Luiz Antônio Pinheiro

A SOBREVIVÊNCIA DO GNOSTICISMO NA CONTEMPORANEIDADE

O CORPO E A CARNE:

DIMENSÕES CONSTITUTIVAS DO *HUMANUM*

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

Luiz Antônio Pinheiro

A SOBREVIVÊNCIA DO GNOSTICISMO NA CONTEMPORANEIDADE

O CORPO E A CARNE:

DIMENSÕES CONSTITUTIVAS DO *HUMANUM*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Pinheiro, Luiz Antônio
P654s A sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade: o corpo e a carne: dimensões constitutivas do *humanum* / Luiz Antônio Pinheiro. - Belo Horizonte, 2022.
673 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Gnosticismo. 2. Contemporaneidade. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 273.1

Luiz Antonio Pinheiro

A SOBREVIVÊNCIA DO GNOSTICISMO NA CONTEMPORANEIDADE

O CORPO E A CARNE:

DIMENSÕES CONSTITUTIVAS DO *HUMANUM*

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 09 de agosto de 2022.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Geraldo Luiz de Mori / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE

Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE

Prof. Dr. Eugenio Rivas Perez / Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó

Prof. Dr. João Manoel Correia Rodrigues Duque / Universidade Católica Portuguesa

DEDICATÓRIA

A meus pais,

Antônio Pinheiro (1939-2011), *in memoriam*

Maria de Lourdes Cantador Pinheiro

por cuja carne o Criador plasmou-me agraciando-me com o inestimável dom da Vida.

AGRADECIMENTOS

Em primeiríssimo lugar, a *Deus conditor et dispensator omnium*.

À Província Agostiniana Nossa Senhora da Consolação do Brasil, família da Ordem de Santo Agostinho, que deu continuidade à formação de meus pais e por conceder-me muitas oportunidades para crescer humana, cristã e religiosamente.

Aos meus irmãos da Fraternidade Santa Mônica, Frei Agenor Chiarinelli e Frei Eustáquio Alves Govea, pelo incondicional apoio e presença, que me estimularam e me liberaram de certos empenhos para que, nas horas mais cruciais, pudesse me dedicar à redação final da tese.

À Profa. Sílvia Maria de Contaldo, mestra e colega das lides acadêmicas, em nome de quem agradeço todos os educadores/as que durante a minha vida me ajudaram a desbravar os campos do saber.

Ao Pe. Prof. Dr. Geraldo Luís de Mori, SJ, meu orientador que, desde a primeira conversa, se dispôs a me acompanhar, oferecendo pistas valiosas, observações certeiras e pacientemente me estimulou para continuar e terminar a pesquisa.

Ao Colegiado, Professores/as e Colegas de Pós-Graduação da FAJE, pelo apoio, acompanhamento e partilhas.

À bibliotecária Vania Barcelos dos Anjos, da Biblioteca Agostiniana, pelo valioso suporte na pesquisa bilibliográfica.

À Marina Pascual Pizoni, pelo paciente trabalho de revisão técnica do texto desta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Gratidão, reverência e admiração ao

Cardeal Prosper Stanley Grech, OSA (1925-2019) – In Te Domine speravi – que me despertou para conhecer e aprofundar o gnosticismo e a ver na heterodoxia o que há de ortodoxia, sempre na conjugação com a ortopráxis e a ortopíste, na ausculta contínua ao sensus fidei fidelium, regadas com a simplicidade e recheadas do fino humor maltês.

RESUMO

O gnosticismo é um movimento sincrético de caráter filosófico-religioso-iniciático dos séculos I e II da Era Cristã, que, por variados caminhos, sobreviveu aos séculos, apresentando as mais variadas recorrências no mundo contemporâneo. Sua origem levanta questões acerca da origem do próprio cristianismo. Apresentamos, numa primeira parte, de forma panorâmica, o gnosticismo na antiguidade, que eclodiu num ambiente marcadamente plural, contexto em que tanto o judaísmo como o cristianismo veem-se sob o influxo do helenismo e da romanidade. Variados são os sistemas gnósticos. Nossa pesquisa aborda principalmente o sistema valentiniano, no qual a antropologia, apesar de assemelhar-se na linguagem à antropologia bíblico-patrística, possui uma impostação dualista, afastando-se da visão unitária do homem como o entende a fé cristã. Na segunda parte, procuramos demonstrar como se percebe a sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade. Na complexa e multifacetada configuração do mundo contemporâneo, contemporaneidade é tomada ao mesmo tempo como uma categoria hermenêutica e um *locus theologicus*, sinal dos tempos que deve ser contemplado pela reflexão teológica. A partir de uma tipologia, consideramos como indicadores da sobrevivência do gnosticismo o dualismo/monismo, o anticosmismo, o antissomatismo, o antinomismo, o caráter elitista e seu aspecto libertário. Dentre as recorrências pesquisadas, destacamos, na "Era da Tecnologia", a emergência de uma espécie de neognosticismo, identificada no transumanismo, de modo especial, no movimento da Singularidade, em que o corpo é tomado como um projeto de *design*. O corpo aparece como um apêndice, uma vez que a verdadeira identidade do ser humano encontra-se no fluxo informacional, que pode perpetuá-lo. O cibergnosticismo mostra-se, assim, como uma das faces contemporâneas da nova era gnóstica. Constitui um enorme desafio para a teologia. Interessa-nos, nesta pesquisa, estabelecer a conexão entre as legítimas aspirações de realização do homem contemporâneo manifestadas nas concepções do corpo, veiculadas pelo cibergnosticismo, e a mensagem da tradição cristã em torno ao mistério do homem, revelado na encarnação do Verbo: a carne é uma dimensão constitutiva do *humanum*. Este é o propósito da terceira parte que pretende realizar uma interlocução com o gnosticismo da contemporaneidade, a partir da confissão de fé da *salus carnis*. Fundamentados nos dados da tradição cristã, centrados na *regula fidei* e na teologia de alguns Padres da Igreja, ressaltamos alguns critérios de discernimento para uma aproximação e diálogo com a tecnognose, com o apoio de alguns teólogos atuais. Defendemos ser possível e necessária tal interlocução, retomando o significado da carne e do corpo para a fé cristã, dimensões constitutivas do *humanum*.

PALAVRAS-CHAVE: Gnosticismo. Contemporaneidade. Corpo/Carne. Tecnognosticismo. *Salus Carnis*.

ABSTRACT

Gnosticism is a syncretic movement of a philosophical-religious-initiatic nature dating from the first and second centuries of the Christian era which, by various means, survived the centuries, manifesting itself in many recurring moments in our contemporary world. Its origin raises questions about the origin of Christianity itself. In the first part of this thesis, we will present a panorama of Gnosticism in Antiquity, which emerged in an especially multi-faith environment, in a context in which both Judaism and Christianity were under the influence of Hellenism and Romanism. The Gnostic systems are varied. Our research deals mainly with the Valentinian system, in which anthropology, in spite of its language resemblance to biblical-patristic anthropology, has a dualistic imprint, moving away from the unitary vision of man as understood by the Christian faith. In the second part, we try to demonstrate how the survival of Gnosticism is perceived today. In the complex and multifaceted configuration of the contemporary world, contemporaneity is treated at the same time as a hermeneutical category and a locus theologicus, a sign of the times that must be contemplated by theological reflection. From a typology, we consider as indicators of the survival of Gnosticism its Dualism/ Monism, Anticosmism, Antisomatism, Antinomism, elitist character, and libertarian aspect. Among the recurrences researched, we highlight, in the "Age of Technology," the emergence of a kind of neo-Gnosticism, identified in Transhumanism, especially in the Singularity Movement, in which the body is taken as a design project. The body appears as an appendix since the true identity of the human being is found in the informational flow, which can perpetuate it. Cybernosticism thus shows itself as one of the contemporary facets of the New Gnostic Age. It poses an enormous challenge to theology. In this research we are interested in establishing the connection between the legitimate aspirations of the modern man, manifested in the conceptions of the body conveyed by Cybernosticism, and the message of the Christian tradition about the mystery of man, revealed in the Incarnation of the Word: the flesh is a constitutive dimension of the humanum. This is the purpose of the third part, which intends to establish a dialogue with contemporary Gnosticism, starting from the confession of faith of the salus carnis. Based on the data collected from the Christian tradition surrounding the concept of regula fidei and the theology of some of the Church's Fathers, we highlight some discerning criteria for an approach and dialogue with Technognosis, with the support of some current theologians. We argue that such an interlocution is possible and necessary, re-establishing the meaning of flesh and body–constitutive dimensions of the *humanum*–in the Christian faith.

KEYWORDS: Gnosticism. Contemporaneity. Body/flesh. Technognosticism. *Salus Carnis*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **13**

PRÓLOGO **22**

PRIMEIRA PARTE - DESCRIÇÃO PANORÂMICA DO GNOSTICISMO NA ANTIGUIDADE **34**

Introdução **34**

1 CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL **35**

1.1 O processo de helenização no mundo antigo **36**

1.2 A romanização do mundo antigo **43**

1.3 A helenização do judaísmo **59**

1.4 Um cristianismo plural **67**

2 A ECLOSÃO DO MOVIMENTO GNÓSTICO **80**

2.1 Gnose, gnósticos, religião gnóstica e gnosticismo **81**

2.2 A origem do gnosticismo e o cristianismo **93**

2.3 Os "sistemas gnósticos" **101**

2.4 A escola valentiniana **113**

3 O SISTEMA VALENTINIANO **121**

3.1 Aproximação geral ao sistema valentiniano **121**

3.2 A cosmogonia e teodiceia valentinianas **123**

3.3 A Antropologia valentiniana **130**

3.4 A escatologia valentiniana **152**

Conclusão da primeira parte **156**

SEGUNDA PARTE – A SOBREVIVÊNCIA DO GNOSTICISMO NA CONTEMPORANEIDADE **158**

Introdução **158**

4 O COMPLEXO MUNDO CONTEMPORÂNEO **160**

4.1 Aproximação diacrônica: "revoluções epocais" **161**

4.2 Aproximação sincrônica: típicos fenômenos contemporâneos 167

4.3 Contemporaneidade: uma categoria hermenêutica e um *locus theologicus* 181

4.4 Subjetivação, indivíduo e corpo na contemporaneidade 208

5 A SOBREVIVÊNCIA DO GNOSTICISMO E O HOMEM CONTEMPORÂNEO. 224

5.1 O princípio gnóstico e o "espírito gnóstico" 225

5.2 Configurações da sobrevivência do gnosticismo 231

5.3 Expressões históricas do gnosticismo 254

5.4 Uma nova "era gnóstica" 266

6 A TECNOGNOSE, EXPRESSÃO DO GNOSTICISMO NA CONTEMPORANEIDADE 289

6.1 A Era da Tecnologia 290

6.2 O cibergnosticismo 305

6.3 A "Era da Singularidade": Ciborgue, o símbolo do Homem Novo 318

6.4 Aproximações gnósticas em torno ao corpo e à carne na tecnognose 339

Conclusão da segunda parte 360

TERCEIRA PARTE – A *SALUS CARNIS:* INTERLOCUÇÃO COM A CONTEMPORANEIDADE 362

Introdução 362

7 ELEMENTOS TEOLÓGICOS PARA UM DISCERNIMENTO 364

7.1 A verdadeira gnose nos Padres da Igreja 365

7.2 A "verdadeira gnose" em consonância com a *regula fidei* 386

7.3 A unidade na pluralidade: um critério decisivo para a posteridade 394

7.4 Princípios de discernimento para realidades plurais 408

8 O CORPO E A CARNE NO EIXO DA CONFISSÃO DE FÉ 430

8.1 O motivo soteriológico: *o pro nobis* 431

8.2 A *salus carnis* de Ireneu de Lion 446

8.3 A ressurreição de Cristo, fundamento da nossa ressurreição 459

8.4 *Caro salutis est cardo* em Tertuliano 472

9 A *SALUS CARNIS*: PERTINÊNCIA E ATUALIDADE 484

9.1 O corpo e a carne nas Escrituras 485

9.2 Uma reaproximação ao movimento da singularidade 503

9.3 Releituras filosóficas e teológicas contemporâneas acerca do corpo e da carne..... 527

9.4 O querigma da *salus carnis* para o homem contemporâneo..... 570

Conclusão da terceira parte..... 598

CONCLUSÃO..... 602

REFERÊNCIAS 619

INTRODUÇÃO

Há no mundo contemporâneo correntes de pensamento e ideologias espiritualizantes que negam a materialidade e, particularmente o corpo e a carne, desprezando-os. Ao privilegiar apenas o espírito, acabam por desconsiderar o corpo como constitutivo do ser humano. Por outro lado, há tendências que apresentam o corpo de uma forma idealizada ou produzida artificialmente. Estas supervalorizam a dimensão corpo, carne, materialidade, como se o ser humano se reduzisse apenas a essa dimensão, negando sua dimensão de transcendência. Ambas acabam por reduzir o ser humano.

Postula-se a realização humana numa condição que supere o humano como milenarmente o conhecemos, um "pós-humano" ou um "super-humano" produzido tecnologicamente, senão imortal, ao menos o mais perfeito possível, forjado num determinado padrão de beleza e vigor que não é o comum dos mortais, ou como uma oportunidade para todos os seres humanos. Nega-se o corpo em sua fragilidade, caducidade e mortalidade; virtualmente constrói-se um corpo que não pertence ao mundo real da imensa maioria do planeta. Essa tendência aproxima-se de uma visão gnóstica do ser humano, na medida em que nega a sua história concreta, projetando-o para outro mundo virtual, onde as barreiras, os limites, a mediação da matéria, do espaço e do tempo já não têm importância ou devem ser superados. O que esses temas têm a ver com o gnosticismo?

O gnosticismo é um fenômeno complexo que, de forma embrionária, se detecta no decorrer do século I da Era Cristã ou Era Comum (EC), apresentando uma variegada configuração, já no século II, e manifestando-se como um "movimento" no seio do paganismo, do judaísmo e do cristianismo. Interessa-nos nesta pesquisa abordar o gnosticismo em sua vertente cristã, particularmente a "Escola Valentiniana" e sua peculiar antropologia.

O "gnosticismo" é uma categoria moderna, que procura descrever esse fenômeno antigo, também designado como "gnose". A gnose é uma particular forma de conhecimento, de caráter religioso, sobre a verdadeira realidade do cosmos, do homem e de Deus. A verdadeira realidade é a dimensão espiritual (Pleroma ou Totalidade). A matéria, o cosmos, o corpo são frutos de um desequilíbrio, de um "pecado", ocorrido no mundo espiritual. Na condição material, encontra-se uma humanidade dividida entre homens totalmente materiais ("hílicos"), animados, sem consciência de sua verdadeira realidade ("psíquicos") e espirituais ("pneumáticos"). A salvação consiste no despertar para a verdadeira realidade, através do conhecimento (gnose): o homem espiritual é uma "fagulha", uma "centelha" espiritual aprisionada no corpo e precisa

dele se libertar para recompor-se no mundo espiritual. Esse despertar acontece por obra de um Ser espiritual que vem revelar a verdadeira condição do homem espiritual.

O gnosticismo assumiu muitas formas ao longo dos séculos, apresentando diversas recorrências, ressonâncias ou ressurgências na atualidade, metáforas por nós empregadas como sinônimos. Algumas "formas históricas" são facilmente identificáveis no maniqueísmo e no catarismo medieval, em muitos ramos da maçonaria e outras sociedades secretas, como os Rosacruzes, por exemplo, o espiritismo kardecista, a Religião Positivista, a Ciência Cristã, entre outros grupos institucionalizados, que reclamam "oficialmente" sua herança, como a "Ecclesia Gnostica", por exemplo. Sobreviveu em tradições místicas judaicas, cristãs e islâmicas, com princípios semelhantes, identificáveis no budismo, hinduísmo e mesmo em muitas religiões animistas, sendo caracterizado às vezes como uma espécie de "religião universal".

Sem sombra de dúvida, a *Aufkärung* não só despertou e desencadeou a investigação acurada sobre o gnosticismo como também encetou uma nova onda de "neognosticismo", sem precedentes, sendo o campo da filosofia e da psicologia um dos mais férteis. De Jung a Kafka, de Heidegger a Simone Weil, de Fernando Pessoa a Paulo Coelho, de Voegelin a Lars von Trier, a literatura, a psicologia moderna e as artes, particularmente o cinema, foram, de certa forma, impactados pelos grandes temas gnósticos. Na contemporaneidade, a recorrência mais conhecida é o movimento da *New Age* que, no entanto, é uma espécie de "popularização" e "descaracterização simplista" do gnosticismo, na visão de Harold Bloom.

De alguma forma, salvaguardadas as devidas distâncias, sem cair num anacronismo ou paralelismo simplista, o mundo antigo e o mundo contemporâneo se aproximam. Mudanças sempre houve no mundo, na história da humanidade, em cada povo ou cultura, no próprio ser humano, "todo cambia, que yo también cambie no es extraño", como canta Mercedes Sosa. A vida, em sua singularidade e complexidade, está em contínuo processo de mutação. As "mudanças epocais" do mundo antigo e do mundo contemporâneo levantaram grandes questões acerca do ser humano, do mundo, da vida e de seus destinos.

Nossa pesquisa pretende demonstrar que o gnosticismo, tendo sobrevivido ao longo dos séculos, está presente na contemporaneidade e é detectável no universo da tecnocultura, na qual o transumanismo, particularmente o movimento da Singularidade, em sua abordagem do corpo, assume contornos de uma tecnognose. O corpo e a carne, elementos constitutivos do ser humano segundo a fé cristã, tornam-se ponto de referência obrigatório (*punctum saliens*) para um diálogo acerca de uma autêntica realização do ser humano.

Nosso objetivo principal consistiu em aprofundar a conexão entre as aspirações das recorrências gnósticas e os dados da fé cristã em torno ao mistério do ser humano, de maneira particular em suas concepções do corpo/carne, como lugar do conhecimento e da revelação do *humanum*, criado por Deus: a partir de perguntas fundamentais, quisemos elucidar como a constituição do ser humano em suas dimensões de corpo e carne continua a ser uma boa nova em meio à barafusta de antropologias atuais, pois há aí uma questão de fundo: o anelo salvífico.

Tendo em conta o *status quaestionis* das pesquisas sobre o gnosticismo, procuramos identificar suas características e como o cristianismo se posicionou frente a ele, com a consequente elaboração de sua doutrina, a partir dos critérios fundados na *regula fidei*. Dessa forma, objetivamos também identificar algumas recorrências do gnosticismo na contemporaneidade, numa visão panorâmica, observáveis em algumas instituições, no campo das artes, da cultura da estética corporal e especialmente da cibercultura ou tecnocultura. Delimitamos o estudo em uma forma de recorrência, a tecnocultura. Correlacionado a esse objetivo, propusemo-nos a investigar de que maneira a tecnocultura, assumida pelo transumanismo, em sua abordagem do aprimoramento e superação do humano, na forma como concebe o corpo/carne, se manifesta como uma recorrência gnóstica e que questões antropológicas aí se manifestam. E, por fim, quisemos, nesse contexto, **e**xplicitar a atualidade da mensagem cristã em torno ao corpo/carne como *locus revelationis* do *humanum*, manifestado na encarnação de Jesus Cristo, e sua relevância para o ser humano em nossos dias.

O método utilizado foi o da pesquisa bibliográfica. De forma subsidiária, acompanhamos as reportagens e artigos de alguns periódicos e sítios na grande rede que, de alguma forma, abordam o tema de que nos ocupamos na presente pesquisa. Na medida do possível, procuramos explicar alguns conceitos que dominam o universo informático. Realizamos um levantamento prévio das referências disponíveis, selecionando a literatura geral sobre o gnosticismo, a fim de descrever o *status quaestionis* da abordagem do tema na atualidade, bem como das fontes disponíveis, em suas edições críticas. O mesmo procedimento foi feito em relação às recorrências do gnosticismo na atualidade, selecionando a literatura encontrada em torno ao campo sobre o qual aprofundamos: o cibergnosticismo, detectável em várias correntes e movimentos de caráter artístico, científico, ideológico e mesmo religioso, particularmente o movimento da Singularidade. Tal recorrência corrobora um dos epítetos atribuídos à contemporaneidade, “uma nova era gnóstica”.

Deparamo-nos com concepções contrastantes acerca dos termos corpo e carne. Há algumas correntes fenomenológicas que fazem uma distinção entre corpo e carne. Para Michel

Henry, por exemplo, o corpo é uma dimensão exterior do humano, e a carne é a dimensão imanente mais radical de sua realidade; a carne, por sua vez, é manifestação da vida, a qual é a realidade fundante do ser. Na antropologia cristã há também uma consideração polissêmica dessas dimensões, que serão abordadas no decorrer da pesquisa. Bultmann afirmou que não temos um corpo, somos corpo! Rahner, por sua vez, fez um contraponto, dizendo que temos um corpo, mas somos carne! Corpo e carne na antropologia bíblico-patrística são dimensões interpretativas da realidade integral do ser humano, criado à imagem segundo a semelhança de Deus.

Nossa pesquisa não se debruçou sobre a evolução histórica do gnosticismo, pois, por um lado, tal estudo por si só seria objeto para uma tese e, por outro lado, já existem muitos trabalhos magistrais a esse respeito, como as obras clássicas de Hans Jonas, Kurt Rudolph, Serge Hutin, Ugo Bianchi e Marvin Meyer ou de estudiosos mais recentes como Giovanni Firolamo, Elaine Pagels, Antonio Piñero, José Monteserrat Torrents, Francisco García Bazan e Christoph Markschies, para citar alguns. Apoiamo-nos nesses autores para traçar a visão panorâmica do gnosticismo no mundo antigo. Igualmente não nos debruçamos da mesma maneira sobre as muitas recorrências detectadas, mas fizemos um voo panorâmico apresentando algumas delas, detendo-nos naquela que constituiu o foco de nossa pesquisa, ou seja, o tecnognosticismo, identificável no movimento da Singularidade.

A escolha desse campo como objeto específico da recorrência gnóstica se deve ao fato de ser uma das manifestações mais comuns desse tipo de recorrência, pois está inextricavelmente ligada ao mundo contemporâneo, naquilo que talvez seja uma de suas características mais marcantes: a onipresença da tecnologia, que faz parte de nosso cotidiano nas mínimas coisas. A condução do dia a dia, das pessoas, das instituições, da vida, do planeta e, quem sabe, do universo, por um *kibernétes* (timoneiro), que é a Inteligência Artificial, ainda que não esteja no horizonte da consciência de toda a humanidade, já é tida por irreversível por setores importantes, sobretudo os da pesquisa e os que estão envolvidos nessas novas tecnologias, nos que dominam também as empresas tecnológicas. A pandemia da Covid-19 apressou a imersão no mundo digital de grande parte da humanidade. É impensável de agora em diante viver sem esses recursos: a *digital age* configura de maneira indelével a contemporaneidade.

O fascínio causado pela tecnologia forja um imaginário que adquire contornos de uma verdadeira religião secular e, por isso mesmo, a teologia deve assumir o compromisso de conhecer e dialogar com essa faceta do mundo contemporâneo, na qual se desenvolve um

característico processo de subjetivação, que tem suas origens no alvorecer da modernidade. No entanto, suas raízes mais profundas se encontram na formação do mundo ocidental, em que se conjuga um cadinho de forças e movimentos, genericamente denominados helenismo, romanização, judaísmo helenizado e cristianismo plural. Nesse bojo surgiu o gnosticismo. A partir dessa perspectiva, queremos ressaltar a relevância e pertinência desta pesquisa, que tem como horizonte o diálogo da Tradição cristã com a contemporaneidade.

A simbiose homem-máquina é a grande aposta dos demiurgos da tecnologia, guiados pelo "imperativo tecnológico": o que é possível fazer, deve ser feito! A boa nova do conhecimento tecnológico (cibergnose), que prenuncia uma nova era, novos céus e nova terra, é a promessa da superação da dor, do sofrimento, da morte, já aqui, neste éon, aliás um novo e luminoso éon: a conquista da imortalidade. Os limites da matéria serão superados, a corruptibilidade da carne será vencida, a fragilidade do corpo será transformada. Eis que a tecnociência faz novas todas as coisas: uma nova criação que promete a ressurreição pelas ilimitadas possibilidades do conhecimento. O ciborgue: *ecce Homo*! - *Homo digitalis*, criado à imagem e semelhança de Si mesmo, superados todos os limites do tempo e do espaço, é o novo *Homo deus*, a ser adorado e glorificado *per omnia saecula saeculorum, cujus regni non erit finis*. Entre os ciberprofetas encontram-se, por um lado, Donna Haraway e Ray Kurzweil (propulsores de uma espécie de "transumanismo milenarista") e, de outro, Max More, Natasaha Vita-More, Nick Bostrom e Anders Sandberg (corifeus de um transumanismo visto como transição e que preconiza um anti-humanismo para que apareça o pós-humano). A Singularidade já se iniciou.

Tal perspectiva encontra admiradores ingênuos, observadores atentos e críticos acerbos, entre estes últimos os filósofos Andoni Alonso e Iñaki Andoz e o argentino Fabián Ludueña Romandini. Yuval Noah Harari ajuda-nos a compreender de forma quase jornalística as questões candentes de nosso tempo relacionadas ao tema que nos ocupa. Entre os autores que podem nos oferecer uma apreciação mais crítica e serena estão o sociólogo Manuel Castells e os historiadores Nelson Fukuyama e Giuseppe Zeppegno. Ajudam-nos a compreender as várias faces da contemporaneidade e o lugar do corpo nesse novo continente que é o mundo digital Gilles Lipovetsky, David Le Breton, William Grassie, Yuk Hui, entre outros. Oferecem-nos perspectivas holísticas e integradoras, cientistas como Fritjof Capra. A partir da ótica de uma consciência mundial, com inspiração latino-americana, apontam-nos pistas entre outros tantos Enrique Dussel, Boaventura de Souza Santos, Leonardo Boff, apenas para citar alguns. Em nossa pesquisa, consideramos principalmente Hans Jonas, Michel Henry e Jean-Claude

Guillebaud. Identificamos alguns teólogos que realizam uma interlocução com o transumanismo, os quais, a seu tempo, serão apresentados.

Selecionamos também alguns interlocutores cristãos para o diálogo com o gnosticismo atual e, de maneira específica, sobre o campo que trabalhamos, a fim de encontrar pistas para respostas às questões e anseios do homem contemporâneo, entre eles Paolo Benanti, Adolphe Gesché, Manuel Hurtado e Carlo Rocchetta. Esses autores, de acordo com a nossa opinião, trabalham, com uma linguagem compreensível a nossos contemporâneos, os dados da tradição cristã, como o fizeram, a seu tempo, Ireneu de Lion, Tertuliano de Cartago, Clemente e Orígenes de Alexandria, nos quais buscamos os critérios de discernimento para o diálogo proposto, particularmente a partir da concepção cristã acerca do corpo e da carne. Esses Padres da Igreja, com aquela "mentalidade de fecundação", na expressão de Henri de Lubac (1896-1991), foram interlocutores de primeira hora com os gnósticos antigos. A eles devemos a portentosa elaboração dos primeiros tratados de teologia. O que constitui o *humanum* se compreende, não de forma abstrata, mas num contexto de história da salvação, a *salus carnis*. No diálogo com a contemporaneidade constitui um desafio anunciar o querigma da *salus carnis*, carne/corpo constitutivos do ser humano, destinados a reinar gloriamente com o Verbo encarnado, pelo qual Deus demonstrou irreversivelmente ser "amigo da carne". É possível e necessário entabular essa interlocução. Esta é a aposta de nossa pesquisa.

A pesquisa se desenvolve em três partes: I. Descrição panorâmica do gnosticismo na antiguidade; II. A sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade e III. A *salus carnis*: interlocução com a contemporaneidade. Cada parte se estrutura em três capítulos e cada capítulo, por sua vez, está subdividido em quatro tópicos. A apresentação sucinta dessas partes será feita nas respectivas introduções.

A respeito da configuração da contemporaneidade e da sobrevivência do gnosticismo, em suas várias manifestações, especialmente o que denominamos cibergnosticismo, e sobre os pesquisadores e teólogos que fazem uma interlocução com essas correntes, bem como outras contribuições que nos ajudam na interlocução atual, daremos maiores informações no corpo do texto, nas partes correspondentes.

Queremos ainda nesta introdução matizar alguns aspectos e destacar algumas questões fundamentais que acompanharam ou surgiram ao longo da pesquisa.

A mudança de época em que vivemos traz angustiantes questões acerca dos destinos da humanidade, do planeta e da própria vida. A "era contemporânea" recebe vários qualificativos,

dentre os quais a “era das revoluções”, a “era do conhecimento”, a “era das acelerações”. Como entender, então, a “contemporaneidade”?

A “contemporaneidade”, na forma como a entendemos, serve-nos como categoria hermenêutica para decifrar o complexo mundo contemporâneo, e pode ser vista como um *locus theologicus*, autêntico sinal do nosso tempo, a ser assumido como desafio para a vivência cristã e a reflexão teológica. A categoria contemporaneidade ajuda-nos a compreender em que sentido entendemos a “sobrevivência do gnosticismo”, ao ponto de também podermos falar em uma “nova era gnóstica”.

Nessa mudança de paradigmas, há uma situação existencial de angústia e perplexidade, sensação de deslocamento, inadequação e expectativa de vida que continuam a levar nossos contemporâneos à busca por respostas que deem sentido à vida, expliquem o caos em que se encontra a humanidade, tragam esperança e consolo, motivem a viver de forma positiva e criativa e profetizem um novo mundo e uma nova humanidade, a serem salvos do caos que o próprio homem e outras “forças ocultas” criaram.

As recentes conquistas tecnológicas lançam a humanidade numa aventura sem retorno; a esse propósito, basta recordar os avanços da engenharia genética, da inteligência artificial, da cibernética, da neurociência, da biodiversidade, as conquistas espaciais, com o estabelecimento de inusitadas interações entre as várias formas de vida existentes, a manipulação da vida mesma e a possibilidade de se criar “vida artificial” e novos mundos. E agora o metaverso chama atenção para alvissareiras possibilidades de interconexão e realizações antes apenas sonhadas.

Junto com as enormes conquistas possibilitadas por esse “conhecimento luminoso”, há ambiguidades que nos deixam perplexos: enormes desigualdades dividem a humanidade entre incluídos e excluídos, como a inclusão ou exclusão digital, por exemplo, sem falar naquelas mais de um bilhão de pessoas que não têm as mínimas condições de vida digna, muitas literalmente “descartadas” do mundo globalizado.

Na “era secular”, na “era da pós-verdade”, na “era das *fake news*” paradoxalmente entramos também numa “*new dark age*”. Uma “nova era gnóstica” estaria despontando nesse cenário, para redespertar o ser humano para sua “verdadeira essência” e salvar o planeta. Como conceber a materialidade e a corporalidade nesse novo universo? Que novo humano é esse? Como se manifestará a vida? Essas questões têm suscitado vivo interesse e a reflexão de muitos pensadores, de forma ampla e multidisciplinar, os quais, sem negar o lado positivo dessas conquistas, contudo se posicionam criticamente ao pensar sobre o que constitui o ser humano efetivamente e o que é irrenunciável em termos de respeito e sustentação da própria vida.

Que significado têm a carne e o corpo nesse emaranhado de concepções e possibilidades? Muitas obras artísticas, literárias e cinematográficas tematizam tais questões, entrelaçando temas correlatos como subjetividade e intersubjetividade, sociabilidade e espiritualidade, utopias e distopias, fantasia e horror. Só para dar alguns exemplos, podemos citar os filmes *La piel que habito* (2011), de Pedro Almodóvar, *The Danish Girl* (2015), de Tom Hooper, a série *Sense8* (2015), de Lilly e Dana Wachowski, o romance *cyberpunk Altered Carbon* (2018), de Richard Morgan, adaptado pela Netflix. A "Trilogia da Depressão", de Lars von Trier, com os filmes *Antichrist* (2009), *Melancholia* (2011) e *Nymphomaniac* (2013) mereceria um bom estudo a esse respeito. O clássico de ficção científica *Neuromancer* (1984), de William Gibson, e o filme *Matrix* (1999) são considerados obras inspiradoras do imaginário gnóstico contemporâneo.

A fé cristã concebe o ser humano ao mesmo tempo em sua fragilidade e promessa de eternidade, integrando a corporalidade, a historicidade e a limitação em sua condição de criatura elevada à filiação divina, assumido em sua inteireza pelo próprio Deus que se dignou encarnar-se no tempo e no espaço. O ser humano, "criado à imagem segundo a semelhança de Deus", feito filho no Filho, nem consegue imaginar em que pode se tornar ao desenvolver todas as potencialidades que o Criador gratuitamente lhe concedeu e o que lhe foi preparado como ser vindo do amor, vivendo no amor e orientado para o amor. Um ser humano criado, não para ser um "dominador despótico", mas para ser "cuidador" da "Casa comum", onde "tudo está interligado" e que, em seu conjunto, anseia "como que em dores de parto", pelo dia de sua libertação. O homem criado por Deus suscita um assombro e uma pergunta: "Que é o homem para dele te lembrares?" (Sl 8,5).

A fé cristã deve dialogar com as provocações vindas dos campos apontados, acolhendo-as e procurando entender nossos contemporâneos, tornando suas também essas buscas e indagações, reconhecendo o que há de positivo e legítimo em todas elas. Para tanto, a fé cristã oferece alguns critérios de discernimento, como veremos, para esse diálogo. Um de seus pontos centrais é o mistério da encarnação: *Verbum caro factum est* (Jo 1,14), intimamente conectado com a fé na ressurreição da carne. O ser humano é carne e, como carne vivente, plasmada do barro pelo Criador, reconhece com estupor que Deus é "amigo da carne" e que "toda a carne anseia por ver a Deus" (Lc 3, 6).

No encontro marcado com as recorrências do gnosticismo, acolhendo as legítimas buscas e inquietações de nossos contemporâneos, não se pode, contudo, deixar de levar a sério no processo de realização humana que *caro salutis est cardo* (Tertuliano, *De carnis resurrectione*

8,3): “a carne é o fulcro da salvação”, querida e amada por Deus. Aqui se expressa a íntima conexão de todos os seres como “obra boa”, criada pelo único Pai de Jesus Cristo, e nosso também: a carne do homem, a carne do mundo, a carne do cosmos estão intimamente conectadas à carne de Deus, pois o Verbo se fez carne e se em-humanizou, assumindo um corpo real. A encarnação (plenitude dos tempos) remete aos inícios (protologia) e projeta a realidade, em sua inteireza e complexidade (tempo-espaço-energia-história), para os tempos definitivos (escatologia), mistério escondido e revelado do Deus Tri-Uno (teologia): nela entende-se o que é o ser humano (antropologia) e sua realização, como ser integrado ao cosmos (soteriologia), cujo iniciador, revelador e consumador é Jesus Cristo (cristologia).

PRÓLOGO

Antes de apresentar os resultados da pesquisa propriamente dita, vamos explicitar o *status quaestionis* dos estudos sobre o gnosticismo e o ressurgimento do interesse por essa área, bem como sua relevância na atualidade.

Começamos por apresentar, em primeiro lugar, uma resenha da história de sua pesquisa, para, em seguida, tratarmos a questão das fontes.

Jonas afirma que a pesquisa pela "gnose" começou há muito tempo, com os próprios Padres da Igreja, e que esta nunca desapareceu por completo ao longo desses quase dois mil anos. No entanto, de acordo com os critérios da moderna historiografia, esta insere-se no contexto da supremacia da "razão instrumental" que caracteriza a "modernidade". Um dos primeiros críticos à maneira com que os Padres abordaram os "hereges gnósticos" foi Gottfried Arnold (1666-1714) em sua obra *Unparteyische Kirchen und Ketzer-Historie* (*A imparcial História da Igreja e da Heresia*), em dois volumes, publicados em 1699-1700.

Kurt Rudolph (1929-2020), grande especialista em gnosticismo e mandeísmo, identifica cinco fases na moderna historiografia da gnose[1]. Na primeira fase encontram-se os trabalhos pioneiros de August Neander (1789-1850), Jacques Matter (1791-1864) e Ferdinand Christian Baur (1792-1860), que consideravam a gnose uma filosofia cristã, mesmo chamando a atenção sobre suas influências "orientais". Richard Adelbert Lipsius (1830-1892) identificou o caráter platônico da especulação gnóstica. Na segunda fase, temos a decisiva contribuição de Carl Gustav Adolf Von Harnack (1851-1930), que incluiu a teologia gnóstica no processo evolutivo dos dogmas cristãos. Um passo a mais deu Adolf Bernhard C. Hilgenfeld (1823-1907) ao estudar a gnose como heresia de procedência não cristã. A terceira fase inicia-se com o movimento da "História das Religiões", com um grupo de estudiosos de Tübingen, exegetas em sua maioria, como Herman Gunkel (1862-1932), Bernhard Weiss (1827-1918), Georg F. E. William Wrede (1859-1906) que se ocuparam da gnose. As obras mais importantes dessa corrente são de Wilhelm Bousset (1865-1920) e Richard Reitzenstein (1861-1931), "um dos mais estimulantes estudiosos do gnosticismo", que buscam as origens do gnosticismo nas religiões orientais, principalmente iranianas e babilônicas.

---

[1] RUDOLPH, K. *Gnosis*. The Nature & History of Gnosticism. New York: Harper Collins Publishers, 1987. p. 30-34.

Nessa fase, podemos situar também as contribuições de Rudolph Karl Bultmann (1884-1976), considerado um dos especialistas do tema, sendo inclusive, acusado de "novo gnóstico". No mesmo período, tradicionalistas como Aldous Leonard Huxley (1894-1963), Réné Guénon (1886-1951) e Frithjof Schuon (1907-1998) escreviam obras nas quais subjazia uma ideia de gnose, como pensamento reservado às elites. Segundo esses autores, a gnose ter-se-ia transmitido através dos séculos por meio de diversas tradições religiosas da humanidade por canais esotéricos.

Destaca-se ainda Carl Gustav Jung (1875-1961), cuja reflexão há tempos vinha buscando sua inspiração nos antigos gnósticos, ao ponto de considerá-los os descobridores *ante litteram* da "psicologia do profundo". Uma de suas obras mais significativas a esse propósito é *Aion, ou o simbolismo de si mesmo*, na qual o exame de numerosos documentos gnósticos levou Jung a concluir que "muitos gnósticos outra coisa não era senão psicólogos". No período entre 1918-1926, ele não só estudou os antigos gnósticos, mas realizou experiências análogas, que culminaram na redação dos *Septem sermones ad mortuos*, reportados em sua obra *Memórias, sonhos, reflexões* (1957)[2]. Famosos se tornaram os encontros promovidos por Jung em Ascona. Entre os grandes especialistas participantes encontrava-se Gilles Quispel (1916-2006), responsável por estabelecer uma ponte entre a "antiga gnose" e a "nova gnose"[3]. A antiga gnose, em sua "forma de religião universal" lançava luzes sobre a natureza "terapêutica espiritual" junguiana e outros fenômenos da modernidade, nem sempre identificáveis. Entre os estudiosos da antiga gnose encontravam-se ainda Henry Corbin (1903-1978), Gershom G. Scholem (1897-1982) e Ernst Benz (1907-1978). O *Journal*, de Mircea Eliade (1907-1986), dá uma ideia do clima entusiástico em torno a esses temas.

A quarta fase é marcada pelas novas descobertas de manuscritos maniqueus em Turfan, Medinet Madi e Dakha. Ganharam projeção nessa época os trabalhos de Hans Jonas (1903-1993), com a publicação de sua tese doutoral em 1934 e sua obra que se tornou um clássico, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginning of Christianity*, editada em 1954[4], com os estudos posteriores. Hans Jonas observava que o interesse para conhecer e estudar o gnosticismo nasceu quando de sua própria expansão nos seus inícios, atestada pelas

---

[2] JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões.* 31.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

[3] VAN OORT, J. (Ed.). *Gnostica, Judaica, Catholica.* Collected Essays of Gilles Quispel. Leiden; New York: Brill, 2008. (Nag Hammadi & Manichaen Studies).

[4] JONAS, H. *The Gnostic religion*: the message of the alien god and the beginnings of Christianity. Boston: Bacon Press, 1963; *La religión gnóstica*. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo. 2.ed. Madrid: Siruela, 2003.

fontes remanescentes nas obras dos Padres da Igreja. A Jonas se deve o início da "popularização" do interesse pelo gnosticismo, tirando-o de sua condição de "gueto científico"

A quinta fase, situada no "momento atual", quando Kurt Rudolph (1929-2020), fazia essa periodização, foi caracterizada pela descoberta dos documentos da "Biblioteca de Nag Hammadi", em 1945, e os estudos que se seguiram. No contexto do mundo atual, tal descoberta contribuiu enormemente para um renovado interesse pelo "mundo religioso", particularmente sobre o gnosticismo. Tornou-se, de fato, um divisor de águas nas pesquisas sobre o gnosticismo. Pelo seu significado e importância, daremos uma visão mais pormenorizada logo abaixo. Vale ressaltar, porém, que essa descoberta levantou novas questões e novas perspectivas para os especialistas que vinham se interessando pelo tema. Além disso, ela chamou a atenção de um público mais amplo e particularmente de pesquisadores e setores culturais que, de alguma forma, sentiam-se herdeiros ou responsáveis pela transmissão da "tradição gnóstica".

Nessa fase de efervescentes debates, desponta o primeiro dos grandes congressos que buscou um consenso terminológico em torno ao gnosticismo e suas origens. Trata-se do Colóquio de Messina (1966)[5], do qual participaram eminentes pesquisadores e autoridades no tema, tais como Ugo Bianchi (1922-1995), Hans Jonas (1903-1993), Kurt Rudolph (1929-2020), Jean Daniélou, SJ (1905-1974), Simone Pétrement (1907-1992), Julien Ries (1920-2013), Gilles Quispel (1916-2006), Edward Conze (1904-1979) e muitos outros.

Nos estudos particularizados das fontes dos Padres dos séculos I e II, particularmente de Ireneu de Lion e da gnose valentiniana, destaca-se nesse período o trabalho de Antonio Orbe, SJ (1917-2003), que se estendeu desde a década de 1950 até avançados 1980[6].

Rudolph despontou também como outra grande autoridade e referência nos estudos do gnosticismo. Poderíamos dizer que com ele se abriu uma sexta etapa nos estudos dessa área, na década de 1970, quando se descobriram novos documentos associados ao gnosticismo, como o Códice Tchacos. Em 1977 foi publicado seu livro *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*[7]. Nesse mesmo ano, finalmente, saiu a edição completa dos códices de Nag Hammadi, em inglês, e, nesse mesmo contexto, multiplicaram-se as traduções em várias

---

[5] BIANCHI, U. (a cura di). *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina (13-18 aprile 1966). Leiden: Brill, 1970. Para uma apreciação acerca do legado do Colóquio de Messina, ver GARCÍA BAZÁN, Francisco. Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina. *Gerión*, Madrid, v. 26, n. 2, p. 110-134, 2008.

[6] ORBE, A. Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del "Adversus Haereses". Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 5 tomos. 1985-1988.

[7] RUDOLPH, K. *Gnosis.* The Nature & History of Gnosticism. San Francisco: Harper, 1987.

línguas a partir de sua edição crítica, seguida de numerosos estudos sobre aspectos particulares do gnosticismo e de sua influência no mundo contemporâneo.

Uma sétima etapa poderíamos divisar a partir da publicação midiática do *Evangelho de Judas* (2006), que impulsionou uma produção impressionante de obras, artigos, documentários, revistas, muitos deles de caráter sensacionalista ou maximalista, caracterizando como gnóstico quase tudo que trouxesse no seu bojo as marcas de um dualismo ou dualidade; tendência já denunciada por Rudolph quando da primeira edição germânica de sua obra, em 1977. A obra de ficção *O Código Da Vinci*, de Dan Brown ilustra um pouco esse tipo de literatura[8].

Concomitante a esse aspecto, continuaram, desde então até a atualidade, os estudos mais serenos e sérios, sem maiores novidades, aprofundando aspectos particulares do gnosticismo e sua influência no mundo contemporâneo, entre os quais Marvin Meyer, Elaine Pagels, Manlio Simonetti, Bentley Layton, David Brakke, Giovanni Firolamo, Stephan Hoeller, Francisco García Bazán, Karen King, Marilia Fiorillo, Christoph Markschies e muitos outros[9].

Debrucemo-nos agora sobre a questão das fontes, primeiramente as fontes indiretas e, logo depois, as fontes diretas[10].

Com raras exceções, tudo o que se sabia sobre a "gnose" antiga até os finais do século XIX e primeira metade do século XX era oriundo das obras dos Padres da Igreja, que constituíam uma espécie de "hereseologia", ou tratados sobre as heresias. As heresias (do grego αἵρεσις, *hairesis* = escolha, opção) eram as doutrinas divergentes do que se considerava a *regula fidei*, seja por excesso ou por insuficiência; e αἱρετικόι, *hairetikoi*, heréticos, hereges, os que nelas incorriam[11]. Muitos autores e obras perdidas ou destruídas só se conheciam através dessa literatura apologética, de caráter polêmico, saída da pena de autores como Justino de Roma, Ireneu de Lion, Tertuliano de Cartago, Clemente e Orígenes de Alexandria, Hipólito de Roma,

---

[8] BROWN, D. *O Código Da Vinci*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004. Para uma apreciação crítica, ver: SESBOÜÉ, B. *Le Da Vinci code explique à ses lecteurs*. Paris: Ed. Du Seuil, 2006; VASCONCELOS, P. L. *O Código Da Vinci e o cristianismo dos primeiros séculos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

[9] Para informações sumárias e apreciações críticas dos trabalhos da década inicial de 2000, ver*:* HANEGRAAF, Woulter J. (Ed.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006; HARVEY, S. A.; HUNTER, David G. (Eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Na grande rede, desde 1994, são editados trabalhos e informações de cunho científico pela *The Gnostic Society Library*: http://www.gnosis.org/library.html, o mais abalizado sítio do gênero.

[10] LUPIERI, Edmondo. Lo gnosticismo. In: QUACQUARELLI, A. (a cura di). *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma: Città Nuova Editrice, 1989. p. 92-105; FIROLAMO, G. *L'attesa della fine*. Storia dela gnosi. 2a ed. Roma-Bari: Ed. Laterza, 1993. (Biblioteca Universale Laterza 189). p. 5-28; MARKSCHIES, C. *La gnose*. Torino: Claudiana, 2019. (Piccola Collana Moderna, Serie storica, 166). p. 41-81.

[11] Para uma primeira abordagem das heresias, ver os verbetes do *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* (DPAC), dirigido por Angelo Di Berardino (1994): Eresia-eretico: GROSSI, col. 1187-1191; Eretici: GIORDANI, col. 1191-1194; Eresiologi: GIANOTTO, col.1194-1197. E também FRANGIOTTI, R. História das heresias (séculos I-VIII). São Paulo: Paulus, 1995; McGRATH, A. Heresia: uma história em defesa da verdade. [S. l]: United Press, 2014.

Epifânio de Salamina e Agostinho de Hipona. Deve-se reconhecer o valor dessas obras, a honestidade intelectual dos contendentes, mas também delas se aproximar de forma crítica, uma vez que não representam as vozes dos assim denominados "gnósticos". Citaremos aqui, de passagem, as principais obras desses autores, algumas das quais base de nossa pesquisa na primeira parte[12].

Justino de Roma (†165), conhecido desde a antiguidade como "filósofo e mártir", depois de pesquisar as muitas filosofias, encontrou no cristianismo "a filosofia", que passou a ensinar em Roma, continuando a trajar o *pallium philosophicum*, o manto típico usado pelos filósofos. Em defesa dos cristãos escreveu duas *Apologias*, nas quais se encontram algumas notícias acerca dos gnósticos. No entanto, sua obra específica sobre os "heréticos", *Compêndio contra todas as heresias*, se perdeu. Na *I Apologia*, datada entre 153-155, ele fala de dois personagens, como ele procedentes da Palestina, Simão o Mago e seu discípulo Menandro, desde então considerados os gnósticos mais antigos. Cita também Marcião, seu contemporâneo.

Quinto Septímio Florêncio Tertuliano (*ca.* 160-220), primeiro autor cristão de língua latina, "inventor do latim cristão", homem de grande erudição, que atuou em Cartago, escreveu várias obras em defesa do cristianismo. Suas obras usam os recursos estilísticos da segunda sofística, num excelente latim. Em relação aos gnósticos, destacam-se *Adversus Valentinianos* (*ca.* 206-207) e *Adversus Marcionem* (*ca.* 207-208). De particular interesse para nossa pesquisa são as obras *De carne Christi* (*ca*. 206) e *De carnis ressurrectione* (*ca*. 211) que, a seu tempo, merecerão especial consideração.

Ireneu de Lion († *ca*. 200), bispo da comunidade lionesa de língua grega, proveniente da Ásia Menor, escreveu uma grande obra em cinco livros denominada *Desmascaramento e refutação da falsa gnose*, presumivelmente produzida entre 180 e 185 EC. O texto completo só sobreviveu numa edição latina, com o título resumido de *Adversus haereses*, *Contra as heresias.* Em seu momento, daremos maiores detalhes dessa obra.

---

[12] Para informações acerca da biografia e obras desses autores, além da introdução e notas às suas obras específicas nas edições críticas, ver ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1988. (Coleção Patrologia); BOSIO, G. *et.al*. *Introduzione ai Padri della Chiesa*. Secoli I e II. Torino: Società Editrice Internazionale, 1990. (Strumenti della Corona Patrum, 1); BOSIO, G. *et.al*. *Introduzione ai Padri della Chiesa*. Secoli II e III. Torino: Società Editrice Internazionale, 1991. (Strumenti della Corona Patrum, 2).; MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina. I* – De Paulo à era constantiniana. São Paulo: Loyola, 1996; DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003. A maioria das datas referentes ao nascimento, morte ou produção das obras é aproximada, havendo várias propostas entre os diversos autores. Não esmiuçaremos aqui esses pormenores, que têm, em outras esferas de pesquisa, sua importância.

Tito Flávio Clemente (140/50-215/16) produziu uma miscelânea de textos sobre assuntos variados, em sete livros intitulados S*tromata*, ou *Tapetes de comentários científicos sobre a verdadeira filosofia*, onde a fé cristã é exposta numa espécie de mosaico sem uma precisa sistematização. Nela Clemente expõe a "verdadeira gnose" frente a uma "pretensa ou falsa gnose". Outro livro de grande importância para nosso tema é os *Trechos de Teódoto e da assim chamada doutrina oriental nos tempos de Valentino*, que reporta grande quantidade de textos originais da gnose.

Hipólito de Roma (†235), vinte anos mais tarde escreveu a *Philosophimena* ou *Refutatio omnium haeresium* (*Refutação de todas as heresias*), que nos chegou apenas em fragmentos. Nos livros V a IX são apresentados 33 grupos de pessoas que nos estudos modernos são denominadas gnósticos. Hipólito relata, no entanto, que apenas o grupo dos naassenos (de *naas*, serpente em hebraico) se autodenominavam gnósticos. O autor não oferece, porém, muitos detalhes acerca desses grupos, apesar de conservar importantes passagens das fontes originais.

Já bem adentrado o século III, Orígenes (*ca.* 185-254), o teólogo de maior envergadura da patrística grega, entrou em polêmica com Heracleon, um dos maiores discípulos de Valentino. Heracleon, do qual pouco se sabe, foi o primeiro teólogo a escrever um comentário do Evangelho de João, versículo por versículo, por volta da segunda metade do século II. Orígenes, para refutá-lo escreveu também o seu *Comentário a João*, em 21 livros, no qual cita cerca de cinquenta trechos do outro comentário, nem sempre para criticá-lo.

Epifânio de Salamina (*ca.* 310/20-402/3), metropolita de Chipre, escreveu, por volta do último terço do século IV, uma obra com o singular título *Panarion adversus haereses*, ou *Cesta de antídotos contra as heresias*, na qual traz grande número de textos originais gregos, com reflexões críticas sobre suas fontes, entre os quais alguns parágrafos em grego da obra perdida de Ireneu. Parafraseando o texto de Cânticos 6,8: "São sessenta rainhas, oitenta concubinas", ele elenca vinte heresias "pré-cristãs" e sessenta heresias "cristãs", constituindo sua obra a mais extensa heresiologia da antiguidade. Entre as sessenta seitas "que levam o nome de Cristo, mas não têm a sua fé", vinte delas referem-se ao que os estudos atuais classificam como "gnose". Do contexto se tem a notícia que esses "gnósticos" pertenciam às comunidades cristãs, e só se tornaram conhecidos em seus erros quando desmascarados pela autoridade episcopal.

Com relação às fontes indiretas sobre o maniqueísmo, destaca-se sobremaneira Agostinho de Hipona (354-430), que por nove anos esteve entre os maniqueus, na qualidade de ouvinte. Na primeira etapa de sua vida como convertido cristão católico, Agostinho dedicou-se à polêmica contra os maniqueus. Nos seus escritos dessa época encontramos muitas informações

sobre o maniqueísmo norte-africano, como por exemplo: *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (387-388), *De Genesi contra Manichaeos* (388), *De duabus animabus* (391), *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* (396). As descobertas de escritos maniqueus no século XX demonstraram que Agostinho não conhecia o fenômeno em toda a sua extensão, mas as notícias que ele nos dá do maniqueísmo por ele conhecido, mesmo em tom polêmico, são fidedignas. Agostinho tem ainda um elenco das heresias, *De haeresibus* (428)[13].

Há outros autores cristãos nos quais se encontram referências ou obras de caráter heresiológico, que fazem alusão à gnose ou aos gnósticos. Entre eles podemos citar: o mestre siríaco Efrém (306-373), que viveu e atuou em Nisibi (a moderna cidade turca de Nusaybin) e Edessa (atual Urfa). Teodoreto de Cirro (393-460) escreveu duas obras com essa preocupação: *Contra Marcionitas* (perdida) e *Haereticorum fabularum compendium* (451). Numa etapa posterior, em que o "fogo gnóstico" estava aparentemente extinto, encontramos ainda João al-Mansur, um árabe cristão (nascido na segunda metade do século VII), cuja obra *Fonte do conhecimento* (*Pegué gnoseos*), tem uma seção anti-herética, na qual reproduz quase literalmente a *Recapitulatio* do *Panarion*, onde apresenta 103 heresias, entre as quais o Islã. No entanto, as heresias de "tipo gnóstico" são também para ele uma recordação erudita, podendo usar sem preocupação o termo "gnose" como título de sua obra.

Outro autor, do qual pouco se sabe, é Teodoro bar Koni (séc. VIII), um monge nestoriano de língua siríaca, atuante em Kaskar (al-Wadit, na Mesopotâmia meridional) que escreveu o *Livro dos escolhos*. Esta obra, composta em onze livros, tem no último livro um tratado contra as heresias, entre as quais fornece notícias de primeira mão acerca de seitas orientais de caráter gnóstico: maniqueísmo, mandeísmo, kanteísmo e outras. O que para ele eram heresias, são, na verdade, de acordo com os estudos atuais, movimentos religiosos de caráter certamente gnóstico, mas já externos ao cristianismo, como o mandeísmo, por exemplo.

---

[13] O gênero heresiologia fez carreira ao longo da "história eclesiástica", presente também em seu fundador, Eusébio de Cesareia, que descreve com riqueza de detalhes as decisões conciliares a esse respeito em sua monumental *Historia Ecclesiastica*. Seu sucessor moderno mais famoso foi *o Index Librorum Prohibitorum*, promulgado por Paulo IV (1559), revisto e atualizado pelo Concílio de Trento; a última edição do *Index* foi de 1948, o qual só foi suprimido por Paulo VI em 1966. No ocaso da Idade Moderna, encontramos a curiosa obra de Santo Afonso Maria de Ligório (1696-1787) *História das heresias e suas refutações*, com uma atualíssima edição brasileira (2020). Ver também GONZÁLEZ-FAUS, J. I. *As 10 heresias do catolicismo atual*. Petrópolis: Vozes, 2015: na introdução o autor explica que "não pretende acusar diretamente ninguém de heresia". Pelo contrário, ele quer ser uma "confissão", e as heresias a serem desmontadas são aquelas que ele, teólogo, descobriu em si mesmo, tendo tido "a imensa sorte de estar muito em contato com as fontes cristãs" e de dialogar com os seus irmãos na fé.

Para a reconstrução do sistema maniqueu devem ser levadas em conta ainda os escritores islâmicos, dentre os quais o mais conhecido é Abu r-Raihān Muhammad ibn Ahmad al-Bīrūnī (973-1048), com o seu *Livro dos vestígios remanescentes dos séculos passados*, no qual traça a história do mundo e da religião sob a óptica de um astrônomo. O orientalista alemão Eduard Sachau (1845-1930) publicou essa obra em 1878, com uma tradução inglesa no ano seguinte sob o título *Chronology of Oriental People.*

Vamos apresentar agora uma resenha da questão das fontes diretas relacionadas ao gnosticismo. Desde finais do século XVIII havia no Museu Britânico de Londres um texto copta do século IV, chamado *Codex Askewianus* (Askew era seu antigo proprietário), composto por dois longos escritos, associados às doutrinas gnósticas, cujos títulos originais não se conhecem. O conjunto foi intitulado *Pistis Sophia* (*Fé Sabedoria*), devido a várias recorrências dessa personagem paradigmática; dentro do manuscrito há ainda a referência ao *Livro do Redentor*. Outro códice similar do mesmo período encontra-se na Biblioteca Bodleian de Oxford, o *Codex Brucianus* (James Bruce), que contém um longo texto conhecido como *Livros de Jeú*, referência ao personagem "o verdadeiro Deus", "emanado do Deus supremo". Havia fórmulas análogas *Jao*, *Jabe*, para representar o nome do Deus hebraico, selado no tetragrama JHWH. Em ambos os códices se encontram outros textos de extensão variável, inclusive textos de oração.

Por fim existiam também os fragmentos de um livrinho descoberto pelo coptólogo Carl Schmidt (1868-1938), em 1896, cedido aos Museus de Berlim, denominado *Papyrus Berolinensis 8502*, datado do século V. Devido a uma história atribulada o denominado *Codex Berolinensis gnosticus* só veio a público em 1955 com a edição de Martin Schenke (1929-2002), com as suas quatro obras: *Evangelho de Maria*, *Livro Secreto de João*, *Sabedoria de Jesus Cristo*, *Atos de Pedro*. O *Evangelho de Maria* encontra-se também em dois fragmentos papironáceos (*Papyrus Oxyrhynchus 3525* e *Rylands 463*). O *Livro Secreto de João* (*Apócrifo de João*, na versão grega), encontra-se em três versões da Biblioteca de Nag Hammadi (NHC II,1; III,1 e IV,1), os quais diferenciam-se entre si. Há referências dele num pequeno trecho reportado por Ireneu (*AH* I,29,1-4). Com relação à obra *Sabedoria de Jesus Cristo*, encontram-se textos emparentados no papiro grego *Papyrus Oxyrhynchus* 1081, em *NHC* III,4 e um escrito afim em muitas passagens, a *Epístola de Eugnosto* (NHC III,3). *Atos de Pedro*, de teor bastante diverso, pertence à literatura *romancesca* da antiguidade, de caráter devocional.

No século XX novas descobertas de textos relacionados diretamente com os gnósticos revolucionaram os estudos, pois esses textos deram voz aos próprios gnósticos, sem os comentários polêmicos das fontes antigas até então conhecidas. Esse grupo de fontes

compreende os textos maniqueus encontrados no oásis de Turfan, em Medinet Madi e no oásis de Dakha, além do Códice de Colônia e principalmente a famosa "Biblioteca de Nag Hammadi", composta de 48 escritos em 13 códices, perfazendo um total de pouco mais de mil páginas, descoberta próximo ao vilarejo do Alto Egito que lhe deu o nome, em 1945-46.

A primeira série desses materiais foi descoberta entre 1902 e 1914, com as quatro expedições dos Museus de Berlim ao oásis de Turfan, na rota da seda, na província chinesa de Xinjiang (Turquestão oriental), região atingida pela missão maniqueia no século VIII. Os textos aí encontrados estavam em iraniano ocidental, persiano médio, pártico, sogdiano, uiguro (turco antigo) e chinês, em quase quatro mil fragmentos. A publicação, curada pela Academia de Ciências de Berlim ainda está em curso.

A segunda série foi identificada por Carl Schmidt em 1930, que a localizou como proveniente da "Biblioteca de Medinet Madi", na região sul-ocidental de Fayyum, no Baixo Egito. Os manuscritos originais encontram-se disseminados nos Museus estatais de Berlim, na coleção particular de Chester Beatty (1875-1968), em Dublin, e na Biblioteca Nacional da Áustria. O mau estado de conservação retardou a edição de cerca de 3500 páginas, obra das equipes de Carl Schmidt, Hans Polotsky (1905-1991), Charles Robert Cecil Allberry (1911-1943) e Søren Giversen (1928-2009), em edições parciais. Destacam-se aí as "homilias maniqueias", os "capítulos do mestre" (*Kephálaia*: *Capítulos da sabedoria do meu senhor Maniqueu*), cartas de Mani, "apóstolo de Jesus Cristo", Coleções do *Evangelho Vivo*, *Livro dos Salmos* maniqueus, um códice fragmentário de *Discursos*, o *Discurso da grande guerra* e um relato da paixão de Mani e dos sofrimentos de sua comunidade após a morte do mestre.

Uma das últimas descobertas de textos copto-maniqueus refere-se à do oásis de Dakha, em Ismant el-Kharab, a antiga Kellis. Pela primeira vez trata-se da comprovação arqueológica de uma comunidade maniqueia do século IV. O *Papiro Kell* contém documentos variados, alguns dos quais já conhecidos em outras descobertas, além de cartas em copta e grego, onde se encontra, por exemplo, a expressão "nosso Senhor, o Paráclito".

Há ainda uma série de materiais heterogêneos provenientes de contextos culturais diversos, muitos dos quais identificados como testemunhas da gnose, tanto em greco-romano como também em hebraico. É o caso do *Corpus Hermeticum*, uma miscelânea compilada por sábios bizantinos do século X, composta de 17 tratados em grego, talvez datáveis do século III, como o famoso *Poimandres*, tido como exemplo de "gnose pagã". Exemplar de literatura hebraica, relativa aos *Hekhalot*, de época tardo-antiga: *hekhalot* eram as salas ou palácios que o fiel deveria atravessar antes de chegar ao trono divino, na sétima esfera celeste; também

conhecida como mística da *Merkavah*, por causa de sua representação como um carro (Ez 1 e 10). Edições críticas de vários desses textos foram feitas por Peter Schäfer. Gershom Scholem (1897-1982), hebreu estudioso das religiões, a classifica como uma espécie de "gnose hebraica". Mas nem todos os estudiosos estão de acordo sobre uma tão nítida "gnose pagã" ou "gnose hebraica", por não reunirem aspectos de uma "tipologia gnóstica", como teremos ocasião de elucidar.

A descoberta dos códices de Nag Hammadi, em 1945, iniciou uma nova etapa nas pesquisas sobre o gnosticismo[14]. O fato de que esses textos se encontrassem em copta, e não no original grego, atesta a sua difusão em ambientes longínquos como o vilarejo do Alto Egito: o copta é a transcrição por escrito de uma língua vernácula, evolução do neoegípcio falado pelo povo. Os textos lá encontrados obrigaram a uma profunda revisão da história, não só do gnosticismo, mas das próprias origens cristãs. A edição completa dos textos contidos nos treze códices, em inglês, só apareceu em 1977, organizada por James Robinson[15]. Baseada nessa edição e outras coleções, foram aparecendo outras versões temáticas nas várias línguas modernas[16]. Uma nova edição, que colheu os frutos do aperfeiçoamento da versão inglesa e das pesquisas posteriores, é a edição espanhola, sob a responsabilidade de Antonio Piñero (1997-2000), em três volumes[17]. Dessa edição nos servimos, principalmente, para a nossa pesquisa.

---

[14] Para uma aproximação contextualizada da história e significado da descoberta dos códices de Nag Hammadi, ver MEYER, M. *The Gnostic Discoveries*. The impact of the Nag Hammadi Library. New York: HarperCollins Publishers, 2006.

[15] ROBINSON, J. M. *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden: Brill, 1977. Quando se faziam as edições parciais desses textos, David Scholer começou a reunir a bibliografia referente a Nag Hammadi, publicada numa coletânea: SCHOLER, D. M. *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*. Leiden: Brill 1971. (Nag Hammadi Studies, 1). Desde então reunia as referências em complementos anuais intitulados *Bibliographia gnostica: Supplementum* em *Novum Testamentum*, publicada pela Brill (Leiden) a partir do v. 13, 4.ed. (janeiro de 1971), p. 322-336; a última série encontra-se em *Novum Testamentum* v. 42, n. 1 (janeiro de 2000), p. 39-85. Trata-se de complementos à sua segunda coletânea, referentes aos *Supplementa* I-XX (1971-1994), com adições e correções: SCHOLER, D. M. *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*. Leiden; New York: Brill, 1997. (Nag Hammadi and Manichaen Studies, 32).

[16] MEYER, Marvin (Ed.); PAGELS, Elaine (Intr.). *The Nag Hammadi Scriptures*: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts. New York: Harper Collins Publishers, 2007; ver também BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin. (Eds.). *The Gnostic Bible*. Gnostic Texts of Mystical Wisdom from the Ancient and Medieval Worlds. Boulder: Shambhala, 2009; SIMONETTI, Manlio (Org.). *Testi gnostici in lingua greca e latina*. Vicenza: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Ed., 1993; LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002; GARCÍA BAZAN, Francisco. *La gnosis eterna:* antología de textos gnósticos (Tomo I). Madrid: Trotta, 2003; GARCÍA BAZAN, Francisco. *La gnosis eterna II:* Pistis Sophia/Fe Sabiduría: antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II. Madrid: Trotta, 2007; GARCÍA BAZAN, Francisco. *La gnosis eterna III:* Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos. Gnósticos libertinos y testimonios hermético-gnósticos, alquímicos y neoplatónicos. Madrid: Trotta, 2017; PAGELS, Elaine. *Os evangelhos gnósticos*. Lisboa: Via Ótima, 2006.

[17] PIÑERO, A.; MONSERRAT TORRENT, J.; GARCÍA BAZÁN, F. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. Madrid: Trotta, 1997 (2.ed. 2000), 1999, 2000.

Havia em português versões de um ou outro livro, dentre as quais a do "famoso e fundamental *Evangelho segundo Tomé*". Só depois de quase sessenta anos após as descobertas é que temos, em português, duas edições completas dos códices: uma portuguesa, baseada na versão espanhola[18], e outra brasileira, a partir da versão inglesa[19]. Ambas as edições têm seus méritos e limitações e, juntas, são complementares, obedecendo a diferentes critérios de organização dos textos[20]. Na grande rede encontra-se também abundante material acerca de Nag Hammadi[21].

Por fim, em 1970 foi descoberto, no Médio Egito, um códice de papiro denominado *Códice Tchacos*, datado de princípios do século IV. Esse documento contém uma tradução copta de um escrito grego que remonta presumivelmente a meados do século II. Essa data é confirmada por Ireneu de Lion na sua obra *Adversus haereses* (*ca*. 180). Corresponde ao *Evangelho de Judas*, mencionado por Ireneu e outros escritores posteriores. O códice contém, além disso, outros dois textos que precedem o Evangelho de Judas e outro que o sucede: uma versão da *Carta de Pedro a Filipe*, já conhecida no Códice VIII de Nag Hammadi, um texto chamado *São Tiago* (uma versão da *Primeira revelação de São Tiago* do Códice V de Nag Hammadi) e um texto intitulado *Livro de Alógenes*, até então desconhecido. Em 2004, no 8º. Congresso da Associação Internacional de Estudos Coptas, realizado em Paris, Rodolphe Kasser (1907-2013), grande filólogo e especialista da língua copta, informou acerca do trabalho que estava desenvolvendo sobre esse material. Em 2006 ele apresentou a tradução à *National Geographic Society* em Washington e logo apareceu na grande rede a transcrição do texto copta do manuscrito, acompanhada de uma primeira tradução ao inglês. Kasser postulava que o "homem mais difamado do cristianismo" entendeu Jesus melhor do que qualquer outro dos discípulos; o "traidor" estava cumprindo as ordens do próprio Cristo. Essa interpretação foi contestada por outros especialistas e, desde então, numerosos têm sido os estudos a seu respeito[22].

---

[18] PIÑERO, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F. *Biblioteca de Nag Hammadi*. 2.ed. Barreiro: Ésquilo Edições & Multimédia, 2005. 3 v.

[19] ROBINSON, James (Org.). *A Biblioteca de Nag Hammadi*. A tradução completa das Escrituras. São Paulo: Madras, 2006.

[20] Para uma apreciação de ambas as traduções, ver VASCONCELLOS, P. A biblioteca de Nag Hammadi finalmente em português. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Lisboa. v. V, n. 9/10, p. 327-331, 2006.

[21] Há um sítio com todas as obras traduzidas ao português: Biblioteca de Nag Hammadi: https://pt.wikipedia.org/wiki/Biblioteca_de_Nag_Hammadi. Acesso em: 26 mar. 2020.

[22] PAINCHAUD, L., À propos de la (re) découverte de l'Evangile de Judas. Laval théologique et philosophique, Quebec, v. 62, n. 3, p. 553-568, 2006.

Acerca do maniqueísmo e do mandeísmo, a única "religião gnóstica" antiga que sobreviveu até hoje, que não entram em nossa pesquisa, a não ser marginalmente, são numerosos os estudos[23]. Digna de nota é a revista especializada, que recolhe os frutos de muitas publicações e congressos, *The Nag Hammadi and Manichaen Studies*, atualmente dirigida por Jason D. Beduhn, Dylan M. Burns e Johannes van Oort, publicação da Brill, Leiden/Boston. Johannes van Oort é o editor d*o Corpus Fontium Manichaeorum* (Brepols, Turnhout)[24].

Para a transliteração dos termos gregos seguimos as orientações da pesquisadora Ana Lia Amaral de Almeida Prado (1925-2017)[25], fazendo algumas adaptações que julgamos necessárias à especificidade de nossa pesquisa. Nos textos com citação direta, mantivemos a proposta dos autores citados. Em relação aos termos hebraicos, seguimos a proposta das traduções e autores citados.

---

[23] LUPIERI, E. *I mandei*. Gli ultimi gnostici. Brescia: Paideia Editrice, 1993. (Biblioteca di cultura religiosa, 61); RIES, Julien. Opera Omnia. *Gli gnostici*: storia e dottrina. Tomo 1. Gnosi e manicheismo. Milano: Jaca Book, 2010. v. IX/1; RIES, Julien. Opera Omnia. *Manicheismo*: Un tentativo di religione universale. Tomo 2. Gnosi e manicheismo. Milano: Jaca Book, 2011. v. IX/2.

[24] Anteriormente a revista se intitulava *The Nag Hammadian Studies*, editada até 1997 por James Robinson, Jacob Wisse e Martin Krause. Entre as últimas publicações, destacamos: o volume 99 (2020), que recolhe as atas do Congresso de Pretória, África do Sul, *Manichaeism and Early Christianity*; e o volume 100 (2021), de autoria de Hakon Fiane Taigen: *The Manichaen Church in Kellis*. Social Networks and Religious Identity in Late Antique Egypt. As próximas aparições anunciadas para 2022 são: volume 101, de Madeleine Scopello (Ed.). *Women in Western and Eastern Manichaeism*, comunicações da Conferência Internacional *Les femmes dans le manichéisme occidental et oriental*, ocorrida em Paris (27-28 junho 2014); volume 102, de Mattias Brand, *Religion and the Everyday Life of Manichaeans in Kellis*. Beyond Light and Darkness e o volume 103, de Dylan M. Burns e Matthew J. Goff (Eds.). *The Dead Sea Scrolls and the Nag Hammadi Codices*, comunicações da Conferência *The Dead Sea Scrolls and the Nag Hammadi Codices*, realizada em Berlim (20-22 julho 2018).

[25] ALMEIDA PRADO, A. L. A. de. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. *Clássica*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 298-299, 2006.

PRIMEIRA PARTE
DESCRIÇÃO PANORÂMICA DO GNOSTICISMO NA ANTIGUIDADE

Introdução

"Que éramos nós? Em que nos tornamos? Onde nós estávamos?
Onde nós fomos jogados? Para qual fim nós nos apressuramos?
De onde nós fomos resgatados? O que é a geração? O que é a regeneração?"
(CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Excerpta ex Theodoto* 78,2)

Nesta primeira parte, deter-nos-emos na gênese e desenvolvimento do gnosticismo, como um fenômeno específico dos séculos I e II. Inicialmente damos uma visão panorâmica sobre o contexto em que surgiu o gnosticismo: caracterizado por grande pluralidade. A partir do helenismo, procuramos compreender como se moviam a romanidade, o judaísmo e o cristianismo. Nesse terreno fértil, é possível entender a gênese do gnosticismo (capítulo 1). A seguir, deter-nos-emos sobre a eclosão do "movimento gnóstico (capítulo 2). Faremos uma aproximação terminológica aos principais conceitos interligados: gnose, gnósticos, religião gnóstica e gnosticismo, apontando ao mesmo tempo as questões das origens do gnosticismo relacionadas com as origens do próprio cristianismo. O fenômeno é extremamente complexo e variegado: são muitas tendências, seitas ou escolas, tantas quantos são seus mestres ou fundadores, no dizer de Santo Ireneu de Lion. Após uma descrição sumária dos vários "sistemas gnósticos", debruçamo-nos sobre a corrente valentiniana (capítulo 3), por ser a mais expressiva, procurando aprofundar sua visão antropológica e qual o lugar ocupado pelo corpo em suas doutrinas. Concluímos esse capítulo com um breve aceno sobre o significado do "princípio gnóstico", categoria que nos ajudará a explicitar o que entendemos por "sobrevivência do gnosticismo".

1 CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL

Pretendemos neste primeiro capítulo fornecer uma visão geral do contexto em que surgiu o gnosticismo no cenário do mundo antigo[1]. O gnosticismo é um movimento localizável nos três primeiros séculos da Era Comum (EC), nos quais se deu sua gênese, desenvolvimento e arrefecimento. Mas, para isso, é necessário remeter-nos aos séculos anteriores, quando se desenvolveu o helenismo, que ajuda a compreender vários fenômenos interligados, principalmente a peculiaridade das religiões no Império Romano e a efervescência religiosa do primeiro século da era cristã. Um dos aspectos que queremos destacar nessa visão panorâmica é a pluralidade que caracteriza o mundo antigo[2].

Quando dizemos pluralidade, entendemos a variedade e diversidade de fenômenos, principalmente na parte ocidental da bacia mediterrânea. Dentre esses queremos sublinhar a configuração sociorreligiosa, a partir dos fenômenos genericamente identificados como helenismo, judaísmo, cristianismo e, no foco de nossa pesquisa, gnosticismo, todos eles caracterizados por uma grande pluralidade e complexidade de nuances.

Essa aproximação histórico-cultural nos permitirá estabelecer certa relação com a multipluralidade[3] do mundo contemporâneo, cuja marca é a distensão não apenas numa grande região, mas em todo o globo, fenômeno tipicamente contemporâneo. Tomaremos a precaução de não cair num anacronismo ou paralelismo, sobre os quais voltaremos a falar em seu devido momento. Tal característica plural é um dos aspectos que, de alguma forma, aproximam dois universos geográfica e temporalmente tão distantes, como são a época antiga e a época contemporânea[4].

---

[1] Ao falarmos em "mundo antigo", consideramos aqui a civilização ocidental, de matriz greco-romano-germânica, compreendendo desde o processo de helenização no séc. IV a.EC até a queda de Roma em 476 EC. Não nos será possível nesta pesquisa, como adverte Meeks, levar em conta a advertência de Geertz, segundo o qual qualquer "volumosa descrição" deve ser "microscópica". MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos*: o mundo social do Apóstolo Paulo. São Paulo: Paulinas, 1992. (Bíblia e Sociologia). p. 17. Ao abordarmos fenômenos tão complexos certamente deixaremos de lado muitos aspectos, com o perigo de cair em simplificações ou generalizações. Nesse sentido, nosso foco será os séculos I a II da EC, em que procuraremos compreender o movimento gnóstico em sua multifacetada expressão.

[2] A pluralidade caracteriza qualquer sociedade humana espalhada por uma região geográfica extensa, como é o caso da bacia mediterrânea, dentro das fronteiras do Império Romano, que é o que nos interessa em nossa pesquisa, não sendo possível abordar outras regiões além dessas fronteiras em que se fez sentir o processo de helenização.

[3] Para uma compreensão de multiculturalidade, ver KRONBAUER, S. C. G.; SIMIONATO, M. F. *Articulando saberes na formação de professores*. São Paulo: Paulinas, 2012. (Docente em formação).

[4] Ver, a esse propósito, as considerações sobre esses dois universos, no estudo do mundo antigo, particularmente a época dos Padres da Igreja: CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA**.** Instrução sobre o estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal. *Atualização*, Belo Horizonte, n. 223, p. 609-636, 1990.

Neste capítulo discorreremos sobre o processo de helenização do mundo antigo; o modo peculiar como Roma assimilou o helenismo, com ênfase em sua variegada configuração religiosa; a helenização do judaísmo e, nesse contexto, o cristianismo plural, antes de nos determos no fenômeno do gnosticismo antigo propriamente dito[5]. Queremos responder a essa pergunta fundamental: que aspectos nos ajudam a entender o contexto plural no qual houve a eclosão do movimento gnóstico?

1.1 O processo de helenização no mundo antigo

Helenismo é um termo moderno cunhado por Johann Gustav Droysen (1808-1884) e refere-se ao domínio da cultura greco-macedônica sobre a cultura asiática, com a afirmação da supremacia da civilização grega. Aplicado primeiramente em contexto militar, com a assimilação de costumes "helenos", por parte dos soldados asiáticos, o termo passou a ser empregado de maneira ampla para indicar a aculturação de povos inteiros, submetidos ao domínio e fascínio da cultura helênica. Sem desconsiderar o aspecto polêmico que o conceito comporta, utilizá-lo-emos atendo-nos à abordagem pioneira de Hans Jonas para compreender o cenário mais amplo no qual se gestou o movimento gnóstico[6].

Conforme esclarecem Will e Orieux, os vocábulos *hellènizein, hellènistès, hellènismos*, ou o adjetivo "helenístico", "uma invenção moderna que não consegue completar corretamente a série", são palavras que só se deveriam aplicar aos sujeitos de origem não grega postos na presença da civilização "helênica", a dos "Helenos", que, para as populações conquistadas e submetidas do Oriente, são os estrangeiros, ou, como diz o judeu-grego de *2 Mac*, "pessoas de outro cepo", "*allophilos*"[7].

---

[5] Helenismo (e helenização), assim como seus temas correlacionados, romanização, cristianismo e cristianização, são termos genéricos muito amplos, que por si mereceriam um capítulo. Neste capítulo pretendemos apenas dar uma visão geral para contextualizar o nascimento do movimento gnóstico.

[6] BIAZOTTO, T. do A.; FUNARI, P. P. A. A sabedoria bárbara e os limites da helenização: o mundo helenístico de Arnaldo Momigliano. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 17, p. 244-261, abr. 2015. O conceito, cunhado "no contexto de unificação do Estado alemão sob o espectro da Prússia" (p. 245) foi muito criticado pela historiografia do século XX, principalmente por Claire Préaux (1904-1979), Edouard Will (1920-1997) e Arnaldo Momigliano (1908-1987). A crítica recrudesceu ainda mais no contexto dos estudos pós-coloniais, cujo grande expoente é Edward Said, com seu clássico *Orientalismo*: o Oriente como invenção do Ocidente, publicado em 1978 (*ibid.*, nota 1, p. 245).

[7] "Qu'il soit donc fermement rappelé que *hellènizein, hellènistès, hellènismos*, et, finalement,'hellénístique' (qui, pour être d'invention moderne, n'en complète pas moins correctement la série), des mots qui ne *dévraient* s'appliquer qu'à des sujets d'origine non-grecque mis en présence de la civilisation 'héllenique', celle des 'Hellènes', qui, pour les populations conquises et soumises de l'Orient, sont des étrangers ou, comme dit le judéo-grec de *2 Macc*., des 'gens d'autre souche', des 'allophyles'" (WILL, É.; ORRIEUX, C. *Ioudaïsmos-*

A helenização ajuda a compreender como foi possível que o cristianismo e, de maneira específica, o gnosticismo e o maniqueísmo, como "religião gnóstica", puderam se expandir prodigiosamente nos três primeiros séculos da Era Comum. Nesse processo é necessário também entender como o judaísmo, matriz do cristianismo, se helenizou e, dessa maneira, teve influxo no movimento gnóstico, particularmente por meio do judaísmo heterodoxo e seu sucedâneo cristão, o judeu-cristianismo heterodoxo.

Certamente a helenização não é o único fator dessa expansão, mas ela ajuda a explicar aquela unidade cultural entre Ocidente e Oriente por quase mil anos, desde a conquista do Oriente por Alexandre Magno (334-323 a.EC) até o advento do Islã e a criação do Império Islâmico (séc.VII-IX). Assim como a conquista do mundo antigo pelos romanos e a conquista de parte da Europa medieval pelos muçulmanos criaram novas configurações do "mundo", também a conquista do Oriente pelos gregos "marca um ponto de inflexão" do mundo antigo[8].

Antes da helenização, não havia uma unidade cultural entre esses dois mundos, pois até então os impérios anteriores se limitavam a regiões menores ou de acordo com a duração das dinastias, mas sem aquela fusão de culturas, costumes, religiões, que viria a marcar Ocidente e Oriente a partir da expansão grega. Ocidente significa o mundo grego em torno ao Mar Egeu e Oriente as antigas civilizações que se estendiam do Egito até a Índia. A partir da dominação romana, Oriente designa o mundo grego e Ocidente a parte latina do Império. Segundo Jonas, o Oriente consiste, na verdade, na síntese do que consideramos o Ocidente helênico (não apenas o diminuto território da Grécia) e o Oriente asiático, compreendendo o que fora o Império de Alexandre, cuja expansão foi barrada pelos persas.

Esse duradouro processo de unificação cultural tem um "período preparatório", tanto no Ocidente como no Oriente. Do ponto de vista político, os vários reinos haviam chegado ao máximo nível de unificação política e, do ponto de vista cultural, cada universo cultural, libertando-se das peculiaridades locais e regionais, havia adquirido uma espécie de "validez geral". Essa *forma mentis* possibilitava assim uma fluidez de ideias, costumes, aspirações entre

---

hellènismos: essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1986. p. 12).

[8] Neste tópico seguiremos basicamente a explanação de Hans Jonas (1903-1993): JONAS, H. *La religión gnóstica*. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo. 2.ed. Madrid: Siruela, 2003. A edição castelhana que utilizamos para uma primeira aproximação panorâmica do gnosticismo antigo é a tradução da primeira edição inglesa, aparecida em 1958 *The gnostic religion*: the message of the alien god and the beginnings of Christianity. A segunda edição é de 1963, havendo uma reimpressão em 1970, nas quais o autor acrescenta algumas reflexões acerca dos resultados obtidos nos anos posteriores à primeira edição. Segundo J. Montserrat Torrents, que faz a apresentação da edição espanhola, essa obra "representa una sólida visión de síntesis y una exposición renovada de los más válidos logros de la escuela de la história de las religiones. De ahí que esta obra de Jonas se haya convertido en un clásico de los estudios gnósticos..." (p. 15).

esferas culturais mais amplas e, dessa maneira, conteúdos locais ou regionais poderiam ser aplicados à própria humanidade. Tal capacidade de "universalização" os helênicos já haviam alcançado antes do advento de Alexandre. A cultura da Hélade, de caráter urbano e cosmopolita, forjara a ideia de "homem em geral", ligada a um conjunto de ideais morais e políticos que abriam um novo horizonte cultural para os gregos. Essa configuração foi possível graças à reflexão dos filósofos, que postularam a razão (*logos*) como o elemento constitutivo mais elevado do homem.

Com a conquista de novas colônias, desenvolveram-se o cosmopolitismo, o racionalismo e o universalismo gregos, com destaque à concepção de autossuficiência do indivíduo e a ideia de liberdade. Esse ideal se concebia para os homens livres helênicos, evidentemente, mas esse processo evoluiu de tal forma a pensar que a liberdade poderia existir num bárbaro e até mesmo num escravo, desde que fosse sábio. Em suma, até um bárbaro podia converter-se em um verdadeiro heleno: "o homem era assim deslocado da polis para o cosmos"[9].

A expansão da civilização helenística possibilitou o processo de helenização, que se deu rapidamente, a começar pela adoção da língua grega, assimilada por inteiras regiões. Cidades tipicamente helênicas fundadas no Oriente, como Alexandria e Antioquia, tornaram-se centros de atração de enormes populações, vindas de toda parte do novo império. Cidades orientais da Síria e Ásia Menor se helenizaram, assumindo não só a língua, mas também costumes e estruturas gregos. A educação helenista tornava assim macedônios, celtas, latinos, hindus e mesmo os refratários judeus e iranianos em autênticos cidadãos gregos. Momigliano, a esse respeito, observa:

> Os não-gregos aproveitaram em grau inédito a oportunidade de dizer aos gregos na língua grega algo sobre as suas próprias história e tradição religiosa. Isso significou que judeus, romanos e egípcios, fenícios, babilônios e até indianos (editos de Açoka) se inseriram na literatura grega com suas próprias colaborações. [...] No panteão grego foram admitidos mais deuses estrangeiros do que em qualquer época desde a pré-história. Por sua vez, os bárbaros não só aceitaram os deuses gregos, como assimilaram muitos dos seus deuses gregos. Era um sincretismo assistemático que foi particularmente bem-sucedido na Itália (Etrúria e Roma), deixou sua marca em Cartago, na Síria e no Egito, foi mal-sucedido na Judéia, bastante insignificante na Mesopotâmia e afetou pelo menos a iconografia, senão a essência, da religião indiana por meio da arte gândara[10].

---

[9] JONAS, 2003, p. 40.

[10] MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização*. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991. p. 14.

Há dois aspectos de grande relevância que particularmente nos interessa aqui destacar. O primeiro deles é que, numa primeira etapa, o Oriente se helenizou e, numa segunda, o Oriente helenizado influenciou o Ocidente em seu aspecto sincretista[11].

Para entender o primeiro aspecto, é necessário descrever como se encontrava o Oriente às vésperas da conquista de Alexandre. Constata-se: "A Hélade era igual em todas as partes; o Oriente diferente em cada região"[12]. Esse aspecto explica, de certa forma, como, no andar dos séculos, enquanto permanecerá um único helenismo na Hélade, no Oriente haverá diferentes helenismos[13]. O vasto Oriente, unificado à força no Império persa, não constituía uma unidade cultural como acontecia no mundo grego. Além disso, havia uma letargia geral, provocada pelo contínuo domínio despótico de impérios e a perda de autodeterminação dos povos conquistados, que não se sentiam parte desses impérios, mas tão somente botim de guerra.

Os assírios e babilônios tinham a prática de transladar de um lugar para outro os povos conquistados, de maneira especial as classes dirigentes, os intelectuais e operários especializados. Isso impedia o crescimento e desenvolvimento das forças culturais regionais distantes dos centros, levando a um paulatino estancamento cultural e econômico. No entanto, esse deslocamento, com o desenraizamento de vários povos, provocou um miscigenar de ideias, tradições, religiões, que favoreceu um sincretismo pré-helenístico, e, de certa maneira, antecipava o posterior desenvolvimento do próprio helenismo oriental. A história bíblica oferece exemplos desse processo[14]. Os elementos válidos dessa variedade de culturas foram acolhidos e potencializados pelo racionalismo e cosmopolitismo gregos.

A vitória dos gregos sobre os persas inaugurou um novo momento. Os gregos encontraram um vasto império que contava com inúmeros povos, os quais haviam perdido o sentido de autodeterminação, conservando, no entanto, tradições ancestrais que davam sentido a pequenas comunidades locais, mas sem aquela pujança que haviam tido outrora. Ainda que tenha havido resistências da parte de Tiro e Gaza – que conservaram sua autonomia como

---

[11] H. Jonas identifica quatro etapas da cultura grega: 1) Anterior a Alexandre, a fase clássica como cultura nacional; 2) posterior a Alexandre, o helenismo como cultura cosmopolita secular; 3) helenismo tardio, como cultura religiosa pagã; 4) bizantinismo como cultura grega cristã.

[12] JONAS, 2003, p. 46.

[13] Gustav Droysen, matizou o sentido do termo helenismo ao sustentar que das diferentes individualidades nacionais englobadas neste processo se desenvolveram diferentes classes de helenismo. [...] Com exceção do Egito, podemos distinguir no Oriente pré-helenístico certas tendências universalistas, os começos de um sincretismo espiritual que pode ser tomado como contrapeso da virada cosmopolita do pensamento grego. (JONAS, 2003, p. 46).

[14] Podemos encontrar a descrição da gênese de um sincretismo religioso em 2 Rs 17,24-41, que faz referência aos novos habitantes da Samaria evacuada, ali estabelecidos por ordem do rei assírio. Trata-se da conhecida história sobre a origem da "seita samaritana". Esse aspecto será contemplado mais adiante quando tratarmos a helenização do judaísmo.

vassalas do soberano persa – inteiros povos acolheram como uma espécie de libertador o novo soberano grego. E o Oriente abriu-se para a influência renovadora, cosmopolita e universalista do espírito helênico[15].

Os gregos se interessavam por todos os aspectos da cultura dos povos dominados, a quem chamavam "bárbaros". Não poucos sábios "bárbaros", por sua vez, queriam tornar-se helênicos. Não havia outra maneira de satisfazer a curiosidade intelectual dos gregos a não ser expressando-se em sua língua. Os gregos assimilavam em grego a idiossincrasia dos outros povos. No entanto, pouco a pouco os gregos iam assimilando conteúdos espirituais, a tal ponto de se produzir uma simbiose em que não se conseguia definir o que era especificamente grego e o que era helenismo orientalizado[16].

Há uma espécie de lei geral de fenômenos religiosos no mundo antigo: algumas religiões legitimavam o poder dos déspotas locais e, por isso mesmo, eram mantidas e sustentadas oficialmente. Com a dominação de povos mais poderosos, perdiam seu *status* oficial e viam-se libertadas das amarras oficiais, podendo subsistir graças à sua força espiritual e de atração, concorrendo, não raro, umas com as outras.

Os cultos locais e as religiões "nacionais", desenraizadas e assimiladas em outros contextos, dos quais também recebiam os influxos próprios, ganharam, por meio do racionalismo grego, uma valência universal. Isso aconteceu, por exemplo, com o judaísmo, a religião babilônica e o mazdeísmo persa. Segundo Jonas, o monoteísmo judaico, a astrologia babilônica e o dualismo iraniano talvez tenham sido as três forças espirituais mais importantes com as quais o Oriente contribuiu para a configuração do helenismo.

O processo não foi pacífico, houve confronto de ideias, resistências, até mesmo rebeliões, como ilustra a história bíblica. No entanto, as religiões judaica, babilônica e persa, libertadas do atrelamento político, como religiões oficiais e territoriais, nos novos contextos podiam se apoiar apenas em seu conteúdo espiritual.

Abordaremos agora o segundo elemento que queremos destacar: o Oriente helenizado orientalizou o Ocidente com seu sincretismo, um sincretismo extremamente diversificado. Em escala mundial o sincretismo religioso se converteu numa característica decisiva do helenismo. O cosmopolitismo grego assimilou o sincretismo oriental que, por sua vez helenizado,

---

[15] Esse período corresponde à época dos reinos selêucida e ptolomaico, caracterizados principalmente pelo florescimento de Alexandria. O helenismo triunfou em todo o Oriente. Para sobreviver, o pensamento oriental teve que expressar-se na língua e nos cânones gregos. A civilização helenística, extremamente aberta e hospitaleira, por outro lado, acolhia as criações do pensamento oriental, desde que o fizesse com a mentalidade grega.

[16] MOMIGLIANO, 1991, p. 14.

influenciou enormemente as novas configurações do helenismo ocidental. Na nova situação, há uma reconfiguração do conceito "helenismo", no qual, em sua fase tardia, ocorre uma mudança da cultura secular para uma cultura religiosa[17].

A contribuição mais importante que o Oriente deu para a cultura helenística é o sincretismo religioso. Enquanto a contribuição grega à cultura helenística foi de caráter secular, a contribuição do Oriente foi de caráter religioso. É nesse campo que o Oriente se mostra mais ativo e começa a enfrentar o Ocidente. Paulatinamente cresce o prestígio e o culto dos deuses orientais no mundo ocidental.

Nos últimos anos da antiguidade, ao universalismo de caráter filosófico, político e cosmopolita, sucedeu uma época de diferenciação e particularismos, caracterizada pelo interesse por assuntos religiosos. Começava uma polarização mental religiosa que finalmente levaria à fragmentação da antiga unidade em grupos exclusivos, ao ponto de o tradicional "helenismo" tornar-se quase um sinônimo de conservadorismo. Nos próximos três séculos, a partir do início da era cristã, entram em cena vários movimentos espirituais revolucionários que exerceram sua influência nessa transformação. Entre estes encontram-se o cristianismo, o gnosticismo e o maniqueísmo.

O Oriente aprendeu a utilizar o sistema racional dos gregos, encontrando assim uma maneira de transmitir no amplo contexto helenizado os seus mitos, ritos e imagens. Por meio de uma formulação racional, através de teorias e "dogmas", o dualismo iraniano, o fatalismo astrológico babilônico e o monoteísmo transcendente judaico encontraram aceitação e passaram a exercer uma força religiosa transformadora na cultura ocidental.

O *mare magnum* dessa "cultura global" mimética e sincretista apresentava-se constituído por dois níveis. Um era o nível periférico, das ideias, das teorias, expressas com categorias filosóficas, jurídicas ou mesmo institucionais, em que os mitos, as simbologias e os ritos eram aceitos. Mas havia um nível submerso, com sua força e originalidade próprias. As mais genuínas aspirações das religiões orientais, que conseguiram sobreviver no anonimato, de forma secreta, encontraram então o seu momento de plena expressão. Podemos atestar essa explosão religiosa do Oriente no período próximo aos inícios do cristianismo.

---

[17] Num primeiro momento, o Oriente, até então adormecido, despertou e revigorou-se pelo influxo do helenismo. Esse lento processo de despertar, revigoramento e reação, vai até os inícios do século I da EC. O Oriente submeteu-se ao helenismo. No entanto, pouco a pouco começa um movimento de reação de um Oriente que renasce e paulatinamente avança contra o Ocidente, acabando por remodelar a cultura universal. Em síntese: a helenização do Oriente prevalece no primeiro período, assim como a orientalização o faz no segundo, processo este que culmina por volta do ano 300 EC. O resultado de ambos os processos é uma síntese que sobreviveu até a Idade Média. (JONAS, 2003, p. 52).

Em linhas gerais, as principais manifestações do influxo oriental no mundo helenístico são as seguintes: a expansão do judaísmo helenístico, em especial da filosofia judeu-alexandrina; a expansão da astrologia babilônica, coincidente com o crescimento geral do fatalismo no mundo ocidental; a expansão dos distintos cultos mistéricos no mundo helenístico romano, e sua evolução em religiões dos mistérios espirituais; o surgimento do cristianismo, o florescimento dos movimentos gnósticos e de seus grandes sistemas dentro e fora do marco cristão; o aparecimento das filosofias transcendentais do último período da Antiguidade, iniciadas com o neopitagorismo e culminadas com a escola neoplatônica[18]. Apesar da extrema diversidade, esses elementos estão interligados por pontos em comum e, mesmo as divergências, compartilham de um clima espiritual comum; há recorrências de padrões, imagens e fórmulas específicas.

É importante ressaltar, no entanto, que não se trata simplesmente da irrupção ou imposição de uma reação do Oriente contra o Ocidente. Jonas insiste no caráter de um "fenômeno novo", em que o dualismo, o fatalismo astrológico e o monoteísmo tradicionais se viram imersos num "movimento novo", animado por um "novo princípio espiritual". O mesmo se pode dizer com o ressurgimento de correntes clássicas do mundo ocidental. As híbridas matrizes culturais foram instrumento de expressão desse "novo vigor espiritual". Essas tradições se manifestaram como uma "nova corrente". Os nomes, as simbologias, os ritos recuperavam antigas tradições e correntes, que se cristalizaram, no entanto, em um "novo centro espiritual", agregando a enorme multiplicidade de elementos numa vigorosa unidade espiritual. Aqui se encontra a "novidade" desse momento, como um "movimento espiritual" com sua "força autônoma", que faz uso dos vários elementos numa confluência epocal.

Essas atitudes mentais características, esses padrões comuns configuram-se como uma espécie de "princípio espiritual", novidadeiro, que se encontra em todo lugar desses movimentos vindos do Oriente, de forma mais detectável no grupo de movimentos espirituais englobados sob o nome de "gnósticos". Esse "princípio geral", explícito nesses grupos específicos, palpável na literatura gnóstica, estende-se além de suas fronteiras. É o que Jonas chamou de "princípio gnóstico". Esse aspecto será desenvolvido quando falarmos do movimento gnóstico, no segundo capítulo e que também servirá como fio condutor para identificar a sobrevivência do gnosticismo no mundo contemporâneo.

---

[18] JONAS, 2003, p. 60.

Ainda que todos os elementos essenciais do universalismo do pensamento grego já estivessem presentes desde os tempos de Alexandre, o desenvolvimento máximo desta ideologia cosmopolita se produziu sob o Império romano. Paradoxalmente, a expansão imperial romana propiciou os meios materiais para a expansão dessa força prodigiosa, como resultado da afirmação religiosa dos "helenismos".

Vamos nos deter agora no processo de helenização do Império Romano e sua peculiar forma de assimilar e se aproveitar estrategicamente do helenismo para "romanizar" o mundo antigo, e vamos descrever também sua particular configuração religiosa.

1.2 A romanização do mundo antigo

Horácio (65-8 a.EC) afirma numa máxima lapidar: "A Grécia conquistada conquistou seu brutal conquistador e introduziu as artes no Lácio selvagem"[19]. Essa máxima que retrata a assunção da civilização grega pelos romanos, após a conquista militar e política da Grécia em 168 a.EC, nos dá uma ideia da secular influência do fenômeno que os historiadores chamam de "helenização do mundo antigo", como vimos até aqui.

Segundo Paul Veyne, no contexto da civilização helenística, uma "civilização universal [...] na medida do universo então existente", "um povo à margem, também helenizado – os romanos -, conquista essa área cultural e acaba de helenizar-se", e "decide participar dessa civilização, da qual os gregos foram apenas os primeiros detentores[20]. Momigliano esclarece:

> Desde o século III a.C. existira um helenismo latino, jamais idêntico ao grego, porém jamais separável dele. Os homens que os criaram se tornaram em dois séculos os senhores do mundo de fala grega. Depois disso, a distinção entre helenismo grego e romano permaneceu válida, mas não havia barreira política entre os dois e a revolução cristã os envolveu[21].

O mesmo autor afirma que o domínio da língua grega propiciou aos romanos enorme poder de conquista, coisa insuspeitada para os helenos, que precisavam de intérpretes para entender o latim. Por quase dois séculos (280 a 100 a.EC), de guerra em guerra, Roma foi ganhando terreno: "As guerras eram a própria essência da organização romana"[22]. Os

---

[19] HORÁCIO. "*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*". *Apud* VEYNE, P. L'Empire Greco-Romain. Paris: Seuil. 2005.
[20] VEYNE, P. O Império Romano. In: VEYNE, P. (Org.). *História da Vida Privada* 1. Do império romano ao ano mil. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1989. p. 184-221.
[21] MOMIGLIANO, 1991, p. 17.
[22] MOMIGLIANO, 1991, p. 46.

intelectuais, tanto gregos como romanos, perceberam que, para Roma, a helenização significava "respeito pela ordem dominante" e o próprio grego se tornou um instrumento eficaz para a "sustentação ecumênica" do Império Romano.

A "romanização" apresenta-se, então, como a *interpretatio* e *applicatio* do helenismo[23]. Segundo Bustamante, na visão da historiografia do século XIX, Roma teve um papel de milenar alcance na história do Ocidente: "Roma imperial era frequentemente vista executando um papel especial – a transferência da 'civilização' mediterrânea a vários povos; Roma teria, portanto, civilizado a todos os povos, 'romanizando-os'. Os romanos teriam introduzido a cultura da 'civilização' – estradas, cidades, vilas, impostos, língua latina..." [24]. Os teóricos do Império, como Apuleio, Suetônio, Tácito, Vetrúvio, entre outros, construíram uma historiografia, planejaram espaços e forjaram discursos que legitimavam o novo mundo criado por César Augusto e continuado em seus sucessores.

Em sua particular assimilação da pólis, os romanos também consideraram a *civitas* como o centro por excelência da *romanitas*:

> As cidades provinciais tinham como paradigma, a *Urbs*, a cidade por excelência, reproduzindo as instituições, os cultos e os monumentos da cidade-mãe; buscavam constituir-se como imagens, projeções da *Urbs* fora de seu território [*orbis terrarum*] [...] Indo além das comodidades materiais, a cidade romana destacava-se, sobretudo, como símbolo onipresente de um sistema religioso, político e social, um elemento-chave para a romanização[25].

Paul Veyne nos dá uma ideia da imensidão do território em que grassaram as muitas religiões que configuram o cenário religioso no qual nos deteremos, recordando que uma série de fatores, como a estrutura das estradas, as práticas agrícolas, os artefatos técnicos não evoluíam tão rapidamente, às vezes em questão de séculos:

> [...] nesse vasto império, a velocidade das viagens terrestres era de trinta a sessenta ou mais quilômetros por dia, exceto para os correios oficiais. No mar, segundo os ventos, eram necessários quinze dias para ir de Roma à Síria, e às vezes bem mais: sempre que possível, evitava-se sair ao mar entre novembro e março. Viajava-se muito, mas devia-se organizar a vida em função disso. As cidades mais importantes, depois de Roma, eram Cartago, Alexandria, Antióquia da Síria e Éfeso. As regiões mais prósperas, a Tunísia, Síria e Turquia. A originalidade desse Império era ser bilingue:

---

[23] BUSTAMANTE, R. M. da Cunha. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Maud; Vitória: EDUFES, 2006. p. 109-136.

[24] "Para a corrente historiográfica colonial, a romanização estava baseada em uma definição de oposição binária: nativos/ 'bárbaros'/passivos versus romanos/ 'civilizados'/ativos e se caracterizou por um processo de transmissão pelo qual o 'não-civilizado' alcançava a 'civilização'." (BUSTAMANTE, 2006, p. 110).

[25] BUSTAMANTE, 2006, p. 17.

> na metade ocidental, a língua dos poderes públicos, do comércio e da cultura era o latim; na metade oriental, o grego[26].

É difícil fazer estimativas e calcular a densidade demográfica. Segundo Veyne, a população poderia variar de 50 a 100 milhões de habitantes; as grandes cidades poderiam ter 100 mil habitantes ou o dobro, mais a população rural de seu território. Roma teria entre 500 mil habitantes, podendo chegar a um milhão ou pouco mais[27]. Voigt assevera que a maioria da população vivia no campo e que as cidades abrangiam entre 5% e 10% de toda a população e, "sem levar em consideração Roma, Alexandria, Antioquia e outras poucas cidades grandes, parece que a maioria das cidades não tinham mais que 10 mil até 15 mil habitantes"[28]. As cidades, onde se desenvolvia a vida econômica, cultural e religiosa, compreendiam também seus territórios agrários. Os centros urbanos ofereciam melhores condições de vida, com mais segurança e possibilidades de diversão, cultura e práticas religiosas[29].

Apesar da enorme variedade cultural, geográfica e ecológica dos povos da bacia mediterrânea, podemos dizer que havia uma espécie de "cultura mediterrânea"[30], com sociedades tão diversas, associadas no orbe romano, sob a "ideologia e espírito do *imperium*", unidas pela *pax augusta*. Podemos divisar alguns elementos comuns, que nos permitem uma visão panorâmica dessa "cultura mediterrânea" [31].

Com todo o cuidado para evitar generalizações apressadas, os estudiosos estão de acordo que estamos "diante de estruturas sociais pré-modernas de baixa tecnologia, marcadas por uma extrema concentração de riqueza, níveis espantosamente altos de mortalidade – em especial entre os menos privilegiados"[32]. Trata-se de uma sociedade assimétrica, marcada por uma grande verticalidade, na qual os sistemas de propriedade, ordenamento legal e ocupacional, bem como o "lugar social" geravam desigualdades extremas. Seria anacrônico falar em "classes sociais"; por isso, nessa sociedade configurada por um "princípio estamental", de maneira aproximativa poderíamos considerar duas grandes camadas, estamentos ou patamares: as elites,

---

[26] VEYNE, 1989, p. 17.
[27] VEYNE, 1989, p. 17.
[28] VOIGT, E. *Contexto e surgimento do Movimento de Jesus*: as razões do seguimento. São Paulo: Loyola, 2014, p. 31.
[29] VOIGT, 2014, p. 31-32.
[30] VOIGT, 2014, p. 19-37.
[31] CARDOSO, C. F.; ARAÚJO, S. R. R. de. A sociedade romana do Alto Império. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Maud; Vitória: EDUFES, 2006. p. 85-107.
[32] CARDOSO; ARAUJO, 2006, p. 91.

em que as distinções sociais eram bem definidas legalmente pelo Estado, e o povo, as camadas inferiores, extremamente diversificadas. O abismo que as separava era muito profundo [33].

As camadas superiores, uma pequena minoria, entre 1 e no máximo 5% da população, eram constituídas por três grandes grupos: os membros das ordens romanas (*ordo senatorius*, *ordo equestre* e *ordo decuriorum*), ou os que pertenciam às casas dos governantes e as famílias líderes de sacerdotes e de leigos nos estados vassalares e nas províncias; os ricos que não detinham ofícios de liderança política; e os seus partidários, situados entre a elite e o povo simples, como os oficiais coletores de impostos, administradores, oficiais de justiça ou empregados reais.

As camadas inferiores constituíam a grande maioria da população, englobando todas as pessoas livres, nos mais diversos estratos sociais, desde artesãos, soldados, pequenos proprietários e associados, a comerciantes, funcionários públicos locais, e outros tantos profissionais. Mesmo com algumas facilidades, por causa das estruturas das cidades, as camadas urbanas inferiores (*plebs urbana*) não distanciavam muito das camadas inferiores rurais (*plebs rustica*). As camadas inferiores rurais eram constituídas principalmente de pequenos proprietários, ao passo que nas pequenas cidades, ligadas à vida rural, estavam os meeiros, diaristas e pequenos funcionários públicos. Nas grandes cidades predominavam os artesãos e comerciantes, e uma vasta gama de outras ocupações, como artistas, escritores, atores, domésticos, médicos, administradores de casas, engenheiros. Tanto a condição econômica quanto a condição jurídica dependiam das oportunidades e especificidades ocupacionais, mas todos tinham em comum o fato de pertencerem às camadas inferiores, que tinham como último e aviltante patamar os escravos[34].

A sociedade imperial era sustentada pela escravatura: uma das mais relevantes características do sistema econômico-social do mundo romano é o grande número de escravos; o escravo, uma “mercadoria valiosa”, era uma propriedade ao inteiro dispor de seu amo. Mas há uma grande heterogeneidade entre eles, pois a realidade social abarcava desde os escravos rurais, os oprimidos escravos das minas de prata, os escravos urbanos, os escravos empregados nas *domus* ou no serviço das águas da cidade, até os escravos imperiais. Não era incomum existirem escravos ou libertos mais ricos que homens livres[35].

---

[33] VOIGT, 2014, p. 33.
[34] VOIGT, 2014, p. 35.
[35] CARDOSO; ARAÚJO, 2006, p. 96-98.

Entre as instituições básicas das sociedades heleno-romanas encontramos a casa (*oikos/domus*) e a cidade (*polis/civitas*)[36]. No conceito grego *oikos*, há a implicação de um conceito antropológico de "núcleo doméstico", no qual a *familia* é entendida[37]. A *domus* era constituída, não só pela estrutura física, mas também pela *familia*, que compreendia não apenas a família nuclear (pai, mãe, filhos), mas também a parentela (laços consanguíneos), os agregados (clientes, amigos, artesãos), os escravos e as propriedades. O significado de família não era unívoco. A *res familiaris* podia indicar também a *aldeia* como propriedade[38].

As funções mais importantes da *familia* eram o exercício de funções jurídicas (sob a responsabilidade do *paterfamilias*), apoio mútuo (deveres recíprocos entre todos os membros, com o dever de proteger e manter a honra) e a transmissão de tradições religiosas, a realização de rituais, cerimônias e festividades. A religião doméstica constituía um elemento de coesão de todos os membros da família, tanto vivos como mortos. Cada *familia* possuía suas divindades, o culto tinha um caráter doméstico, não estava vinculado aos templos, e era oficiado apenas pelo *paterfamilias*, que transmitia essa função a seu sucessor, que podia ser ou não um filho natural.

Assim, depois de apresentar, de maneira geral, a configuração social e econômica do Império Romano, interessa agora deter-nos um pouco sobre seu panorama religioso, com a consideração de que, no mundo antigo, religião e política estavam intimamente interligados:

> A religião oficial romana era um importante componente da vida cívica, pois o culto público, oficiado pela elite local preferencialmente no espaço urbano, sedimentava a solidariedade entre a comunidade. Uma forma de expressão da fidelidade a Roma era a observância das práticas religiosas oficiais, que asseguravam a prosperidade através da *pax deorum* (paz com os deuses)[39].

De acordo com a concepção de pertença coletiva, comum no mundo mediterrâneo, a religião romana era uma religião social, estritamente ligada a uma comunidade, não ao indivíduo, e referia-se ao indivíduo somente como membro de uma comunidade: "Todo ato comunitário comportava um aspecto religioso; todo ato religioso possuía um aspecto comunitário. Assim o culto público implicava necessariamente aspectos políticos. Por isso se dizia que a religião romana era uma religião política"[40].

---

[36] VOIGT, 2014, p. 26-30.
[37] "Falar de *oikos* significa referir-se a um intrincado nó de relações simbólicas e praticamente não equivalentes que são realçadas alternadamente." (DESTRO, A.; PESCE, M. *Formas culturais do cristianismo nascente*. Aparecida: Santuário, 2010. p. 94-95).
[38] DESTRO; PESCE, 2010, p. 94.
[39] BUSTAMANTE, 2006, p. 117.
[40] BUSTAMANTE, 2006, p. 118.

Segundo Rinaldi[41], a história religiosa do Império Romano assemelha-se a um "caleidoscópio policromado", no qual interagem dinamicamente filões religiosos diversos: cultos cívicos, divindades helênicas na sua *interpretatio romana*[42], honras ao imperador e ao Senado, cultos mistéricos, religiosidade filosófica, judaísmo de corte rabínico (sobrevivente à catástrofe de 70), cristianismos diversos, maniqueísmo. E faz uma observação que particularmente nos interessa em nossa exposição:

> E sem falar daquela religiosidade de cumeeira, que nós chamamos "sincrética", que talvez tenha sido sempre majoritária. Pense-se na magia, por exemplo, e na sua utilização desenvolvida de elementos pagãos e, junto, judaicos e cristãos. Além disso, pense-se em quantos, após sua conversão ao cristianismo, conservavam comportamentos e crenças próprias da vida precedente. Ou mesmo naqueles pagãos que simpatizavam com o judaísmo ou talvez com certas formas de cristianismo gnóstico [43].

O Império Romano em sua vastidão reunia uma grande variedade de povos, civilizações e culturas, com uma gama enorme de expressões religiosas. Quando os judeus e cristãos falavam em "pagãos" e "gentios" acabavam simplificando com o termo genérico "paganismo" ou "gentilidade" uma realidade muito ampla e complexa. No século I da EC, encontramos "religiões tradicionais perdendo vitalidade e podendo ceder lugar ao ceticismo, o desenvolvimento de uma religião cívica, o culto imperial" e, enfim, "o aparecimento de nova religiosidade, que se manifestava na atração pelas religiões orientais e na elaboração de uma filosofia sincretista"[44]. É nesse solo fértil de vários séculos de amálgama e sincretismo religioso que, no século I, começou a gestar-se o "gnosticismo" enquanto "movimento religioso".

Comecemos por considerar a "religiosidade" de Roma, em que o convívio social, prazeres da mesa, festas, teatro, competições, circo e culto estão intimamente entrelaçados. Esse aspecto

---

[41] RINALDI, G. *Pagani e cristiani*: la storia di un conflitto (secoli I-IV). Roma: Carocci Editore, 2016. (Frecce, 218).

[42] Os deuses da mitologia grega foram latinizados: Saturno (Cronos), Júpiter (Zeus), Juno (Hera), Plutão (Hades), Netuno (Poseidon), Vesta (Héstia), Ceres (Deméter), Febo (Apolo), Marte (Ares), Diana (Ártemis), Mercúrio (Hermes), Vulcano (Hefesto), Minerva (Atena), Baco (Dionísio), Vênus (Afrodite), Cupido (Eros), Latona (Leto), Somno (Hipnos), Áquilo (Bóreas): GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997.

[43] "Per non parlare di quella religiosità di crinale, che noi chiamiamo 'sincretistica', la quale forse fu sempre maggioritaria. Si pensi alla magia, ad esempio, e alla sua utilizzazione disinvolta di elementi pagani e, insieme, giudaici o cristiani. Si pensi inoltre a quanti, dopo la loro conversione al cristianesimo, conservavano atteggiamenti e credenze proprie della vita precedente. Oppure a quei pagani che simpatizzavano per il giudaismo o magari per forme di cristianesimo gnostico." (RINALDI, 2016, p. 12).

[44] COMBY, J; LEMONON, P. *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1988. (Documentos do mundo da Bíblia 5). p. 8-34.

convivial, festivo e socializador insere-se na perspectiva do caráter social e político da religião dos romanos.

As "religiões tradicionais" agrupavam a antiga religião agrária e a religião dos deuses protetores das cidades. A religião agrária se caracterizava pelo culto às forças da natureza que garantiam a fecundidade do solo e dos rebanhos, ao passo que as cidades latinas possuíam cada qual a sua divindade. Ao expandir seus domínios, Roma levou seus deuses aos povos conquistados, mas assumiu também os deuses desses povos. No Novo Testamento encontramos alguns acenos a essa pluralidade de divindades[45].

Um dos aspectos que ajudam a entender o motivo pelo qual as religiões mistéricas e, entre elas, o cristianismo, conseguiram ter uma grande penetração nos mais recônditos rincões do Império, a começar dos grandes centros, era sua dimensão associativa. Os *collegia* eram livres associações privadas formadas tanto por homens livres como por escravos de uma mesma profissão ou adoradores de uma mesma divindade e se organizavam, desde o interior das casas, até por bairros ou setores de grandes cidades, imitando a organização da *civitas*, com seus códigos de leis, hierarquias, calendários e festividades[46].

Comer, beber, estar juntos, banquetear-se e divertir-se era uma forma de ritualizar a sociabilidade, inclusive para celebrar o amigo, o cidadão ou o evergeta que descia à tumba. O culto a Baco (Dionísio), deus da festa, do vinho e do prazer, simbolizava tudo isso e sua representação estava em toda parte, a ponto de ser mais popular que Vênus, tendo como contrapartida a imagem de Hércules, símbolo da virtude cívica e filosófica. As imagens báquicas, como uma espécie de ideologia ou afirmação de princípio, conferiam à sociabilidade e ao prazer uma garantia sobrenatural[47].

Os romanos consideravam os deuses muito próximos, e estes estavam sempre presentes, "não somente como estátuas em seus templos, mas nas ruas, nos jogos, nas ocasiões públicas, nos eventos especiais. Neste sentido, os deuses romanos eram também cidadãos, participando de seus triunfos e derrotas e de seus rituais"[48]. A *mens romana* execrava o medo dos deuses (*deisidaimonia*), pois, "no fundo a relação clássica com os deuses é nobre e livre: é de admiração"[49]. Os romanos estabeleciam com eles relações muito parecidas com as análogas existentes com os poderosos, reis ou patronos, divindades tão caprichosas e imprevisíveis, às

---

[45] Rm 1,20-23; At 14,11-18; 19,23-40; 1 Cor 8,11,1.
[46] VEYNE, 1989, p. 185.
[47] VEYNE, 1989, p. 188.
[48] ROSA, C. B. da. A Religião na Urbs. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Maud; Vitória: EDUFES, 2006. p. 141.
[49] VEYNE, 1989, p. 205.

quais se poderia apaziguar, homenagear e adular com muitas práticas devocionais, muitas delas meticulosamente detalhadas nos manuais, dominadas pelos sacerdotes[50]. O ato principal do culto, assistido com grande recolhimento, era o sacrifício, no meio de um festim, seguido de uma refeição, na qual se comia a vítima imolada, depois de cozida sobre o altar. Os templos, em última análise, propriedade do imperador, eram negócio lucrativo, recebendo proventos da venda das carnes aos açougueiros.

Mas era nas casas que esses cultos adquiriam seu caráter de maior participação e proximidade. O culto doméstico, era oficiado pelo *paterfamilias*. Nas cerimônias, realizadas principalmente no círculo familiar, valorizavam-se muito os rituais ligados a determinados ciclos vitais, como o nascimento, o casamento e a morte[51]. Por ocasião das festas religiosas, que eram numerosas e celebradas como feriados, variando o calendário religioso de cidade para cidade, o *paterfamilias* convidava os amigos para celebrarem o sacrifício doméstico em sua casa, seguido de um jantar. No início do mês, para os mais ricos, era sacrificado um leitão aos gênios protetores das casas, os deuses *Lares* ou *Penates*[52]. O aniversário do dono da casa era celebrado com grande solenidade numa festa anual em honra de seu gênio protetor, "uma espécie de dublê divino de cada indivíduo". Os pobres celebravam de acordo com suas posses, oferecendo aos deuses em seus templos sacrifícios mais baratos ou depositando uma pequena oferenda no altar doméstico, como um bolo de trigo.

De capital importância se revestia o "culto imperial". Entre as determinações de Otávio Augusto no início do regime imperial, encontramos a restauração de instituições tradicionais, como a "religião romana" que, apesar de tudo, não conseguiu frear o avanço de novas religiões, vindas do Oriente principalmente[53].

Otávio, ao fundar o Principado, concentrou em suas mãos as atribuições do poder do comando militar superior, o poder tribunício e o pontificado máximo, e investiu-se de uma soberania jamais vista na república romana, apropriando-se ainda do título de *imperator*. O *princeps* se colocava como tutor de todo o processo decisório civil e militar e, o mais significativo, a ele "se aliou a ideia de início de uma nova era, durante a qual Roma, pela vontade divina e providencial, havia superado um momento de caos dominado pelas guerras civis e estava destinada a organizar e controlar o mundo conhecido" [54].

---

[50] ROSA, 2006, p. 141.
[51] VOIGT, 2014, p. 28.
[52] VOIGT, 2014, p. 29.
[53] SUETÔNIO. *As vidas dos Doze Césares*. Brasília: Ed. Senado Federal, 2012. Augusto, XXX-XXXI.
[54] MENDES, 2006, p. 37.

O culto imperial era um dos fatores de consolidação e estabilidade do Estado. Participar do culto oficial era um sinal de lealdade política. O próprio Otávio se tornou membro de todos os colégios sacerdotais[55]. Na *Ara Pacis* (*ca.* 12 EC) ele aparece representado em seu novo papel de *pontifex maximus*, liderando os demais sacerdotes em procissão, como fautor da nova e revolucionária ordem religiosa do período imperial, da qual todos os seus sucessores foram zelosos guardiões, como *pontifices maximi* até o século IV EC.

Outro aspecto particular do culto imperial, herdado de uma tradição oriental muito antiga, era a veneração do governante. Na Antiguidade, os reis vitoriosos, e também outros chefes militares ou políticos, recebiam culto de seus súditos, como "salvadores da cidade" ou "libertadores"[56]. Esse culto comportava um duplo aspecto: por uma parte, o povo se submetia ao domínio do soberano e, por outro, este se comprometia a assegurar sua proteção, no típico regime da *clientela*.

Júpiter, o melhor, o maior - *Iuppiter Optimus Maximus* (IOM) – era o Pai dos deuses, e não tardou muito que o imperador viesse a representar na terra a presença do próprio Júpiter, como um filho seu, um *divus*. Além do culto à tríade capitolina (Júpiter, Juno e Minerva), implantou-se por todas as cidades do império o culto ao gênio municipal e ao imperador[57]. A divinização dos imperadores, ou apoteose, marcou uma nova etapa. Na mitologia grega, a apoteose referia-se ao retorno de um personagem divino à morada celeste, depois de ter descido temporariamente à terra. Também se usava essa expressão quando um homem era elevado à condição de herói após a morte e mesmo em vida. Os gregos costumavam tributar essa honra aos fundadores das cidades, associando-os na morte às divindades. Na Roma Antiga a expressão foi usada para os imperadores, quando, após a morte, eram reconhecidos como divinos. Tratava-se de um ato eminentemente político, feito pelo imediato sucessor[58].

Não se pode generalizar a religiosidade antiga como algo grosseiro e desprovido daquelas *semina verbi* reconhecidas por Justino. Os mitos tradicionais foram relidos e interpretados em chave alegórica, desde Homero. Aqui se separava a religião das camadas populares daquela dos

---

[55] ROSA, 2006, p. 143.

[56] NUNES, S. V. *Soter*: epíteto real. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021, p. 103-126.

[57] BUSTAMANTE, 2006, p. 120.

[58] O apelativo que recebiam era o de *divus* (não propriamente *deus*, mas *divino*). Fazia-se uma distinção entre os deuses, os *divi* (os mortos deificados) e o imperador vivo e sua esposa (os ainda não divinizados). O primeiro a ser divinizado pelo Senado foi Júlio César, após seu assassinato em 44 a.EC. O mesmo aconteceu com Otávio Augusto e daí com os demais imperadores. Quatorze imperadores foram divinizados entre Augusto e Caracala, mas nem todos, como é o caso de Calígula e Nero, devido à sua tirania e truculência. Tibério, Caio e Domiciano foram omitidos. (ROSA, 2006, p. 150).

letrados. Enquanto a maioria do povo acreditava piamente nessa imensa fauna de deuses e deusas, com as mesmas paixões humanas, os literatos interpretavam-nos em chave metafísica, como Providência e Bem ético. Usava-se a expressão "os deuses" e sem separar-se completamente do panteão mitológico, acreditava-se numa divindade única[59]. Os filósofos e outros pensadores lhes atribuíam um significado mais profundo, identificando na profusão dos deuses, os atributos de uma única divindade suprema, como podemos perceber na reflexão de Sêneca:

> Os antigos viam em Júpiter o senhor e o guarda do universo, a alma e o espírito do mundo, o soberano e o autor da criação. A ele todos os nomes convêm. Queres chamá-lo Destino? Não te enganas, porque é dele que dependem todas as coisas; ele é a causa das causas. Queres chamá-lo Providência? Dizes a verdade, porque a sua sabedoria provê às necessidades deste mundo e o faz caminhar sem impedimentos até o fim de sua obrigação e cumprir bem suas funções. Queres chamá-lo Natureza? Não erras, porque é dele que tudo nasceu, é o seu sopro que nos faz viver. Queres chamá-lo Mundo? Estás certo, porque ele é tudo o que vês, imanente em toda parte, mantendo-se a si mesmo e mantendo o que é seu[60].

Os estoicos interpretaram o politeísmo em sentido psicológico e individual, pelo qual a divindade se manifestava essencialmente na ordem do universo, à qual todos os homens devem submeter-se. Segundo sua concepção, Deus está presente em tudo e tudo manifesta essa presença. Deus está presente no interior do homem e garante a ordem cósmica. Sua providência tudo comanda e por isso o homem deve louvá-la. Há que reconhecer que "o estoicismo teve lugar de predileção na elaboração da teologia cristã, a qual lhe deve certa identificação entre a natureza e a vontade de Deus"[61]. Paulo Apóstolo certamente conhecia vários escritores estoicos como Arato e Epicteto[62].

A preocupação com o além ou a imortalidade da alma, a não ser em pequenas seitas, estava ausente desse universo. No entanto, os ritos fúnebres revestiam-se de grande solenidade, e os epitáfios perpetuavam a memória do defunto: "As ideias consoladoras sobre o além derivavam do desejo de crer e não da autoridade de uma religião estabelecida; assim, a coerência dogmática lhes era estranha"[63].

---

[59] VEYNE, 1989, p. 208.
[60] SÊNECA. *Questões Naturais* II, XLV, *apud* COMBY; LEMONON, 1988. p. 28-29.
[61] COMBY; LEMONON, 1988, p. 33.
[62] Para a influência do estoicismo em Paulo, ver BUSTO SAÍZ, J. R. Teología paulina y filosofia estoica. In: PIÑERO, A. (Ed.). *Biblia y Helenismo*. El pensamiento griego y la formación del cristianismo. Barcelona: El Almendro-Herder, 2017. p. 359-385; MEEKS, 1992, p. 47-48.144-145.243.
[63] VEYNE, 1989, p. 211.

O paganismo não era uma religião que fornecesse um projeto de vida como garantia de uma vida futura. As seitas filosóficas, como as dos epicuristas e estoicos, procuravam traçar um plano de vida, uma via de salvação, não para o além, mas para essa vida, buscando transmitir a serenidade, a tranquilidade e a paz diante das angústias desta vida: as escolas-seitas filosóficas eram lugares aos quais se acorria, não para racionalizar sobre a vida, aprender ideias gerais, mas para buscar um método racional de tranquilização.

Retomemos agora alguns elementos daquela "religião tradicional" que, de alguma forma associava os estamentos superiores e as camadas inferiores. Apesar da proximidade dos deuses em relação aos homens, a precariedade da vida e as incertezas necessitavam de remédios imediatos, para o momento presente, nem sempre prodigalizados pelos deuses.

Entre as muitas adversidades do mundo antigo encontravam-se as enfermidades, com "epidemias crônicas e devastadoras", como, por exemplo, "os surtos de varíola e sarampo, que nos séculos II e III podem ter matado entre um quarto e um terço da população em partes do Império Romano", ou seja, entre 12-16 milhões e 17-23 milhões, se a população do Império nessa época fosse de 50 a 70 milhões de habitantes[64].

Entre as antigas populações itálicas e entre os romanos, os áugures eram os intérpretes da vontade dos deuses em relação aos homens, vontade essa que se revelava por meio de vários sinais (raios e trovões, voo dos pássaros, presságios funestos, etc). As fórmulas rituais (*libri reconditi*) e as decisões oficiais (*comentarii, decreta*) dos áugures eram recolhidas nos livros augurais. Durante muito tempo foram inacessíveis aos profanos e os áugures faziam juramento de não as revelar a ninguém.

Os arúspices eram os sacerdotes responsáveis pela arte divinatória, cuja principal função era a *extispicium*, o exame das vísceras, especialmente do fígado. Na idade republicana os arúspices, príncipes etruscos, eram frequentemente chamados a Roma. Augusto impulsionou a propagação dos arúspices, seguido de Tibério e Cláudio. A importância deles não cessou nem mesmo depois dos editos de Constantino e Teodósio que os proibiram. O mesmo se diga com relação à astrologia[65].

---

[64] ORENT, W. *Plague*: The Misterious Past and Terrifying Future of the World's Most Dangerous Disease. Nova York: Free Press, 2004 a*pud* KELLY, J. *A grande mortandade*. Uma história íntima da peste negra, a pandemia mais devastadora de todos os tempos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011. p. 65-66.

[65] O próprio Agostinho narra em suas Confissões como foi um escravo crédulo das previsões dos astrólogos: "Por isso, eu não cessava de consultar esses embusteiros denominados astrólogos, que pareciam não sacrificar nem dirigir preces aos espíritos para adivinhar o futuro. [...] Também, eu não havia encontrado prova evidente, como desejava, que me mostrasse sem ambiguidades que as predições dos astrólogos consultados atingiam a verdade por acaso ou por sorte, e não pela arte da observação dos astros." (*Confessiones*, III, 3, 4.6).

Muitos eram os temas sobre os quais se consultavam os astrólogos: desde grandes decisões a questões do cotidiano, problemas de relacionamento, temas familiares, negócios e amizades, e até viagens. "As ansiedades em face da viagem e de seus perigos – assaltos e pirataria, naufrágios e dificuldades nas estradas – incluíam-se entre os temores que levavam com maior frequência os viajantes aos astrólogos ou aos intérpretes de sonhos"[66]. O recurso à interpretação dos sonhos era um expediente muito utilizado e para interpretá-los havia também manuais, dentre os quais o mais famoso era o *Livro dos sonhos*, de Artemidoro. O gosto dos oráculos é outro traço dominante do espírito do século II EC; encontra-se na maior parte dos filósofos e reinava tanto nas classes cultivadas como no meio do povo. No fim do século III, encontramos uma série de perguntas típicas postas para o oráculo:

> [...] receberei a permissão? Chegarei ao lugar para onde estou indo? Serei vendido? Obterei vantagens do meu amigo? Poderei fazer contrato com fulano? Conseguirei o dinheiro? Meu menino errante está vivo? Terei proveito com o negócio? Serei nomeado embaixador? Tornar-me-ei senador? Minha fuga será obstaculizada? Devo divorciar-me de minha mulher? Fui enfeitiçado?[67]

Consideramos, por um lado, que não se pode genericamente afirmar que a religião romana fosse apenas formal, fria e distante da realidade das pessoas. Por outro lado, a *pax augusta* não conseguia, com sua generosa tolerância e amplo leque de possibilidades, resolver a angústia religiosa da grande maioria das pessoas. A religião tradicional e os cultos oficiais não conseguiram responder às grandes interrogações existenciais, nem garantir a imortalidade e tampouco deram uma explicação cabal sobre o mal presente no mundo. É nesse contexto conturbado do século I que as religiões orientais conquistaram as graças do Império Romano:

> [...] um grande número de cultos orientais de mistérios atraiu pessoas na Itália e nas províncias ocidentais. Esta expressão, "cultos orientais", é genérica porque os cultos em questão tinham – ou diziam ter – elementos de várias partes do Oriente (Ísis, do Egito; Cibele, da Ásia Menor; Atargatio da Síria; Mitra, da Pérsia, etc). O maior problema é que eles continham uma estrutura semelhante, envolvendo uma iniciação ritual e a revelação de um conhecimento secreto aos iniciados. Esta estrutura comum pode ser claramente como derivada da Grécia Arcaica e não do Oriente propriamente dito[68].

Estas religiões encontravam acolhida efusiva entre os escravos, comerciantes, soldados e funcionários imperiais, que acabavam difundindo-as por toda parte. Mesmo sendo obstaculizados pelo poder romano, desde a época republicana e com mais intensidade no

---

[66] MEEKS, 1992, p. 33.
[67] Nota 4: FIROLAMO, 1993. p. 36.
[68] ROSA, 2006, p. 155.

período imperial, esses cultos, “contrários à tradição dos antepassados”, supersticiosos, irracionais e barulhentos se tornavam cada vez mais populares. Eles iam ao encontro do anseio de uma relação pessoal com a divindade. Revestem-se de uma peculiar modalidade como “religiões de salvação”[69].

As religiões orientais ficaram conhecidas também como religiões mistéricas, devido ao caráter esotérico que várias delas assumiam, na celebração dos mistérios[70]. A sua proliferação, incrementada no século I, foi preparada, como vimos, no período de intensa miscigenação e trocas culturais ocorridas na helenização da bacia mediterrânea.

Os mistérios eram os cultos reservados, que não tinham caráter público e aos quais se acedia por meio de um processo de iniciação, daí também receberem o nome de cultos iniciáticos. O μυστος (*mystos*), o iniciado, passava por uma série de ritos, sendo submetido a várias provas, que o preparavam para o contato pessoal com a divindade, devendo guardar segredo acerca de tudo o que experimentava (segredo do arcano). O processo, que supunha um crescimento espiritual progressivo, culminava nesse encontro pessoal, pelo qual o iniciado se sentia salvo e integrado ao mundo divino. A pessoa era libertada dos poderes opressores dos astros e demônios, da fatalidade e do destino, podendo conduzir sua vida de forma mais consciente e autônoma. Não havia propriamente sacerdotes, mas mestres que, tendo passado pela iniciação, ajudavam os adeptos a realizarem seu processo pessoal.

Os cultos eram variados, caracterizados ora por grande exuberância, alegria e emotividade, ora pelo silêncio e grande circunspecção. A arraia miúda se sentia fortemente atraída pelas “procissões, música inebriante e cânticos langorosos” e “a imitação do deus podia levar a práticas aberrantes”, o que suscitava sarcasmo, indignação e crítica acerba dos letrados e cepos tradicionais[71].

Entre os cultos mais famosos estão os mistérios de Elêusis, o culto de Cibele e de Átis, o orfismo, o pitagorismo, o culto de Mitra, a religião de Asclépio. Deve-se notar que “tanto o judaísmo como o cristianismo nascente foram beneficiados pela atração e também pela reprovação suscitadas pelas religiões orientais”[72].

---

[69] Para uma abordagem acerca das diversas formas de salvação, que vão desde as necessidades materiais, de caráter secular, psicológico, imanente, às espirituais, de caráter religioso, transcendente, busca de sentido, ver: TEIXEIRA, A. Religiões de salvação: a construção de um macroconceito. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021, p. 21-47.

[70] ALVAR, J. *et.al. Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*. Madrid: Cátedra, 1995.

[71] COMBY; LEMONON, 1988, p. 21.

[72] COMBY; LEMONON, 1988, p. 20.

Os mistérios de Elêusis tiveram uma longa duração (séc. VI a.EC – séc. IV EC) e exerceram grande fascínio na sociedade, até mesmo em membros da alta sociedade e em algumas seitas cristãs, como os naassenos e os ofitas. Estes primavam pelo segredo absoluto, mantendo bem guardadas as fórmulas de iniciação. No entanto, Clemente de Alexandria (*Protréptico* II, 21,2) e Hipólito de Roma (*Refutação de todas as heresias* V, 8) deixaram registrados alguns elementos desse culto.

Em 204 a.EC foi introduzido em Roma o culto de Cibele, a Grande Deusa ou Mãe dos Deuses, um culto originário da Frígia. Cibele personificava as forças profundas da natureza, sendo seu culto associado ao deus Átis, protetor da vegetação, o qual assumia características tanto masculinas como femininas, e representava a extinção e ressurgimento da vegetação, de acordo com os ciclos naturais, ocasiões em que era chorado ou festejado. Conta a lenda que Átis fora um pastor que recusara as investidas de Cibele, a qual o tornou louco, levando-o a se mutilar. Os galas, sacerdotes de Cibele e Átis, assim como seus devotos, reviviam em estado de exaltação as relações das duas divindades, em cujos rituais acabavam por se emascular.

Grande acolhida, principalmente entre as mulheres, tinham os mistérios de Ísis, deusa egípcia, cujo cerimonial se revestia de grande esplendor e fascínio. Ísis, fiel a seu esposo Osíris, que tinha sido cortado em pedaços e atirado no Nilo, partira ao seu encalço, conseguindo restituir-lhe a vida. Os mistérios de Ísis reviviam assim o drama da morte e ressurreição. Seu culto difundiu-se por todo o Império, associando a si os traços de muitas divindades femininas, como numa espécie de um grande panteão feminino. Ísis aparecia assim como mãe consoladora, senhora dos elementos líquidos, deusa da fertilidade e fecundidade, restauradora das forças naturais, rainha dos mares, primeira geradora dos séculos, a forma única na qual se refletem todos os deuses e deusas.

Um dos aspectos pelos quais as religiões mistéricas obtiveram sucesso, entre o povo principalmente, é o da sua dimensão salvífica, de libertação e integração ao mundo divino. Em sua obra *As Metamorfoses*, Apuleio descreve a aparição de Ísis como aquela que salva, quem dirige ao herói palavras sublimes sobre sua identidade divina e lhe anuncia a graça que lhe é concedida: “Eis-me, as tuas desgraças comoveram a minha piedade. Eis-me favorável e propícia. Seca, pois, as tuas lágrimas, detém as tuas lamentações e expulsa a tua aflição; eis que por minha providência brilha para ti o dia da salvação”[73].

[73] APULEIO. *As Metamorfoses*, XI, V *apud* COMBY; LEMONON, 1988, p. 27.

O encontro com a divindade tirava o homem da esfera da fatalidade, uma nova perspectiva, que lhe propiciava felicidade e proximidade junto à divindade. O *mystos* passava por uma verdadeira transformação e pela iniciação adquiria um conhecimento semelhante ao da filosofia, permitindo-lhe passar de um conhecimento confuso, limitado, imperfeito, para a plenitude: era uma antecipação da vida mortal e miserável para a imortalidade.

A descrição da passagem da alma para a imortalidade é feita nos moldes de uma iniciação, com elementos que evocam sensações corporais bem materiais, como arrepios, tremor, suor frio, pavor, antes de usufruir o bem-estar das pradarias, das danças e vozes maviosas, na transmutação de numa nova realidade, pura e perfeita[74].

Os romanos fizeram uma grande aquisição no mercado persa das ideias, o deus Mitra, e realizaram a sua *interpretatio*, pela qual o mitraísmo se romanizou, organizando-se pelo sistema de colégios e hierarquia de iniciados[75]. Provavelmente não houvesse sacerdotes profissionais, e se dava ênfase à luta e à vitória, com uma marcada crueza intelectual, mas era "um culto verdadeiro e reforçava a lealdade dos soldados, funcionários e negociantes ao Estado romano"[76].

Asclépio (para os gregos), ou Esculápio (para os latinos), era uma divindade de popularidade ímpar, na qual encontramos um típico exemplo não só da *interpretatio* romana, mas daquele sincretismo do helenismo, que amalgamou Oriente e Ocidente. Há inúmeras versões de seu mito, uma das quais narra que ele era filho do deus Apolo com a mortal Corônis. Educado pelo centauro Quíron, aprendeu o poder curativo das ervas e a arte da cirurgia, tornando-se capaz de trazer os mortos à vida. Há relatos de que de fato tivesse existido como um médico (*ca*. 1200 a.EC). Homem, semideus ou deus, não importa, são-lhe atribuídas numerosas e espetaculares curas. Asclépio foi uma das primeiras divindades gregas a serem assimiladas pelos romanos e sua figura foi relacionada à de Imhotep no Egito, a Eshmun na Fenícia, ao próprio Zeus em Pérgamo e a Júpiter em Roma, onde era chamado de *Aesculapius Optimus Maximus*. A ele se levantaram muitos templos e santuários, onde funcionavam hospitais e hospedarias. Ele fazia paralíticos andarem, os cegos verem, os surdos ouvirem e os mudos falarem. No século I o próprio Cristo foi identificado com ele e a Igreja cristã procurou posteriormente cristianizar o seu culto. Sua imagem de um homem maduro, apoiado num

---

[74] PLUTARCO. *Fragmento de um Tratado da Alma apud* COMBY; LEMONON, 1988, p. 27.
[75] ALAMPI, M. Waiting for the Salvation: A Perspective on Mithras Soteriology. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021, p. 129-142.
[76] MOMIGLIANO, 1991, p. 131.

bastão, com a serpente enrolada, atravessou os séculos e permaneceu viva na cultura ocidental, sob muitos aspectos.

Em geral, os romanos eram tolerantes em relação às religiões dos povos dominados, desde que não perturbassem a ordem pública e não colocassem em risco a "ideologia imperial"[77], base de sustentação da prosperidade do Império: a *pax deorum* garantia a *pax hominum*. Vimos como os romanos, através da *interpretatio*, assimilaram muitas divindades, integrando-as ao panteão romano. Também nas colônias, além da tríade capitolina, obrigatória em todas cidades do Império, havia templos e cultos dedicados a divindades locais, assimiladas ao panteão romano, como é o caso das Saturnalia na África, por exemplo[78].

A repressão aos cultos báquicos em 180 a.EC foi ocasionada, não porque representassem propriamente um perigo enquanto culto religioso, mas por estarem associados, naquela situação, a uma sedição. Posterior à Bacanalia, outros grupos foram objeto de ação hostil das autoridades romanas: os caldeus (presumidamente astrólogos) foram expulsos de Roma em 139 a.EC. Os seguidores de Ísis, em várias ocasiões, na República Tardia e no primeiro principado, foram alvo dessa mesma medida. Os judeus foram expulsos, possivelmente em 13 EC, junto com os caldeus e, em outras ocasiões posteriores[79]. Os judeus conseguiram certas isenções e prerrogativas, graças à política helenizante de suas lideranças, e resolviam o expediente com a prática de sacrificar "*em prol do imperador* e não *para o imperador*"[80].

Os cristãos se recusaram a tomar parte nos cultos públicos, pois não podiam considerar o imperador seu verdadeiro *dominus* ou *kyrios*. O seu Senhor era Jesus Cristo. Nô-lo atestam várias passagens do Novo Testamento[81]. A recusa dos cristãos em se associarem a esses cultos, e mesmo aos espetáculos públicos, foi motivo para serem considerados ateus e gente que odiava a raça humana, o que lhes acarretou serem incluídos na categoria de perpetrarem *crimen laesae maiestatis imperatorum*. No entanto, mesmo assim, postulavam o respeito pelas autoridades, rezavam pela saúde do imperador, pelos governantes e pela paz da cidade[82]. Os historiadores

---

[77] "Parece-nos que os romanos toleraram o que não lhes parecia perigoso e eram intolerantes quando algo lhes parecia perigoso. Eles não viam maiores perigos em muitos cultos contemporâneos, e muitos deuses, deusas e ritos se assemelhassem aos seus." (ROSA, 2006, p. 151).

[78] "Assim, o culto de Saturno conservou suas origens púnico-berberes, contudo se apropriou de alguns elementos novos. A festa das *Saturnalia*, em homenagem ao deus, que ocorria ao final do ano, era uma das mais populares, mesmo no Baixo Império, quando o cristianismo já era oficial." (BUSTAMANTE, 2006, p. 121).

[79] "Em todos esses casos, podemos acreditar que ao menos parte do problema foi que os praticantes desses cultos eram vistos como estrangeiros envolvidos em práticas anti-romanas." (ROSA, 2006, p. 155).

[80] ROSA, 2006, p. 150.

[81] Mt 22,21; At 12,23; Ap 2,12-17; 13,11-18; 17,14.

[82] 1 Tm 2,1-2.; Rm 13,1-7; Tt 3,1.

Tácito e Suetônio noticiam as medidas embalde tomadas por Tibério contra os cultos egípcios e também contra o judaísmo em 19 E.C.

As religiões mistéricas sobreviveram até a oficialização do cristianismo como religião do Império (Edito de Tessalônica, 380). Já com Constantino começaram a declinar, até desaparecerem por completo por volta do século V. Editos e decretos imperiais pouco a pouco foram eliminando todas essas manifestações classificadas como heresias pela grande Igreja.

Neste tópico quisemos ressaltar a pluralidade das expressões religiosas em contínua interação, desencadeada em "escala global", a partir do processo de helenização da bacia mediterrânea. Mesmo o judaísmo tradicional, que sempre se manteve reticente e resistente à helenização, foi influenciado por esse fenômeno, mostrando-se, na época de Jesus, bastante plural. O cristianismo nascente não foi refratário a essa tendência, como veremos. Esse processo de interação extremamente complexo ajuda a entender a eclosão do movimento gnóstico e sua proposta antropológica. Vejamos agora como se deu o processo de helenização do judaísmo.

1.3 A helenização do judaísmo

Neste tópico objetivamos fornecer uma visão panorâmica do desenvolvimento do judaísmo, de maneira específica no contexto do processo de helenização, passando pela dominação romana, até as consequências das guerras judaicas em seu destino na Palestina (século V a.EC – século I EC)[83].

Os gregos entendiam o vocábulo "judaísmo" (*ioudaismos*) como *bios ioudaikos*, o modo de vida judeu, o que poderíamos chamar hoje de "cultura judaica, "ameaçada em sua essência pela cultura grega", assim como Paulo entendeu ao reprovar Pedro por forçar os "gentios" a se judaizarem (*ioudaizein*), a "viver segundo os costumes judeus" (Gal. 2,14)[84]. A questão é muito complexa, e vai além da simplificação e conceituação típicas da racionalização helenizante. O mesmo se pode dizer da designação Palestina[85]. No entanto, por limite de espaço, nos

---

[83] Neste tópico seguimos basicamente LOZANO; PIÑERO, 2017. p. 23-101. Para uma abordagem mais completa, ver: SICRE, J. L. *Introdução ao Antigo Testamento*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1999; BRIGHT, J. *História de Israel*. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2003; PIXLEY, J. V. *A história de Israel a partir dos pobres*. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

[84] "... ce que nous appellerions aujourd'hui, en son sens le plus compréhensif, la 'culture juive', menacée en son essence par la culture grecque. Et c'est ainsi que l'entendra Paul, reprochant à Pierre de contraindre les 'gentils' à *ioudaïzein*, à 'vivre selon les usages juifs' (Gal. 2,14)." (WILL, ORRIEUX, 1986, p. 11).

[85] Palestina é um termo genérico, que abrange realidades diversas. Esse termo começou a ser empregado após a derrota judaica de 135 EC, na época do imperador Adriano. Na verdade, desde o século V a.EC devemos considerar várias regiões, cujos territórios e nomes variaram durante os tempos.

contentamos com essas definições gerais, com o devido cuidado de relativizar as generalizações.

Os judeus são um povo de origem nômade e que secularmente aprendeu a viver em situação de diáspora. A diáspora dos judeus iniciou-se a partir da desintegração do reino do Norte (Israel), quando do domínio assírio sobre a região e a anexação definitiva da Samaria como província assíria (por volta de 734-721 a.EC). Posteriormente, o reino do Sul (Judá) foi tomado e dominado pelos babilônios (entre 597-539 a.EC) e uma parte da população foi levada para a Babilônia[86]. Os babilônios tiveram uma política religiosa arrasadora em relação aos povos dominados. Em 539 a.EC, o rei persa Ciro II, o Grande, conquistou a região e teve uma política mais tolerante, permitindo que os povos conservassem suas leis, costumes e religião. Era uma política que permitia manter a paz no vasto império. O domínio persa permitiu que os exilados voltassem a suas regiões. Nessa ocasião, uma parte dos judeus voltou a Jerusalém e pôde reconstruir o templo (520 a.EC); muitos, no entanto, permaneceram nas terras do exílio, constituindo assim a diáspora mesopotâmica. Durante o domínio persa iniciou-se em grande escala a diáspora dos judeus em direção ao Egito, onde se desenvolveu, na região de Elefantina, um "judaísmo especial", no qual, junto a Yahveh (Yahú), eram adorados uma deusa mãe e um deus jovem. Apesar desta "religião impura" e sincrética, os judeus dessa região mantinham contato com Jerusalém.

A regulamentação persa conferiu ao judaísmo sua característica mais sobressalente e duradoura: ser um povo disperso geograficamente, mas unido em torno à Lei, na falta do Templo. Com a restauração religiosa e reconstrução do Templo em Jerusalém (fins do século V e inícios do século IV a.EC), desenvolveram-se, desde então, duas formas de piedade e de culto: uma centrada no Templo, nos sacrifícios e comandada pela casta sacerdotal, e outra dos judeus dispersos, realizada nas sinagogas, venerando o texto da Lei, sob o comando dos escribas.

No século V, os gregos venceram os persas em várias batalhas, a partir das quais se estabeleceu uma "paz de compromisso" (488 a.EC). Nessa época começaram os contatos mais frequentes dos judeus com o mundo grego, introduzidos pelos fenícios, que possuíam uma

---

[86] Ver também: CAZELLES, H. *História Política de Israel*: desde as origens até Alexandre Magno. São Paulo: Paulus, 1986; DONNER, H. *História de Israel e dos povos vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal, 1997. v. 2; GUNNEWEG, A. H. J. *História de Israel*: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. São Paulo: Loyola, 2005; MAZZINGHI, L. *História de Israel*: das origens ao período romano. Petrópolis: Vozes, 2017; para um estudo que se baseia principalmente nas descobertas arqueológicas: LIVERANI, M. *Para além da Bíblia*. História Antiga de Israel. São Paulo: Loyola, 2008.

cultura híbrida, com elementos orientais, gregos e egípcios[87]. Esse período caracteriza-se por um fechamento dos judeus em relação ao estrangeiro, a começar pelos samaritanos, "raça impura", contaminada com os pagãos. Paradoxalmente parece que foi por esta época tão fechada que os judeus começaram a tomar contato com certas ideias iranianas: a luta entre o bem e o mal, a eterna disputa entre a luz e as trevas, o dualismo essencial que comanda o universo e a vida dos homens.

As vitórias militares de Alexandre atingiram a Ásia e afetaram também a Palestina. A resistência da Samaria teve como consequência a destruição da antiga capital de Israel, o reino do Norte (332 a.EC). Ali as tropas macedônias estabeleceram a primeira colônia militar grega em solo palestino. A seguir, Ptolomeu ocupou Jerusalém e deportou um considerável número de judeus para o Egito. A derrocada do império persa não significou liberdade política para os povos da Palestina, mas o domínio de outro povo: os gregos.

Com a morte prematura de Alexandre em 323 a.EC, começou o desmembramento de seu império entre seus generais, surgindo assim as grandes nações helenísticas. Ptolomeu inaugurou a dinastia dos lágidas ou ptolomaidas no Egito e Selêuco a dos selêucidas na Síria. A partir dessa época o grego começou a desbancar o arameu como língua geral. Costumes, pesos, medidas, moedas, modelos de construção, etc, começaram a fazer parte da vida dos povos dominados. O reverso também aconteceu, como vimos mais acima, em que elementos da cultura judaica ganharam valência universal[88].

Num primeiro momento tivemos a dominação dos ptolomeus[89], cuja base era o Egito, com a capital em Alexandria (323-200 a.EC) e, num segundo, a dos selêucidas[90], na Síria, cuja capital era Antioquia. Os lágidas introduziram os judeus no mundo do helenismo, por meio da língua, do comércio, da administração e do campo fiscal. O domínio lágida sob a Palestina chegou ao fim no reinado de Ptolomeu V do Egito, quando, por ocasião da quinta guerra síria (201-200), Antíoco III, dos selêucidas, tomou Jerusalém. O rei selêucida manteve a tradição persa de respeitar os costumes e religião dos povos dominados. No entanto, um fato inesperado

---

[87] Os contatos dos gregos e judeus estão atestados arqueologicamente desde o século VII a.EC. Momigliano, no entanto, observa que não se encontra menção alguma dos judeus nos escritos pré-helenísticos e essa ausência de referências perturbou os judeus helenizados, como está atestado na Carta de Aristeas. (MOMIGLIANO, 1991, p. 73).

[88] A tradução das Escrituras judaicas para o grego (Septuaginta) representa um marco eloquente desse processo de helenização do judaísmo na diáspora, ao passo que Fílon de Alexandria exponenciou a religião judaica à categoria e filosofia palatável aos gregos.

[89] LOZANO; PIÑERO, 2017, p. 31-40.

[90] LOZANO; PIÑERO, 2017, p. 40-55.

freou sua campanha expansionista: a intervenção romana na Grécia e, logo em seguida no Oriente, que acarretou perdas dos domínios selêucidas.

Os soberanos helenistas se aproveitaram de um expediente dos monarcas persas pelo qual também se apresentavam como representantes da divindade perante seus súditos. Os reis tinham como missão propiciar condições materiais e sociais, que garantissem paz, prosperidade e salvação aos povos. Seus títulos a esse respeito eram bem ilustrativos: *Sôter*, "salvador", *Evergetés*, "benfeitor", *Epifanês*, "manifestação da divindade": a saúde que traziam estava unida à aceitação e incorporação da cultura e educação (*paidéia*) gregas[91].

Durante a dominação das duas dinastias gregas aconteceu um lento, mas gradual processo de assimilação dos costumes gregos por parte da aristocracia, centrada em Jerusalém, que recebia favores dos senhores helênicos, ao passo que a grande maioria do povo se espalhava pelo território, com marcantes características rurais e fortes contrastes sociais e econômicos. Dois grupos manifestavam o antagonismo contra a helenização: de um lado, os representantes mais sinceros da teocracia tradicional, os levitas (o "baixo clero") e alguns estratos das classes médias, camponeses proprietários[92]; de outro, os grupos escatológicos e apocalípticos, descontentes com o domínio estrangeiro, desejoso de uma mudança radical em todos os sentidos, com a expectativa do grande juízo de Deus e a restauração do povo eleito[93].

O programa ostensivo de helenização, através do "culto ao monarca", desencadeou a animosidade dos judeus piedosos, os *hasidim* (de cujas fileiras surgiriam, mais tarde os fariseus e os essênios). Internamente, além da extremada desigualdade social, havia divisão entre as famílias aristocráticas que se alternavam no poder, principalmente a casta sacerdotal. Os excessos helenizantes de Antíoco IV, que instalou no Templo um culto sincrético a Zeus Olímpico, associado a Yahveh, causou a indignação dos poucos remanescentes piedosos. Apesar das motivações das sublevações não serem de caráter estritamente religioso, o fato é que explodiu a guerra macabaica, que levou à ascensão dos asmoneus no cenário político-religioso[94]. No entanto, de fiéis defensores da Lei os asmoneus transformaram-se em monarcas

---

[91] SALES, J. das C.. Os qualificativos *soter*, *soteira* e *soteres* no âmbito da dinastia lágida: índices de construção de uma (nova) identidade política. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021, p. 77-100.

[92] *Crônicas* e *Eclesiástico* dão-nos uma ideia dessa história.

[93] Há textos conservados nos apócrifos do Antigo Testamento e também em muitos textos apocalíticos do Antigo Testamento canônico, que interpretavam em chave religiosa negativa a prosperidade das classes dominantes que aderiam à helenização.

[94] Os fatos contemporâneos e subsequentes estão narrados nos Livros dos Macabeus. O episódio que teria desencadeado a revolta foi a recusa do sacerdote Matatias, obrigado, junto com seus cinco filhos, entre eles, Judas Macabeu, a oferecer um sacrifício pagão em Modin. Matatias, num ato de cólera e zelo pela Lei, degolou o primeiro judeu que se atreveu a fazê-lo, matando a seguir o enviado do rei que viera para impor a apostasia

helenísticos. Seu estilo de vida era idêntico ao dos demais reis helenísticos, sendo a corte judia um espelho do que acontecia nas monarquias gregas orientais.

Nessa época, de intensa ebulição política e religiosa, gestaram-se as três grandes correntes que marcariam o judaísmo daí em diante: fariseus, saduceus e essênios. Durante quase um século do domínio asmoneu, prosseguiu o processo de helenização. Acirrou-se desde então a histórica animosidade entre saduceus e fariseus, oriundos do círculo dos *hasidim*, que iniciaram, por sua vez, uma tradição oral de interpretação da Lei. Ao passo que os saduceus detinham o controle de Jerusalém, do Templo e dos rendosos sacrifícios rituais, e defendiam apenas a autoridade da Lei escrita, os fariseus intensificavam sua influência nas realidades locais, a partir das sinagogas; e, junto com a Lei escrita, desenvolveram a tradição oral de interpretação da Lei, através das *haggadah* e *halakha*[95].

Junto aos grupos apocalípticos, que afirmavam gozar de uma especial sabedoria divina revelada, refratários radicais a todo tipo de compromisso com o helenismo, estava a seita dos essênios, que se consideravam o verdadeiro povo de Israel, condenando as práticas do Templo e preconizando um templo espiritual, e uma vida apartada da contaminação pagã (eles se consideravam os autênticos sadocitas). Entre eles se encontrava um grupo radical, que se retirou para o deserto de Qumran, formando uma comunidade sob a direção do Mestre Justo[96]. Havia ainda outros essênios, em situação de diáspora, menos conhecidos que os de Qumran.

A disputa pelo trono e pelo sacerdócio entre os asmoneus provocou instabilidade interna. O recurso a Roma para o arbítrio sobre a sucessão levou à fase do controle romano sobre a Palestina, sob a liderança de Pompeu (63 a.EC) que, após três meses de sítio, tomou Jerusalém, com a profanação do Templo pelos soldados[97]. Além do pesado tributo imposto à região, vários territórios foram anexados diretamente à Província da Síria. Em muitas cidades da Palestina e da Transjordânia os romanos foram recebidos como "libertadores". Iniciou-se assim um período de muitas arbitrariedades por parte dos governadores romanos, que desencadearam a

---

(1 Mac 2,15-25). Do ponto de vista histórico, os fatos são obscuros, devido à fragmentação das informações. O mais significativo é que se tratava de uma situação que envolvia vários aspectos: culturais, políticos, econômico-fiscais – no programa de helenização apoiado e promovido pela aristocracia – e religiosos. (LOZANO; PIÑERO, 2017, p. 55-65).

[95] De maneira sintética, a *haggadah* consistia na interpretação sapiencial da Lei, o seu aspecto espiritual, e a *halakha* era a jurisprudência da Lei desenvolvida pelos sábios.

[96] O conhecimento que tínhamos de Qumran baseava-se sobretudo nas informações de Flávio Josefo, *Guerras Judaicas* II, 119-161 e Fílon de Alexandria, *De vita contemplativa* 1-90. Nosso conhecimento sobre os essênios foi agraciado com a descoberta dos famosos manuscritos do Mar Morto, encontrados em 1947, nas proximidades do "mosteiro" de Qumran.

[97] LOZANO; PIÑERO, 2017, p. 65-89.

série de revoltas judaicas que se estenderiam por quase dois séculos, culminando com a exclusão oficial dos judeus de seu território[98].

Com a queda da dinastia asmoneia, iniciou-se a ascensão da dinastia herodiana, marcada também por muitas intrigas de família e luta pelo poder. O reinado de Herodes, o Grande (37 - 4 a.EC) caracterizou-se por uma política filo-romana, na qual ardilosamente conseguiu manter-se no poder, através de uma contraditória aliança de favores e influências, exercendo um governo nos moldes helenistas[99]. Soube conciliar as graças do imperador, os interesses dos judeus helenizados e dos fariseus na cidade santa. Tentava ainda guardar respeito pelas formas exteriores e aparentava certa piedade de acordo com a Lei. No entanto, o povo nunca se deixou impressionar pela ostentação militar e pompa helenística de seu rei, em quem via um representante do Império pagão.

Seus filhos, no entanto, não tiveram a sua habilidade. Antes de morrer (4 a.EC), Herodes dividiu o reino entre eles: Arquelau ficou como etnarca da Judeia e Idumeia (Roma não lhe permitiu o título de rei); Filipe († 33/34 EC), que gozava de simpatia por parte do povo, recebeu as regiões de Bataneia, Traconítide, Auranítide, Gaulanítide e a Itureia. Arquelau foi destituído por Calígula em 6 EC, sendo seu território anexado à província da Síria[100].

Herodes Antipas (forma abreviada de Antípatro, seu avô, recebeu a Galileia e a Pereia, e foi o que governou mais tempo (4 a.EC – 39 EC). Ele se uniu à mulher de seu irmão Filipe e também mandou decapitar João Batista. Em sua época deu-se a crucifixão de Jesus de Nazaré (*ca.* 30 EC). Foi deposto por Calígula em 39. Sucedeu-o seu filho Agripa I, que recebeu o título de rei, e também governou no estilo helenista, com moderada política nacionalista. Em seu reinado deu-se a perseguição aos judeu-cristãos, ocasião em que Tiago, filho de Zebedeu foi

---

[98] Muitas notícias sobre este período são transmitidas por Flávio Josefo: *História dos hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2019; *Guerra dos judeus.* Curitiba: Juruá. 2002-2012, 7. v.; ver também: GRIPP, Ruy *et.al*. Flávio Josefo: uma testemunha do tempo dos apóstolos. São Paulo: Paulus, 1986. (Documentos do mundo da Bíblia, 3).

[99] Além de imprimir o estilo helenístico nas cidades de seu reino, Herodes construiu Sebaste e Cesareia Marítima (22-9 a.EC). Jerusalém foi remodelada nos padrões das grandes cidades do Império. Várias cidades recebiam assim a típica estrutura de uma cidade romana, nas quais se realizavam jogos, festivais, competições atléticas. Sua obra mais importante foi a reconstrução do Templo de Jerusalém (iniciada em 20-19 a.EC e concluída em 62 EC, poucos anos antes da tomada de Jerusalém, em 70). Meeks complementa: "Nas áreas em que uma forte monarquia local se fazia desnecessária e em que ainda era impraticável para Roma organizar uma província, os próprios reis nativos se tornaram clientes do *princeps* romano. Disso Herodes é exemplo bem conhecido e típico, embora sem ter alcançado sucesso total." (MEEKS, 1992, p. 27).

[100] A Judeia ficou então sob as ordens de um prefeito subordinado ao governador da Síria, com certa autonomia religiosa, conservando o Templo, os sacerdotes e o Sinédrio. O censo fiscal promovido por Quirino, provocou uma revolta, liderada por Judas Galileu (autoproclamado "messias"), que foi duramente reprimida em 6-7 EC. Seria a primeira de uma série de rebeliões que desembocaria na grande guerra judaica (66-70 EC). Por volta de 46-48 os filhos de Judas foram crucificados.

condenado à morte. Após sua morte, a Palestina voltou às mãos dos romanos sendo governada por procuradores (44-66 EC).

É nesse contexto que aparecem os zelotas, não simplesmente como "zeladores da Lei", mas como grupo organizado que se opunha militarmente aos invasores. O foco da revolta estava na Galileia e já Herodes, o Grande, teve de lutar contra o pai de Judas, Ezequias. Apesar disso, o foco das revoltas sempre continuou ativo.

Seu relativo sucesso se explica no contexto de "uma atmosfera ideológica fortemente escatologizada e messiânica, tal como existia na Judeia daquelas décadas"[101]. Essa atmosfera fora preparada pelo florescimento da literatura apocalíptica desde o século III a.EC até o século II EC[102]. Nessa tensa esfera escatológica devemos incluir a pregação de Jesus sobre o Reino de Deus. As primeiras comunidades cristãs viveram também essa tensão escatológica. Para a mentalidade apocalíptica o presente se caracterizava como o momento da angústia da era terrena, as últimas dores de parto para o alumbramento de um novo éon. O movimento messiânico dos zelotas, e logo após o dos sicários (apoiado por boa parte dos fariseus), pensava que a colaboração humana fosse imprescindível e devia acelerar a vinda do Reino de Deus.

Com a efervescente atuação dos zelotas, nos próximos vinte anos a região voltou a ser palco de episódios violentos. A partir dos anos 50, a situação se tornou virulenta com a atuação "terrorista" dos sicários, que provocou um clima inseguro de verdadeira guerra civil. Juntava-se a isso a atuação de fanáticos religiosos que incentivavam principalmente os camponeses à revolta. Entre os anos 60-66 a situação piorou devido ao conflito interno dos sacerdotes, com disputas pelo poder e pelas riquezas do Templo, e a apropriação indevida dos dízimos, entre outros desmandos. A situação era agravada pelas disputas entre gregos e judeus helenizados que não se sentiam a gosto em seu próprio território devido à não concessão de *isopoliteia* (igualdade de direitos), como em Cesareia, por exemplo, onde a metade da população era constituída por judeus. Os imperadores se negavam a concedê-la porque os judeus não participavam integralmente da vida cívico-religiosa.

A situação se tornou insustentável quando os romanos perderam o apoio da aristocracia, receptora das graças dos romanos, que agora se sentia prejudicada, e se colocava do lado de

---

[101] LOZANO; PIÑERO, 2017, p. 84.

[102] A literatura apocalíptica, típica desse contexto, incluía apócrifos do Antigo Testamento, a literatura intertestamentária, conteúdos messiânicos, milenarismo... Essa literatura incentivou a crença na espera, sentida cada vez com maior impaciência, de uma especial intervenção divina, com a libertação política dos judeus. O sonho da restauração da nação davídica era antigo. No entanto a espera de sua realização iminente se intensificara nesse século: ver LAPERROUSAZ, E. M. *L'attente du Messie en Palestine à la veille et au début de l'ère chrétienne*. Paris: Picard, 1982; SCARDELAI, D. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus*. Paulus: São Paulo, 1998.

seus compatriotas. Os sacerdotes, os herodianos e os fariseus bem estantes, apesar da persuasão e repressão, não conseguiram conter o movimento que se alastrou por todo o país. Em 67, o país estava dividido. Flávio Vespasiano conseguiu retomar a Galileia. Em Jerusalém os zelotas mataram vários notáveis, tendo se apoderado da cidade; também eles, no entanto, estavam divididos. Após a morte de Nero, Vespasiano foi aclamado imperador e, em 70, seu filho Tito, após vários meses de sítio, conseguiu tomar Jerusalém. Houve grande morticínio, a cidade foi arrasada e o Templo destruído, e nunca mais voltou a levantar-se. Em 73, após penoso e longo assédio, Massada, ainda com os revoltosos, foi tomada.

A Judeia passou a ser, desde 71, uma província pretoriana, com a capital em Cesareia. Jerusalém destruída trouxe enormes consequências para o futuro: culturalmente, o esforço dos judeus helenistas (herodianos, famílias sacerdotais, judeus da diáspora com negócios na cidade) foi cortado; um grupo da seita dos "nazarenos", que se expressava em grego, estava difundindo agora a nova fé, tendo alcançado cidades importantes do Império. Foi no campo religioso que o judaísmo teve profundas mudanças: sem o Templo e o Sinédrio, sem os sacerdotes, as lideranças judaicas passaram a ser os fariseus e os rabinos. O estudo da Lei e a sinagoga passaram a ser o centro de referência da fé e identidade judaicas[103]. Por volta dos anos 90-100 houve em Yâbne (ou Jâmnia) uma grande assembleia na qual se definiu a nova identidade judaica e se estabeleceu o cânon das Escrituras de acordo com o texto hebraico. No ínterim, a seita dos "judeu-cristãos" já havia se separado definitivamente da Sinagoga.

Apesar da destruição do Templo e extinção de várias instituições, as esperanças messiânicas não arrefeceram e o sonho impossível voltou a ganhar corpo. Houve revoltas esporádicas em regiões da diáspora, como a de Alexandria, em 115, que se espalhou pelo Egito e chegou até Cirene. Nova revolta surgiu em 130, quando Adriano quis reconstruir sobre Jerusalém uma nova cidade, totalmente helenística, erigindo um Templo a Zeus, Júpiter Capitolino, no lugar do antigo Templo.

Surgiu um novo messias, Simão Bar Kosiba, ou Kochba, apoiado por um certo sacerdote Eleazar. A rebelião centrou-se nos contornos de Jerusalém e foi detida depois de muitos esforços pelos romanos em 135, ocasião em que foram executados muitos rebeldes, entre eles Simão e o rabino Aqiba. Desta vez as consequências foram incalculáveis: a terra ficou arrasada, a população foi dizimada, um imenso número de pessoas foi reduzido à escravidão e vendido. O judaísmo como religião foi proibido e aos israelitas foi vedado entrar em Jerusalém sob pena

[103] SCARDELAI, D. *Da religião bíblica ao judaísmo rabínico*. São Paulo: Paulus, 2008.

de morte. Jerusalém recebeu o nome de Aélia Capitolina e paganizou-se por completo. Todo o território de Israel passou a denominar-se sarcasticamente Síria Palestina, nome que evocava etimologicamente os tradicionais inimigos de Israel, os filisteus. No entanto, o judaísmo não se deu por vencido. O povo apegou-se aos dois elementos aglutinadores: a Lei e a Sinagoga.

As tradições orais começaram a plasmar-se por escrito e as interpretações das questões da Lei e da piedade recolhidas dos lábios dos rabinos e doutores da Lei foram se codificando na *Mishnah*, no comentário a essas codificações, o *Talmud*, e em outros comentários ao Pentatêuco, os *midrashim* tanaíticos ou da primeira época. O judaísmo se encerrou em si mesmo e se isolou da cultura do mundo helenístico-romano. No entanto, "esta convivência prolongada, com fases e vaivéns mutantes de aceitação e rejeição, deixaria um profundo rastro em todas as manifestações do gênio de Israel, na mais importante delas, a Bíblia"[104].

1.4 Um cristianismo plural

Nesse tópico, queremos reafirmar o contexto plural no qual se difundiu o cristianismo, a começar pelo caráter plural do movimento de Jesus. Ao transpor os limites da Palestina e libertar-se do judaísmo tradicional, o cristianismo viu-se imerso no mundo helenizado, com todas as peculiaridades antes elucidadas. Há uma questão de fundo que nos impulsiona: em que sentido esse aspecto plural lança luzes para compreender o surgimento do gnosticismo?

O contexto em que se divulgou a Boa Nova de Jesus é extremamente plural. De maneira esquemática, identificamos essa pluralidade em três grandes ambientes: o ambiente judaico tradicional, o ambiente do judaísmo helenizado e o ambiente do "paganismo" ou da "gentilidade"[105]. Essa abordagem do mundo e do cristianismo plural interessa-nos particularmente porque também o gnosticismo é um fenômeno plural, fruto dessa "pluralidade endogâmica" do mundo helenizado[106].

O mandato de Jesus: "Ide, pois; de todas as nações fazei discípulos..." (Mt 28,19) foi dirigido a um grupo plural, no qual encontramos desde simples pescadores, pequenos comerciantes a gente com certa cultura, certamente sob o influxo do helenismo. Uma mensagem

---

[104] "Esta convivencia prolongada, con fases y vaivenes cambiantes de aceptación y rechazo, iba a dejar una profundíssima huella en todas las manifestaciones del genio de Israel y, sin duda alguna, en la más importante de ellas, la Biblia." (LOZANO; PIÑERO, 2017, p. 101).

[105] MATOS, H. C. J. *Introdução à história da Igreja*. 5.ed. Belo Horizonte: O Lutador, 1997. v. I. p. 31-38; PIERINI, F. *A idade antiga*. São Paulo: Paulus, 1998a. (Curso de História da Igreja, I). p. 50-54.

[106] Meeks observa com propriedade: "Os estudiosos do Novo Testamento neste século descobriram grande diversidade no cristianismo primitivo." (MEEKS, 1992, p. 17).

destinada não apenas à casa de Israel, mas "ao mundo inteiro [...] a todas as criaturas" (Mc 16,15). Uma mensagem anunciada a um mundo plural, extremamente multifacetado.

Efetivamente, já no final do século I, a mensagem do mestre de Nazaré tinha chegado às principais cidades da bacia mediterrânea e a muitos povos que bem poderiam estar nas "extremidades da terra" (At 1,8), como parece indicar a narrativa do dia de Pentecostes: "partos, medos e elamitas, habitantes da Mesopotâmia, da Judeia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e da Líbia Cirenaica, de Roma (judeus e prosélitos), cretenses e árabes" (At 2,9-11), regiões onde provavelmente já tivesse chegado a boa nova.

Como essas pessoas simples, sem instrução, conseguiram realizar tal façanha, com parcos recursos, em meio a tantas adversidades? Eusebio de Cesareia, em sua *Historia Ecclesiastica* dá uma interpretação que constituirá uma espécie de cânon historiográfico cristão: o próprio Deus foi conduzindo a história para isso, desde o início dos tempos, através de uma *praeparatio evangelica*[107], na qual as estruturas de um império mundial facilitaram os "caminhos do Evangelho"[108]. Assim, no século I temos a contribuição de Roma, da Grécia e do Judaísmo. Nesse ambiente diversificado, encontramos também, no entanto, obstáculos ao anúncio evangélico[109]. No século II, as comunidades cristãs realizaram uma reflexão sobre sua própria trajetória e construíram sua identidade, entendendo sua saga, em última análise, como "obra da providência divina". Vejamos, pois, alguns desses facilitadores, retomando sinteticamente os elementos apresentados nos tópicos anteriores.

No contexto mais amplo, no início do século I, na bacia mediterrânea e boa parte do Oriente próximo, encontramos o mundo sob o controle de uma única potência, Roma. Um século antes, no período da República, o mundo estava conturbado, cheio de guerras e sedições. Otávio inaugurou uma nova etapa, foi proclamado *Augustus* (o "salvador do mundo"), e estabeleceu, com as forças militares, a *pax augusta*, na verdade, uma "paz armada" [110]. Durante

---

[107] Eusébio desenvolveu o tema de maneira aprofundada em sua obra *Praeparatio evangelica*, na qual ele procura demonstrar a excelência do cristianismo sobre as religiões e filosofias pagãs. Consiste em quinze livros, integralmente conservados, nos quais o autor apresenta a doutrina de Cristo aos pagãos. O termo indica também a obra da Providência divina que, ao longo da história, por diferentes caminhos, foi preparando os povos para receber a mensagem cristã.

[108] GREEN, M. *Evangelização na Igreja primitiva*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989, p. 11-29.

[109] Green analisa também os obstáculos havidos no século I para a propagação do Evangelho (GREEN, 1989, p. 31-54).

[110] "A vitória de Otaviano, porém, que acabou com a República Romana sob a pretensão de restaurar e de pôr em prática a organização metódica de um império, estimulou uma era de estabilidade desconhecida anteriormente e de ótima oportunidade para a vida urbana, uma era que deveria durar um século" (MOMIGLIANO, 1991, p. 25). Para um estudo do amplo significado da *pax romana*, ver o estudo de WENGST, K. *Pax Romana*. Pretensão e realidade. Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 1991. (Bíblia e Sociologia, 7).

o primeiro século da Era Comum foi possível organizar um eficiente sistema administrativo, com províncias militares e senatoriais, divididas por sua vez em dioceses e paróquias. O extenso sistema viário, rigidamente vigiado e bem cuidado (*cura viarum*), e o ágil sistema de correio (*cursus publicus*) permitiam que as comunicações oficiais chegassem rapidamente em poucos dias aos confins dos domínios romanos. Havia assim grande facilidade para contatos e transações, militares, sociais, comerciais, culturais, religiosas. Os cristãos serviram-se desse sistema: longas viagens seriam impensáveis depois da queda do Império. O direcionamento da evangelização foi condicionado por esse sistema.

O processo de helenização foi outro elemento facilitador para o anúncio do Evangelho. O grego, de uma língua local tornou-se "universal" e foi o suporte de toda uma matriz cultural, desde o século IV a.EC. A educação formal era dada em grego. As escrituras judaicas foram traduzidas ao grego, a Septuaginta. O Novo Testamento foi escrito no grego *koiné*. Paulo escrevia em grego; Justino, em Roma, e Atenágoras, em Atenas, defenderam os cristãos em grego; Ireneu, nas Gálias, combateu os gnósticos em grego; os gnósticos escreviam em grego. Hipólito, em Roma, fez o elenco de 33 heresias em grego. Até o século III a liturgia da Igreja de Roma se desenvolvia em grego. O grego, uma língua versátil, estética, com um substrato filosófico e teológico, servia a uma mensagem que se pretendia universal e que deu valência universal a culturas e valores religiosos locais[111].

A mentalidade, cultura e literatura gregas foram paradigma para os romanos. Recordemos apenas alguns aspectos dessa "apropriação" ou "inculturação" que, por sua vez, será um recurso também utilizado pelos cristãos, possibilitando, dessa forma, a compreensão da sua proposta salvífica em escala universal naquele universo plural[112].

A popularização da "teologia mitológica" grega encontrou seus correspondentes no Império, por meio do expediente da *interpretatio.* Já os poetas e filósofos gregos haviam criticado o grosseiro antropomorfismo das massas, coisa que será feita pelos eruditos latinos e também pelos apologistas cristãos. Platão fora popularizado pelos sofistas, "educadores populares". O método sofista de defesa e ataque às críticas movidas ao cristianismo foi amplamente utilizado nas apologias cristãs do século II.

---

[111] LILLA, S. Ellenismo e cristianesimo. In: DI BERARDINO, A. (Dir.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti. 1983. v. 1. (Col. 1137-1142).

[112] RAMOS, J. A. Salvação, identidade e sentido no horizonte histórico do judeo-cristianismo. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, Filipa; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021, p. 49-74.

Paulo inicia o diálogo com a gentilidade dizendo vir em nome do "deus desconhecido", que os piedosos atenienses acolheram, num primeiro momento, no areópago de Atenas. Um pouco antes, em Alexandria, Fílon já havia iniciado um diálogo frutífero que muito ajudaria os cristãos em sua aproximação racional à mentalidade grega, principalmente no acostamento entre a Sophia (Sabedoria) e o Logos (Palavra).

Se há um campo em que podemos detectar uma grande pluralidade, como anteriormente explicitado, este é o da esfera religiosa: já acenamos brevemente ao politeísmo greco-romano, enriquecido a cada conquista de Roma, que fazia aumentar o panteão das divindades reconhecidas e adoradas em todo o Império. Às "religiões filosóficas", às práticas esotéricas desenvolvidas nos cultos órfico-pitagóricos e à religião oficial do Império, devemos acrescentar as religiões mistéricas e iniciáticas, com seu caráter entusiástico e altamente emotivo. Entre estas incluíam-se, segundo a classificação dos romanos, outras *superstitiones*, como o Judaísmo e o Cristianismo[113].

Em que sentido esse ambiente religioso plural se tornou um caminho facilitador para o anúncio do Evangelho e também para a efervescência da gnose? Num primeiro momento, a tolerância romana em relação às religiões estrangeiras, desde que não atentassem contra a ordem pública, permitiu a sua expansão. A sede de novidades e carências da população, tais como a satisfação das necessidades básicas da sobrevivência, a busca de reconhecimento social numa sociedade rigidamente estratificada, o desejo de imortalidade e o consórcio com os deuses propiciava a aceitação de uma mensagem que se dirigia a todos, principalmente aos pobres, aos doentes, aos marginalizados. As "seitas" propiciavam um clima de acolhida, entusiasmo e companheirismo. Além disso, tinham outro atrativo, pelo fato de dar um jeito no sentimento de culpa: o sentido real de pecado, de débito com os deuses, o peso esmagador da *heimarméne*, do *factus*, do destino[114]. Eram uma alternativa abaixo da força irresistível dos astros, cujos segredos sobre a vida humana a astrologia procurava desvendar. Ofereciam segurança num mundo

---

[113] GREEN, 1989, p. 18-21.

[114] A Ειμαρμένη (*Heimarméne*) era uma deusa grega responsável pela sucessão concatenada de causa e efeito, em âmbito universal, na qual se inserem os destinos individuais. Na mitologia, aparece associada a Ανάγκη (*Anánke*), a deusa da inevitabilidade, casada com *Moros* e mãe das *Moiras*, era também a personificação do destino, como necessidade inalterável. O termo se encontra na literatura filosófica, particularmente na tradição estoica, em religiões mistéricas e na obra gnóstica *Pistis Sophia*. A *heimarméne* representa, assim, a fatalidade, como emissária da Providência divina, que se interpõe ao exercício do livre arbítrio, processo fatigoso que será tarefa das pessoas instruídas e, particularmente, dos filósofos. O corpo humano e os sentidos estão sujeitos às leis físicas, ao domínio da *heimarméne*, soberana no universo corporal; a alma, no entanto, pode libertar-se desse domínio. Bardesanes de Edessa (*ca*. 154-222), mestre gnóstico siríaco, escreveu uma obra *Contra a Heimarméne*, defendendo ardorosamente o livre arbítrio, como dom de Deus ao ser humano, feito à sua imagem: BARDESANES DE EDESSA. *Contro il fato*. Kata Heimarmene, Liber Legum Regionum. Testo originale a fronte. Bologna: ESD-Edizioni Studio Domenicano, 2009.

perigoso, cercado de forças hostis, na esfera terrestre, nos ares e no submundo tenebroso. Por fim, a comunhão com o mundo divino se fazia através de um processo de iniciação ao alcance do comum dos mortais, pela refeição sagrada, pela orgia hierofânica, pelo êxtase, conseguido com diversos recursos, num clima de aconchego e "fraternidade", elementos todos que abriam as portas da imortalidade. O cristianismo será uma resposta a esse anseio e o gnosticismo agudizará a experiência salvífica através da gnose.

O judaísmo da diáspora, helenizado por questões de sobrevivência e por certa simbiose na amplitude do contexto circundante, tornou-se também um facilitador para a difusão do cristianismo. O judaísmo a duras penas havia conquistado um espaço no Império, fazendo, por um lado, grandes concessões à cultura helênica, mas também ganhou, por outro lado, grande respeitabilidade pelo seu alto teor moral.

Os judeus conseguiram manter sua identidade nacional graças ao seu rígido monoteísmo. Em geral não faziam proselitismo de sua fé, mas acolhiam, entre os puros (circuncidados da estirpe judaica), os simpatizantes ou "tementes a Deus" e aceitavam prosélitos (pagãos circuncidados). Antes da era cristã já constituíam uma comunidade considerável em Roma, numa complicada colônia no Trastévere (Além-Tibre), onde certamente se constituiu uma comunidade cristã. Flávio Josefo faz menção a vários decretos dos privilégios conseguidos pelos judeus em suas obras, como o *fiscum iudaicum*. No bojo do judaísmo, o cristianismo foi dilatando capilarmente sua presença. Uma primeira estratégia dos apóstolos era pregar nas sinagogas judaicas espalhadas na diáspora.

As Escrituras judaicas conseguiram foro de cidadania no mundo helênico graças à sua tradução para o grego, a Septuaginta. As suas várias edições em grego atestam sua "popularidade"; além da Septuaginta, temos as recensões de Aristeu, Símaco e Teodosion, compiladas, entre outras, na *Héxapla* de Orígenes. Na diáspora, as sinagogas exerciam também um fascínio particular, pela beleza e simplicidade de seu culto; eram uma instituição única no mundo antigo, ao mesmo tempo uma escola filosófica e religiosa. As tradições rabínicas de interpretação das Escrituras demonstravam ao mesmo tempo a pluralidade de possibilidades e a liberdade de interpretação dos textos sagrados. O trabalho de Fílon, que usou largamente os recursos da alegoria para interpretar as Escrituras, abrirá um vasto horizonte para a interpretação cristã das Livros Sagrados. O livro do Gênesis será particularmente objeto de interesse da exegese gnóstica, que usará com grande liberdade e criatividade a interpretação alegórica e mitológica para compor sua cosmogonia, antropologia e soteriologia.

Tudo isso facilitou os caminhos do Evangelho. O proselitismo judeu, apesar de exclusivista, preparou a pregação cristã; a literatura missionária judaica, como os Oráculos Sibilinos, forneceu um modelo de aproximação à sensibilidade do mundo helenizado; o pluralismo judaico do século I, com seu monoteísmo, ética rigorosa, liberdade interpretativa, capacidade de adaptação cultural, culto nas sinagogas, amparava a difusão da mensagem cristã. O florescimento da literatura apocalíptica e as tendências marginais do judaísmo foram campo fértil para o surgimento da gnose judaica e seu influxo na gnose cristã.

De toda forma, os cristãos têm uma grande dívida com seus irmãos mais velhos na fé. Em certo sentido, segundo Harnack, "esta dívida é tão grande, que quase pode-se dizer que a missão cristã é uma continuação da missão judaica"[115]. Nessa mesma linha, Rinaldi, afirma peremptoriamente:

> O que nós chamamos "cristianismo" foi uma forma de judaísmo caraterizada por um fortíssimo impulso proselitista: os conceitos fundamentais subjacentes ao pensamento cristão, e a própria terminologia que o expressa, ainda são hoje primorosamente judaicos e não teriam sentido algum no léxico religioso "pagão" se posteriormente não tivessem ocorrido mediações culturais, paralelas ao processo de separação da "igreja" da "sinagoga" e àquele da "helenização" do cristianismo. *Ekklesia*, Reino de Deus, Messias, Lei, pecado, fé. Graça, *metánoia*, batismo são vocábulos do léxico judaico apropriados pelos cristãos, que evocavam conceitos estranhos aos cânones da paideia clássica[116].

Mas essa afirmação deve ser matizada, como veremos logo a seguir, a começar pelo próprio mestre judeu Jesus, cognominado o Cristo. Ele será "um sinal de contradição para muitos em Jerusalém" (Lc 2,33), "motivo de escândalo para os judeus, loucura para os gentios" (1 Cor 1,23). No seio das próprias comunidades cristãs a pergunta de Jesus dirigida aos seus discípulos: "E vós, quem dizeis que eu sou?" (Mc 8,29; Mt 16,15; Lc 9,20) encontrará muitas respostas, as quais serão problemáticas não somente no âmbito das ideias, mas também no campo das práticas, suscitando cismas e posicionamentos políticos, com enormes consequências para a história do Ocidente.

Centremo-nos agora no aspecto plural do cristianismo, procurando esmiuçar melhor o seu contexto a partir dessa perspectiva. Vários autores, como Rinaldi, preferem falar de

---

[115] HARNACK, A. von. *La missione e la propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*. Torino: Bocca, 1906.

[116] "Quel che noi chiamiamo 'cristianesimo' fu una forma di giudaismo caratterizzata da una fortissima spinta proselitistica: i concetti fondamentali alla base del pensiero cristiano, e la stessa terminologia che li esprime, sono ancora oggi squisitamente giudaici e non avrebbero nessun senso nel lessico religioso 'pagano' se non fossero intervenute sucessivamente mediazioni culturali, che corsero parallele al processo di separazione della 'chiesa' dalla 'sinagoga' e a quello di 'ellenizzazione' del cristianesimo. *Ekklesía*, Regno di Dio, Messia, Legge, peccato, fede, grazia, *metànoia*, battesimo sono vocabuli del lessico giudaico fatti propri dai cristiani, i quali evocavano concetti estranhei ai canoni della paideia classica" (RINALDI, 2016, p. 11).

"cristianismos": "A mensagem de Jesus assumiu diversas facetas, de modo que seria mais correto falar de 'cristianismos' no plural. Algumas dessas formas floresceram por certo tempo e depois desapareceram, outras tiveram vida longa"[117].

O "cristianismo primitivo" é um capítulo desafiador em termos de documentação[118]. Boa parte do que constitui a literatura cristã começou a ser redigida trinta ou quarenta anos depois dos acontecimentos fundantes. Antes da destruição de Jerusalém (70 EC) a sociedade da Palestina judaica era muito diversificada. No período anterior ao ano 70 deu-se a primeira expansão da missão cristã em diversos contextos e começaram a ser escritos os primeiros documentos que fariam parte do cânon do Novo Testamente e certamente outros mais, de datação incerta. Após a destruição do Templo de Jerusalém, não apenas o judaísmo se reconfigurou, mas também a missão cristã, que cada vez mais se distanciava de suas raízes judaicas.

Quando abordamos a história da helenização do judaísmo, destacamos brevemente os dois grandes posicionamentos no seio do povo judeu face ao helenismo: a parcela da sociedade que o assumiu, representada pela aristocracia, os grandes proprietários de terra e comerciantes abastados e os grupos refratários a ele, representados pelos *hasidim* e sua evolução nos grupos sectários dos fariseus e essênios. Na época de Jesus, havia ainda a facção dos saduceus e os herodianos, que também faziam parte dos estratos elevados da sociedade.

Daniélou assevera, no entanto, que a configuração social era muito mais diversificada, com várias tendências e pequenos grupos que se relacionavam por diferentes vazantes e no meio dos quais se desenvolveram tendências heterodoxas que também influenciaram o cristianismo, e nos quais encontramos as raízes do assim chamado "protognosticismo":

> Existem ainda os herodianos e os zelotes. Mas Justino nomeia além deles os "genistas, os meristas, os galileus, os helênios, os batistas". Conhecemos também os samaritanos. Não é fácil identificar todos esses grupos. Representam eles correntes diversas às margens do judaísmo oficial. Os samaritanos são uma delas. As seitas batistas jordanianas são outras. Existem personagens mais inquietantes, os "magos", Simão ou Teudas, quer dizer, judeus influenciados pelo dualismo iraniano.

---

[117] "Il messaggio di Gesù fu diversamente declinato, talché sarebbe più corretto parlare di 'cristianesimi' al plurale. Alcune di queste forme vigoreggiarono un tempo per poi scomparire, altre ebbero vita lunga." (RINALDI, 2016, p. 11).

[118] Ao falarmos em "cristianismo primitivo", entendemos o cristianismo do primeiro século e início do segundo século. Por cristianismo antigo, por sua vez, entendemos o conjunto do cristianismo periodizado até a queda de Roma, em 476. Seguimos aqui a proposta de periodização de Raymond: era apostólica (até a morte de Paulo, *ca*. 30-60); era subapostólica (60-100); pós-apostólica (100). Os "Padres Apostólicos" coincidem com a era pós-apostólica (finais do século I até primeira metade do século II). BROWN, R. E. *As Igrejas dos apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986. (Temas bíblicos). p. 100.

> Reencontraremos o prolongamento destas correntes no cristianismo ortodoxo ou heterodoxo[119].

Devemos situar a comunidade primitiva no contexto desse judaísmo bem complexo. Além dos grupos mais conhecidos, como os saduceus, fariseus, essênios e zelotas, havia outros pequenos grupos marginais, uns mais, outros menos helenizados, entre estes aqueles genericamente designados como helenistas. Cabe destacar que, com exceção dos saduceus, encontramos representantes desses grupos na constituição das primeiras comunidades cristãs no ambiente da Palestina. Esses grupos eram muito reservados e elitistas. No entanto, exerciam enorme influência no povo judeu.

O núcleo da primeira comunidade cristã era constituído principalmente de judeus tradicionais, entre os quais havia fariseus convertidos. Mas cedo surge o problema das divergências entre os judeu-cristãos e os cristãos helenistas. Os Doze devem ser situados entre os primeiros e Estêvão com o grupo dos "diáconos" entre os segundos. De alguma forma os sadocitas convertidos eram outro polo de tensão com os judeus tradicionais e fariseus convertidos. Um papel preponderante deve ser reconhecido a esse grupo dos judeu-cristãos, do qual se formarão grupos mais radicais, por seu caráter judaizante e pela maneira de interpretar o messianismo de Jesus, como são os ebionitas e as comunidades representadas pelo *Evangelho dos Hebreus*, o *Evangelho de Tomé* e os *Apocalipses* de Tiago[120]. Nesses grupos Tiago (o "irmão do Senhor") tem preponderância sobre Pedro e João, e é apresentado como aquele que deve conduzir a comunidade depois da ascensão do Senhor e quem recebeu a gnose do Ressuscitado.

Associados aos fariseus encontram-se ainda escribas convertidos, que certamente seguiam o estilo literário dos *targumim*, com sentido cristão, como denotam a Epístola de Clemente, a Epístola de Barnabé e outros escritos posteriores, assim como "numerosas prescrições morais e fórmulas litúrgicas, cujo eco encontramos nos Evangelhos [que] se situam no prolongamento do judaísmo rabínico"[121].

Com relação aos essênios, é provável que tenha havido sadocitas convertidos à comunidade cristã, ainda que nem todos os elementos referentes à vida em comum e partilha

---

[119] DANIÉLOU, J. Das origens até ao terceiro século. In: ROGIER, L.-J. *et.al*. *Nova história da Igreja*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1984. v. 1. p. 41.

[120] O *Evangelho de Tomé* e os *Apocalipses* de Tiago encontram-se entre os códices de Nag Hammadi. "Os três *Apocalipses* de Tiago, reencontrados em Nag Hammadi, e que são gnósticos, atestam as fontes judeu-cristãs do gnosticismo. Nos escritos pseudo-clementinos, que utilizam fontes judeu-cristãs ebionitas, Tiago se apresenta como o personagem mais importante da Igreja (*Hom. Clem*. 1,1)." (DANIÉLOU, 1984, p. 33).

[121] DANIÉLOU, 1984, p. 34.

de bens se devesse à sua influência. A comunidade cristã partilhava, no entanto, as esperanças apocalípticas como aparece nos documentos emanados do ambiente sadocita. Mesmo assim, é bem possível que essênios em sentido estrito tenham se convertido ao movimento de Jesus e que Lucas tenha utilizado várias fontes sadocitas para a caracterização da primitiva comunidade. Curiosamente esse grupo é o único que não é citado explicitamente no Novo Testamento[122].

Os helenistas são um grupo de difícil identificação, pois, segundo Daniélou, "o grupo parece ter sido formado de elementos diversos", conforme as indicações registradas nos *Atos dos Apóstolos*: judeus palestinenses, como Estêvão e Filipe, "cujos nomes atestam a origem helenista"; indivíduos provenientes do ambiente de Herodes (At 13,1); outros da Diáspora, como Barnabé, originário de Chipre (At 4,36); também prosélitos, pagãos convertidos ao judaísmo (At 2,11) e Nicolau, prosélito de Antioquia, "expressamente designado como helenista" (At 6,5); e até mesmo "certos essênios, separados pela secessão do judaísmo oficial"[123].

Foi nesse complexo ambiente do judaísmo, extremamente diversificado, que se expandiu a mensagem cristã[124]. Desses grupos separaram-se pequenos grupos marginais, por causa de sua "hererodoxia" a partir dos quais se desenvolveu também o gnosticismo judaico que terá influência sobre o gnosticismo cristão, como veremos no segundo capítulo.

Temos notícias mais pormenorizadas do cristianismo no contexto do judaísmo da Palestina e da Diáspora e da gentilidade ocidental, que falava o grego. No entanto, o cristianismo espalhou-se também no mundo da gentilidade oriental, que falava aramaico: Transjordânia, Arábia, Fenícia, Celessíria, Adiabena, Osroena. A missão cristã fora precedida pela missão judaica. Conhecemos o cristianismo sírio de corte helênico de Antioquia, mas existe um cristianismo sírio de corte aramaico, como o do ciclo de Tomé, que evangelizou os partas: "o Evangelho de Tomé, Atos de Tomé, Salmos de Tomé constituem o eco desta missão"[125].

Entre os anos 30 a 45, há mistérios com relação ao cristianismo que se desenvolveu na Galileia. Os galileus eram marginalizados pelos judeus; na Galileia surgira o grupo dos zelotas, fundados por Judas, o Galileu (6 EC). Certamente havia tensão entre os cristãos do âmbito de

---

[122] DANIÉLOU, 1984, p. 34.
[123] DANIÉLOU, 1984, p. 35.
[124] Para maiores detalhes acerca desse tema, ver SAUNIER, C.; ROLLAND, B. *A Palestina no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1983. (Cadernos Bíblicos, 27).
[125] DANIÉLOU, 1984, p. 42.

Jerusalém e os da Galileia. Havia elementos ativos entre os discípulos de Jesus, como Simão o Zelota. A origem da Igreja da Samaria, por sua vez, é relatada nos Atos e relaciona-se com a expulsão dos helenistas de Jerusalém por volta de 37 (At 8). É uma missão complicada, associada ao episódio de Simão, o Mago (At 8,9-10), personagem emblemático, estigmatizado por Ireneu como "o pai de todas as heresias". De alguma forma os simonianos são associados aos helenistas. Havia um judaísmo marginal da Samaria, "impuro". Simão e seu mestre Dositeo parecem representar uma corrente ascética e escatológica paralela à de Qumran, com a qual possuem pontos de contato e na qual misturam-se elementos mágicos e sincretistas, característicos de uma heterodoxia judaica[126].

A pluralidade do cristianismo não se entende apenas por essa diversidade geográfica e cultural: a pluralidade de experiências, organização, ministérios e concepções teológicas pode ser percebida no próprio cânon do Novo Testamento, em que se detectam "diferentes igrejas"[127]. Mesmo entre as tradições "apostólicas" que buscam a autoridade de algum grande "apóstolo", como as do âmbito petrino, joanino ou paulino, há notáveis diferenças no seio de uma mesma tradição[128]. Ao tratar dessa diversidade em grandes centros urbanos, onde poderia haver três ou mais comunidades, como em Roma ou Éfeso, Brown explica:

> Convém lembrar que a situação cristã numa grande cidade teria de envolver certo número de casas que servissem de igrejas, onde 20 ou 30 pessoas se reunissem; e, assim sendo, não havia motivo para não existirem, na mesma cidade, igrejas domésticas de tradições diferentes – por exemplo: da tradição paulina, da tradição joanina, da tradição petrina ou apostólica e, inclusive, da tradição judeu-cristã ultraconservadora. Embora as igrejas domésticas de uma tradição provavelmente mantivessem *koinonia* com as de outra tradição, os cristãos não deviam transferir-se facilmente de uma para outra. [...] Em Roma havia pelo menos 5 comunidades cristãs[129].

Nosso interesse em insistir nessa diversidade do judaísmo do tempo de Jesus e no próprio movimento de Jesus reside em demonstrar o clima propício para o desenvolvimento das diversas "gnoses", principalmente "cristãs". É nesse pulular de experiências religiosas e tendências que se detecta aquela "novidade espiritual" acenada por Jonas, que ajuda a entender porque o movimento gnóstico surgiu precisamente naquele momento.

---

[126] DANIÉLOU, 1984, p. 43.

[127] Brown se propõe a dar uma visão geral dessas igrejas ou comunidades, no estudo que compreende o período subapostólico e pós-apostólico, esclarecendo que "... o número poderia até ser maior se se usasse o material do século II, incluindo escritos gnósticos e fazendo retroagir as situações refletidas em tais obras ao século I..." BROWN, 1986, p. 21.

[128] BROWN, 1986, p. 25-26. Ver também: GOPPELT, L. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eedermans, 1982. 2. v.

[129] BROWN, 1986, p. 20.24.

Em *Contra Celso*, Orígenes recolhe boa parte da obra perdida de Celso, um filósofo hostil ao cristianismo, que viveu na segunda metade do século II. Segundo Celso, havia um pulular de seitas cristãs que competiam entre si e cujo único ponto em comum era a sua fé em Cristo, distinguindo-se assim tanto dos judeus como dos pagãos (Orígenes, *Contra Celso* 5,59. 61-62). Dentre essas seitas concorrentes, Celso destaca aquela que, segundo ele, parece ser a mais importante, pelo seu maior número e elaboração doutrinal, denominando-a "a grande Igreja". De fato, "o cristianismo – a grande Igreja – no tempo de Celso não era monolítico na sua estrutura, no seu ensino e na sua liturgia. As diferenças às vezes eram muito fortes, e se reduzirão com o passar do tempo[130].

No entanto, há na própria pluralidade das experiências cristãs, um núcleo que constituirá a "ortodoxia", que, em sua "unidade plural", rejeitará as pluralidades extremistas, como é o caso do gnosticismo e do ebionismo. Essa situação de "unidade plural" terá, no contexto contemporâneo, aspectos problemáticos que, a seu tempo, também queremos explicitar, ao considerarmos a sobrevivência do gnosticismo. A esse propósito dedicaremos um tópico especial, resenhando alguns aspectos da história do cânon do Novo Testamento. O marcionismo, no qual se notam sinais da gnose, ao propor um "cânon estrito", forçou a grande Igreja a definir o seu "cânon médio", que assumiu a unidade na diversidade e uma diversidade que não cinde a unidade, diferentemente dos gnósticos que, extremamente livres na interpretação das Escrituras acabavam propugnando um "cânon difuso".

Será necessário entender melhor o que significam os vários "cristianismos", conforme a expressão de Rinaldi, na verdade uma tese nascida no final do século XIX e que fez história, com prós e contras, como também veremos, e que coloca em foco o gnosticismo como "o mais antigo e genuíno cristianismo". No entanto, uma das grandes questões do cristianismo primitivo, já detectável no Novo Testamento, será a comunhão das diversas Igrejas. Mesmo que houvesse divergências entre Tiago, Pedro e Paulo, havia um sentido de unidade mais profundo, a partir da fé em Jesus.

Não existia ainda um "corpo fixo de doutrina", mas pouco a pouco aumentavam as formulações sobre Jesus e sua comunidade, que denotavam percepções e sensibilidades a partir dos diferentes contextos, todas elas assumidas e equilibradas num arco de pluralidade que se estabelecia a partir de alguns critérios detectáveis nos escritos que foram assumidos como "canônicos" e que levaram a rejeitar outras tantas. Alguns avanços e progressos de certos

---

[130] DI BERARDINO, A. Percursos de koinonia nos primeiros cristãos. *Concilium*, Petrópolis, v. 291, n. 3, p. 46-61, 2001/3. p. 46.

grupos começaram a ser veementemente contestados, porque estavam em contradição com o sentido comum de grande parte das comunidades, colocando em perigo a *koinonia* a ponto de provocar rupturas, como ocorreu nas comunidades de âmbito joanino. A esse propósito, assim reflete Brown:

> O século II presenciou uma luta que pretendia determinar quais os pontos de vista contraditórios melhor preservavam a compreensão apostólica e quais a distorciam de maneira mais acentuada. Este foi o ponto de partida da ortodoxia e da heresia. É uma farsa afirmar que esse ponto de vista significa que não existiu ortodoxia antes do fim do século II. A herança que finalmente foi reconhecida como ortodoxa existia desde a época de Jesus, não de maneira estática, mas dinâmica[131].

Esse cristianismo plural primava, pois, por uma unidade fundamental. Um pouco antes aduzíamos a crítica de Celso acerca desse "pulular de seitas", cujo único ponto aglutinador era sua fé em Cristo. Uma análise mais atenta, procurará mostrar que o sentimento de comum pertença à Igreja, a comunhão – *koinonia* – era uma preocupação fundamental das comunidades cristãs, e isso ocorreu bem antes da oficialização do cristianismo como "religião do Império".

Di Berardino observa que, se olharmos a partir de dentro das comunidades da "grande Igreja", o que as ligava no sentido de pertença a "uma realidade única, essencial e constitutiva" era "um estreito vínculo com Deus, o qual constitui e funda a união entre todos os *fideles* e entre comunidades e comunidades. [...] Esta união deve realizar-se tanto no plano social, entre as comunidades locais e, no plano doutrinal, a unidade da fé, dos sacramentos e da disciplina eclesial."[132]. Havia uma pluralidade perceptível na organização eclesial, na expressão litúrgica, na coordenação ministerial e no campo doutrinal. No entanto, não é uma pluralidade pulverizada, como se fosse o conjunto de expressões independentes, sem nenhuma conexão. Há um princípio de unidade fundamental, que se manifestava na *regula fidei* (também denominada *disciplina fidei*), veiculada pela tradição oral e que se condensou no símbolo da Igreja. Símbolo que também conheceu uma pluralidade de versões, de acordo com a sensibilidade ou experiência de cada comunidade.

Do ponto de vista doutrinal, a preocupação com a unidade de fé girava em torno a duas verdades fundamentais: a encarnação do Verbo e a ressurreição da carne, como bem o defendeu Tertuliano em duas obras de grande importância para nossa pesquisa, *A carne de Cristo* e *A ressurreição da carne*. Com relação à carne e ao corpo, que é o ponto central de que nos ocuparemos neste trabalho, como tema antropológico principal, a *regula fidei* considera como

---

[131] BROWN, Nota 3, 1986, p. 188.
[132] DI BERARDINO, 2001, p. 46-47

verdade comum, irrenunciável da identidade cristã, a fé na encarnação do Verbo e na ressurreição da carne, ao passo que para os gnósticos o corpo é apenas um aspecto suportável, desprezível e descartável. Deter-nos-emos nesse propósito, nos aspectos de convergência e divergências acerca das categorias "corpo" e "carne", entre os "cristãos da grande Igreja" e os "cristãos gnósticos".

O "movimento gnóstico" caracterizou-se também pela pluralidade, nos vários aspectos em que identificamos a pluralidade do movimento de Jesus. No entanto, diferentemente do cristianismo, identificamos uma pluralidade "pulverizada", que não tinha a preocupação com uma "unidade corporativa", mesmo porque o critério de unidade não era fundamental para os grupos gnósticos, uma vez que, adquirido o conhecimento, o gnóstico iniciava solitariamente seu caminho de ascensão para sua verdadeira realidade. Apesar de cada grupo apelar para a tradição apostólica – esotérica –, não havia o cuidado comum pelo qual um grupo se reconhecia no outro, característico das comunidades cristãs: a "fraternidade gnóstica" não interessava nesse mundo, mas era tema do mundo futuro.

Ao terminar este capítulo, recordemos que quisemos enfatizar o aspecto plural da civilização mediterrânea, em cujo terreno grassou o gnosticismo. Esperamos tê-lo demonstrado a partir de conceitos abrangentes e mesmo generalizantes, como helenização, romanização, judaísmo helenizado e cristianismo plural, termos esses que denotam não só uma grande variedade semântica, mas também uma diversidade de aspectos, que por si sós, apontam para a sua complexidade Tais fenômenos estão na base do gnosticismo, um movimento variado e complexo, também ele plural. Essa perspectiva inicial nos ajudará a perceber o significado da sobrevivência do "espírito gnóstico" no multicultural mundo contemporâneo, em que os pluralismos são terreno fértil para a emergência do neognosticismo. Vejamos agora como se deu a eclosão do movimento gnóstico.

2 A ECLOSÃO DO MOVIMENTO GNÓSTICO

Neste capítulo faremos uma aproximação terminológica acerca dos principais conceitos que envolvem o termo genérico gnosticismo, com seus correlatos: gnose, gnóstico e religião gnóstica. Abordaremos a controvertida questão da origem do gnosticismo e sua relação com o cristianismo nascente. Em seguida, a partir de algumas tipologias, daremos um voo panorâmico no emaranhado dos sistemas gnósticos e seus principais temas, relacionados à cosmologia, antropologia, ética, soteriologia e escatologia, para, então debruçar-nos sobre o sistema valentiniano, tema do próximo capítulo.

Ressaltamos aqui uma constatação que se repetirá em toda a pesquisa: a pluralidade do ambiente em que eclodiu a gnose e o próprio caráter plural do movimento gnóstico, assim como o foi o cristianismo das origens, antes de assumir uma uniformidade institucional, como relatamos no primeiro capítulo. Este aspecto servirá também para abordar o contexto da sobrevivência do fenômeno na pluriculturalidade do mundo contemporâneo, estabelecendo, de certa forma, salvaguardadas as distâncias, os parâmetros para identificar o ambiente propício de uma “nova era gnóstica”, semelhantemente ao que ocorreu na idade imperial, uma espécie de “era gnóstica”, na acepção de Jonas.

Jonas desbravou o imenso *mare magnum* no qual se gestou o gnosticismo e cunhou várias categorias que foram posteriormente tidas como ponto de partida para novas pesquisas, principalmente após a publicação de seu trabalho pioneiro, publicado em 1958, no qual já contemplava algumas notícias acerca dos códices de Nag Hammadi; posteriormente, forneceu informações mais atualizadas na edição de 1963. Em geral, os autores consultados se baseiam ainda na apresentação feita por Jonas em sua obra clássica, que serve de referência, para corroborar ou questionar e refutar suas teses, confrontando-as com as novas descobertas, de maneira especial, a partir do Colóquio de Messina (1969), do qual o próprio Jonas participou.

A gnose surgiu primeiro e o gnosticismo apareceu depois. As perguntas que nos orientam são as seguintes: afinal, em que consistiu o gnosticismo antigo? Qual sua relação com o cristianismo nascente? Há uma tipologia que nos permita identificar sua sobrevivência posteriormente?

2.1 Gnose, gnósticos, religião gnóstica e gnosticismo

Neste tópico abordaremos, em primeiro lugar o termo gnose em suas variáveis semânticas e sua especificidade no contexto do surgimento do movimento gnóstico, e depois procuraremos delimitar com maior clareza em que consiste esse movimento plural denominado gnosticismo, abordando juntamente com esse aspecto a questão do proto-gnosticismo e as discussões acerca de suas origens, conectadas às origens do próprio cristianismo.

O termo gnose, do grego γνῶσις (conhecimento), do verbo γιγνώσκω (eu conheço) é atestado desde a antiguidade clássica e apresenta uma variação semântica muito grande, tanto nos autores de um mesmo período como em autores de períodos diferentes[1]. No contexto do cristianismo primitivo, do primeiro século, detectamos também o uso dessa variação semântica em vários textos do Novo Testamento, como veremos na terceira parte.

No grego clássico os termos γνῶσις (*gnosis*) e γιγνώσκω (*gignosco*) significam o verdadeiro conhecimento do ser, τὰ ὄντα (*tá ónta*), em contraposição tanto ao plano puramente sensível da percepção αἴσθησις (*aisthesis*) como à δόξα (*doxa*), ou opinião do senso comum, destituída de verdade[2]. Na língua clássica e também, em menor medida, na κοινή (*koiné*), havia uma intersecção entre os termos γνῶσις (*gnosis*) e επιστήμη (*epistéme*), com um significado parecido. No âmbito da filosofia, normalmente o termo επιστήμη (*epistéme*) referia-se à "ciência", ao "conhecimento científico"; *gnose*, por sua vez, é o conhecimento que se opõe à ignorância άγνοια (*agnoia*)[3]. De maneira geral, todos os seres humanos têm a capacidade de compreender o mundo percebido através dos sentidos, mas os que se esforçam por obter um conhecimento mais profundo das estruturas da realidade são "semelhantes a Deus, na medida em que isto é possível ao homem"[4].

"Conhecimento" é por si um termo puramente formal, que não especifica o quê deve ser conhecido; nem tampouco a forma psicológica ou a significação subjetiva de adquirir conhecimento ou os meios pelos quais se adquire. Trata-se do *processo cognoscitivo*. No classicismo helênico a ênfase cai no aspecto racional, sendo a razão natural o órgão de aquisição

---

[1] BAUER, W.; DANKER, F.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. (Eds.). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd.ed. Chicago: University of Chicago Press, 2001. Ver também TARDIEU, M; DUBOIS, J.-D. *Introduction à la littérature gnostique I*: Histoire du mot "gnostique". Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945. Paris: Cerf/CNRS, 1986.

[2] FIROLAMO, 1993, p. 64.

[3] PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 34.

[4] *República* 613c., *in*: PLATÃO. *Platone. Tutti gli scritti* (a cura di Giovanni Reale). 5a ed. Milano: Rusconi, 1996. (Collana I Classici del Pensiero).

e posse do conhecimento[5]. De acordo com a típica predileção grega pelo órgão da vista, a gnose nesse aspecto se apresenta como um conhecimento adquirido por uma observação visível e direta, e que se articula numa base discursiva e dialética; no caso das realidades invisíveis, o conhecimento se dará com os olhos da mente[6].

Nos textos da época helenística gnose tem ainda uma nuance mais específica e refere-se a "Deus", suas "profundidades" ou os "segredos divinos", e não se caracteriza simplesmente como um esforço racional, mas como um dom misericordioso de Deus, que não seria cognoscível sem este dom. Já no marco da história das religiões, gnose é empregada como um "conhecimento divino que transcende toda fé, uma 'ciência' imediata e absoluta da divindade que se considera como verdade absoluta"[7]. Esse aspecto reforçou-se cada vez mais, atingindo, por assim dizer, seu ápice no contexto das "religiões mistéricas" no século I EC. Nas línguas modernas gnose será empregada em sentido restritivo, como "conhecimento perfeito", oposto a "conhecimento ordinário", no contexto de uma interpretação alargada da "religião gnóstica".

Encontramos uma consideração positiva do "conhecimento" no judaísmo helenístico, principalmente na "literatura sapiencial": "O Senhor dá sabedoria, de sua boca brotam conhecimento e discernimento" (Prov 2,6). O justo pode gloriar-se por "possuir o conhecimento de Deus" (Sb 2,13), conhecimento que implica uma conduta ética de vida, com consequências políticas e perspectiva para superar até mesmo a morte: "Conhecer-te é justiça perfeita, e conhecer o teu poder é raiz da imortalidade" (Sb 15,3). Uma tendência de valorizar o conhecimento, em seu aspecto religioso, encontramos ainda na comunidade de Qumran[8].

Tanto em contexto helenístico amplo como no judaísmo helenizado dava-se muito valor ao "conhecimento", mas a concepção desta "gnose" não era aberta a todos, tinha caráter elitista; neste ponto, as diversas formas culturais e correntes religiosas estavam de acordo. Fazia-se uma distinção nítida entre uma dimensão filosófica "pública" e uma dimensão filosófica "reservada a poucos", os quais, como discípulos seletos, recebiam esse ensinamento por meio de uma tradição oral hermética.

Mas foi no século II, no contexto da eclosão do "movimento gnóstico", que o termo gnose adquiriu um significado específico, principalmente no contexto polêmico em que a grande Igreja identificou um vicejar de muitos pequenos grupos, cujos membros começou a

---

[5] JONAS, 2003, p. 68.
[6] FIROLANO, 1993, p. 64.
[7] "En el marco de la historia de las religiones suele entenderse por 'gnosis' el conocimiento de algo divino que trasciende toda fe, una 'ciencia' inmediata y absoluta de la divinidad." (PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 34).
[8] MARKSCHIES, C. *La gnose*. Torino: Claudiana, 2019. (Piccola Collana Moderna, Serie storica, 166). p. 14.

chamar de gnósticos. No vocabulário gnóstico, o termo passou por uma verdadeira mutação semântica: gnose passou a designar uma forma de conhecimento meta-racional, como um dom da divindade, com o poder de salvar quem o adquire. O termo será indissociável daquele que o recebe, o gnóstico.

O termo "gnósticos", οι γνωστικοί (*oi gnostikoi*), é oriundo da terminologia técnica da filosofia platônica: a γνωστική επιστήμη (*gnostiké epistéme*), "a ciência que acompanha o conhecimento" distinguindo-a da πρακτική επιστήμη (*praktiké epistéme*), "a ciência que acompanha a prática". O elemento cognitivo da alma divina, a capacidade de conhecer, é denominado τό γνωστικόν (*tó gnostikón*); o termo não se refere, pois, à pessoa em sua inteireza, mas a uma sua capacidade específica.

Com relação ao termo gnóstico, há também variações semânticas. O adjetivo "gnóstico" γνωστικός (*gnostikós*), na língua grega anterior ao período imperial significava "algo que leva ou conduz ao conhecimento", "algo que serve para alcançar sabedoria". Nesse sentido, não se aplicava a uma pessoa, mas a uma disciplina ou faculdade humana, "o que serve para conhecer". Havia uma distinção entre o objeto do conhecimento e o sujeito que conhece.

No contexto específico do qual nos ocupamos, Hipólito afirma existirem certos indivíduos que se chamam a si mesmos "gnósticos" e que dizem possuir a gnose[9]. No entanto, a maioria dos seguidores das diversas correntes da antiguidade, que serão classificadas como "gnósticas", raramente se faziam chamar "gnósticos", mas "os eleitos", "os iniciados", "os espirituais"[10]. Às vezes se emprega o termo "gnósticas" a religiões antigas no sentido de que algumas ideias, emparelhadas, com certa coerência, as aproximam de alguma dessas correntes especificamente "gnósticas", no sentido em que a palavra gnose adquiriu junto a essas correntes. Mas isso se deve, em geral, ao pano de fundo comum a todas aquelas tendências que Jonas denominou de maneira geral "a religião gnóstica".

---

[9] HIPÓLITO DE ROMA. *Philosophimena ou Réfutation de toutes les héresies*. Paris: Ed. Rieder, 1928. V 6,3-VII. A partir de aqui essa obra será referenciada como *Refutação de todas as heresias.*

[10] Nos códices de Nag Hammadi, não aparece o termo "gnóstico", mas sim uma série de modos análogos de autodenominar-se, que, por um lado, não apresentam nenhuma especificidade, mas, por outro, denotam determinados pontos caracterizantes da doutrina de alguns grupos particulares: "filhos de Deus" (*Epístola de Tiago*, NHC I,2,11,1); "os eleitos" (*Tratado Triartido*, NHC I,5 135,5), ou "os solitários" (*Evangelho de Tomé*, NHC II,2, sentenças 16 e 49), "os descendentes de Seth" (*Evangelho dos Egípcios*, NHC III,2 56,3.17), "filhos da câmara nupcial" (*Evangelho de Filipe*, NHC II, 3 par. 87) e a "quarta estirpe perfeita sem rei" (*Origem do Mundo*, NHC II,5 125,6). Esta denominação referia-se à presumida superioridade desses membros em relação aos "cristãos ordinários", a "terceira estirpe", que, por sua vez, se sentia superior às duas outras estirpes, de hebreus e gentios (MARKSCHIES, 2019, p. 21).

Para distinguir melhor esses “gnósticos”, Piñero e Montserrat aduzem dois elementos de ordem complementar, um de caráter doutrinal e outro sociológico[11]. Desde o ponto de vista sociológico, essas pessoas constituíam um grupo minoritário, elitista, dentro da sociedade de então, com clara consciência de se distinguirem dos demais pelo conhecimento especial e superior que possuíam, a gnose. Em geral tal consciência e posicionamento se davam no interior de um grupo religioso maior, como é o caso dos valentinianos no seio da grande Igreja. Do ponto de vista doutrinal, trata-se de um “conhecimento religioso exclusivo” próprio desses grupos elitistas, sobre as coisas divinas e a verdadeira realidade do homem. É um conhecimento transmitido por revelação a um determinado líder, o qual depois o anuncia a um grupo seleto de discípulos, normalmente por uma tradição oral.

Num estudo particular Montserrat Torrents refina ainda mais essa categorização. Do ponto de vista histórico-sociológico, no campo da diferenciação social, enquanto ligado a um “grupo minoritário elitista”, “gnose” pode ser definida numa espécie de gradação: gnose *sensu lato* é um conhecimento reservado a uma minoria no seio da sociedade; *sensu stricto* é um conhecimento religioso reservado a uma minoria no seio de uma sociedade religiosa ampla; *sensu strictissimo* é a gnose cristã dos séculos II e III e corresponde ao “gnosticismo” propriamente dito[12]. De acordo com sua classificação, o adjetivo gnóstico nunca poderá ser empregado em sentido abstrato, mas sempre referenciado a um grupo concreto, como aos saturnilianos, basilidianos, enquanto a queda de Sofia, por exemplo, presente em vários sistemas gnósticos, não é só deles, poderá ser considerado um mito derivado ou o do Redentor redimido.

Segundo Fiorini, a “gnose” dos “gnósticos” será consignada depois em livros, “sagrados” ou não, desconhecidos da grande maioria dos estamentos cultos. No interior das comunidades cristãs, de maneira específica, os possuidores deste conhecimento sagrado desenvolviam uma exegese mais profunda dos textos sagrados, em sentido alegórico ou espiritual, ao passo que os demais “conhecedores” só chegavam a atingir a exegese literal[13]. Fiorini peremptoriamente afirma: “Portanto, os Gnósticos não foram outra coisa senão a quintessência, a aristocracia intelectual da Igreja, ou seja, os cristãos iniciados, distintos dos cristãos comuns”[14].

---

[11] PIÑERO; MONTSERRAT, 2017, p. 36-37.

[12] MONTSERRAT TORRENTS, J. ¿Hay una gnosis precristiana? In: PIÑERO, A. *Biblia y helenismo.* El pensamiento griego y la formación del cristianismo. Barcelona: Herder, 2017. p. 631-632.

[13] FIORINI, Fabrizio. *I figli della conoscenza*. Storia critica dello gnosticismo e del neo-gnosticismo. Sesto San Giovanni: Mimesis, 2018. (Il flauto magico, 44). p. 25.

[14] “Dunque, gli Gnostici altro non furono che la quintessenza, l’aristocrazia intellettuale della Chiesa, ovvero i cristiani iniziati, distinti dai cristiani comuni.” (FIORINI, 2018, p. 27).

As controvérsias acerca dos que se sentiam superiores no seio das comunidades cristãs remontam ao Jesus histórico, como atestam os textos dos Evangelhos. Com relação aos que se sentiam superiores em decorrência de um "conhecimento superior", a polêmica também é antiga e está associada àquela "gnose" da qual se gabavam os grupos elitistas encontrados na sociedade em geral.

Na idade imperial, ligado aos cultos mistéricos, havia uma elite de homens e mulheres que recebiam os conhecimentos reservados que lhes permitiam a superação do destino mortal e a passagem para a eternidade. No entanto, parece que esse conhecimento não possuísse em si a "função salvífica" como veio a ter entre os "grupos gnósticos" do século II.

No judaísmo helenizado a elite era constituída pelo grupo dos "sábios tementes a Deus" que buscavam o conhecimento e observavam os mandamentos divinos. Também no cristianismo nascente encontramos um grupo de cristãos que aspiravam à "gnose", interessando-se pela investigação dos filósofos e pela promessa de imortalidade das religiões mistéricas**.**

Retornemos àquele grupo específico que os Padres alcunharam "gnósticos" e que, na pesquisa moderna, serão reconhecidos como os propulsores do "movimento gnóstico". A expressão "falsa gnose" já aparecera bem antes que o movimento ganhasse corpo (Tm 6,20), mas não havia adquirido ainda a configuração que passou a ter em sentido estrito. Foi Ireneu de Lion quem disparou o alarme de que algo muito estranho acontecia no seio das comunidades, tendo-se alastrado de Alexandria à Ásia Menor, de Roma às Gálias, a ponto de ser necessária uma verdadeira estratégia de combate, com grande envergadura teórica, que lhe deu ensejo à obra *Adversus haereses*, no original grego Ἐλέγχος ἀν τροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (*Desmascaramento e refutação da pretensa falsa gnose*).

A palavra "gnosticismo" é uma invenção moderna, cunhada por Henry Moore (1614-1687), termo que, no início, teve uma conotação pejorativa. Mas também, desde que ganhou cidadania no meio acadêmico, a palavra gnosticismo foi usada para indicar um tipo especial de gnose: trata-se daquele "falso conhecimento" combatido veementemente pelos escritores cristãos antigos em decorrência do aspecto herético de sua doutrina acerca da criação e da salvação e de suas concepções destoantes acerca do homem e do salvador[15].

Tal fenômeno religioso, localizado historicamente na antiguidade, também foi denominado gnose pelos estudiosos e ainda hoje os termos gnose e gnosticismo são

---

[15] VAN DEN BROEK, R. Gnostic I: Gnostic Religion. In: HANEGRAAFF, W. J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006. p. 403-416.

indissociáveis: “gnose e gnosticismo são as duas faces da mesma medalha”[16]. Mesmo nesse sentido estrito, é difícil determinar com exatidão quais são suas características específicas, de modo particular depois da descoberta dos escritos de Nag Hammadi.

No meio acadêmico alemão, gnose e gnosticismo eram empregados indistintamente para indicar tanto os grandes sistemas gnósticos do século II e III como em geral as correntes espirituais às quais pertenciam, e outras que grassaram no século IV e se estenderam até mesmo ao longo do século VI. Já no contexto inglês se usava preferencialmente o termo gnosticismo para identificar o fenômeno como tal, distinguindo-o da gnose que pode ter um sentido mais amplo, no contexto das religiões e mesmo em suas manifestações históricas posteriores. A esse propósito, Arthur Darby Nock (1902-1963) exclamou: “Eu fui deixado em um nevoeiro terminológico”[17].

O Colóquio de Messina, em 1966, procurou buscar um consenso acerca dos termos “gnose” e “gnosticismo”. No *Documento Final*, gnosticismo é entendido como o movimento que “começou com um certo grupo de sistemas do século II d.C.” e gnose refere-se ao “conhecimento dos mistérios divinos reservados a uma elite”, de caráter esotérico[18].

As características principais do gnosticismo, desde o ponto de vista doutrinal, seriam: a presença de uma centelha divina no homem, derivada do reino divino, caída nesse mundo submetido ao destino, ao nascimento e à morte, e necessitando ser despertada pela contraparte divina do Eu interior com vistas a ser reintegrada ao seu verdadeiro mundo. *O Documento Final* enfatiza:

> [...] nem toda gnose é o gnosticismo, mas apenas aquela que implica [...] a ideia da conaturalidade divina da centelha que deve ser reanimada e reintegrada: esta gnose do gnosticismo implica a identidade divina do *conhecedor* (o gnóstico), do *conhecido* (a substância divina do seu Eu transcendente) e do *meio pelo qual ele conhece* (a gnose como faculdade divina implícita que deve ser despertada e colocada em prática; esta gnose é uma revelação-tradição. Esta revelação-tradição é, portanto, de um tipo diferente da revelação-tradição bíblica e islâmica)[19].

---

[16] FIORINI, 2018, p. 25.

[17] “I am left in a terminological fog” (VAN DEN BROECK, 2006, p. 403).

[18] O *Documento Final*, tendo como base uma proposta de C.J. Bleeker, foi preparado por uma comissão composta por G. Widengren, H. Jonas, J. Daniélou, C. Colpe e U. Bianchi, com as contribuições de M. Simon e H. Marrou e outros membros do Colóquio, sendo colocado no início do volume, em quatro línguas: italiano, francês, inglês e alemão (BIANCHI, 1970, p. XX-XXXII).

[19] “... non ogni gnose è lo gnosticismo, ma solo quella che implica [...] l’idea della connaturalità divina della scintilla che deve essere rianimata e reintegrata: questa gnose dello gnosticismo implica l’identità divina del *conoscente* (lo gnostico), del conosciuto (la sostanza divina del suo Io transcendente) e del *mezzo per cui egli conosce* (la gnose come facoltà divina implicita che deve essere risvegliata e attuata; questa gnosi è una rivelazione-tradizione. Questa rivelazione-tradizione è dunque di tipo diverso dalla rivelazione-tradizione biblica e islamica). (BIANCHI, 1970, p. XXI)”

Kurt Rudolph rejeitou quase a seguir (1967) tal separação, e continuou a usar, de acordo com a tradição germânica, ambos os termos para identificar a religião de salvação através da gnose que floresceu no primeiro século da Era Comum. Posteriormente ele preferiu usar apenas o termo gnose aduzindo que o termo gnosticismo, mesmo não tendo então o aspecto pejorativo, causava muita confusão:

> [...] aderimos à prática habitual, particularmente na área de língua alemã, e entendemos pela gnose e pelo gnosticismo a mesma coisa; a primeira é a autodesignação de uma religião de redenção na antiguidade tardia, o último como uma forma mais nova dela. [...] A gnose em nosso contexto é, em primeiro lugar, uma categoria histórica, destinada a compreender uma forma particular de visão de mundo na antiguidade tardia e, portanto, vinculando-se à sua própria autocompreensão[20].

Michael Williams, por sua vez, descartou completamente o termo gnosticismo, combatendo acerbamente a compreensão usual dos termos "gnóstico", "gnose", "gnosticismo" e "religião gnóstica" [21]. Ele postulou que nunca existiu um claro e definido sistema religioso que pudesse ser chamado gnosticismo e procurou demonstrar que muitos textos que comumente foram utilizados para representar a "religião gnóstica" não contêm as características usuais aduzidas para isso: separação entre o supremo Deus e o Deus criador, exegese de protesto, rejeição anticósmica do mundo, ódio pelo corpo, simplificação da atitude ética gnóstica como ascética ou libertina etc. Gnose e gnóstico são tão vagos que perderam seu significado específico e, portanto, deveriam ser evitados. Ele, no entanto, não pôde negar que alguns textos do século II pudessem corresponder a certos grupos com uma certa coerência, como aqueles que, em conjunto, foram rotulados por Messina como "gnosticismo". Piñero e Montserrat, por sua vez, corroboram a proposta de Messina, seguida, em geral, por boa parte dos estudiosos[22]:

> O uso do vocábulo "gnose" deveria restringir-se para significar exclusivamente o núcleo doutrinal assim delimitado, ao passo que "gnosticismo" teria que reservar-se em concreto para os sistemas ou seitas filosófico-religiosas, quase todas elas cristãs

---

[20] "... we adhere to the practice usual particularly in the German-speaking area and understand by Gnosis and Gnosticism the same thing; the first as the self-designation of a religion of redemption in late antiquity, the latter as a newer form of it. [...] Gnosis in our context is in the first place a historical category, intended to comprehend a particular form of world-view in late antiquity and therefore linking up with its own self-understanding". (RUDOLPH, 1987. p. 57).

[21] WILLIAMS, M. A. *Rethinking "Gnosticism*": An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton University Press, 1996.

[22] "El uso del vocablo 'gnosis' debería restringirse para significar exclusivamente el núcleo doctrinal así delimitado, mientras que 'gnosticismo' tendría que reservarse en concreto para los sistemas o sectas filosófico-religiosas, casi todas ellas cristianas o judías, de los siglos I al IV d.C., que tienen ese contenido doctrinal como base y que se denominan hoy 'gnósticos'."

> ou judaicas, dos séculos I ao IV d.C., que têm esse conteúdo doutrinal como base e que hoje se denominam comumente "gnósticos"[23].

O Colóquio de Messina distinguiu, portanto, com uma nova denominação – "gnosticismo" – aqueles antigos movimentos que seus opositores chamavam "conhecimento", ou seja, "gnose", de uma "gnose" propriamente dita. Markschies observa que, em Messina, ao se tentar reduzir a confusão terminológica, o que aconteceu foi gerar uma nova incerteza, pois começou a se chamar "gnosticismo" o que os teólogos antigos chamavam de "gnose"![24]. Em conclusão, não há uma definição unânime, sem ambiguidade, acerca dos termos "gnose", "gnosticismo", "gnóstico", "religião gnóstica". Mas há alguns elementos comuns que podem ser identificados, com certa clareza.

Os autores, em geral, estão de acordo que na antiguidade

> [...] existia então uma ampla e variegada corrente religiosa, caracterizada por uma forte ênfase no conhecimento esotérico (gnose) como o único meio de salvação, o que implicava o retorno à origem divina. Essa corrente religiosa pode ser chamada de "movimento gnóstico" ou "religiosidade gnóstica[25].

Esta é a posição mais aceita no "âmbito técnico da história das religiões"[26]. Seguimos aqui a advertência de Piñero e Montserrat para os quais não se pode usar a palavra "gnose" para aquela barafusta de "conhecimentos secretos, esotéricos, teosóficos ou antroposóficos" divulgadas por certos grupos esoteristas, que até podem mostrar acidentalmente alguma concomitância com a gnose que estamos considerando, mas cuja base filosófica e teológica era muito distinta[27]. Fiorini escarnece desse tipo de apropriação do "mercado neopagão", dizendo que tais concepções e rituais fariam rir os iniciados daqueles grupos antigos[28].

De acordo com Van den Broeck, a ênfase no aspecto salvífico do conhecimento será o critério decisivo para determinar se um texto, um autor ou um movimento é gnóstico. A esse respeito, ele observa:

> Nesse sentido, o esotérico *Evangelho de Tomé*, que não se expressa em categorias mitológicas, pode ser classificado como gnóstico, ao passo que Clemente de Alexandria, que fala do cristão ideal como "o verdadeiro gnóstico", ao declarar que a

---

[23] PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 37.
[24] MARKSCHIES, 2019, p. 25.
[25] "It is undeniable that there existed in Antiquity a broad and variegated religious current characterized by a strong emphasis on esoteric knowledge (Gnosis) as the only means of salvation, which implied the return to one's divine origin. This religious current can be referred to as the 'Gnostic Movement' or 'Gnostic religiosity'" (VAN DEN BROECK, 2006, p. 405).
[26] PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 33.
[27] PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 37.
[28] FIORINI, 2018, p. 25.

> simples fé é suficiente para a salvação, não pode ser chamado gnóstico. Na verdade, por sua própria essência, o gnóstico conhece sua origem e destino divinos[29].

Mas, afinal, qual o conteúdo desses mistérios? Em que consiste esse "conhecimento"? Qual a sua natureza? Teódoto, um teólogo do século II, seguidor de Valentino, expressou-o resumidamente num trecho transmitido por Clemente de Alexandria: "conhecimento daquilo que éramos e daquilo em que nos tornamos, de onde estávamos e onde fomos jogados, conhecimento daquilo pelo qual nos esforçamos por atingir e pelo qual somos resgatados, conhecimento do que é a geração e a regeneração"[30]. Esse conhecimento estaria escondido, como por um véu, nos símbolos das outras religiões, especialmente o cristianismo pregado a todas as gentes.

A libertação pelo conhecimento consiste na razão de ser da gnose valentiniana, como destaca Sagnard[31]. Ele explica que os termos "geração" e "regeneração" são aqui nitidamente colocados como antíteses e chama a atenção para a fenomenologia da gnose: as "questões", a sensação de angústia e de mistério, o mundo da morte para onde nós fomos jogados e onde estamos retidos longe da pátria, a aspiração desta centelha divina que constitui o "Eu" e que quer subir, voltar, à unidade original da qual saiu. Tudo isto não é mais que um drama factível, uma "tragicomédia", pois o gnóstico, uma vez despertado, está assegurado de sua salvação.

O homem foi exilado do mundo divino e se esqueceu de onde veio. Tornou-se ignorante, vivendo num estado de torpor, de embriaguez, de inconsciência, e encontra-se num estado de letargia, como se estivesse num sono atormentado por pesadelos. Por isso:

> [...] esse conhecimento espiritual de si mesmo e do Todo deve ser despertado: é preciso aprender para entender. O líder espiritual de uma comunidade gnóstica pode ensinar a seus discípulos o essencial da gnose, mas, no final, seus ensinamentos

---

[29] "In this sense, the esoteric *Gospel of Thomas* can be labelled Gnostic, even though it shows no traces of mythological Gnosis. On the other hand, Clement of Alexandria, who always speaks of his ideal Christian as 'the true Gnostic', cannot be called a Gnostic, because he declared simple Faith alone suficient for salvation. The Gnostic knows of his divine origin and destination." (VAN DEN BOECK, 2006, p. 405).

[30] CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Extraits de Théodote* 78,2. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1948. "Trechos das obras de Teódoto e da escola chamada oriental, na época de Valentino": é o título da compilação que se insere, nos escritos de Clemente de Alexandria, entre os *Estrômatas* e as *Éclogas proféticas*. Esta obra também aparece com o título mais conhecido de sua tradução latina *Excerpta ex Theodoto*; aqui será também referenciada como *Trechos de Teódoto*.

[31] SAGNARD, F. Introduction. In: CLEMENT DE ALEXANDRIE. *Extraits de Théodote*. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1948. p. 203, notas 2 e 3 aos *Extraits de Théodote*.

> derivam da inspiração e revelação divinas. Essa revelação é dada principalmente por um Revelador divino, que é frequentemente chamado de Salvador[32].

Nos textos de Nag Hammadi, a gnose é definida como libertação, salvação e redenção. A salvação gnóstica não é a remissão de pecados, mas a retificação de uma situação de ignorância. Poder-se-ia dizer que a ignorância é o "pecado original" ou, de acordo com o *Evangelho de Filipe*, "A ignorância é a mãe de todo mal"[33]. A gnose arranca da alma as más raízes da ignorância que conduz à perdição definitiva[34]. Quem adquiriu a gnose libertou-se da escravidão deste mundo. A gnose é a compreensão espiritual da origem divina do homem e o que representa, de fato, este mundo no qual se encontra exilado, prisioneiro, a razão de ser de sua angústia e estranheza.

Nesse sentido, gnose poderia ser entendida como autoconhecimento, como Jesus diz a Tomé, no *Livro de Tomé, o Atleta*: "Examina-te a ti mesmo... porque quem se conheceu a si mesmo chegou a conhecer a profundidade do todo"[35]. E ainda, de acordo com o *Evangelho da Verdade*, o erro, a maldade e a deficiência são eliminados pelo conhecimento: "Por meio da gnose o homem conseguirá a unidade... aniquilando a matéria em si mesmo como o faz o fogo, como a obscuridade é eliminada pela luz e a morte pela vida"[36]. Por sua vez, o conflito entre a gnose e a ignorância é universal, é desejado pelo Pai para revelar suas riquezas e sua glória, de modo que fique manifesto a vitória desta última. Graças ao conhecimento, o homem espiritual ("pneumático") desprezará o que existe aqui embaixo e se apressará por unir-se ao que realmente existe[37]. No texto gnóstico cristão *Testemunho da Verdade*, há uma espécie de síntese da "crença central da religião gnóstica"[38]: "Quando o homem conhecer a si mesmo e a Deus que está sobre a verdade, ele será salvo e se coroará com a coroa que não se encontra"[39].

Nos textos gnósticos esse conhecimento tornou-se sinônimo de epignose, "reconhecimento da própria e verdadeira realidade": o caráter de subjetividade dessa experiência personalíssima nada tira da "objetividade absoluta" que, ao contrário lhe propiciou

---

[32] "... this spiritual knowledge of oneself and the All must be awakened: one must learn to understand. The spiritual leader of a Gnostic Community can teach his pupils the essential of Gnosis, but in the end his teachings derive from divine inspiration and revelation. This revelation is mostly given by a divine Revealer, who is often called the Saviour" (VAN DEN BROECK, 2006, p. 410).
[33] NHC II,34,30-31.
[34] *Evangelho da Verdade* 22,2-19.
[35] *Livro de Tomé*, o Atleta 138, 8-18.
[36] *Evangelho da Verdade* 24,28-25,19.
[37] *Ensinamento Autorizado* 3,26-8,32. Para uma maior apreciação desse aspecto, ver: PIÑERO; MONTSERRSAT, 2018, p. 80.
[38] "The Gnostic Religion central belief" (VAN DEN BROECK, 2006, p. 415).
[39] *Testemunho da Verdade* (NHC IX,44,30-45,6).

essa experiência, abrindo-lhe os olhos para a realidade verdadeira, a ponto de identificar-se com ela[40]. Assim o exprime o *Evangelho da Verdade*:

> Aquele que possui a gnose é um ser que provém do alto. Se é chamado, ouve, responde e se volta para aquele que o chama para subir até ele. E conhece o modo com o qual é chamado [...] aquele que possuirá deste modo a gnose conhece de onde veio e para onde vai. Ele sabe como alguém que, ébrio, foi libertado da embriaguez e que, retornado a si mesmo, restabeleceu o que lhe era próprio[41].

A gnose refere-se ao conhecimento das realidades divinas, ao mundo da totalidade (pleroma) e à verdadeira origem do homem. Em último termo, o objeto do conhecimento gnóstico é Deus. Há quatro aspectos fundamentais a serem considerados em relação à natureza desse conhecimento: trata-se de um conhecimento revelado por iluminação interior, ligado à experiência de salvação, com uma total transformação da condição humana e com um aspecto dominante prático[42].

Um conhecimento revelado por uma iluminação interior: é transcendente, é uma dádiva, transmitida a quem tem condição de recebê-la, porque traz em si a essência da divindade; em que consiste essa revelação interior? São muitas as imagens, metáforas para expressá-la. Essa revelação é instantânea, subsitui a força da argumentação lógica, porque sua base é extrarracional e a especulação que sucede é de outra ordem, espraiando-se no uso de mitos e linguagem figurada.

O conhecimento é em si mesmo uma experiência de salvação: o conteúdo são os segredos da salvação, segredos que dizem respeito à essência do homem, de quem ele é, de onde veio, onde foi arremessado, de como entrou aqui (geração) e de como sairá daqui (regeneração). Por envolver o homem naquilo que ele é, há uma total transformação de seu ser, mesmo vivendo no invólucro do corpo, que o limita.

Firolamo destaca o aspecto da "experiência salvífica" desse conhecimento:

> Se "conhecer" na gnose significa "reconhecer" a própria natureza e origem divinas, isto somente é possível porque se renasce para a verdadeira vida. Antes de ser um procedimento cognitivo apenas do intelecto, o conhecimento gnóstico é experiência, uma experiência vivida de regeneração espiritual. É um conhecimento transformador, que tem por efeito imediato a salvação. Quem conhece, de fato conhece agora a própria origem, quem ele era verdadeiramente nos inícios. E conhecendo a própria *arché*, conhece também o próprio *telos*: o destino que doravante o espera será o seu

---

[40] FIROLAMO, 1993, p. 66.
[41] *Evangelho da Verdade*, NHC I,3.
[42] JONAS, 2003, p. 69.

> reencontro com a contraparte celeste do seu Eu, o retorno definitivo ao mundo divino, que é a sua verdadeira pátria[43].

Daí decorre o aspecto prático, pois o próprio conhecimento apresenta os meios pelos quais se opera essa transformação, resultando na salvação do homem: ainda estando na situação carnal, no corpo, o homem ressuscita antes de morrer! Quando tocarmos o ponto da ressurreição na antropologia valentiniana, explicitaremos o que significa essa ressurreição antes da morte.

Entre as muitas metáforas para falar da nova e verdadeira realidade do gnóstico ainda inconsciente de sua origem, estão o chamado, o despertar e a resposta. O líder espiritual é alguém que foi chamado, despertado e respondeu; e, por isso, tem a missão de chamar e despertar seus semelhantes (os semelhantes se atraem). Mas o chamado primordial vem do próprio mundo divino. O símbolo do chamado é fundamental para o gnosticismo. Entre os valentinianos, o chamado específico se dá pelo "nome", o nome místico e espiritual da pessoa, desde a eternidade "inscrito" com Deus no "livro dos vivos"[44]. Assim testemunha o *Evangelho da Verdade*:

> Aqueles cujos nomes Ele conhecia de antemão foram chamados ao final, de forma que o que sabe é aquele cujo nome foi pronunciado pelo Pai. Porque aquele cujo nome não foi pronunciado é ignorante. Em verdade, como poderia uma pessoa ouvir se seu nome não foi pronunciado? Porque aquele que vive na ignorância até o final é uma criatura do "Esquecimento" e deste modo será destruído. Se não fosse assim, por que estes miseráveis não receberam um nome? Por que não ouvem o chamado?[45].

Aquele que vem do mundo divino é idêntico àquele ao qual se dirige: a "Vida do Salvador é a vida que deve ser salva". O "estranho que vem de fora" vem àquele que é "estranho no mundo"[46]. Dessa forma, esse despertar se constitui como a razão fundamental da missão do enviado. No despertar já se encontram implícitas as realidades que serão reveladas, em três elementos doutrinais fundamentais: o recordatório da origem celeste e da história transcendente do homem; a promessa da redenção, da qual também faz parte o relato da própria missão do redentor ao descer a este mundo; a instrução prática sobre a forma que se deve viver no mundo,

---

[43] "Se 'conoscere' nella gnose significa 'riconoscere' la propria natura ed origine divine, questo è possibile soltanto perché si rinasce alla vera vita. Prima di essere un procedimento cognitivo del solo intelletto, la conoscenza gnostica è esperienza, un'esperienza vissuta di rigenerazione spirituale. È una conoscenza trasformante, che ha per effetto immediato la salvezza. Chi conosce, infatti, conosce ora la propria origine, chi egli era veramente agli inizi. E conoscendo la propria *arche*, conosce anche il proprio *telos*: il destino che d'ora in avanti lo atende sarà il suo ricongiungimento con la controparte celeste del suo Io, il ritorno definitivo al mondo divino, la sua vera patria." (FIROLAMO, 1993, p. 67).

[44] JONAS, 2003, p. 108.

[45] *Evangelho da Verdade* 21: 225-22:2.

[46] JONAS, 2003, p. 112.

em conformidade com o "conhecimento" e como preparação para o retorno ao lar, que se realiza como uma ascensão.

O núcleo formado por estes três elementos constitui o mito gnóstico, no qual o chamado ao despertar é uma espécie de abreviatura da doutrina gnóstica em geral. A gnose transmitida pela mensagem e nela condensada, em forma de uma série de termos simbólicos, constitui o mito cosmogônico e soteriológico total, um mito em cuja narração o acontecimento desta própria mensagem equivale a uma fase: o ponto de inflexão a partir do qual o movimento completo se inverte. Este "conhecimento sumário" do todo teórico encontra seu complemento prático no conhecimento do "caminho" que conduz à libertação do cativeiro no mundo[47].

2.2 A origem do gnosticismo e o cristianismo

Quisemos nos estender mais detidamente sobre esse aspecto do conhecimento, com sua gama variada de significações, como a marca característica do gnosticismo, porque tal ponto nos ajudará a impostar em que sentido falaremos da "sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade". Se o gnosticismo como tal é um fenômeno da antiguidade, que sentido tem falar em sua sobrevivência? Será fundamental entender, pois, em que consiste o "princípio gnóstico", a "atitude gnóstica fundamental", como discorreremos no capítulo 5.

Mas antes é necessário abordar, ainda que brevemente, a questão das origens do gnosticismo e sua relação com o cristianismo nascente, após o quê discorreremos sobre os sistemas gnósticos em geral, para então abordarmos o sistema valentiniano e sua antropologia.

Jonas afirma ser difícil identificar cristalinamente as origens do gnosticismo[48]. Há várias teorias: os primeiros Padres da Igreja e, de forma independente, Plotino, puseram especial ênfase na influência de Platão e da mal-entendida filosofia helênica em um pensamento cristão que ainda não estava consolidado. Alguns eruditos modernos falaram de uma origem helênica, babilônica, egípcia ou iraniana, assim como de todas as combinações possíveis destes entre si e com elementos judeus e cristãos.

Deve-se levar em conta que, em sua forma de representação, o gnosticismo aparece como produto do sincretismo, naquele ambiente plural retratado no primeiro capítulo. Dessa forma, cada uma dessas teorias encontra certo apoio. No entanto, elas não conseguem explicar aquela autonomia que o caracterizou e que demonstra ao mesmo tempo sua originalidade e vitalidade.

---

[47] JONAS, 2003, p. 115.
[48] JONAS, 2003, p. 67-69.

A particular “gnose” que identifica “o gnosticismo” tem influências sim de aspectos da filosofia greco-romana, insere-se no contexto das religiões mistéricas, compartilha com elas e com as “religiões filosóficas” o aspecto esotérico, serve-se de esquemas mitológicos, mas não se prende a esses padrões. O gnosticismo, mesmo sendo um fenômeno tipicamente ocidental, reflete melhor as raízes orientais, daquela “fase religiosa” do helenismo orientalizado que se fez sentir também na Palestina e moldou o judaísmo heterodoxo e ocultista. Até mesmo os inícios da cabala são conectados ao gnosticismo e mesmo a “inclinação violentamente antijudaica dos sistemas gnósticos mais importantes em si não é incompatível com a origem herética judaica”[49].

Um pouco antes ressaltamos que, apesar das muitas pesquisas em torno do tema do gnosticismo, não há consenso entre os pesquisadores acerca de sua origem, mas esse termo, apesar disso, é útil para descrever esse complicado fenômeno. Vale aqui a advertência de Brakke: “O problema reside, certamente, em que, inclusive quando delineamos e descrevemos grupos antigos, estamos imaginando e criando nossas próprias categorias”[50]. Há, no entanto, grupos bem identificáveis no seu nascedouro, como é o caso dos valentinianos, objeto de nossa especial consideração neste trabalho. Van den Broek defende que os textos gnósticos de Nag Hammadi permitem identificar que importantes noções derivadas do judaísmo, da filosofia grega e do cristianismo tiveram uma considerável influência em várias formulações gnósticas da ideia central de salvação por meio do conhecimento[51].

O Colóquio de Messina se pronunciou acerca de uma discussão em voga na época, ou seja, se este gnosticismo “clássico” fora precedido por um proto-gnosticismo ou somente de um pré-gnosticismo[52]. A esse respeito, o documento apontou alguns dados da discussão. Havia estudiosos que faziam uma distinção: o pré-gnosticismo suporia a preexistência de temas e motivos diversos que representariam um “pré”, que não era ainda o gnosticismo. O proto-gnosticismo implicaria encontrar os elementos essenciais do gnosticismo em época anterior ao século II, assim como também fora do gnosticismo cristão desse século.

Para os defensores do pré-gnosticismo, os elementos que o caracterizariam seriam: a apocalíptica judaica, Qumran, o farisaísmo, a atmosfera virulenta da crise do judaísmo depois de 70, certas correntes de pensamento cristão ou o influxo duradouro do Egito e da

---

[49] JONAS, 2003, p. 68.

[50] “The problem is, of course, that even when we are delineating and discribing ancient groups, we are also imagining and elaborating our own categories.” (BRAKKE, D. *The Gnostics*. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity. Harvard: Harvard University Press, 2012. p. 5).

[51] VAN DEN BROEK, 2006, p. 412.

[52] BIANCHI, 1970, p. XXI-XXII.

Mesopotâmia. Por sua vez, na linha dos defensores do proto-gnosticismo, seus elementos caracterizantes seriam o influxo do Irã, do mundo indo-iraniano, a Índia das Upanishads, e mesmo a Grécia platônica e órfico-pitagórica. No bojo da discussão estava também a questão do lugar ocupado pelo cristianismo em um ou outro. Para os relatores do Colóquio, se o gnosticismo supõe a degradação do divino, seria impossível situá-lo no caudal histórico-religioso do judaísmo ou do cristianismo do Novo Testamento e da grande Igreja.

Após o Colóquio de Messina, o debate cresceu e envolveu muitos ambientes acadêmicos, principalmente na Europa e América do Norte. Já no início da década de 1970, um dos temas mais candentes em torno ao gnosticismo era sua relação com o Novo Testamento, no contexto do cristianismo nascente. Com a publicação de toda a Biblioteca de Nag Hammadi, em 1977, a questão tornou-se mais aguda e frequentes eram essas questões: Houve um gnosticismo pré-cristão? O gnosticismo influenciou direta ou indiretamente o cristianismo nascente?

Muitos estudiosos sustentavam que o gnosticismo precedeu o surgimento do cristianismo estampado no Novo Testamento e constituiu a matéria-prima da qual os apóstolos cunharam a mensagem sobre Jesus. Yamauchi em várias ocasiões analisou as evidências aludidas para sustentar essa tese; ele observou uma série de falácias metodológicas no uso dessas evidências e concluiu que os materiais claramente gnósticos eram posteriores e os materiais pré-cristãos não eram claramente gnósticos[53].

A tese tradicional formulada pelos Padres da Igreja defendia que o gnosticismo era uma heresia cristã. No Colóquio de Messina, Simone Pétrement representava um grupo minoritário que ainda sustentava a tese bimilenar. Nas duas décadas que seguiram o Colóquio, as pesquisas demonstraram a existência de um gnosticismo não-cristão, mas não se conseguiu demonstrar convincentemente que houvesse um gnosticismo pré-cristão no primeiro século e mesmo antes, ou seja um sistema gnóstico totalmente desenvolvido, de forma que pudesse ter influenciado os escritores do Novo Testamento.

Uma teologia, cosmologia, antropologia e soteriologia gnóstica totalmente articuladas só se pode encontrar a partir da era cristã; era a tese sustentada por Jonas, corroborada por outros pesquisadores posteriores: o gnosticismo aparece como um movimento espiritual no final do primeiro século e só se desenvolveu plenamente no segundo século. Vários autores, como

---

[53] YAMAUCHI, E. M. Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1983. Houve uma reimpressão por Wipf & Stock Publishers, 2003, numa edição de bolso. Um resumo dessas análises se encontra em: YAMAUCHI, E. M. Pre-Christian Gnosticism, the New Testament and Nag Hammadi in Recent Debate. *Themelios*, [S. l], v. 10, n. 1, p. 22-27, sep. 1984. Disponível em: https://earlychurch.org.uk/article_gnosticism_yamauchi.html. Acesso em: 03 jun. 2018.

Bárbara Aland, Tröger e Ugo Bianchi sustentaram que o gnosticismo desenvolvido em vários sistemas só se compreende no contexto do cristianismo, principalmente a "escola valentiniana".

Yamauchi é contundente:

> De fato, é difícil imaginar que, em um ambiente puramente judeu, embora penetrado pelo pensamento grego, alguém pudesse chegar até o extremo da demonização do Deus de Israel [...] Somente a perspectiva de um messias concebido como manifestação divina, como pessoa divina encarnada, já presente na fé do Novo Testamento e da Igreja, mas interpretada pelos gnósticos com base em pressupostos ontológicos da doutrina misteriosófica grega do *soma-sema* ("corpo" – "tumba") e da divisão no divino, poderiam permitir o desenvolvimento de uma nova teologia gnóstica, na qual o Deus da Bíblia, o criador, se tornou o demiurgo[54].

Segundo Van den Broek, a relação entre o movimento gnóstico e o cristianismo primitivo pode ser melhor explicada pelo fato de que ambos se desenvolveram no mesmo "clima espiritual", o qual foi fortemente influenciado por ideias judaicas expressas em formas míticas, mas nem todas elas procederiam do judaísmo, mesmo o heterodoxo. Perduram ainda os debates acerca de possíveis influências gnósticas na formação do Novo Testamento, como é o caso da discussão sobre o parentesco do *Prólogo* do *Evangelho de João* (Jo 1, 1-18) e a *Protenoia Trimórfica* (NHC XIII,1)[55].

A respeito dessa discussão, Schmithals tece algumas ponderações[56]. A propósito da relação "Novo Testamento e Gnose", podem ser formuladas várias hipóteses. Uma primeira hipótese seria considerar o nascimento da gnose a partir de raízes cristãs. Nesse sentido, não haveria sentido em falar de pré-gnose ou proto-gnose, uma vez que a gnose seria um fenômeno tipicamente cristão. Outra hipótese seria falar em gnose *in statu nascendi* observável no Novo Testamento, como fenômeno exterior ao cristianismo, a partir do terreno fértil de um gnosticismo hebraico ou pagão. Tampouco esta tese se sustenta, pois, segundo ele, o "gnosticismo" como um sistema ainda não existia. Nesse caso, então, os termos pré-gnose e proto-gnose pretendem tão somente contestar que, em época neotestamentária (ou ao menos em alguns escritos dessa época), já houvesse uma "gnose cristã desenvolvida". As descobertas de

---

[54] "In effect it is difficult to imagine in a purely Jewish environment, although penetrated by Greek thought, one would have been able to arrive at that extreme which is the demonization of the God of Israel... Only the perspective of a messiah conceived as a divine manifestation, as a divine incarnate person, already present in the faith of the New Testament and of the Church, but interpreted by the Gnostics on the basis of ontological presuppositions of the Greek mysteriosophic doctrine of *soma-sema* ('body'-'tomb') and of the split in the divine, could allow the development of a new Gnostic theology where the God of the Bible, the creator, became the demiurge...". (YAMAUCHI, 1984, p. 25).

[55] VAN DEN BROEK, 2006, p. 414.

[56] SCHMITHALS, W. *Nuovo Testamento e gnosi*. Brescia: Queriniana, 2008. (Giornale di Teologia, 335). p. 24.

Nag Hammadi e de textos do "gnosticismo hebraico" demonstraram que tais hipóteses já não poderiam ser sustentadas.

Nesse sentido, as raízes do gnosticismo, como movimento claramente identificável, é um fenômeno do século II. No século I, observa-se, naquele ambiente religioso plurifacético, o vicejar de várias "gnoses" que se cruzam na bacia mediterrânea: uma "gnose pagã", uma "gnose judaica" e uma "gnose cristã", mas que não constituem ainda um "sistema gnóstico". Trata-se, na verdade, de aspectos particulares daquele anseio por um conhecimento salvífico, no sentido anteriormente explanado, quase como uma espécie de miscigenar de tendências ecléticas de uma impostação comum, semelhante ao que que hoje se designa como "teosofias"[57].

Markschies aponta, a partir de uma construção tipológica que elucidaremos no tópico seguinte, três fases para o surgimento da gnose: uma primeira fase em que as ideias, tendências e correntes, filosóficas e religiosas, se entrecruzam e intercambiam elementos; uma segunda fase em que se detectam sistemas gnósticos elaborados, com grande pluralidade de expressões e uma terceira fase, conclusiva, em que se fecha o ciclo do "movimento gnóstico" histórico, representada pela religião maniqueia[58].

Na primeira fase é praticamente impossível estabelecer uma cronologia segura, pela falta de fontes e tampouco fontes para atestar a existência de um "movimento gnóstico". Portanto, não se consegue detectar um movimento de "gnose" nos fins do primeiro século e inícios do segundo e muito menos antes da era cristã. Um ponto de partida simbólico pode ser a primeira carta de Timóteo (proveniente do círculo paulino, datada de fins do século I e inícios do século II), que chama a atenção para aqueles membros da comunidade que "falsamente pretendem ser possuidores do conhecimento" (1 Tm 6,20). Como já afirmado, sua "doutrina" consistia em ampliações mitológicas dos relatos da criação do mundo. Não se encontram no teor da carta elementos caracterizantes da gnose, como estamos considerando neste tópico, tais como: a maldade da criação, do mundo e da matéria; um Deus criador ou assistente; mito da queda de seres celestes.

Questionável é também a tese de Moritz Friedländer (1844-1919) que no final do século XIX postulou que desde o fim do século I a.EC existia uma "gnose hebraica pré-cristã". Tese que avançou até mesmo depois da descoberta dos códices de Nag Hammadi, onde se buscavam elementos gnósticos hebraicos e se sustentava que uma gnose hebraica fosse pressuposto da

---

[57] GRECH, P. *What Was from the Beginning*. The Emergence of Orthodoxy in Early Christianity. Leominster, Herefordshire: Gracewing, 2016. p. xii.
[58] MARKSCHIES, 2019, p. 83.

gnose cristã. Estavam em discussão alguns textos que entraram no cânon neotestamentário como testemunho de uma "gnose" nas origens do próprio cristianismo. Havia sim elementos intercambiáveis que circulavam em várias correntes, sendo tomados de empréstimo ou assimilados aqui e ali, particularmente na literatura intertestamentária no ambiente helenizado. De toda forma, na literatura hebraica antiga não existem elementos suficientes caracterizantes de uma "gnose". Quando muito pode-se falar de raízes "hebraicas da gnose", mas não de uma "gnose hebraica"[59].

No início do século XX se falava da "cristianização de uma gnose pagã", presente principalmente no evangelho de João. Rudolf Bultmann (1884-1976) argumentava que as ideias centrais desse evangelho eram "parte de uma doutrina gnóstica da redenção", cujo autor era um "gnóstico cristianizado". Mesmo que o comentarista mais antigo do evangelho de João tenha sido um gnóstico, Heracleon, e que a literatura gnóstica posterior tenha usado expressões oriundas desse texto, a tese bultmanniana não se sustenta. Um dos argumentos fundamentais é que Jesus, a Palavra de Deus, se encarnou, assumiu um corpo humano, morreu na cruz e há uma clara identidade entre o corpo de Jesus terreno e sua realidade de redentor celeste[60].

Na mesma direção se deve rebater a tese de que as cartas aos Coríntios, Efésios, Colossenses tivessem influência gnóstica ou que polemizassem com uma tendência gnóstica cristã. Não há elementos que demonstrem que Paulo ou os escritores do círculo paulino estivessem diante de um sistema gnóstico elaborado. O que se pode afirmar é que também as comunidades cristãs retratadas nos textos do Novo Testamento estavam imersas no ambiente filosófico e religioso circunstante: interessavam-se pela "gnose", queriam entender e apresentar o cristianismo no contexto de sentido das ofertas religiosas e filosóficas da época, estavam abertos às práticas e especulações religiosas do entorno[61].

Nesse aspecto, tem sentido usar certos "modelos tipológicos"[62], como abordagem geral do "movimento gnóstico", para dar uma certa sistematicidade ao "sistema gnóstico", ao mesmo tempo em que se estabelecem alguns critérios até mesmo para identificar traços da sobrevivência do "gnosticismo" nos séculos posteriores e, particularmente, dentro de nosso interesse, na contemporaneidade.

---

[59] MARKSCHIES, 2019, p. 87.
[60] MARKSCHIES, 2019, p. 88.
[61] MARKSCHIES, 2019, p. 89-90.
[62] MARKSCHIES, 2019, p. 28.141-145.

Schmithals explana a questão da seguinte maneira[63]. Segundo seus estudos, detecta-se a presença de falsos mestres que turvam a paz das comunidades cristãs tanto na área do Egeu como no ambiente sírio-palestinense. Pode-se atestá-lo nas epístolas paulinas principais; nas epístolas aos Efésios, Colossenses, e nas cartas Pastorais; no Apocalipse; em Judas e 2 Pedro. Estes penetram nas comunidades vindos de fora (Ap 20,29; 2 Cor 3,1; 11,4; Fl 4,17; 5,7ss; 1 Tm 4,1s; 6,20s). Logo constituem um fenômeno no interior ou à margem das próprias comunidades (At 20,30; 1 Tm 1,19s; 4,1; 2 Tm 2,16ss; 4,4; Col 2,18; 2 Pd 2,1ss; 1 Jo 2,19). Schmithals daí deduz que se possa falar de uma "missão gnóstica concorrente ou paralela já em época apostólica".

Em maior ou menor escala há estratos da teologia paulina e joanina onde aparecem elementos da linguagem ou do imaginário gnóstico. Ambas as teologias têm em comum o "mito do redentor" (cristologia da preexistência, fórmulas do envio) e a terminologia do dualismo antropológico. Em Paulo é peculiar a "mística de Cristo" e em João o "dualismo cósmico". Exclui-se uma mútua dependência entre ambos ou mesmo uma dependência de uma fonte comum. Por outro lado, ele observa que há escritos do Novo Testamento nos quais não se percebe o influxo nem o uso de termos gnósticos, como é o caso da tradição sinótica.

Ele propõe o seguinte processo histórico-religioso para os escritos paulinos: antes de sua conversão, Paulo combatia um cristianismo universalista (livre da Lei). Uma vez convertido ao cristianismo, a isso se devem os tratos gnosticizantes de sua linguagem e de suas concepções teológicas. Esse cristianismo universalista livre da Lei teria nascido de um encontro entre o primitivo cristianismo palestinense com uma gnose hebraica, provavelmente originária da Samaria. O representante icônico desse cristianismo universalista poderia ser identificado em Estêvão. A teologia paulina em seu complexo constituiu-se dessa base universalista, de corte judaico-helenístico, com elementos cristão-apocalípticos e motivos essenciais do cristianismo helenístico-sinagogal de fundo antioqueno, além de ideias originais do próprio Apóstolo.

A teologia pré-joanina fundar-se-ia sobre uma gnose que incorporou Jesus Cristo (de qual tradição cristã?) como um redentor enviado do céu. Estariam aí unidos elementos desse gnosticismo cristianizado com elementos fundamentais do credo helenístico, sem que se possa determinar com certeza o que havia de ortodoxia ou heterodoxia. Dessa teologia da comunidade pré-joanina nasceriam, com o auxílio da tradição sinótica, o *Evangelho de João* e depois as cartas (1, 2, 3 de João). Somente no século II, e definitivamente com a constituição do cânon,

[63] SCHMITHALS, 2008, p. 240-243.

as diversas tradições proto-cristãs confluíram majoritariamente uma na outra, excluindo definitivamente a gnose.

Segundo Montserrat Torrents, a pergunta por uma gnose pré-cristã dependerá da perspectiva com a qual se considera o fenômeno[64]. Assim, do ponto de vista metodológico, a pergunta poderia ser formulada dessa maneira: existiu antes do cristianismo uma gnose sociologicamente *stricto sensu* que professava sob alguma forma as doutrinas do gnosticismo cristão dos séculos II e III?

Ligado a esse problema, há um segundo campo semântico a se considerar: o cristianismo. Quando começou o "cristianismo"? De acordo com uma perspectiva mais tradicional, o cristianismo teria começado com a primeira comunidade cristã de Jerusalém. De acordo com uma perspectiva mais crítica, o cristianismo começou quando este se tornou uma "religião do Livro", ou seja, quando se apossou de seu próprio livro, o Novo Testamento... as comunidades anteriores ao cânon neotestamentário deveriam ser consideradas seitas judaicas.

No caso da relação entre cristianismo e gnose, poderíamos considerar o seguinte quadro evolutivo: a) comunidades cristãs que desconhecem o Novo Testamento e interpretam exclusivamente a Bíblia hebraica; b) comunidades cristãs que conhecem o Novo Testamento, mas continuam a interpretar preferentemente a Bíblia hebraica e c) comunidades cristãs que conhecem e interpretam o Novo Testamento (e eventualmente também a Bíblia hebraica).

No final, também esse autor corrobora a tese sustentada pela maioria dos estudiosos do tema. O gnosticismo, claramente detectável, é fenômeno do século II. E esse gnosticismo cristão é um movimento intensamente sincrético. Bebe de todas as fontes religiosas, filosóficas e esotéricas que emanavam nas cidades do Império.

Como conclusão, na segunda metade do século II sim se pode encontrar personagens, correntes e sistemas gnósticos que atestam um "movimento gnóstico", com ampla documentação, nem sempre fácil de interpretar ou que arregimente os estudiosos numa unidade interpretativa. A esse propósito, deve-se levar em consideração a perspicaz observação de Markschies:

> [...] a unidade de um fenômeno denominado desde a antiguidade com a palavra grega para "conhecimento" é relativamente larga; subsiste há séculos antes de tudo em virtude das construções tipológicas dos estudiosos, que, seja por motivo da "luta contra a heresia", seja pelo interesse pela história do pensamento, da religião e da cultura – são adotadas para colocar uma ordem mais clara aos fatos. Quanto mais se tem consciência deste dado, mais facilmente se consegue explicar a real pluralidade das orientações e a assumi-las de um modo criativo para compreender a "gnose". Em

[64] MONTSERRAT TORRENTS, 2017, p. 631-634.

> outras palavras, a crescente multiplicidade das orientações nos últimos anos é adequada para a finalidade na medida em que dá conta de que o fenômeno unitário da "gnose", ao qual se referem todas as reconstruções, existe apenas na forma de diversas construções tipológicas[65].

Passemos, pois, a considerar, servindo-nos dessa chave hermenêutica, os sistemas gnósticos cristãos, antes de aprofundarmos, no próximo capítulo, o sistema valentiniano, com sua peculiar antropologia. Concluamos este tópico com a observação de Monstserrat Torrents:

> Vamos reconhecer, pois, que aqueles obscuros gnósticos cristãos foram pensadores autenticamente originais, que conseguiram costurar uma roupa nova a partir dos velhos farrapos da cultura helenística. Cada remendo tem sua história, mas a peça, em seu conjunto, é decididamente nova[66].

2.3 Os "sistemas gnósticos"

As ideias que circulavam no século I e que se condensaram depois em correntes, tendências e sistemas mais elaborados no século II eram tão variadas que é praticamente impossível reduzi-los a um único sistema coerente. Mas há alguns pontos específicos que podem ser considerados característicos do "movimento gnóstico", mesmo que também os encontremos em outros contextos, não especificamente gnósticos. Pertencem a esse núcleo a concepção de um Deus totalmente transcendente, do qual emana o mundo divino, ao qual o verdadeiro Eu (o eu interior) pertencia. Numa sequência trágica de eventos, mais implícitos do que claramente expostos, o homem foi separado desse mundo divino, que o fez esquecer-se de suas origens. O retorno ao seu verdadeiro mundo só é possível, como vimos, através da gnose, que lhe é acessível por uma revelação: a dimensão salvífica do conhecimento é o aspecto mais característico da gnose, aspecto que a distingue de outros tipos de conhecimento[67].

---

[65] "... l'unità di un fenomeno denominato sin dall'antichità con la parola greca per 'conoscenza' è relativamente lasca; sussiste da secoli anzitutto in virtù delle costruzioni tipologiche degli studiosi, che – vuoi a motivo della 'lotta contro l'eresia' vuoi per interesse per la storia del pensiero, della religione e della cultura – si adoperano per dare un ordine perspicuo ai fatti. Quanto più si è consapevole di questo dato, tanto più facilmente si riesce a spiegare la reale pluralità degli indirizzi e ad assumere in modo creativo per comprendere la 'gnosi'. In altre parole, la crescente molteplicità degli indirizzi negli ultimi anni è adeguata allo scopo nella misura in cui dà conto che il fenomeno unitario della 'gnosi', cui si riferiscono tutte le ricostruzioni, esiste solo nella forma di diverse costruzioni tipologiche". (MARKSCHIES, 2019, p. 39).

[66] "Avéngamonos a reconocer, pues, que aquellos oscuros gnósticos cristianos fueron unos pensadores auténticamente originales, que acertaron a coser un vestido nuevo a partir de los viejos harapos de la cultura helenística. Cada remiendo tiene su historia, pero la pieza, en su conjunto, es decididamente nueva". (MONTSERRAT TORRENTS, 2017, p. 655-656).

[67] VAN DEN BROEK, 2006, p. 405.

Jonas havia estabelecido como elementos caracterizantes da “religião gnóstica”: uma visão nitidamente religiosa da vida e do mundo; um anelo de salvação; um conceito transcendente da divindade; diversos dualismos (Deus/mundo, espírito/matéria, luz/trevas, vida/morte, ...). Trata-se de uma “religião de salvação transcendente e dualista”. Tais elementos constituíam uma espécie de “princípio gnóstico”. Jonas faz uma acurada análise do pensamento gnóstico em geral em cinco tópicos: teologia, cosmologia, antropologia, escatologia e ética.

A teologia exibe um dualismo radical, sendo a divindade estranha ao universo, o qual não criou e não governa. O mundo foi criado pelos poderes inferiores, os arcontes. Deus transcendente está oculto de todas as criaturas, e não é compreensível por conceitos naturais. Na cosmologia, o universo é o domínio dos arcontes, sendo este considerado uma vasta prisão, cujo calabouço é a Terra, a cena da vida do homem. Os arcontes dominam o mundo e utilizam, por exemplo, a lei mosaica para escravizar o homem. Os arcontes têm como líder o Demiurgo, o deus-criador do Timeu de Platão. A antropologia básica compreende o homem como um composto de carne, alma e espírito, reduzindo-se a dois princípios essenciais: o mundano e o extramundano. Tanto o corpo como a alma são produtos de poderes cósmicos que o formaram na imagem do primeiro homem (arquétipo). O espírito, ou pneuma, a parte divina caiu na prisão do mundo. Preso na carne, o pneuma está adormecido e intoxicado pelo veneno do mundo. Está na ignorância. Seu despertar e libertação se darão com o conhecimento. Com relação à escatologia, o mais importante é o conhecimento do Deus transcendente. De acordo com uma famosa fórmula dos valentinianos, “o que liberta é o conhecimento do que nós éramos e do que nos tornamos; de onde estávamos e onde nós fomos jogados; o que é a geração e o que é a regeneração”. Com relação à moralidade, há um dualismo ético: os pneumáticos, ou seja, os possuidores da gnose estão separados do resto dos homens. Daí seguem dois tipos de caráter: o ascético e o libertino. O primeiro, possuidor da gnose evita todo o contato com o mundo; o segundo está livre da tirania da lei de Moisés. O gnóstico já está salvo, portanto a lei não se aplica a ele. Com essa moral antinomista, o pneumático viola as leis do Demiurgo e confunde o domínio dos arcontes, permitindo assim de forma paradoxal o caminho para a salvação. Essa categorização geral é encontrada, com várias nuances, em praticamente todas as sínteses sobre o “sistema gnóstico”.

De acordo com o que expusemos até aqui, seguindo as ponderações de Markschies, a tendência de unir determinados grupos e tendências espirituais da antiguidade num movimento de nome “gnose”, cujos representantes são denominados “gnósticos”, no fundo corresponde a

uma evolução moderna de uma polêmica cristã antiga. E, nesse sentido, trata-se, na acepção de Michael Allen Williams, de uma "construção tipológica"[68].

Markschies, em base às discussões suscitadas pelo Colóquio de Messina e tendo em conta as pesquisas e debates sucessivos, propõe a seguinte "tipologia da gnose", na acepção estrita da qual já falamos[69]:

1) A experiência de um Deus supremo, distante e completamente ultraterreno;
2) A introdução, condicionada em parte por isso, de ulteriores figuras divinas ou pela cisão de figuras existentes em outros seres divinos, mais próximas aos seres humanos do que do distante Deus supremo;
3) A apreciação do mundo e da matéria como criação má, da qual deriva uma experiência de estranhamento dos gnósticos em relação ao mundo;
4) A introdução de um próprio Deus criador ou assistente; chamado, de acordo com a tradição platônica, artesão (*demiurgós*) e descrito às vezes como ignorante, e em outras ocasiões como maldoso;
5) A explicação deste estado de coisas por meio de um drama mitológico, no qual um elemento divino, caído da esfera divina num mundo malvado, permanece escondido como uma centelha divina nos homens de uma certa categoria, de onde pode ser libertado;
6) Um conhecimento ("gnose") desse estado, atingível somente por meio de um personagem redentor ultraterreno, que desce do mundo divino para depois ali retornar;
7) A redenção dos seres humanos por meio do conhecimento de Deus, da "centelha" que mantém neles;
8) Uma tendência, de configurações variadas, ao dualismo, que pode ser expresso no conceito de Deus, na contraposição entre espírito e matéria e na antropologia.

Podemos resumir o conjunto dessa tipologia em algumas características, sobre as quais explanaremos pouco a pouco ao longo desta pesquisa: dualismo/monismo de base, anticosmismo, antissomatismo, antinomismo, caráter elitista e libertário. Essa tipologia é detectada nos esquemas dos Padres, principalmente em Justino, Ireneu e Hipólito. Há evidentemente uma intenção apologética, que constrói a narrativa a partir de certos

[68] MARKSCHIES, 2019, p. 27.
[69] MARKSCHIES, 2019, p. 28.

pressupostos, mas existe também uma lacuna de informações a que os autores cristãos não podiam preencher senão com esse esquema.

Ireneu cognominou Simão o Mago como "pai de todas as heresias" e, a partir de seus seguidores, a quem ele chama "simonianos", desenvolve a "árvore genealógica" de todas as demais correntes gnósticas[70]. Tal reconstrução não corresponde à "verdade histórica", no sentido em que hoje entendemos a história.

Os Atos dos Apóstolos apenas noticiam que Simão era um mago proveniente da Samaria, que quis comprar o segredo dos seguidores de Jesus para curar os doentes (At 8,9-19) e, não sendo aceito na comunidade cristã, logo conquistou um bom número de seguidores e se fazia chamar "Grande poder de Deus" (At 8,10). Já no século II Justino, em sua *Apologia*, noticia que havia em Roma uma comunidade de seguidores de Simão, constituída principalmente de samaritanos, que passaram a adorá-lo como um deus, depois de sua visita à capital do Império[71]. Ireneu detalha que os "simonianos" veneravam uma imagem de Simão representado como Júpiter. Justino ainda informa que os "simonianos", além de considerarem Simão como "primeiro deus", veneravam Helena, uma prostituta egressa que o acompanhava, como a primeira ideia, uma espécie de consorte divina. Ireneu retoma essa informação e acrescenta que de sua união surgiram anjos e potências que, por sua vez, criaram o mundo[72]. Tais anjos eram maus, ignoravam o Deus supremo e aprisionaram uma parcela divina na matéria. Então o próprio Deus supremo desceu na pessoa de Simão para libertar a parte divina aprisionada na matéria, representada por Helena. Ireneu apresenta o "sistema simoniano" como um concorrente degenerado da pregação cristã: entre os judeus Simão apareceu como "filho", ascendeu na Samaria como "pai" e manifestou-se aos demais povos como "espírito santo". Segundo Ireneu, os "simonianos" interpretavam assim a parábola da ovelha perdida (Mt 18,12; Lc 15,4-6): Helena era a ovelha perdida, recuperada da matéria pelo bom pastor (Simão).

Do ponto de vista historiográfico, não é possível traçar o percurso que levou a relacionar o Simão dos Atos (século I) com o grupo identificável nos inícios do século II e depois com este personagem do "sistema simoniano" (fins do século II), que tem uma série de analogias com os mitos filosóficos da alma divina encarcerada no mundo[73], ou da identificação de Helena

---

[70] IRENEU DE LION, *Adversus Haereses* I,23,4. Para a principal obra de Ireneu de Lion, *Adversus Haereses*, servimo-nos da edição crítica da Coleção Sources Chrétiennes, publicada por Éditions Du Cerf, Paris, entre 1952-1979, cotejada por Antonio Orbe em seus comentários. Utilizamos também a edição brasileira da Coleção Patrística, vol. 4, da Editora Paulus, 1995. Nas citações específicas, assinalamos de qual edição se trata. Para esta obra, utilizaremos a sigla *AH*.

[71] JUSTINO DE ROMA, *I Apol*. 26,2.

[72] *AH* I,23,2s.

[73] PLATÃO, *Timeu* 41d-42d

venerada numa estátua da deusa Atenas (pensamento saído da cabeça de Zeus), ou ainda na peregrinação de Helena emparentada com a sabedoria divina que vagava desconhecida e desprezada pelos homens (Sir 24,1-8; Sab 7,27) e mesmo ao profeta Oseias que desposou uma prostituta por ordem de Deus (Os 1,2).

Ireneu relaciona Simão a Menandro e Satornilo, cujas doutrinas não seriam cristãs, mas ter-se-iam infiltrado nas comunidades cristãs e assimilado alguns aspectos cristãos. Um pouco antes, Justino dera notícias de ambos os personagens, nem sempre coincidentes com a visão de Ireneu. A seguir são retratados outros personagens propagadores da "falsa gnose", como Basílides, Carpócrates[74], Cerinto[75], os barbelognósticos[76], os nassaenos ou ofitas os sethianos[77], os quais aqui apenas mencionamos de passagem[78].

Menandro também é originário da Samaria e tornou-se ativo em Antioquia da Síria[79]. Seu sistema consistiria em uma variante do sistema simoniano: a primeira força era totalmente desconhecida e somente o Redentor se havia revelado, desta vez em Menandro. Por meio de magia se poderia adquirir o "conhecimento" e até mesmo obter poderes sobre os anjos criadores do mundo. O batismo de Menandro diferia do batismo dos cristãos neste ponto: enquanto o batismo dos cristãos assegura a vitória sobre a morte definitiva somente no juízo final, o de Menandro protege, já nesta vida, da morte eterna. Com a presença de Menandro redentor já se iniciara o tempo messiânico e os membros da comunidade não mais envelheceriam.

Saturnilo (ou Saturnino) ensinava que o primeiro Deus, chamado de Pai, seria desconhecido de todos[80]. O mundo fora criado por sete anjos, criados, por sua vez, pelo Deus desconhecido. Dessa forma, essa doutrina isentava o Deus supremo do trabalho material da criação; cada anjo seria responsável de um dia da criação. Tal ideia encontrava-se no platonismo popular, pela qual a Deus não poderia ser atribuído um trabalho artesanal, como a criação do homem. O homem teria sido criado segundo uma imagem imperfeita do poder supremo, a ponto de "ter de arrastar-se como um verme". Cheio de piedade, o Deus supremo enviou uma centelha de vida, "que despertou o homem, o endireitou e lhe deu a vida". Saturnilo é identificado com

---

[74] *AH* I,25,1-5.
[75] *AH* I,26,1.
[76] *AH* I,29,1-4.
[77] *AH* I,30,1-14.
[78] Em sua obra *Théologie du Judéo-Christianisme* (1958), Daniélou elenca todos esses grupos, incluindo também os "encratitas" em geral, na categoria do "judeu-cristianismo heterodoxo". Até mesmo os valentinianos, os mais cristãos dentre os gnósticos, seriam uma vertente longínqua desse "judeu-cristianismo" (DANIÉLOU, 1964, p. 79-131) cuja teologia, segundo vários pesquisadores, como A. Orbe e R. Murray, é uma "abstração idealizada" ou um "estilo", mais que uma "entidade".
[79] *AH* I,23,5.
[80] *AH* I,24,1.

“Cristo”, o qual se tornou homem apenas em aparência para trazer a salvação aos homens bons, e derrotar os anjos adversários de Deus. O caráter docético de Cristo tem por finalidade estabelecer a nítida separação entre Deus imaterial e o homem material. Os seguidores de Saturnilo renunciavam ao matrimônio, evitavam filhos e se abstinham de carne; tais características encontravam-se também em algumas religiões filosóficas. O sistema de Saturnilo apresentava ainda fortes traços anti-hebraicos: o Deus dos hebreus, o Pai de Jesus Cristo para os cristãos, seria, como Satanás, um dos anjos criadores.

Segundo a narrativa de Ireneu, Basílides ensinava que o Pai, ingenerado, produziu a geração de cinco forças dele derivadas: Intelecto, Palavra, Pensamento, Sabedoria e Poder[81]. Da união de sabedoria e poder derivaram forças divinas inferiores, soberanos e anjos até completar 365 céus ou éons, de acordo com os dias do ano. O soberano do último éon seria “o Deus dos hebreus”, ao qual os outros soberanos opuseram resistência. Estes teriam sido os criadores do mundo e do homem. O Deus supremo envia então o seu Intelecto, “que se chama Cristo, para libertar quem nele crê da violência daqueles que criaram o mundo”. A cristologia basilidiana também é docética: no lugar de Cristo foi crucificado Simão de Cirene, que se acreditava Jesus, enquanto este, ao lado, ria daquele engodo. O conhecimento dessa farsa libertava do poder dos anjos criadores do mundo.

No entanto, os poucos fragmentos encontrados acerca desse mestre alexandrino revelam outra faceta de seu ensinamento. A ele se associavam seu filho Isidoro e um grupo de discípulos. Provavelmente Basílides tenha publicado 24 livros sob o título de *Exegétika*, uma versão própria do evangelho de Lucas, entremeada de um comentário bem livre. Depreende-se dos fragmentos que o cristianismo por ele ensinado destinava-se a um público de alta erudição. Ele distinguia o Deus supremo do deus deste mundo e separava a verdadeira alma do ser humano de suas más inclinações (“apêndices”), as paixões, provenientes da matéria primordial. Sustentava a doutrina platônica da migração das almas. Uma exortação pastoral animava os cristãos a sofrerem o martírio como punição divina pelos pecados manifestos e escondidos. A doutrina da migração das almas, para além das especulações, que não interessavam à escola basilidiana, procurava assegurar o cristão angustiado de que, entre a condição moral e sorte individual, existe uma congruência que leva o fiel a dirigir-se a Deus como justo: o comportamento moral é premiado com uma boa vida. O evangelho anunciado por Basílides era destinado também ao deus deste mundo, o qual, num primeiro momento, é dominado pelo medo

[81] *AH* I,24,3.

e depois se enche de esperança. Nesse sistema há um ponto divergente em relação à tipologia proposta por Markschies: os homens deveriam nutrir um sentimento de amor por todas as coisas, pois cada coisa conserva uma relação com o todo; falta, portanto, o aspecto depreciativo do mundo como uma criação má; o deus inferior não é essencialmente mau, mas, pelo contrário, coopera com a obra redentora do Deus supremo. Deve, no entanto, colocar-se como "gnose", na medida em que faz distinção entre as diversas figuras divinas[82].

Markschies vê na descrição de Ireneu os elementos da tipologia por ele proposta para identificar os sistemas gnósticos: há forças criadoras (os anjos), de caráter negativo, nitidamente separadas do Deus supremo; a criação é considerada uma obra má; o bordel de Helena representa o mundo corrompido da matéria; para salvar-se, basta acreditar na revelação de Simão e Helena.

Ireneu descreve os primeiros sistemas gnósticos a partir de um modelo com os seguintes pontos[83]: a) a criação do mundo acontece por meio de anjos ou forças inferiores e daí se explica a imperfeição da criação; a redenção consiste no conhecimento desse fato; b) o Redentor é um personagem divino derivado do Deus supremo ou de uma força por ele emanada; a relação entre esse personagem e o Jesus terreno é problemática; c) quase todos os representantes identificam no Deus da bíblia hebraica um aspecto derivado ou degenerado do Deus supremo.

As notícias sobre Simão, Menandro e Saturnilo não encontram outras fontes além de Justino e Ireneu. Os fragmentos referentes a Saturnilo e outros grupos subsequentes mostram uma imagem diferente daquela apresentada por Ireneu, o qual constrói sua genealogia para demonstrar que o ensinamento deles, mesmo com aproximações cristãs, constitui uma heresia provinda do paganismo. Com relação aos primórdios da gnose, a partir de Basílides, é possível atestar alguns aspectos: esta se desenvolve em centros metropolitanos da cultura antiga, onde pessoas de um certo nível de cultura procuravam, de acordo com os esquemas mentais da época, explicar como entendiam a mensagem cristã. Retomaram da filosofia popular elementos que, de alguma forma, pensadores hebreus helenizados haviam assimilado: nítida diferença entre o Deus supremo e as forças divinas criadoras do mundo e do homem e aplicavam essa distinção também para a figura de Cristo. Mas enquanto em Fílon de Alexandria o Deus supremo era identificado com o Deus da bíblia, nesses mestres cristãos o Deus da bíblia era relegado ao nível das forças inferiores. Há um aspecto que não conhece paralelismo em outros sistemas da época:

---

[82] O fragmento 8 encontra um paralelo em Clemente, *Stromata* IV,86,1 (MARKSCHIES, 2019, p. 98).
[83] MARKSCHIES, 2019, p. 100.

a dimensão corrompida da criação no seu conjunto e do homem em particular, com exceção do sistema de Basílides.

Markschies levanta uma hipótese curiosa:

> É possível que, por este caminho, os pensadores cristãos quisessem conciliar o fato de que após a morte de Jesus o fim do mundo não tivesse ocorrido como havia sido prometido e, entretanto, a comunidade de Jesus crescia, sim, mas apenas lentamente e era vítima de uma forte perseguição. Uma vez que mais de 90% de toda a população rejeitava o cristianismo, a humanidade e o mundo não poderiam ser a criação do Deus supremo[84].

Após termos visto os sistemas básicos do nascedouro do movimento gnóstico, apresentaremos, de forma sucinta, os maiores "sistemas" detectados por Ireneu e que são alvo de contínuas hipóteses e teorias, nem sempre comprovadas e convincentes, nas pesquisas atuais: os marcionitas, os barbelognósticos, os sethianos e os valentinianos, cuja antropologia merece especial consideração em nossa pesquisa. Tais sistemas dos finais do século II e inícios do século III são melhor documentados. No entanto, comprovam, em certo aspecto, a tipologia sugerida pelos autores anteriormente citados e demonstram, sob outro aspecto, sua insuficiência para enquadrar num esquema rígido, correntes complexas e variadas da "gnose".

Estes grupos reúnem-se sob a autoridade de "mestres cristãos" carismáticos que, num ambiente cosmopolita, servem-se dos instrumentos conceituais, mitológicos e religiosos, amalgamados no decorrer do século I numa espécie de "filosofia popular" que constituía o pano de fundo das interações entre as mais diversas correntes e tendências. Todos esses grupos elitistas eram constituídos de pessoas de certa cultura, e tinham em comum o interesse por dar explicações às grandes questões relacionadas às origens do cosmos, do ser humano, do mal e do destino final de todas as realidades. Judeus e cristãos helenizados condividiam essas mesmas preocupações, uns mais outros menos refratários ao ambiente circunstante[85].

Platão[86] e Aristóteles[87] tinham se servido das bases lançadas pelos literatos e historiadores para usar o mito e o diálogo na exploração e explicação das sublimes realidades acerca de Deus,

---

[84] "È possibile che per questa via i pensatori cristiani scendessero a patti con il fato che dopo la morte di Gesù non era sopravvenuta la fine del mondo come era stato promesso e intanto la comunità di Gesù cresceva, sì, ma solo lentamente ed era vittima di pesanti persecuzioni. Se ben oltre il 90% di tutta la popolazione rifiutava il cristianesimo, l'umanità e il mondo non potevano essere creazione del Dio supremo." (MARKSCHIES, 2019, p. 101).

[85] Para o uso dos mitos no cristianismo primitivo, ver: RAHNER, Hugo. *Miti greci nella interpretazione cristiana*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1980.

[86] PLATÃO, *Epístola* VII, 344d; *Timeu* 28c.

[87] "Portanto, o amigo do mito é, de alguma forma, também um filósofo". ARISTÓTELES. *Metafísica* I,2,982b 18. Ver: ARISTÓTELES. *Metafísica*. (Tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes). Lisboa: Edições 70, 2021. (Textos filosóficos).

do mundo, da alma e do destino do ser humano[88]. É praticamente impossível traçar o percurso histórico da origem dos mitos antigos. Os mitos filosóficos, no entanto, são engenhosas construções com uma clara intencionalidade didática e iniciática[89]. Para falar, por exemplo, da vida intradivina, em sua exuberante vitalidade e dinamismo, usavam-se categorias espaço-temporais e uma multiplicidade de seres (éons, forças auxiliares, potências) numa espécie de narrativa histórica primigênia e atemporal. Segundo os críticos atuais, parece que os Padres não entenderam ou propositalmente desconsideraram esse expediente metodológico que, nas pregações dos grandes mestres gnósticos, assumiam um caráter fascinante e envolvente. O tom polêmico e depreciativo de Ireneu, Hipólito e Epifânio contra a "falsa gnose" certamente levava em conta essa capacidade persuasiva.

Tertuliano oferece nutridas informações acerca de Marcião, originário de Sinope, às margens do Mar Negro[90]. Este personagem era um rico armador que, por volta de 140 ingressou na comunidade cristã de Roma, doando uma considerável fortuna à Igreja. Alguns anos depois, ao ser expulso da comunidade, devido à sua doutrina mirabolante, foi-lhe devolvida a fortuna. Após esse episódio, Marcião desenvolveu uma missão de sucesso que chegou até a Síria e sobreviveu até o século V[91].

Marcião pode entrar na categoria de "gnóstico" em função da radicalização acerca da ideia de um Deus bom (o Deus verdadeiro e supremo) e o deus mau (o demiurgo identificado com o Yahveh do Antigo Testamento). Mas seu sistema constitui uma teologia tão específica que não se pode inadvertidamente incluí-lo na "tipologia gnóstica". Por causa dele, tanto a grande Igreja como os demais grupos gnósticos tiveram de burilar melhor suas concepções acerca de Deus e do Salvador.

Marcião teria escrito uma obra considerável, principalmente de caráter exegético, debruçando-se criticamente sobre os textos que em sua época eram considerados inspirados. As *Antiteses* acompanhavam a "edição crítica" do seu Novo Testamento. Ao rejeitar em bloco o Antigo Testamento e elaborar um cânon estrito do Novo Testamento, obrigou a Igreja a se posicionar e estabelecer o seu cânon, que tem uma tumultuada história até os inícios da Idade Moderna.

---

[88] MARKSCHIES, 2019, p. 103.

[89] WILLIAMS, M. A. A Life Full of Meaning and Purpose: Demiurgical Myths and Social Implications. In: IRICINSCHI, E. *et.al*. *Beyond the Gnostic Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2013. p. 19-59.

[90] TERTULIANO DE CARTAGO. *De praescriptione haereticorum* 30,1. London: Forgotten Books, 2018.; *Adversus marcionem* I,18,4.

[91] Para informações mais detalhadas acerca de Marcião, ver: HARNACK, Adolf von. Marcione. *Il Vangelo del Dio straniero*. Torino: Marietti Editore, 2007; MORESCHINI, C; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina.* I – De Paulo à era constantiniana. São Paulo: Loyola, 1996. p. 237-242.

Marcião radicalizou a teologia paulina em sua polêmica entre a Lei e o Evangelho e colocou em contraste o Deus supremo e "estranho" ao deus da criação atestado no Antigo Testamento, denominado com o apelativo platônico *demiurgós* (demiurgo). A partir de uma interpretação rigidamente literal, ele considerava o Antigo Testamento obra desse demiurgo, irascível, inconstante e mau. A total transcendência, imutabilidade e bondade do Deus "estranho" não se encontrava na bíblia hebraica. Por pura bondade esse Deus longínquo e bom dignou-se revelar em seu Cristo, o qual apareceu neste mundo, sem corpo e ingenerado. No entanto, paradoxalmente, ele morreu na cruz para resgatar os homens da maldição da Lei. Quem recebeu a revelação do Deus bom e estranho deve desembaraçar-se completamente da criação má, por meio de uma vida ascética.

Segundo Markschies há dois pontos fundamentais no sistema marcionita que não se encaixam na tipologia gnóstica: não se encontra nele narração mitológica alguma de uma diferenciação do conceito de Deus na plenitude (pleroma; multiplicidade de éons) nem analogias com a imagem teórica das ideias; a figura de Cristo não se apresenta cindida e sua morte é real. Em seu paulinismo extremado, Marcião ensina que somente a bondade de Deus salvou todos os homens de sua radical corrupção. Nele não se encontra tampouco qualquer sinal de uma "centelha divina" nos seres humanos.

Há nas pesquisas modernas um grupo denominado barbelognósticos, cujo nome com o qual seus membros se reconheciam não se conservou. Nos textos posteriores dos teólogos antigos se fala de barbelonitas ou "seguidores de Barbelo"[92]. No texto original grego talvez estivesse escrito que do grupo de "simonianos" brotaram, como fungos da terra, muitas pessoas que reconhecem "Barbelo"[93]. De acordo com Ireneu, Barbelo é o nome de um éon do Deus supremo, o "Pai inominável". No *Livro Secreto de João*, redescoberto em Nag Hammadi, cujos autores usaram as mesmas fontes de Ireneu, o Pai inominável é descrito com uma série de predicados negativos: ilimitável, inexplorável, incomensurável, invisível, inefável... a seguir narra-se a emanação de uma primeira eternidade divina, o pensamento divino, que se chama Barbelo. As dezenove denominações do primeiro pensamento divino, não elencadas por Ireneu, são tiradas da filosofia popular; Barbelo, pelo contrário, aparece como um ente estranho, de forma enigmática. O termo parece inserir-se naquele conjunto de palavras secretas de teor

---

[92] EPIFÂNIO DE SALAMINA, *Panarion* II,26,3,7; também 21,2,5. Ver: EPIFÂNIO DE SALAMINA. *Panarion*. Testo greco a fronte vol. 2 (a cura di G. Pini). Brescia: Morcelliana, 2016.

[93] *AH* I,29,1.

hebraico ou aramaico mediante os quais na antiguidade se procurava provar a origem sobrenatural de um sistema teológico ou a respeitabilidade de textos mágicos[94].

A estrutura de base corresponde ao mito valentiniano, mas o conjunto reveste-se de grande complexidade: registram-se éons emanados do pensamento divino; o Deus supremo se expressa numa profusão de grupos de éons; também há um Primogênito que conclui as emanações do ser divino. A primeira tríade aparece como uma sequência pai-mãe-filho e o Pai incognoscível tem uma expressão andrógina, pois o seu pensamento é visto como feminino. No *Livro Secreto de João* se fala de um éon "masculino-feminino". Parece aqui tratar-se de um desenvolvimento não cristão da doutrina cristã da Trindade: Pai-Filho-Espírito Santo, que estava em processo de elaboração. No desenvolvimento específico do divino encontram-se ainda quatro luzes, pensadas talvez como arquétipos dos quatro arcanjos: Miguel, Rafael, Gabriel e Uriel, ou representantes das quatro idades do mundo. São elas: *Harmozel*, *Oroaiel*, *Daveithe* e *Eleleth*. Cada luz, por sua vez, é circundada por uma tríade de éons. Por exemplo, *Harmozel* pela Graça, Verdade e Forma; *Eleleth* pela Perfeição, Paz e Sabedoria. A expressão da magnificência divina sob forma de narrativa mítica era uma exigência central de quase todos os sistemas da gnose[95].

O mal era resultado da queda de Sophia em consequência de seu desejo de conhecimento. Deste erro se origina um deus imperfeito que também leva um nome semítico artificial, Yaldabaoth, com a possível tradução: "genitor de todas as forças". O sistema, além de ser construído com referências a máximas do platonismo vulgar e de conceitos bíblicos, emprega também termos tirados de instruções mágicas e ideias marginais do antigo hebraísmo, de forma considerável em relação aos outros sistemas. Epifânio assevera que um grupo que se reporta a Nicolau (At 6,5), definidos como "nicolaítas" (Ap 2,2) introduz no seu sistema a Barbelo como mãe do criador Yaldabaoth[96].

No processo de emanação dos éons no mundo divino tem grande relevo a "descendência de Seth", apelidada também de "almas dos santos" (*Livro Secreto de João*). Hipólito e depois Epifânio denomina esse grupo de "sethianos". A imagem traçada por Hipólito[97] quase nada tem em comum com o mito narrado fragmentariamente por Ireneu e amplamente desenvolvido no *Livro Secreto*. Nos códices de Nag Hammadi, esses "gnósticos" se definem como "sementes de Seth" e entendem a redenção como tomada de consciência desta sua origem. As diversas

---

[94] MARKSCHIES, 2019, p. 114.
[95] MARKSCHIES, 2019, p. 116.
[96] EPIFÂNIO DE SALAMINA, *Panarion* II,25,3,4.
[97] *Refutação de todas as heresias* V,19,1-21,12.

versões do *Livro Secreto*, o *Apocalipse de Adão* e o tratado *Zostriano*[98] pertenceriam, então a um subgrupo da gnose, denominado "gnose sethiana". Esse filho de Adão tem nesses escritos funções muito diversas: ora aparece como intermediário da revelação[99], ora como antepassado de uma particular estirpe espiritual, predisposta ao conhecimento[100]. Por outro lado, Bentley Layton os considera um segundo ramo principal do movimento gnóstico, ao lado dos valentinianos. Por esse motivo, Markschies objeta se tal construção moderna do "sethianismo" teve de fato uma efetiva correspondência com um grupo identitário identificável como tal no mundo antigo[101].

Qual desses grupos é o mais antigo? A "gnose valentiniana", a "barbelognose" ou a "gnose sethiana"? Segundo Ireneu, Valentino é o responsável por fazer uma sistematização da "gnose", ao ponto de constituir uma "escola"[102]. O sistema daqueles que mais tarde foram chamados "barbelognósticos" entraria – como os sistemas de Simão, Menandro, Saturnilo e Basílides – nas premissas da grande síntese dos "valentinianos". É bem possível que, devido à ausência de fontes unívocas, não se possa mais resolver a questão de qual seja o sistema mais antigo. No entanto, apesar de suas diferenças peculiares, esses sistemas têm um fundo comum: no lugar do único Deus e de seu Cristo, praticamente cada qualidade de alguma importância de Deus é personificada numa narrativa mitológica, ao passo que para os grandes temas teológicos da queda do homem, da origem do mal e do envio de um Redentor para salvar os seres humanos (Cristo) existe pelo menos um modelo ou um protótipo celeste e às vezes outros mais. Nos sistemas gnósticos cristãos, no entanto, o Salvador é sempre identificado com Cristo.

No século III pode-se observar uma espécie de "barbarização" dos sistemas, nitidamente perceptível entre os valentinianos. O mito, originalmente elaborado a partir da filosofia popular, claramente compreendido por uma parcela culta como resposta às questões religiosas e filosóficas fundamentais, nesse novo contexto torna-se incompreensível por causa das alterações e sobreposições. As figuras mitológicas conquistaram uma vida própria e, devido a procedimentos como a cópia de manuscritos, os sistemas acabaram por confundir-se e por perder-se. O texto da *Pistis Sophia* no códice Askewianus londrino, é um exemplo de tal "barbarização" de sistemas originariamente coerentes[103].

---

[98] Respectivamente NHC V,5 e NHC VIII, 1.
[99] *Evangelho dos Egípcios*, NHC III,2 e IV,2.
[100] *Apocalipse de Adão*, NHC V,5.
[101] MARKSCHIES, 2019, p. 118.
[102] *AH* I,11,1.
[103] MARKSCHIES, 2019, p. 119.

Vamos deter-nos agora na "escola valentiniana", cuja antropologia interessa-nos particularmente nesta pesquisa e que será tratada no capítulo seguinte. Abordaremos, de forma mais detalhada, neste último tópico, a questão das fontes valentinianas e alguns problemas referentes à "escola valentiniana", a começar da relação de Valentino com seus discípulos; adiantamos que é quase impossível distinguir o que vem de um e dos outros.

2.4 A escola valentiniana

A primeira referência ao nome "valentinianos" aparece em Justino (*Diálogo com Trifão* 35,6) e Hegesipo (citado por Eusébio de Cesareia, *HE* IV,22,5). Orígenes prefere a expressão "aqueles que procedem de Valentino". Ireneu, Clemente de Alexandria e Hipólito, por sua vez, falam em "escola valentiniana". Os seguidores de Valentino estavam disseminados pela bacia mediterrânea, especialmente em Roma, no norte da África e na Ásia Menor. Além de normalmente participarem da "grande Igreja", formavam seus grupos cultuais próprios.

As fontes têm uma dupla procedência, como já abordado de forma geral no *status quaestionis*: os escritos polêmicos dos Padres da Igreja contra os valentinianos (fontes indiretas) e os manuscritos de Nag Hammadi (fontes diretas). Como os textos aí contidos não especificam historicamente seu autor, origem e data, é difícil saber se os textos que trazem doutrinas valentinianas são autenticamente dos valentinianos ou por eles foram influenciados. O nome Valentino aparece apenas uma única vez, num contexto polêmico[104].

As fontes levantam uma série de problemas, que podemos resumir da seguinte maneira: como os valentinianos pregavam em diversos níveis, para atingir diferentes ouvintes, de acordo com sua particular compreensão dos tipos de pessoas na visão gnóstica, e como não se pode definir com clareza quais textos eram exotéricos ou esotéricos, fica difícil reconstruir seu pensamento com exatidão. Por isso, é necessário confrontar as fontes diretas e as indiretas. De toda forma, no que se refere à sua filosofia ou teologia em geral, é possível apreendê-las em sua originalidade por meio dos mitos cosmogônicos.

Tais textos encontram-se em muitas variantes, eivadas de contradições. Isso levou os estudiosos à compreensão de que as doutrinas valentinianas não tinham um caráter "dogmático", mas serviam como introdução ao desenvolvimento do verdadeiro gnóstico, o qual, no processo iniciático, através da pregação, ia descobrindo seu verdadeiro significado

---

[104] *Testemunho da Verdade*, NHC IX, 3,56.

espiritual. O protótipo do esquema básico acerca de Deus, da criação e da redenção pode ser identificado com o mito platônico do Timeu[105]. Cada pregador dava sua interpretação, sendo todas elas aceitas no tecido comum do pensamento valentiniano, no qual o mito servia como pano de fundo para a exegese valentiniana, principalmente de Paulo e João, com o uso de um sofisticado método alegórico[106].

Devido a essa liberdade interpretativa, também se torna difícil saber exatamente o que pertencia aos ensinamentos do próprio Valentino e o que era elaboração de seus discípulos[107]. Supõe-se que boa parte dos ensinamentos de Valentino não estivesse em contradição com a teologia da grande Igreja; seus discípulos teriam introduzido posteriormente uma abordagem mais elástica, como no caso do mito da queda de Sophia, com a origem do mundo como uma obra má do demiurgo. As divergências internas teriam levado à divisão da "escola valentiniana" em dois ramos: a ocidental (Ptolomeu, Heracleon, Secundo) e a oriental (Auxiônico, Bardesanes, Teódoto)[108]. Segundo Tertuliano, o único que teria transmitido fielmente os ensinamentos do mestre seria Auxiônico[109]. No entanto, com os fragmentos que nos chegaram é impossível reconstruir coerentemente os textos, atribuindo-os a uma ou à outra escola[110].

Os estudiosos identificam influências valentinianas nos *Atos de João* (94-102, 109). Entre os escritos de Nag Hammadi, cinco textos do Códice de Jung (NHC I) são atribuídos ao círculo valentiniano, ainda que não haja consenso a respeito. Dentre estes, há três que são aceitos como originários dos valentinianos: *Evangelho da Verdade* (NHC I, 3; NHC XII,2), *Tratado*

---

[105] PLATÃO. *Timeo* 17 A – 92 C.

[106] Para o tema da exegese gnóstica, ver SIMONETTI, M. La Sacra Scrittura nella chiesa dei primi due secoli. In: *Profilo storico dell'esegesi* patrística. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1981, p. 20-30. (Sussidi patristici, 1); TREVIJANO, R. Exegeses gnósticas. In: TREVIJANO, R. *A Bíblia no cristianismo antigo*. São Paulo: Ave Maria, 2009. Introdução ao Estudo da Bíblia, 10). p. 267-290; GARGANO, G. I. As objeções gnósticas. In: GARGANO, G. I. *A formação da identidade cristã*. Exegese bíblica dos primeiros Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2019. (Coleção fonte viva). p. 18-21.

[107] Layton (2002) apresenta uma coletânea de textos das "Escrituras gnósticas", na qual identifica, a partir dos heresiólogos, o que ele chama de "escritura gnóstica clássica" e, a seguir, fragmentos e pequenos textos que seriam do próprio Valentino (tirados de obras dos Padres ou identificados nos códices de Nag Hammadi e outras fontes) e textos e tratados atribuídos à "Escola Valentiniana", com escritos análogos que poderiam ser do ambiente valentiniano ou por ele influenciado. Por fim, apresenta um grupo de textos pertencentes a "outras correntes antigas".

[108] *Refutação de todas as heresias*, VI,35,7.

[109] TERTULIANO DE CARTAGO, *Adversus Valentinianos* 4,3.

[110] Para uma aproximação da doutrina valentiniana nos escritos dos Padres: Ireneu (*AH*, I,1-20); Clemente de Alexandria (*Trechos de Teódoto*, 43-65), Hipólito (*Refutatação* VI,29-36), Epifânio (Carta a Flora: *Panarion* 33,3-7; Carta doutrinal valentiniana: *ibid*: 31,5,2-6,10); Orígenes (*Comentário ao Evangelho de João*: *passim*: contém extratos do *Comentário ao Evangelho de João* escrito por Heracleon; ainda há trechos no *De Principiis* e no *Comentário a Romanos*). O *Adversus valentinianos* de Tertuliano depende em grande parte de fontes secundárias. O mesmo se deve dizer dos heresiólogos posteriores, como o Pseudo-Tertuliano, Epifânio, Filástrio de Brescia, Teodoreto de Cirro. O *Syntagma*, escrito perdido de Justino, apesar de várias tentativas de reconstrução com os fragmentos existentes, oferece poucas informações significativas.

Tripartido (NHC I,5) e o *Tratado da Ressurreição* (NHC I,4). Os outros dois textos são *Oração do Apóstolo Paulo* (NHC I,1) e *Apócrifo de Tiago* (NHC I,2).

Os textos que incontestavelmente são considerados valentinianos são: *Evangelho de Filipe* (II,3): uma antologia de extratos de diversos gêneros (aforisma, paralelismo, parênese, polêmica, exegese, tratado), incluindo valiosas informações sobre os sacramentos dos valentinianos; outros dois textos são fragmentários: *Interpretação da Sabedoria* (NHC XI,1) e *Exposição Valentiniana* (NHC IX,2). A influência valentiniana é detectada em *Exegese da Alma* (NHC II,6), o primeiro e segundo *Apocalipse de Tiago* (NHC V, 3 e 4), *Ensinamento Autorizado* (NHC VI,3) e *Carta de Pedro a Filipe* (NHC VIII,2).

O *Apócrifo de João* ou *Livro secreto de João* (NHC II,1; III,1; IV,1 e BG 8502,2), preservado em duas versões, uma breve e outra longa, tem claros paralelos em *Adversus Haereses* de Ireneu (*AH* I,29-30). Ireneu afirma que os "gnósticos" se originam de Simão o Mago, cujos seguidores seriam os precursores de Valentino (*AH* I,11,1). De acordo com essa teoria, muitos pesquisadores veem no *Apócrifo de João* um mito não-cristão, procedente dos sethianos (ou mesmo dos ofitas), que foi cristianizado por Valentino. No entanto, é mais provável que se trate de uma desqualificação de Ireneu que faz remontar os valentinianos, como os demais gnósticos, àquele personagem emblemático[111]

A. Valentino

Valentino, "o grande desconhecido", é um dos maiores expoentes do "gnosticismo", cognominado "o Gnóstico"[112]. Valentino nasceu por volta do ano 100 EC em Phrebonis, dentro da área geográfica de Cartago, sendo educado nas cercanias de Alexandria, onde teria sido discípulo de um pregador cristão, chamado Teudas. Este, por sua vez, teria sido discípulo do Apóstolo Paulo, do qual recebera um ensinamento secreto[113].

Na esteira dos "místicos cristãos", Valentino afirma ter tido uma visão do Cristo ressuscitado, em forma de Menino, após a qual começou sua vida de pregador itinerante em

---

[111] Os pesquisadores não chegaram a um acordo acerca dessas várias identificações. A esse respeito, ver, por exemplo: Layton, 2002, p. 259-473; Van Den Broek, 2006, p. 417-432; Holzhausen, 2006, p. 1144-1157; Markschies, 2019, p. 41.107-113.

[112] Para esta seção, servimo-nos principalmente de: HOELLER, S. A. Valentim, um gnóstico para todas as eras. In: HOELLER, S. A. *Gnosticismo*. Uma nova interpretação da tradição oculta para os tempos modernos. Rio de Janeiro: Nova Era, 2005. p. 118-126; BRONS, D. Valentinus and the Valentinian Tradition. In: The Gnostic Society Library, 2003. Disponível em: http://gnosis.org/library/valentinus/index.html. Acesso em: 13 fev. 2018.

[113] Ver também: LAYTON, 2002, p. 259-264.

Alexandria por volta de 120 EC. Hipólito de Roma assim relata: "Pois Valentino diz que viu uma criança recém-nascida, e questionou-a para descobrir quem era. E a criança respondeu a ele dizendo que era o Logos. Em consequência, ele adicionou a isto uma história um pouco pomposa, pretendendo retirar deste fato sua tentativa de [formar] uma seita"[114].

Valentino sentiu necessidade de transmiti-la e logo atraiu seguidores em grande escala, tanto no Egito como na Síria. Depois de uma breve estada em Chipre, chegou a Roma em 135 ou 136 EC, onde adquiriu rapidamente notoriedade e grande respeito por sua eloquência. Tamanho foi seu prestígio na Igreja ao ponto de, em 143, ele encontrar-se entre os candidatos para o ofício de bispo de Roma. No entanto, parece que ele rejeitou esse ofício, continuando a pregar ali por mais dez anos. Tertuliano alega que o grande mestre, que quase se tornou papa, caiu em heresia por volta de 165, quando teria deixado Roma (LAYTON). Incerta é a data de sua morte, aliás como quase todas as datas de sua carreira: a datação varia entre 155 (BRONS) e 175 (HOELLER). Após sua morte, seus seguidores continuaram a desenvolver, com grande liberdade, suas ideias, disseminando seu ensinamento por todo o Império Romano.

B. A "escola valentiniana"

Os valentinianos transmitiram uma espécie de teologia cristã "gnóstica", descrevendo, através de metáforas a condição da existência humana, de maneira particular como o ser humano se tornou alienado de Deus e como a verdadeira raça humana pode reconciliar-se com Deus por meio de Jesus Cristo. A "escola valentiniana" remonta ao próprio Valentino e nem sempre se consegue distinguir o que é de Valentino daquilo que é de seus discípulos, a não ser quando a doutrina se encontra explicitada em alguma obra ou fragmento conservado aqui e ali, como já acenado anteriormente. Há variações, por exemplo, na maneira de nomear os éons do pleroma. No entanto, pode-se perceber nas entrelinhas dos textos um "corpo coerente de pensamento"[115]

---

[114] *Refutação de todas as heresias*, VI,42,2. Hoeller faz a esse propósito um comentário jocoso: "Valentim [sic] talvez tenha sido então o primeiro santo a encontrar o 'Gesù Bambino' numa visão e a ter a criança visionária se identificado por seu título mais solene" (HOELLER, 2005, p. 125). De toda forma, Valentino vê a conexão da concepção do *logos* filosófico com os relatos bíblicos da criança na manjedoura. A importância de Valentino pode ser vista no fato de ele ter feito provavelmente a primeira tentativa abrangente de interpretação dos relatos do Novo Testamento, tendo como pano de fundo a filosofia grega de seu tempo (HOLZHAUSEN, 2006, p. 1147).

[115] BRONS, D. Valentinus and the Valentinian Tradition. *The Gnostic Society Library*, 2003. Disponível em: http://gnosis.org/library/valentinus/index.html. Acesso em: 13 fev. 2018.

Na verdade, Valentino nunca teve a intenção de separar-se da Igreja e seus seguidores continuaram a ser membros ativos da Igreja durante o século II e o século III. Membros da hierarquia nutriam simpatia pelo movimento e até o tardio ano 200 era possível ainda que um valentiniano pertencesse ao presbitério de Roma.

Os valentinianos consideravam-se membros de pleno direito da Igreja, apelando a uma tradição e sucessão apostólica que remontava ao próprio Apóstolo Paulo[116]. A missão dos mestres valentinianos não era compreendida como uma organização hierárquica, pois, na verdade eles não se viam como intermediários entre o divino e o humano, mas eram responsáveis pelo despertar da consciência gnóstica de cada indivíduo para que assim, progressivamente, ele fizesse seu próprio caminho acerca de sua verdadeira realidade.

Os valentinianos participavam da vida pública da Igreja e ao mesmo tempo organizavam suas reuniões, muitas das quais eram também abertas aos simpatizantes do movimento, no qual predominava uma fraternidade de base, fundada na essência divina identificadora dos gnósticos. Tertuliano registra seu assombro diante desse fato: "Todos eles acedem igualmente, todos escutam igualmente, todos rezam igualmente – mesmo os pagãos quando acontece de chegarem... Eles também partilham o beijo da paz com todos os que chegam"[117]. Todos eram bem-vindos e considerados potenciais espirituais (*pneumáticos*) e mesmo as mulheres, passando por uma breve iniciação, poderiam profetizar[118].

Um dos aspectos mais polêmicos com a hierarquia católica era a maneira como os valentinianos entendiam os Sacramentos, principalmente a Eucaristia, assim como o igualitarismo ministerial. Tertuliano observa: "Hoje um homem é bispo e amanhã um outro; a pessoa que é diácono hoje, amanhã é um leitor; aquele que é presbítero hoje, amanhã se torna leigo. Até mesmo aos leigos eles investem de funções sacerdotais"[119].

Brons (2003) fornece uma cronologia da "escola valentiniana", bem como uma lista de seus mais notáveis representantes (29 no total, elencados por ordem alfabética), alguns dos quais retratamos aqui, agrupados por nós nas seguintes categorias: círculo mais antigo de Alexandria, Escola Oriental (Alexandria e Síria) e Escola Ocidental (Roma)[120].

---

[116] CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* 7,7.
[117] TERTULIANO DE CARTAGO, *De Praescriptione Haereticorum* 41.
[118] *AH*. I,13,3.
[119] TERTULIANO DE CARTAGO, *Contra Valentinianos* 1.
[120] As notícias mais antigas sobre os discípulos de Valentino são tiradas de citações dos Padres como Ireneu, Tertuliano, Clemente e Orígenes de Alexandria, Hipólito de Roma e Porfírio, discípulo de Plotino. Não são conclusivas nem convincentes as pesquisas que tentam identificar, a partir do confronto das fontes indiretas com as diretas, os possíveis autores de várias obras gnósticas.

No início da "sucessão apostólica" valentiniana estava Teudas, seu mestre, que teria sido discípulo do Apóstolo Paulo, de quem ele recebera um ensinamento secreto, transmitido em primeira mão para Valentino. Ligados ao círculo original de Valentino em Alexandria (primeira metade do século II), podemos citar: Teódoto, um dos primeiros seguidores de Valentino em Alexandria. Após a partida de Valentino para Roma, ele se tornou o líder da escola alexandrina. Desconhecem-se outros aspectos de sua vida; não deve ser confundido com um dos últimos discípulos de Valentino, também chamado Teódoto. Parte substancial de seus escritos foi preservada nos famosos *Excerpta ex Theodoto*, reunidos por Clemente Alexandrino.

Neste círculo inicial, encontra-se Agathopous, destinatário da *Epístola a Agathopous*, da qual se conservaram alguns excertos. Cleobolus (Alexandria? Síria?), mencionado em conexão com Teódoto na versão longa da Epístola de Inácio aos Tralianos. No final do século II ou início do século III, destacou-se Júlio Cassiano, que rejeitava o matrimônio como pecaminoso, o que não era uma característica comum dos valentinianos que, apesar de sua aversão ao corpo, tinham uma especial consideração a esse respeito.

Um dos mais importantes discípulos de Valentino em Alexandria foi Marcos. Assim como seu mestre, ele assumiu a tarefa de uma pregação missionária, a partir da segunda metade do século II, a começar por Alexandria, deslocando-se para Lion e depois para a Ásia Menor. Em Lion ele entrou em conflito com Ireneu, que o classificou como um "mágico embusteiro". Marcos alegava ter tido uma visão do divino feminino na forma de Silêncio. Ireneu transmite na quase totalidade a obra de Marcos, na qual ele relatou sua experiência mística, além de uma série de citações atribuídas à sua pregação. A numerologia adquire um papel importante no seu ensinamento.

No final do século II, temos notícia de Pródigo, duas vezes mencionado por Tertuliano em conexão com Valentino. Seus discípulos eram bem conhecidos por Clemente de Alexandria o qual informa que ele recusava a oração e ensinava que os eleitos, como "senhores do Sábado", não tinham necessidade da Lei escrita[121].

Acerca da "Escola Oriental" do âmbito alexandrino (inícios do século III) temos: Ambrósio, um rico comerciante que foi benfeitor tanto dos mestres valentinianos como de mestres cristãos ortodoxos, como Orígenes; na Líbia, encontramos Alexandre, um dos mais renomados mestres valentinianos, mencionados tanto por Tertuliano como por Porfírio. Sua cristologia era muito próxima à de Ptolomeu; nenhum de seus escritos sobreviveu; Demonstrato

[121] CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* III,30.

(Líbia, século III), mencionado por Porfírio (*Vida de Plotino*). Um certo Regino (do século II ou III), de quem nada se sabe, é o destinatário do *Tratado da Ressurreição* ou *Epístola a Regino*. Talvez Cândido seja o mais importante mestre valentiniano vindo de Atenas, quem, em 229 teve um acirrado debate com Orígenes.

Da "Escola Oriental" do âmbito antioqueno (fins do século II e inícios do século III) podemos citar: Leucius, da Síria, o qual, segundo a tradição teria sido o compilador dos *Atos de João*, uma coleção de lendas sobre o apóstolo; ele teria incorporado material valentiniano a esses *Atos de João*, dentre os quais o mais conhecido é a chamada "dança circular" e a revelação do mistério da Cruz; Ardesanius (Edessa ?), referido por Hipólito; Axiônico, um dos mais proeminentes mestres, ao ponto de Tertuliano referir-se a ele como "faz honra à memória de Valentino"; possivelmente vários de seus excertos se encontrem no *Evangelho de Filipe*, uma antologia síria de fontes valentinianas.

Da "Escola Ocidental", destacamos Ptolomeu, Heracleon e Florino. Ptolomeu (metade do século II) foi o mais importante dos discípulos de Valentino em Roma. Ptolomeu desenvolveu as ideias de Valentino construindo um sistema teológico consistente. Após ter convertido a esposa de um rico comerciante, seu marido denunciou-o às autoridades. Ele foi aprisionado por volta de 160, sendo executado. Uma descrição de seu sistema teológico encontra-se preservada por Ireneu; de sua autoria é a *Carta a Flora*. Contemporâneo de Ptolomeu, Secundo era considerado um dos mais antigos discípulos de Valentino em Roma, citado apenas por Ireneu (*AH* I,11,2), cujas ideias eram semelhantes às de Ptolomeu.

Heracleon (segunda metade do século II), originário da Sicília, tornou-se discípulo de Valentino em Roma, destacando-se como um dos mais prestigiosos exegetas de sua época. Seus escritos eram muito apreciados por Clemente de Alexandria e Orígenes. Heracleon escreveu um longo *Comentário ao Evangelho de João*, do qual se conservaram algumas partes; Clemente registrou alguns excertos de outras obras suas. Outro grande pregador foi Florino (fim do século II), originário de Esmirna, na Ásia Menor, tornou-se presbítero da Igreja de Roma por volta de 200, ganhando notoriedade no círculo valentiniano. Ireneu escreveu uma carta ao bispo de Roma exigindo a demissão de Florino, não se sabendo ao certo se conseguiu seu propósito. Florino escreveu um tratado *Sobre a Ogdôade*, hoje perdido.

No final do século II, possivelmente em Roma, há notícias breves de Teotimo. Tertuliano informa que ele escreveu uma obra intitulada *Sobre as Imagens da Lei*. Em Roma temos ainda Adelphius (segunda metade do séc. III). Por volta de 260, ele ingressou na escola neoplatônica em Roma e, juntamente com Aquilino, conduziu um grupo valentiniano, o que motivou Plotino

a escrever em 268 *Contra os Gnósticos* (*Enéadas* II,9)[122]. Beron, associado a Hélix (fim da segunda metade do século III) era, segundo Hipólito, um dissidente de Valentino. Philokomos (Roma? século III), é brevemente mencionado por Porfírio (*Vida de Plotino*), como uma fonte do ensinamento valentiniano, divulgado na escola neoplatônica por Adelphius e Aquilino.

Ligadas à corrente de Roma havia duas mulheres: Flora (segunda metade do século II), para quem Ptolomeu endereçou sua *Carta sobre a Lei*, e Flávia Sophe (final do século III), de quem se conserva uma inscrição tumular, que a louva por ter sido agraciada com a luz paternal, "Irmã e Esposa", a qual, tendo sido banhada nas águas do Cristo, podia então galgar as divinas moradas dos éons e adentrar a câmara nupcial, regozijando-se no seio do Pai. Há ainda dois personagens enigmáticos, cujos nomes não são bem identificáveis quanto à datação e à proveniência, podendo tratar-se de ficções ou confusão com algum outro personagem, como é o caso de Kolarbassos e Epifanes.

No contexto da "guinada constantiniana" (313), principalmente a partir de 326, durante o processo de oficialização do cristianismo como religião do Império, também se iniciou a campanha de expurgo da presença do movimento dentro da grande Igreja. Em meados do século IV encontramos monges do Egito que conservavam em suas bibliotecas obras valentinianas e de outros grupos heterodoxos. Na Síria há um pequeno grupo ativo até o século VII. A escola valentiniana cessou de aparecer como um movimento diferenciado por volta do século IX.

No entanto, a influência de Valentino se fez sentir durante a Idade Média por meio de grupos gnósticos, como os paulicianos e cátaros e mesmo no misticismo cristão. Na época atual, o legado de Valentino evidencia-se na psicologia de Karl G. Jung e no ressurgimento de igrejas gnósticas, tais como a *Ecclesia Gnostica*. No final do segundo milênio aumentou o interesse pelo "grande mestre", com renovados apelos à sua autoridade, como atesta seu grande entusiasta Stephan Hoeller.

Quisemos abordar ainda neste segundo capítulo a "escola valentiniana" para dar a perceber numa unidade o conjunto dos "sistemas gnósticos", sem esmiuçar de maneira detalhada as diferenças ou semelhanças de perspectivas entre eles. Devido à limitação de tempo e espaço, optamos por apresentar de forma mais extensa o sistema valentiniano, mostrando a íntima relação entre sua cosmogonia, antropologia, soteriologia e escatologia, como veremos no capítulo seguinte.

---

[122] Acerca da polêmica de Plotino contra os gnósticos, ver: SANTOS, D. Plotino e Ireneu de Lyon: uma proposta paralela? Diferença e paralelismos do Contra-Gnosticismo de Ireneu e de Plotino. *Revista Archai*, Brasília, n. 5, p. 105-118, jul. 2010.

3 O SISTEMA VALENTINIANO

Neste capítulo faremos inicialmente uma aproximação geral ao sistema valentiniano, apresentando alguns problemas relativos à sua sistematização e depois veremos em que consiste a cosmogonia ou cosmologia valentiniana, para, então, centrar-nos em sua antropologia e, particularmente, como ela concebe o corpo. Concluímos com um tópico sobre a escatologia valentiniana.

Valentino construiu um sistema teológico em que a protologia, a cosmogonia, a antropologia, a soteriologia e a escatologia, das quais decorre sua ética, estão intimamente conectadas e bem articuladas, sendo transmitido de maneira esotérica por pregadores criativos que, com liberdade poética e teológica se serviam dos mitos básicos para cativar os membros desavisados da grande Igreja. A obra de Ireneu de Lion, *Adversus Haereses*, é ao mesmo tempo uma reação à teologia valentiniana e uma construção original, sendo, de alguma forma, devedora dessa grandiosa visão, na medida em que, ao rebatê-la, legou-nos o "primeiro tratado de teologia" considerado ortodoxo, obra obrigatória para aproximar-se do sistema valentiniano.

Os tópicos referentes à cosmogonia e antropologia são os mais importantes deste capítulo, pois eles abordam um dos temas centrais de nossa pesquisa: o corpo e a carne na antropologia valentiniana. Queremos, neste capítulo, responder às seguintes perguntas: por que o sistema valentiniano ganhou projeção na tradição gnóstica posterior? Qual a razão de abordarmos de forma particularizada nesta pesquisa a sua antropologia?

3.1 Aproximação geral ao sistema valentiniano

Segundo Layton, o mito gnóstico compreende uma teodiceia, uma cosmologia, uma antropologia, uma soteriologia e uma escatologia, desenvolvidas como um drama gigantesco, em quatro atos[1]. No primeiro ato acontece a expansão de um primeiro Princípio solitário (Deus) em um universo espiritual, não físico; no segundo ato, ocorre a criação de um universo material, que inclui as estrelas, planetas, terra (e inferno, em alguns sistemas); no terceiro ato, temos a criação de Adão, de Eva e de seus filhos e, no quarto ato, desenrola-se a história subsequente da raça humana. Sob esse drama, de uma maneira subterrânea, se desenvolve uma trama secundária de perda e recuperação de uma parte da divindade, trama esta também dividida em

[1] LAYTON, 2002, p. 13-14.

quatro atos: no primeiro, se dá a expansão do poder divino para completar um universo espiritual; no segundo, a perda ou "roubo" de uma parte deste poder a cargo de um ser não espiritual (o Demiurgo); no terceiro, o Salvador, vindo do mundo celestial, engana o Demiurgo e transfere seu poder a uma parte da humanidade (os "espirituais") e, por fim, no último ato, se dá a recuperação gradual desse poder para o Pleroma quando os gnósticos são chamados pelo Salvador e vão retornando, após a morte, para o seio da divindade.

Piñero e Montserrat, por sua vez, explicam que, para expor sua doutrina, os valentinianos recorrem a um modelo mítico, que permite deslindar em sequências temporais os conceitos que uma exposição abstrata deixaria confusos. A sintaxe desse discurso mitológico se articula em várias sequências[2]. Na primeira sequência, identificamos o desdobramento do Pleroma, cuja origem última é o "Pai" incognoscível: trata-se da emanação de diversos sujeitos de atribuição no seio de uma única substância, a partir da substância do "Filho": os Éons que formam o Pleroma, ou Totalidade, ainda sem um conhecimento perfeito. Trata-se do segundo princípio. Na segunda sequência, encontramos o desejo de conhecimento por parte dos Éons, que iniciam sua busca: é todo o Pleroma que quer conhecer ordenadamente sua origem. Mas um deles, o Logos ou Sophia comete o "pecado" de um desejo de conhecimento desordenado.

Na terceira sequência se dá a cisão do último Éon, o Logos. Uma parte do Logos dividido retorna ao Pleroma e a outra permanece fora dele para completar a obra criadora. Temos assim um Logos superior reintegrado no Pleroma e um Logos inferior fora do Pleroma, que dará início à criação do mundo material. Na quarta sequência aparece a função do Limite, que estabelece uma fronteira dentro do próprio mundo divino, entre o Pai, a origem de tudo, só conhecido pelo Filho, e os demais Éons. O Limite também separa o mundo divino do mundo exterior, onde se dará a formação da matéria.

Na quinta sequência ocorre o acesso ao conhecimento. A cisão do Logos, o retorno de sua parte superior ao Pleroma e a fixação do Limite configuram as condições para que o primeiro princípio possa outorgar aos Éons o conhecimento perfeito. Este retorno é denominado arrependimento e, por parte do Pai é uma "graça" e uma "unção". Tal movimento consiste na glória perfeita tributada ao Pai pelos Éons. Na sexta sequência temos a emissão do Salvador. Para resgatar o ente divino caído no mundo inferior, o Pleroma produz um novo Éon, o Salvador que salvará a parte divina que foi expulsa para o exterior do Pleroma. Essa parte divina, que se constitui como o terceiro princípio, uma substância divina entre o mundo superior (interior) e

[2] PIÑERO, A.; MONTSERRAT, J. Los Valentinianos. In: PIÑERO, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F. Textos gnósticos: *Biblioteca de Nag Hammadi I*. 5.ed. Madrid: Trotta, 2018. p. 57-61.

o mundo inferior (exterior), continuará com sua força emanativa produzindo o Demiurgo. Esse terceiro princípio, em alguns sistemas é denominado Espírito Santo, Jesus ou Sophia exterior[3]. Inicia-se então a sétima sequência, com a criação do universo, do homem, de todas as demais realidades exteriores. Na oitava sequência acontece a salvação do Éon decaído que, num ato de retorno (conversão), por meio do conhecimento recebido como graça, voltará para o seio do Pleroma. O Salvador desempenhará também o papel de revelador da verdadeira essência das almas aprisionadas na matéria, as quais, também pelo conhecimento, voltarão à sua verdadeira realidade, com a consequente destruição do mundo material.

Vejamos agora, pormenorizadamente, os vários aspectos da cosmologia, teodiceia, antropologia, soteriologia e escatologia, destacando alguns aspectos da antropologia valentiniana, particularmente a tripartição da humanidade e como são aí entendidos a matéria, o corpo e a carne na constituição do ser humano.

3.2 A cosmogonia e teodiceia valentinianas

Ireneu relata que há várias versões do mito cosmogônico valentiniano[4], dentre os quais os dois mais conhecidos são denominados Sistema A e Sistema B[5].

O mito na versão A começa com uma descrição do Pleroma, a Totalidade, ou "plenitude do mundo divino transcendente". No pré-princípio de tudo (*Proto-Arché*) está um Deus totalmente transcendente e incognoscível, a unidade Primordial, o Inefável, a Transcendência Absoluta, que é, ao mesmo tempo, *Não-Ser e Ser não sendo*, denominado Proto-Pai (*Propator* ou *Archéton*)[6]. Dele, pensamento voltado para si mesmo, em profundidade abissal são

---

[3] Marcelo de Ancira (*ca* 285-374), em sua obra *Sobre a Santa Igreja*, 9, cita uma suposta obra de Valentino, denominada *Perí ton trión physeón* (*Sobre as três naturezas*), afirmando que ele foi o primeiro a "imaginar a noção de três entidades subsistentes (hipóstases). [...] Pois ele inventou a noção de três entidades subsistentes e três pessoas – pai, filho e espírito santo". À exceção do título, não se tem mais notícia dessa obra, a qual deveria tratar da estrutura do universo espiritual, de forma tripartida. Tal concepção era comum entre os gnósticos e os platônicos de seu tempo (a especulação filosófica platônica, já desde o século II da EC, postulava um trio de hipóstases). Não se pode comprovar se os termos "entidade subsistente (hipóstase)", "pessoa" e "pai, filho, espírito santo", tenham sido, de fato, usados por Valentino (LAYTON, 2002, p. 275-276).

[4] *AH* I, 11-21. Uma versão paralela desse mito encontra-se nos trechos atribuídos a Teódoto: *Trechos de Teódoto*. Outra versão, semelhante em muitos pontos, mas muito danificada, devido ao estado do manuscrito, é oferecida pela *Exposição Valentiniana* (NHC XI,2).

[5] HOLZHAUSEN, 2006, p. 1148-1150.

[6] Piñero e Montserrat explicitam, como já referido anteriormente, que os três princípios valentinianos, genericamente chamados de "pai" (princípio e origem de tudo), "filho" (todo o Pleroma) e "espírito santo" (divindade extrapleromática e princípio do universo) são concebidos como "verdadeiros sujeitos substanciais ou hipóstases" (PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 55-56). O primeiro princípio, totalmente transcendente, inclusive no seio do pleroma, é chamado de Deus e Pai. Neste primeiro princípio se encontra uma "disposição comunicativa" em virtude da qual se origina o segundo princípio, por geração ou emanação: "O Pai é uma

emanadas trinta Eternidades (*Aeons*) que se articulam em sizígias[7]: Oito (Ogdôade), Dez (Década) e Doze (Dodécada) Éons. Na origem de tudo está o Proto-Pai, em total concentração sobre si mesmo, e, diferentemente do Deus do Antigo Testamento, que cria pela Palavra (*Logos*), no Silêncio absoluto (*Syghé*) ele emite a Proto-Sizígia Abismo (*Bytos*) e Pensamento (*Ennóia*), da qual se originam Mente (*Nous*) e Verdade (*Aletheia*), que constituem a tétrada original, a partir da qual surgem, por sua vez, as Sizígias Superiores: a Palavra (*Logos*) e a Vida (*Zoé*), o Homem (*Anthropos*) e a Igreja (*Ekklesia*), que constituem a Ogdôada[8]. Aqui está o arquétipo do Cosmos e da Humanidade, com o Homem arquetípico, um ser andrógino Ele-Ela, ao mesmo tempo masculino e feminino, a mais elevada emanação de Deus que a Ele se assemelha. Em algumas escolas gnósticas, aparecem como o arquétipo da humanidade: Adão e Eva celestiais.

Num primeiro momento, Mente-Verdade emana a sizígia Palavra-Vida e, num segundo momento, emana também outra sizígia, Cristo (*Christos*) e Espírito Santo (*Pneuma Hágion*). Esta sizígia está intimamente unida à Ogdôade Suprema, que representa em sua multiplicidade o conjunto do mundo divino, o Uno, o Alpha, o Alef, na plenitude da Suprema Década[9]. Assim, a Forma do Pleroma é o *Anthropos* primordial, como Homem Celeste e a sua consorte é a *Ekklesía*, Igreja Celeste, cuja Luz e Espírito é o Cristo, a sua Vida é o *Logos*, o seu centro é o Pensamento, a sua Lei é o Amor e tudo isso é, em sua insondável realidade, Deus.

---

unidade. Mas não é um indivíduo solitário. De outra maneira, como poderia ser pai?" (*Tratado Tripartido* 51,9-14); "Quando quis, o Primeiro Pai se revelou nele" (*Exposição Valentiniana* 24,26-27). Os escritos valentinianos de Nag Hammadi apresentam o modelo generativo, persistindo nas metáforas sexuais clássicas tal como as transmitem os heresiólogos. Raramente aparecem evocações de uma "mãe" transcendente: "Ele habita na Díada e na Sizígia, e sua companheira é o Silêncio" (*Exposição Valentiniana* 22,25-27).

[7] Sizígia: do grego clássico σύζυγος (*syzygos*: "ligados pelo mesmo jugo") é o termo utilizado em astronomia para designar o alinhamento de três corpos celestes pertencentes a um mesmo sistema gravitacional formando uma configuração retilínea. No gnosticismo tem uma função importantíssima no seio do pleroma e na antropologia, a ponto de se poder falar de uma "lei da sizígia" ou "princípio da androginia". Na psicologia de C. G. Jung refere-se à conciliação dos opostos, *conciliatio oppositorum* em sua complexa teoria do processo de individuação, o *mysterium coniunctionis*; ver: JUNG, C. G. *Mysterium coniunctionis*. Os componentes da *coniunctio*; *Paradoxa*; As personificações dos opostos. Petrópolis: Vozes, 2015. (Obras Completas, 14/1).

[8] Ireneu atribui essa sequência de Éons a Valentino (*AH* I,11,1), que estão na base da *Exposição Valentiniana* (NHC XI,2), na qual se narra que dos 30 Éons do Pleroma procedem outros 100 e 360 Éons. No mundo material, essa profusão de Éons de luz, que podem ser identificados com as miríades angélicas, terá sua contrapartida nos Arcontes das trevas, os demônios.

[9] Percebem-se aqui ressonâncias da especulação numérica pitagórica. O Dez significa a unidade no seu perfeito desenvolvimento, pois representa ao mesmo tempo o Um e o Dez. No próprio mundo intradivino reside o protótipo da unidade e multiplicidade perfeita. Se ao 10 somarmos o 1 considerado em si mesmo o Ser e Fonte dos Éons, temos o 11, que indica a oposição da Unidade à Unidade, ou seja, o número 2 que, no alfabeto hebraico, corresponde à letra Beth – casa – entendida nesse sentido como Casa de Deus. Às 11 Hipóstases ou Éons maiores se juntam os 22 Éons menores, resultado da soma da Década com a Dodécada (10+12), formando assim o 33, símbolo da Perfeitíssima Harmonia, o Perfeitíssimo Equilíbrio, a Perfeitíssima Plenitude Divina, o Santíssimo Pleroma, que terá no Jesus terreno sua equivalência transitória (FIORINI, 2018, p. 33-35).

Os 22 Éons restantes se organizam aos pares, em sizígias inferiores, com nomes emprestados de conceitos filosóficos e virtudes cristãs. Assim, a Década secundária, originada de Palavra e Vida constitui-se de Abismo (*Bytos*) e Relação (*Mixis*), Invelhecível (*Aghératos*) e União (*Énosis*), Auto-Produto (*Autopyes*) e Satisfação (*Hedoné*), Imóvel (*Akinetos*) e Mistura (*Synkrasis*), Unigênito (*Monoguenés*) e Felicidade (*Makaría*). A Dodécada, é, por sua vez, emanada de Homem e Igreja, com os pares Intercessor (*Parakletós*) e Fé (*Pistis*), Paterno (*Patrikós*) e Esperança (*Elpís*), Prudência (*Aeinous*) e Inteligência (*Synesis*), Orador (*Ekklesiástikos*) e Bem-Aventurança (*Mekaridés*) e, por fim, Desejado (*Théletos*) e Sabedoria (*Sophia*)[10].

Só a Mente (Nous) conhece o Pró-Pater, que a impede de compartilhar seu conhecimento com todos os outros Éons. Está em jogo a misteriosa dinâmica da vida intradivina pela qual o conhecimento só será adquirido através do desejo que leva a buscá-lo[11]. Os Éons, também, antes de conhecerem o Pai, experimentam uma fase de ignorância, ou melhor, de conhecimento não realizado, que devem reconhecer como tal, porque só assim surgirá o desejo de buscar o desconhecido[12].

O mundo divino passa, então, por uma espécie de crise: para que o conhecimento se manifeste, ele deve primeiro experimentar a ausência de conhecimento. Essa ausência explica o surgimento do mal e do mundo, pois a falta de conhecimento leva a movimentos desordenados, que, em seu desenvolvimento posterior, produzirão o substrato material do mundo. Aqui se insinua o caráter tenebroso do cosmos, fruto da falta de conhecimento (ignorância) e, portanto, como um lugar estranho e ameaçador: no mundo material o homem jamais encontrará a Deus, pelo contrário, ele o aprisiona e o impede sequer de desejar conhecer, vivendo numa situação de torpor, inconsciência, estranhamento. A restauração do mundo divino levará à dissolução do cosmos, como veremos mais adiante. O que é notável sobre essa

---

[10] Há um estudo de Carl Jung que estuda o *Aion* Cristo como símbolo da totalidade universal, que reúne em si todas as características arquetípicas do mundo divino, concentradas no movimento psíquico da coletividade cristã, que representa, de certa forma, a própria humanidade: JUNG, C. G. *Aion*: estudos sobre o simbolismo do si mesmo. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2015. (Obras Completas, 9/2).

[11] Subjaz aqui o princípio platônico de que o ato de conhecimento deve surgir da consciência da ignorância anterior e do desejo de superá-la (os conceitos de "desejo" e "busca" são encontrados, por exemplo, em Platão, *Mênon* 84c). Quem já acredita que sabe não buscará e, portanto, nunca chegará ao conhecimento. Esta abordagem epistemológica é usada nesse mito para descrever a dinâmica intradivina no Pleroma.

[12] "Eram uma coisa extraordinária: estavam no Pai e não o conheciam, pois não podiam compreender nem conhecer aquele dentro do qual se encontravam" (*Evangelho da Verdade* 22,27-33). Os dois sujeitos de atribuições são a Mente (conhecedor do primeiro Princípio) e a Palavra (desprovido deste conhecimento). Mas o desejo positivo de conhecer é atribuído ao Pleroma em todo seu conjunto: "O inteiro sistema dos Éons experimenta um amor e um desejo pelo perfeito e completo descobrimento do Pai, e nisto consiste sua união indissolúvel" (*Tratado Tripartido* 71,8-12).

solução da questão de por que existe o mal no mundo (teodicéia) está no fato de que a ignorância tem sua origem no plano divino e é expressamente desejada pelo Deus incognoscível. A partir daqui se entende, pois, o significado profundo da *gnose*, enquanto conhecimento salvífico da verdadeira realidade espiritual e, portanto, do próprio ser humano.

Há um momento em que essa crise se agudiza e se torna um ponto de inflexão dentro do Pleroma: *Sophia* (Sabedoria) se separa de seu companheiro *Théletos* (Desejado) e busca com desenfreada paixão (*tolma*) conhecer o Pai das profundezas[13]. A sua busca assume uma forma não desejada por Deus, pois, junto com a ignorância provocada pelo Pai, havia o perigo de uma falsa busca[14]. Então Sophia é detida por uma barreira, o Limite (*Hóros*) emanado no seio do Pleroma, que protege o acesso ao Pai. Sua Intenção (*Enthymesis*) e sua Paixão (*Pathos*) são expulsas do Pleroma. *Enthymesis* banida torna-se, como Sophia extrapleromática, exterior, ou Mãe, a atriz decisiva dos eventos subsequentes. Desdobra-se o drama de Sophia, um dos temas mais característicos e originais da gnose valentiniana[15].

Hóros é identificado com a Cruz celestial e sua ação é entendida como uma crucificação. Dessa forma, o evento da redenção cristã já ocorre arquetipicamente no Pleroma: é, ao mesmo tempo, um ato de conhecimento e uma separação de tudo aquilo que não pertence ao mundo divino. No mesmo instante entram em ação o Cristo e o Espírito Santo, responsáveis por conduzir os outros Éons ao conhecimento de acordo com a ordem pleromática[16].

---

[13] "Aconteceu a um dos Éons tentar abarcar a incompreensibilidade... uma vez que é um Logos da unidade, é um, ainda que não proceda do consentimento das Totalidades" (*Tratado Tripartido* 75,17-24). Com as progressivas emanações, ocorre um distanciamento dos Éons em relação à sua fonte originária. Há uma tensão no mundo divino Emanação-Reintegração: a força emanativa que produz novos Éons e o desejo dos Éons de se unirem mais intimamente à sua origem. Esse desejo espiritual, tensão criativa em perfeito equilíbrio atinge o clímax em Sophia, e explode numa força descontrolada: o desejo de unir-se ao *Archéton* foi mais forte que a lei da emanação na harmonia da sizígia *Théletos-Sophia* (FIORINI, 2018, p. 36). Tal decisão é um ato livre e, mesmo que correspondesse à vontade do Pai, supunha uma degradação e, por isso, o Pai e as Totalidades se separaram dele.

[14] A partir deste momento, o *Tratado Tripartido* utiliza expressões pejorativas contidas no *Evangelho da Verdade*: esquecimento, ignorância, deficiência. Sophia representa a forma "científica" da busca de Deus, que tenta apreendê-lo objetivamente, racionalmente, sem perceber que o Pai é incompreensível. Na figura de Sophia, o mito se distancia das escolas filosóficas que, na visão de Valentino, trilhavam um caminho equivocado, pois ignoravam a divindade transcendente do Pai.

[15] Segundo G. C. Stead**,** no valentinianismo estão presentes ao menos cinco concepções diversas de Sophia: 1. Sophia como *partner* perfeita de Deus; 2. Sophia como fonte essencial da matéria, do mal e da morte; 3. Sophia que cai e deixa o mundo celeste, mas que depois é perdoada e de novo é nele readmitida; 4. Sophia que peca e que depois é perdoada, sem jamais deixar o pleroma; 5. Sophia inferior, que permanece fora do pleroma, mesmo perdoada e espera de lá ser readmitida (STEAD, G. C. The Valentinian Myth of Sophia. *The Journal of Theological Studies*. New Series, Oxford, v. 20, n. 1, p. 75-104, apr. 1969 *apud* COULIANO, I. P. *I miti dei dualismi occidentali*. Dai sistemi gnostici al mondo moderno. 2a ed. Milano: Jaca Book, 2018. p. 111).

[16] O Salvador, segundo o *Tratado Tripartido*, é um produto dos Éons. No *Evangelho da Verdade*, a figura do Salvador transparece como a figura de Jesus. De acordo com a explicação de Piñero e Montserrat, o terceiro princípio encontra-se fora do Pleroma e recebe o nome de *Achamot* (*Evangelho de Filipe* 60,10-15) e os nomes próprios de Logos (*Tratado Tripartido*), Sabedoria (*Exposição Valentiniana* e *Evangelho de Filipe*) e Espírito Santo (*Evangelho de Filipe*). A função específica do terceiro princípio é a criação do universo, incluídos os seres racionais. Não se trata já de uma geração, mas de um ato que relaciona uma causa com um efeito: "O Logos

No seio do Pleroma ocorre uma recomposição, uma espécie de "história da salvação divina" que corrige, através de um julgamento e ação justificadora, o "pecado" de Sophia. No entanto, as consequências dessa desgraça são avassaladoras, pois as emoções desequilibradas de Sophia têm algo de divino, e sua força criadora não ficará inativa. Essa "história salvífica intradivina" é, por sua vez, uma espécie de arquétipo da salvação que ocorrerá no mundo material. Tal relato fantástico é uma marca própria do mito valentiniano, que é narrado de maneira sempre renovada e criativa, como veremos agora no outro Sistema, como acenado anteriormente, e que fornece mais detalhes na articulação da cosmogonia com a antropologia e a soteriologia.

Na versão B, o Deus abscôndito existe sozinho, sem um parceiro feminino[17]. O Pai, que está sozinho em si mesmo, emana primeiro a "Díade", a primeira dualidade de um par de Éons (*Nous* e *Alétheia*), da qual procedem 13 pares de Éons, dos quais Sophia, o 28º Éon, tomada de uma paixão exagerada, quer dar à luz como o Pai, sem o concurso de seu companheiro, *Théletos*. No entanto, o resultado é uma criação amorfa, uma espécie de aborto[18]. Em sua profunda solidão, Sophia passa por um estado de Temor, Remorso, Dúvida e Súplica, que compromete todo o Pleroma. O Temor produziu a essência psíquica, o Remorso a essência material ou hílica, a Dúvida a essência elementar ou demoníaca, e a Súplica a brecha do caminho ascendente, ou de direita, que conduz ao Arrependimento e à Redenção.

Os Éons então se voltam suplicantes para o Pai, que emana de suas entranhas, por meio da Díade suprema, outros dois Éons, Cristo e o Espírito Santo (*Christos* e *Pneuma Hághion*), os quais completam o número 30 e removem o aborto de Sophia (*Achamot*) [19]. Esse ser gerado por Sophia, sem o concurso do Éon masculino, não fica, de toda forma, completamente abandonado, e precisa, de alguma forma, ser completado pelo Redentor, assim como tudo o que é terrestre e cósmico é considerado disforme e deve ser formado novamente pelo conhecimento de Cristo. Subjaz a essa elaboração uma doutrina platônica em que a substância tem um caráter feminino e a forma um caráter masculino. *Sophia-Achamot*, purificada de suas paixões, se

(inferior) se estabeleceu... como princípio fundamental, causa e governante das coisas do devir" (*Tratado Tripartido* 96,17-19). A *Exposição Valentiniana* atribui a criação a Jesus enquanto cônjuge da Sabedoria (*Exposição Valentiniana* 35,28ss).

[17] *AH* I,2,3-6; Os valentinianos, segundo Hipólito, estavam divididos sobre a questão de se o Deus supremo deve ou não ser pensado com um elemento feminino ao lado dele (*Refutação* VI, 29, 3; *Exposição Valentiniana*, NHC XI, 2,22,23-37).

[18] *Exposição Valentiniana*, NHC XI,2.

[19] A exegese valentiniana dá uma interpretação bíblica dos éons pleromáticos, parafraseando os Evangelhos canônicos: os 30 Éons representam os 30 anos da vida de Jesus terreno.

transforma em Sophia exterior, unindo-se ao seu Éon Jesus, constituindo-se assim tal sizígia, na perfeição do mundo exterior, a segunda Ogdôade[20].

A "história da salvação" no reino superior se repete em um nível médio no destino da Sophia exterior. No Sistema A ela se encontrava fora do Pleroma e foi formada quanto à sua existência, mas não quanto ao conhecimento. No Sistema B, ela também percebeu sua condição de exílio do Pleroma e sentiu saudade do divino, e voltando-se suplicante ao Pleroma, conseguiu, por assim dizer, o apoio dos outros Éons, dentre os quais veio lhe dar o conhecimento o Cristo, e o desapego de suas emoções, consolando-a com seu consorte, Jesus[21].

No entanto, a força desordenada de suas emoções, Temor, Remorso, Dúvida e Súplica constituíram o *Isterema*, ou Deficiência, Grande Ilusão, e daí surgiu a Matéria, *Hylé*, do mundo sensível, cuja dimensão inferior é o Mundo da *Psykhé* ou Alma, também denominado Hebdômada, composto de sete esferas opacas, os sete Planetas Psíquicos[22], identificados com os sete Arcontes, sob a autoridade do Grande Arconte ou Demiurgo, o criador do mundo material. Ele é filho da Sophia exterior, nascido da primeira de suas paixões, o Temor[23]. Por desconhecer a sua verdadeira origem, ele se considera o único Deus, "fora do qual não existe outro", também denominado o Grande Arrogante e sua arrogância se reflete nos Arcontes por ele criados, cada qual querendo criar seu mundo particular, gerando a grande confusão e ilusão que é o mundo material, com uma ordem aparente[24]. A força divina de Sophia continua nele e,

---

[20] O sistema valentiniano desenvolve numa narrativa mitológica os títulos cristológicos cristãos em várias entidades, como se estivessem separadas no tempo e no espaço. Isso se observa na decomposição da figura de Jesus Cristo, em quatro instâncias: em primeiro lugar, diretamente do Pai e de seu pensamento, descende o "Primogênito" que leva o título particularmente elevado de *Logos* (Jo 1,14.18); em segundo lugar, depois da queda de Sophia, a "Plenitude" das "eternidades divinas" é completada por uma eternidade divina chamada "Cristo", originada do "Primogênito". Em terceiro lugar, das eternidades divinas "Cristo" e "Sabedoria" (títulos tradicionais de Cristo na primeira teologia cristã) deriva o criador do mundo, o Demiurgo; por fim, em quarto lugar, tão somente de Cristo é enviada no nível da matéria uma quarta figura, o "Paráclito" ("Consolador") ou "Redentor" (Jo 14,26 e 4,42). Aquilo que os adversários de Valentino interpretavam como um crasso politeísmo, os valentinianos explicavam como aspectos de uma única e mesma entidade divina. No final das contas, tais diferenciações tinham a finalidade de explicar em qual medida o único Deus estivesse ligado ao homem Jesus de Nazaré e pudesse ser qualificado como redentor do gênero humano (MARKSCHIES, 2019, p. 110-111).

[21] As vicissitudes pleromáticas da Sophia valentiniana constituem, portanto, o modelo exemplar da própria vicissitude do gnóstico: nele, ele encontra miticamente fundados e dramaticamente representados os processos interiores de conversão que tornaram disponíveis o anúncio da revelação e a comunicação da gnose. (PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 116).

[22] Os planetas psíquicos não devem ser confundidos com os clássicos planetas físicos (Saturno, Júpiter, Vênus, Mercúrio, Lua e Sol), os quais constituem o Mundo da Matéria ou Hílico, reflexo do Mundo Psíquico.

[23] Em algumas obras gnósticas, o Demiurgo é também chamado Artífice, Operário, Construtor. Na antiga Grécia, o termo demiurgo era utilizado para indicar os empreiteiros de construções e das obras públicas; vemos aqui um claro reflexo do mito platônico do Demiurgo, que transformou o caos primigênio em cosmos. O Demiurgo é identificado também com o Anjo decaído, uma espécie de Lúcifer.

[24] Em outros textos gnósticos o Demiurgo é identificado claramente com Yahweh ou chamado de *Yaldabaoth* ou *Yaltabaoth* (Senhor da Desordem), *Kosmokrátor* (Príncipe deste Mundo), emparentado com *Shat-An* (Satã, o Adversário).

por isso, em sua criação imperfeita, ele emite sementes pneumáticas, que são semeadas em certos homens como o elemento divino.

Assim, a "história da salvação" dos Éons e de Achamot se repete em um terceiro nível na humanidade. A similaridade de eventos se reflete na linha vertical de descida (Sophia superior - Sophia inferior - sementes pneumáticas). O pneuma humano também deve ser formado, ou seja, deve atingir o conhecimento. Esta formação, alcançada pelo Cristo que desce das alturas e se "encarna" no Jesus terreno, é o objetivo real de todo o acontecimento mítico. Como acontece com os Éons no Pleroma e com a Sophia inferior, o homem que possui um núcleo pneumático se encontra em um estado de ignorância e ele deve tomar consciência dessa falta e se dedicar à busca do divino, para encontrar sua realização.

Segundo Piñero e Montserrat, desta cosmogonia, se deduzem algumas consequências importantes para a antropologia, a ética e a soteriologia[25]:

a) Existe uma radical separação entre o mundo superior/espiritual (o Pleroma) e o mundo inferior/material (o *Kénoma*, ou "vazio").
b) A matéria é degradação, o último degrau do ser, mesmo que proceda de Deus, em última análise, a matéria primigênia e incorpórea é fruto de um "pecado", "deficiência" ou "falta" de um ser divino.
c) O mal está incluído ineditamente dentro da deficiência que foi a "paixão" da Sabedoria. O universo que vemos, material, criado pelo Demiurgo, é fundamentalmente perverso. O corpo do homem, material, é a prisão do espírito.
d) Existe um espaço intermediário, a "Ogdôada" inferior ou mundo das estrelas fixas, mais os círculos planetários (sete = Hebdômada, que pode considerar-se como um apêndice do anterior), ou lugar do Demiurgo, de seus anjos/arcontes (e das almas justas) que participa em certo modo do mundo superior e do inferior. Este espaço desempenha um papel secundário na soteriologia.

De acordo com Piñero e Montserrat, com a criação já concluída pelo Demiurgo, temos em jogo a existência de três substâncias que logo desempenharão um papel muito importante na soteriologia: a substância "pneumática" (espiritual), a "psíquica" (anímica) e a "hílica" (material). A substância pneumática ou divina se encontra propriamente apenas dentro do Pleroma, e fora dele, na Sabedoria que, no final das contas, é um ente divino, e, posteriormente,

[25] PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 71.

no “espírito” ou parte superior do ser humano. Em segundo lugar temos a substância “psíquica”; esta foi engendrada pela Sabedoria inferior; é própria do Demiurgo e de alguns âmbitos intermediários entre a matéria e o espírito, por exemplo, o espírito vital, ou alma do homem. Em terceiro lugar, temos a substância puramente material, ou hílica, representada pela matéria toda do cosmos[26]. Entremos, portanto, no núcleo central desse tópico, que é a antropologia valentiniana, com a exposição detalhada de vários aspectos da interpretação do mito fundamental.

3.3 A Antropologia valentiniana

Quispel, citando Feuerbach, afirma que “Gnose é em última análise antropologia: o homem está no centro do interesse dos gnósticos”[27]. Esta afirmação de Feuerbach, aplicável daí por diante a toda religião (“o segredo da Teologia é a Antropologia”[28]), é certamente verdadeira no caso da religião gnóstica. Exatamente porque os gnósticos colocaram no centro de seus relatos míticos a criação de Adão, em cujas vicissitudes é miticamente fundada e indicada a via de salvação, eles também puderam colocar no vértice da hierarquia divina um *Theós Anthropos*, como vimos ao considerar o Pleroma como o Arquétipo do Homem Primordial.

A criação do homem e sua saga nesse mundo é retratada agora a partir de uma particular interpretação dos relatos genesíacos, principalmente de Gn 1,26-27: “E Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança’... e Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” e Gn 2, 7: “Então o Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou em suas narinas um sopro vital, e o homem se tornou pessoa vivente”. A interpretação será mais elaborada e criativa na “escola sethiana”, com muitas variantes, e mais sintética e sóbria na escola valentiniana, com uma exegese mais precisa[29].

Na verdade, os textos em questão foram alvo de múltiplas e variadas interpretações, tanto em âmbito judaico como cristão. Fílon, por exemplo, interpretava o primeiro texto na linha platonizante do homem ideal, arquetípico e, como tal, como o andrógino perfeito. Já o segundo texto referia-se à formação do homem material, diferenciado, individual. Fílon também

---

[26] PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 69.

[27] “Gnosi è in ultima analisi antropologia: l’uomo sta al centro dell’interesse degli gnostici” (FIROLAMO, 1993, p. 139).

[28] FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. 2.ed. Campinas: Papirus, 1997.

[29] FIROLAMO, 1993, p. 142-155 (interpretação sethiana) e p. 155-158 (interpretação valentiniana). Para uma apreciação de conjunto, ver FIROLAMO, G; GIANOTTO, C. L’interpretazione gnostica dell’Antico Testamento, *Augustinianum*, Roma, n. 22, p. 69-72, 1982.; WILSON, R. McL. *The early History of the Exegesis of Gen I,26*. Berlim, 1957. p. 420-437. (Studia Patristica, I).

interpretava o plural da tradução da Septuaginta, *poiésomen* (“façamos”) como obra dos anjos, colaboradores celestes encarregados das funções demiúrgicas inferiores em relação ao barro corruptível.

Na tradição exegética cristã, fiel, em geral, à abordagem filoniana, Gn 1,26 era interpretado no esquema tipológico, em que a formação “à imagem” significava o ponto de partida de um progresso espiritual que culminava na “semelhança” de filho de Deus, no Filho Jesus Cristo, o Verbo eterno de Deus, em quem e por quem tudo foi criado. Veremos de maneira mais extensa esse aspecto quando considerarmos a antropologia dos Padres, principalmente de Ireneu de Lion.

Na interpretação dos gnósticos, o modelo de criação de Adão é fornecido pelo *Anthropos* superior, arquétipo celeste do homem terreno. A fase antropogônica é introduzida pela afirmação eivada de arrogância por parte do Demiurgo: “Eu sou Pai e Deus e acima de mim não há outro”. Imediatamente do alto a voz altissonante de Sophia revela sua ignorância:

> “Não minta, Yaldabaoth, pois de fato, acima de ti, está o Pai de todos, o Primeiro Homem e o Filho do Homem”. Uma vez que (os arcontes) ficaram perturbados por esta nova voz acerca do inusitado nome e buscavam de onde tivesse partido o grito, para juntá-los a si, Yaldabaoth disse: “Vinde, façamos o homem à nossa imagem!”. Ao ouvir estas palavras, as seis potências, enquanto a Mãe lhes incutia a ideia do Homem para privá-las, graças a isto, da principal potência, reunidas criaram um homem desproporcional por largura e comprimento[30].

Eis como se apresenta, de modo preciso e despojado de muitos adereços a criação do homem segundo Ptolomeu:

> O Demiurgo, depois de haver criado o mundo, fez também o homem terrestre, tirando-o não desta terra árida, mas da substância invisível, da matéria confusa e fluida: nisso infundiu o homem psíquico. Este é o homem feito à imagem e semelhança: à imagem é o homem que é semelhante, mas não consubstancial a Deus; pelo contrário, à semelhança é o homem psíquico pelo qual a sua substância é dita também espírito de vida, porque derivante da emanação espiritual[31].

Este relato é corroborado por passagens paralelas do *Tratado Tripartido*. O Logos-Sophia usa o Demiurgo como uma mão, para embelezar e equipar as coisas do mundo inferior. O Demiurgo pronuncia as coisas e essas vêm a ser como imagens dos seres espirituais. O mesmo procedimento se repete na criação do homem. O Demiurgo é movido invisivelmente pelo mundo espiritual, que deste modo leva a termo o seu plano. Da formação do homem participam

---

[30] *AH*. I,30, 6.
[31] *AH* I,5,5.

“aqueles de direita” e “aqueles de esquerda”, o elemento psíquico e o hílico. Quanto à alma espiritual de Adão, essa é imiscuída através do sopro do inconsciente Demiurgo. O primeiro homem é, portanto, uma criação mista, um depósito “daqueles de direita e de esquerda”.

Os relatos cosmogônicos são, por assim dizer, a moldura da verdadeira pintura a ser apresentada, ou seja, o drama do ser humano, fragmentado nos três elementos que o constituem: o hílico (material), o psíquico (sensitivo) e o pneumático (espiritual)[32]. O Demiurgo que plasma o homem material e o homem sensitivo, com a colaboração dos arcontes, na verdade é apenas um figurante, inconsciente da verdadeira realidade, guiado pela Mãe, a Sophia-Achamot, quem, emite, na realidade, através dele, a centelha espiritual (pneuma) no barro informe e apenas animado. Encontra-se aqui delineada a tragédia que caracterizará cada ser humano e a humanidade inteira: as forças demoníacas da realidade material digladiarão para destruir a semente espiritual e esta se sentirá inquieta, desolada, estranha nesse corpo que a aprisiona, até que seja despertada pelo chamado.

A partir dessa tríplice condição, desenvolve-se uma doutrina das classes humanas, que se tornou o principal objeto de crítica por parte dos Padres da Igreja. De acordo com Santo Ireneu, os gnósticos “estabelecem três classes diferentes de homens, espiritual, psíquico e terreno, representadas por Caim (“hílico”), Abel (“psíquico”) e Seth (“pneumático”), e a partir deles estabelecem as três naturezas, não em cada um dos indivíduos, mas no conjunto do gênero humano”[33].

Piñero e Montserrat esclarecem que essa antropologia gnóstica tinha uma importante projeção social, pois era um reflexo da situação da época. Nas cidades do Império conviviam pagãos, judeus e cristãos. Os pagãos eram os materiais, “hílicos”, destinados à aniquilação. Os judeus e os cristãos simples eram os “psíquicos”: viviam a fé e estavam submetidos às regras morais; poderiam salvar-se num estado intermediário. No seio da comunidade cristã, os gnósticos, “espirituais” se contrapunham aos “eclesiásticos”, bispos e presbíteros, e aos cristãos

---

[32] Segundo Piñero e Montserrat, os gnósticos se inserem na tradição órfico-dionisíaca que distingue no homem um elemento corporal ou “titânico” e um elemento incorporal (alma, espírito, centelha...). Os gnósticos pertencem a um subgrupo que introduz distinções essenciais na composição do elemento incorpóreo. Platão havia distinguido três estratos na alma: o concupiscente, o irascível e o racional. (PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 72).

[33] *AH* I,7,5. Segundo Holzhausen, esta doutrina das classes humanas cumpre dois requisitos distintos: tenta, por um lado, explicar a difícil relação entre graça e liberdade, e, por outro, definir a relação dos cristãos valentinianos com os da Igreja e com o resto de seu ambiente. Os fundamentos da ética valentiniana decorrem da distinção entre o homem pneumático e o homem psíquico. O homem pneumático, por meio de seu conhecimento, deixou o mundo terreno para trás; o mundo tem um valor neutro (*adiaphoron*) para ele. O psíquico, ao contrário, deve provar seu rosto repetidamente por meio de boas obras; os preceitos da lei se aplicam a ele. Os Padres da Igreja criticaram este esquema acusando os valentinianos de libertinagem ética, expressa especialmente na devassidão sexual (HOLZHAUSEN, 2006, p. 1150-1151).

simples. Os verdadeiramente espirituais eram os únicos que possuíam o conhecimento, a *gnose*. Os gnósticos observavam as leis morais por amor, não por imposição. De fato, se salvariam por natureza, não por conduta[34].

Em alguns textos valentinianos (*Evangelho de Filipe*, *Evangelho de Tiago*, *Evangelho da Verdade*) aparecem várias imagens para designar o homem hílico (cego, imperfeito, escravo, animal...) e o homem pneumático (vidente, perfeito, filho, anjo...). Há maleabilidade no emprego dos termos, que podem ter uma mesma valência: psíquico/pneumático; alma/espírito; corpo/carne. A identificação dos três tipos é realizada pelos pregadores experientes, para discernir quem é apto para receber os sacramentos, de forma progressiva: os hílicos são descartados, os psíquicos, que já receberam os sacramentos da grande Igreja (uma espécie de figura da verdadeira realidade), são preparados para depois receberem os verdadeiros sacramentos gnósticos da salvação, tornando-se espirituais[35].

Nas sessões abertas ao público eram transmitidos apenas ensinamentos elementares. A princípio, todos eram bem recebidos como potenciais "gnósticos". A participação gradual nas reuniões servia para discernir os que eram de fato autênticos gnósticos ou psíquicos que poderiam ser transformados, diferentemente dos hílicos ou materiais. Os iniciados observavam então a condição de cada participante, como é sugerido na parábola da "dieta apropriada", no *Evangelho de Tiago*, que é do âmbito valentiniano:

> Um proprietário se havia munido de tudo: filhos, escravos, gado, cachorros, porcos, trigo, cevada, palha, feno [...] carne e bolotas. Pois bem, ele era uma pessoa sábia e conhecia o alimento de cada um; aos filhos servia pão [...] aos escravos, por sua parte, lhes servia [...] e grão; e aos animais domésticos jogava cevada, palha e feno; aos cachorros lhes dava ossos, e aos porcos lhes dava bolotas e [...] de pão. Assim acontece com o discípulo de Deus: se é sábio e entende de discipulado, as formas corporais não enganam, mas perceberá a disposição da alma de cada um e falará com ele. Há muitos animais no mundo que têm forma humana; ao reconhecê-las, aos porcos dará bolotas;

---

[34] PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 78-79. Markschies observa, porém, que não está de todo claro se, de fato, todos os valentinianos pensavam ser salvos por natureza, a ponto de não mais poderem sucumbir na vida (MARKSCHIES, 2019, p. 112).

[35] *Evangelho de Filipe* 64,87-89. Desde as primeiras análises do texto do *Evangelho de Filipe*, torna-se evidente que se trata de uma obra de ambiente valentiniano. Existem enormes paralelismos entre os enunciados do texto e o que é referido pelas fontes patrísticas acerca de Valentino e seus discípulos, tais como: o uso do Antigo Testamento, a importância da especulação cristológica, sua ideia da ressurreição, a insistência na divisão antropológica, a noção de salvação como união nupcial da "imagem" com o "anjo" (sua contrapartida pleromática), a riqueza de sua doutrina sacramental, a recorrência de termos técnicos típicos, a figura de Sophia: BERMEJO RUBIO, F. *Evangelio de Felipe* (NHC 3). In: PIÑERO, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F. Textos gnósticos: *Biblioteca de Nag Hammadi II*. 5.ed. Madrid: Trotta, 2016 (Colección Estructuras y Procesos: Serie Religión).

> aos animais domésticos, dará cevada, palha e feno; aos cachorros lançará ossos; aos escravos fornecerá o elementar; aos filhos dará o perfeito[36].

Aqueles que eram totalmente carnais, "animais com forma humana" (cachorros, porcos, gado), se nutriam apenas do alimento material e seriam, a seu tempo, eliminados. Apenas os "escravos" poderiam ser trabalhados para que se averiguasse sua possível condição de gnósticos. Estes eram admitidos aos ensinamentos rudimentares e, posteriormente, recebiam um ensinamento superior. Em geral, os cristãos comuns eram colocados nessa categoria. Após acurada instrução, se estes passassem para o nível de "filhos", então receberiam um ensinamento mais elevado. De acordo com Tertuliano, a duração completa da iniciação poderia chegar até cinco anos, acompanhada de rigorosa autodisciplina. Todos os que recebiam a instrução privada obrigavam-se ao "voto do silêncio", não podendo revelá-la aos não-iniciados[37].

Para que alguém fosse reconhecido como autêntico "espiritual", era necessário que se comprovasse ter recebido a gnose, não de qualquer ser humano, mas da própria Verdade[38]. Havia aprimoradas técnicas de meditação para esse propósito. Uma vez comprovado ser capaz da gnose, o iniciado poderia receber o batismo valentiniano. A partir daí era admitido aos demais Sacramentos, de maneira especial aos grandes Sacramentos, como a Eucaristia e a Câmara Nupcial[39].

A "fraternidade gnóstica" baseava-se na ideia corrente entre várias seitas filosóficas e iniciáticas de que o semelhante se aparenta – e se conhece – pelo semelhante (*similes similiter*): se alguém se identifica com o que pertence ao divino, converte-se nele; mas se se identifica com o que pertence ao mal, se torna como ele; há portanto, uma diferenciação entre quem

---

[36] *Evangelho de Tiago*, 80-81. Essa contraposição aparece também em *Exposição Valentiniana* 42,19-20, e pode estar inspirada em passagens neotestamentárias como Jo 8,34-36; Ga 4,7; Hb 3,5-6. Ver nota 143, p. 48. PIÑERO, NHC II, 2016, p. 48.

[37] TERTULIANO DE CARTAGO, *Contra Valentinianos* 1.

[38] *Fragmentos de Heracleon* 39.

[39] Segundo Piñero e Montserrat, temos poucas informações acerca da vida social dos gnósticos, porque tanto as fontes diretas como as indiretas poucas notícias nos dão sobre esse aspecto. Apenas algumas referências acerca dos gnósticos cristãos nos informam de como eram as comunidades gnósticas e seu culto. Sua prática era parecida com a da grande Igreja, com alguns aspectos das religiões mistéricas. Ver Nota 61, p. 89: na gnose não ocorre, de nenhum modo, um processo parecido com os ritos mistéricos, pois não se revive no iniciado a morte e ressurreição de um deus. Um grupo gnóstico sempre começa com um seguidor que foi despertado e recebeu a iluminação. Logo ele está cercado de seguidores, aos quais transmite o ensinamento revelado. Normalmente há uma divisão entre conhecimentos exotéricos (externos, não substanciais, acessíveis aos de fora) e os esotéricos (internos, substanciais, não acessíveis aos externos). O conjunto de gnósticos pode formar uma "Igreja", mas, em geral, os gnósticos cristãos aceitam a existência de uma Igreja comum, oficial, e se autoconsideram como um grupo seleto da grande Igreja. Mas podiam também formar seus grupinhos afastados parcialmente, nos quais praticavam suas próprias orações, hinos ou seus "sacramentos". (PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 89-90).

recebeu o espírito da verdade e quem o recebeu apenas na aparência: os sacramentos sem sua adequada compreensão – sem gnose – são ineficazes.

Há, assim, várias analogias para falar dos diversos tipos de homens que se atraem reciprocamente, de acordo com sua verdadeira natureza: "As vasilhas de vidro e as vasilhas de argila se fazem no fogo, mas se as vasilhas de vidro se quebram podem recompor-se, pois se fizeram mediante um sopro. As vasilhas de argila, pelo contrário, se se quebrarem, se destroem, pois se fizeram sem sopro"[40]. O termo grego com o qual os gnósticos designam o elemento divino no homem – *pneuma*, "espírito" – significa igualmente "sopro", "alento". Quem tomou consciência de ser quem é e atingiu a gnose, é, de fato, mesmo na transitoriedade desta vida, feliz: "O Senhor disse: 'Bem-aventurado o que é antes de chegar a ser, pois o que é, foi e será'"[41].

Vejamos agora mais detidamente cada classe de homem: hílico, psíquico e pneumático.

A. O homem hílico

Ao modelarem Adão, os arcontes, inconscientemente aprisionaram a centelha espiritual, a fagulha de luz, num corpo terreno. Este é, na sua inconsciência, o homem psíquico. No entanto, da descendência de Adão, serão gerados homens psíquicos e homens puramente materiais, que têm apenas em comum com os psíquicos o invólucro material, o corpo, e a dimensão sensitiva da alma, mas não aquela dimensão superior que poderá ser desenvolvida e preparada para o despertar da vida verdadeira. Os textos gnósticos não esclarecem como na geração carnal ocorra a tríplice divisão. Os hílicos não recebem nenhuma insuflação do Demiurgo e, por isso, nada da fagulha divina. Os psíquicos absorveram uma semi-insuflação, ou seja, o hálito do Demiurgo, de sua própria e única substância, a psíquica ou anímica[42]. Por fim, os pneumáticos são agraciados tanto com a insuflação psíquica como a pneumática.

O *Apócrifo de João* narra que "Então arrastaram Adão para a sombra da morte a fim de modelá-lo outra vez com (aquela mescla de) terra, água e fogo e com o espírito que procede da matéria – que é a ignorância da obscuridade e do desejo – e com seu espírito maldoso"[43]. De

---

[40] *Evangelho de Filipe* 63,4-7.
[41] *Evangelho de Filipe* 64,8-9.
[42] Há uma discussão entre os gnósticos valentinianos se o Demiurgo só tem uma substância psíquica ou também tem a substância pneumática.
[43] *Apócrifo de João* 21,4-9. O tema do Adão que não pode se erguer e se arrasta sobre a terra como um verme aparece nos heresiólogos, como em Ireneu (*AH.* I,24,1; I,30,6) e Hipólito (*Refutação* V,7,6); *Sobre a origem do mundo* 116,1-10 e *A Hipóstase dos Arcontes* 88,2-11.

acordo com a obra *Sobre a origem do mundo*, uma vez completado o homem com seus três elementos, os arcontes o introduzem no paraíso. O aprisionamento em corpos terrenos levou Adão e Eva a se esquecerem de seu elemento espiritual. Para contrapor esse esquecimento e despertar a consciência dormida de Adão, aparece a serpente, na qual se esconde a Eva superior, a "auxiliar" de Adão: "Então se abriu o intelecto de ambos, pois quando comeram neles brilhou a luz do conhecimento. Uma vez que se revestiram do pudor, perceberam que estavam desnudos em relação ao conhecimento"[44]. Os arcontes, invejosos do primeiro casal humano, por causa de seu acesso ao conhecimento, expulsam-no do paraíso[45].

Eva é uma figura emblemática, representante da força degenerativa transmitida por Sophia-Achamot desvairada em sua paixão, como elemento feminino sem a força masculina. Em Eva está o desejo sexual que leva à procriação e que, no fundo, é o lado descompensado do Demiurgo, que deseja continuar gerando a matéria. Os arcontes, ao comando do Demiurgo, buscam a todo custo, paradoxalmente, que a fagulha ou centelha divina não seja transmitida a boa parte da humanidade. Quando isso lhes escapa do controle, buscam então aprisioná-la definitivamente na matéria, para que não lhe ocorra algo parecido com o que aconteceu com Adão e Eva por obra da serpente. Dessa forma, nunca possa retornar ao mundo de onde veio, o Pleroma.

O homem hílico, por mais que se esforce, não alcançará a salvação, pois não possui em si a fagulha espiritual, é pura matéria e, portanto, privado da gnose. Uma imagem recorrente para categorizá-lo é a cegueira: "Um cego e um vidente, estando ambos às escuras, não se diferenciam entre si. Quando chega a luz, então o vidente verá a luz e o que é cego permanecerá às escuras"[46]. Outra imagem é a do asno:

> Um asno, girando em torno a uma roda de moinho, percorreu cem milhas. Quando o soltaram, resultou que estava ainda no mesmo lugar. Há homens que percorrem grandes trajetos e não chegam a lugar algum. Quando lhes surpreende o entardecer

---

[44] *Sobre a origem do mundo* 119,13-15. Ver também o comentário de PAGELS, E. *Adão, Eva e a Serpente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

[45] Fora do paraíso, Eva concebe Caim e Abel. Tanto o *Apócrifo de João* (24,8-34) como a obra *Sobre a origem do mundo* (117,15-24) esclarece que os irmãos são filhos de Eva e do Arconte, ou dos arcontes. Trata-se, portanto, nessas obras, de homens puramente psíquicos. A geração de Seth, pelo contrário, tem lugar no âmbito da "lei da sizígia": "Assim que Adão conheceu a semelhança de sua própria presciência, engendrou a semelhança do filho do homem e lhe impôs o nome de Seth. De acordo com o modo da geração entre os éons, a outra mãe, igualmente, fez descer seu espírito (sobre Seth)" (*Apócrifo de João* 24,35-25,4). Seth é a origem da raça dos homens espirituais. O *Evangelho dos Egípcios* é um dos escritos de Nag Hammadi que mais desenvolve o ciclo deste personagem: "A raça grande, incorruptível, inamovível, dos grandes e poderosos homens do grande Seth" (*Evangelho dos Egípcios* 59,13-15; 51-58). Os sethianos são os gnósticos, a "geração indômita" (*Apocalipse de Adão* 81,19-20).

[46] *Evangelho de Filipe* 64,5-7. Esta imagem aparece em outros textos valentinianos, por exemplo: *Evangelho da Verdade* 30,15; 1 *Apocalipse de Tiago* 27,3-5.

> não viram nem cidade nem aldeia, nem criação nem natureza, potência ou anjo. Em vão se fatigaram os infelizes[47].

O homem hílico, em sua ignorância e estado decaído, torna-se evidente por suas emoções, que são decorrentes da materialidade, claramente perceptíveis no corpo visível. O corpo visível, uma cobertura carnal, é considerado um "quarto elemento", transitório, constituído da materialidade do mundo: a carne é, por assim dizer, a materialidade formatada num corpo. Esse invólucro recobre todas as classes de homens. No homem psíquico, indica que o corpo condiciona o elemento anímico, dificultando-lhe exercitar o seu livre-arbítrio e colaborar para o despertar do elemento pneumático. O homem hílico é apenas matéria, com aquele substrato tênue de vida, que é o "espírito da matéria".

Como esse "quarto elemento" caracteriza, por assim dizer, toda a humanidade neste éon presente, vejamos algumas considerações a seu respeito. Para Valentino, o corpo humano é a morada de demônios:

> De fato, moram no coração muitos espíritos que não lhe permitem ser puro, porque cada qual realiza as obras que lhe são próprias e frequentemente o maltratam com desejos inconvenientes. Parece-me – é o próprio Valentino quem fala – que aconteça ao coração algo semelhante àquilo que se passa num albergue: de fato este é arruinado, frequentemente coberto de esterco, porque os clientes se comportam de maneira inconveniente e não têm cuidado algum com o lugar, na medida que é dos outros[48].

O desprezo pelo corpo é comum em todas as variantes gnósticas. Na gnose valentiniana, esse tema não é tão desenvolvido quanto na gnose sethiana. Por isso, aduzimos aqui a maneira de conceber o corpo dos sethianos, pois esta é bem elucidativa da mentalidade comum entre os gnósticos cristãos, em geral.

Na recensão maior do *Apócrifo de João* (NHC 2), encontramos uma detalhada descrição da formação do corpo hílico e psíquico do primeiro homem, uma precisa "anatomia gnóstica". O corpo aparece então como sede de todo tipo de males[49]. Os sete arcontes, em relação com as sete esferas planetárias, formam uma hipóstase psíquica, segundo uma concepção difusa na época pela qual, na formação da *psykhé* humana, cada planeta tem sua particular contribuição.

---

[47] *Evangelho de Filipe* 63, 8-13.

[48] CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* II 114,3-6 - Fragmento 2.

[49] Comentários e bibliografia sobre alguns desses nomes do "panteão demoníaco gnóstico" (FIROLAMO, 1993, p. 144-146). No *Timeu* de Platão encontramos uma descrição da formatação do corpo humano por obra dos deuses, numa perspectiva totalmente diferente (*Timeu* 69 A -81 B). Na mística judaico-cristã, o corpo constitui com a alma e o espírito uma unidade fundamental, o ser humano, homem e mulher, criado bom por Deus. O corpo todo é uma unidade: cada parte "hipostasiada" tem um sentido, é símbolo da "pessoa" inteira, como veremos posteriormente: MIRANDA, E. de. *Corpo*: território do sagrado. São Paulo: Loyola, 2000; BURGER, B. *Anatomia esotérica*. O corpo como consciência. São Paulo: Madras, 2015.

A cada arconte corresponde uma parte da hipóstase psíquica do homem: alma de osso, de nervos, de carne, de medula, de sangue, de pele e de pálpebras. Depois dos arcontes intervêm os anjos-demônios, aos quais compete formar o corpo material. Uma primeira lista elenca os demônios que presidem a formação das partes do corpo, da cabeça às unhas dos pés:

> O primeiro, Eteraphaope começou a formar a cabeça. Mêniggestrôêth formou a sua cabeça. Asterechmê formou o cérebro, Thaspomocha o olho direito, Jerônymos o esquerdo, a orelha direita Bissoum, a esquerda Akiôreim, o nariz Banên-Ephroum, os lábios Amên, os dentes Ibikan, os dentes (?) Basiliadêmê, a garganta Achchan, a epiglote Adaban, os tendões Chaaman, a vértebra dorsal Dearchô, o pescoço Têbar, o ombro esquerdo Mniarchôn, o cotovelo esquerdo Abitriôn, o antebraço direito Euanthên, o antebraço esquerdo Krys, a mão direita Bêlyai, a mão esquerda Trêneu, os dedos da mão direita Balbêl, os dedos da mão esquerda Krima, as unhas das mãos Astrôps, o peito direito Barrôph, o peito esquerdo Baoum, a axila direita Ararim, a axila esquerda Arech, o ventre Phthanê, o umbigo Sênaphim, a parte mole acima do umbigo Arachethôpi, a parte direita Zabedô, a esquerda Barias, os flancos à esquerda Abêulenarchei, a medula Chnoumeninorim, os ossos Gêsole, o estômago Agromauma, o coração Banô, os pulmões Sôstrapal, o fígado Anêsimalar, o baço Thôphitrô, os intestinos Biblô, os tins Roerôr, os nervos Taphreô, a coluna vertebral do corpo Ipoouspobôba, as veias Bineborin, as artérias Latoimenpsêphei. São eles os espíritos que em todos os membros [...] estão[50].

O elenco continua assim até os demônios que formaram as unhas dos pés. Nesta longa e tediosa compilação anatômico-diabólica o traço mais interessante é constituído pelos demônios que formam os órgãos genitais. Bedouk forma a nádega direita, Arabei o pênis esquerdo, Eilo os testículos, Sorma as *aidoia*, termo grego usado comumente para indicar as *pudenda*, tanto os genitais masculinos como os femininos[51]. Tudo indica que Sorma tenha formado o pênis direito, o clitóris, numa clara concepção hermafrodita e andrógina do primeiro homem.

Dessa forma, se nota que o Adão andrógino tem um corpo inteiramente demoníaco. Segue então uma segunda lista anatômica, com o elenco dos demônios que agem ativamente nessas partes do corpo[52]. Além de certas diferenças, as duas listas retalham da mesma maneira as regiões anatômicas: cabeça, pescoço, ombros e extremidades superiores, peito e corpo, órgãos genitais, extremidades inferiores. Segue o elenco dos demônios que dirigem a percepção, a recepção, a capacidade de representação, os impulsos do corpo: "e a fonte dos demônios que estão em todo o corpo, é ordenada em modo de ser (dividida) em quatro: calor, frio, húmido, seco. Mas a mãe de todos eles é a matéria"[53].

---

[50] *Apócrifo de João*, NHC II, 15,29-17,6.
[51] NHC II,16,28-30.
[52] NHC II, 1, 17,8-29; NHC IV,1, 26,20-27,12.
[53] NHC II, 1, 18,2. A "lei da sizígia" também aparece na escala degenerada dos arcontes, que têm cada qual sua consorte feminina, assim como a coorte de demônios que os servem, 365 em alguns sistemas.

O autor fornece então outro minucioso elenco dos vários demônios que presidem esses elementos. A mãe de todos os demônios, Onorthocrasei, senta-se no meio deles, não limitada e misturada entre eles todos: trata-se definitivamente da matéria, com todos os traços demoníacos[54]. Ela alimenta os quatro demônios chefes: Efememphi, que rege o prazer, Jocho a concupiscência, Nenentophni a dor, Blaomen o temor. A mãe particular destes últimos é Estensiosonch-Epiptoé e de cada qual destes demônios arquetípicos se originam as várias paixões que atormentam sem parada o corpo humano. A *ennóia*, o pensamento de sua verdade, "é o chefe da alma material"[55].

Firolamo observa que a demonização do corpo não poderia ser mais total e radical:

> Naquele particular microcosmos que é o homem se reproduz agora o erro e o horror da formação do macrocosmos. Uma hierarquia servil e pronta de demônios está continuamente à obra no corpo de cada homem, transformado num inferno em miniatura que não conhece trégua. Longe de ser um elemento passivo e secundário em relação ao espiritual, o demoníaco representa uma potência ativa, carregada de energia negativa. Primeiro e mais que o cosmos, o homem tornou-se o verdadeiro lugar onde se trava a batalha, decisiva para o indivíduo, entre as fileiras do bem e do mal[56].

B. O homem psíquico

No Pleroma, como vimos, existe uma forma paradigmática do Homem, que se identifica com o Pleroma todo ou, de acordo com a particularidade de certos relatos, com o Salvador, o Cristo, que é, por sua vez, uma síntese do Pleroma. Na narrativa do *Apócrifo de João*, Yaldabaoth pensou que ele proviesse de sua Mãe, Sophia, ignorante de sua verdadeira origem, que é o Pai: "O pai materno, santo e perfeito – a suprema inteligência perfeita, imagem do invisível, que é o Pai da Totalidade, por meio do qual a Totalidade veio à existência, o Homem Primordial – lhes ensinou que a semelhança dele se havia manifestado em figura humana"[57]. Ao saber que que há um Homem imortal, luminoso, existente antes dele, o Demiurgo ficou profundamente perturbado.

---

[54] NHC II, 1,18,3

[55] NHC II, 1,18,33-34.

[56] "In quel particolare microcosmo che è l'uomo si riproduce ora l'errore e l'orrore della formazione del macrocosmo. Una gerarchia servile e pronta di dèmoni è continuamente all'opera nel corpo di ogni uomo, trasformatosi in un inferno in miniatura che non conosce tregua. Lungi dall'esser un elemento passivo e secondario nei confronti dello spirituale, il demoniaco rappresenta una potenza attiva, carica di energia negativa. Prima e più che il cosmo, l'uomo è diventato il vero luogo dove si combatte la battaglia, decisiva per il singolo, tra le schiere del bene e del male." (FIROLAMO, 1993, p. 146-147).

[57] *Apócrifo de João* 14,12,24.

O paradigma do homem primordial presente no mundo inferior é denominado “luz”, “homem de luz”, ou “Adão de luz”. O tratado *Sobre a origem do mundo* situa a aparição deste homem luminoso no primeiro dia da criação, no qual Deus (o Demiurgo) disse (= suplicou): “Haja luz” (Gn 1,3). “Ato seguido, eis que uma luz saiu da Ogdôada superior e atravessou todos os céus da terra. Quando o primeiro criador ‘viu que a luz era bela’ em seu resplendor, ficou maravilhado e se envergonhou muitíssimo. Uma vez que se manifestou a luz, uma semelhança de homem apareceu na luz”[58].

O Demiurgo e os arcontes, maravilhados pelo reflexo dessa “forma primordial” (o “homem de luz” ou o “Adão de luz”), decidem então criar um homem reproduzindo essa imagem celeste na matéria. Modelam assim o primeiro ser humano, Adão. O homem criado no sexto dia é o homem psíquico, ou seja, o ser humano enquanto tem a mesma essência dos seres demiúrgicos. Os textos tomam como referência Gn 1,26, segundo a versão dos LXX: “Façamos um homem segundo nossa imagem (*eikón*) e segundo semelhança (*homóiosis*)”. Em geral, os escritos gnósticos entendem a “imagem” como referida aos arcontes, e a “semelhança” referida ao reflexo de luz, o homem primordial.

No entanto, esta imagem jazia sem vida, já que os arcontes não eram capazes de insuflar-lhe a vida. Segundo outros sistemas, o ser humano serpenteava pela terra sem conseguir levantar-se, já que tinha alma, mas carecia ainda de espírito. Foi então que a Sabedoria superior se apiedou do homem que serpenteava pela terra e quis dotá-lo do elemento espiritual. A Sabedoria então aconselha o Demiurgo a insuflar-lhe seu hálito neste ser recém-criado. Ao fazê-lo, o Demiurgo lhe transmite sem sabê-lo o espírito divino, que ele tinha oculto dentro de si, que ele havia recebido de sua mãe, a Sabedoria. No entanto, desgraçadamente, no momento em que sopra, o Demiurgo perde o espírito divino. Nesse aspecto, o Criador é inferior ao ser humano, o qual, este sim, possui o espírito divino. Junto ao Adão psíquico aparece um tanto confusa uma Eva psíquica. *A Hipóstase dos Arcontes* e *Sobre a origem do mundo* concebem-na como uma “viva semelhança” da Mulher espiritual. Sua missão é vivificar (psiquicamente) o Adão criado pelos arcontes.

Vejamos agora como essa dimensão do homem funciona. A alma humana, na concepção valentiniana, tem um papel decisivo no ato redentor do conhecimento, pois o homem anímico tem a possibilidade de voltar-se para seu redentor a fim de receber dele o conhecimento, ainda que nem todos os anímicos o façam e venham, de fato, a salvar-se. O mito indica que a alma ou

[58] *Sobre a origem do mundo* 108,3-9.

homem psíquico possui livre arbítrio (*autexousios*). Assim, não é de forma alguma predeterminado qual homem obterá conhecimento salvador; a alma escolhe livremente voltar para Cristo ou não. Somente quando sua conversão é feita, o elemento divino se recompõe.

Assim, a alma, pelo exercício do livre arbítrio, liberta-se do domínio do corpo e propicia o despertar do pneuma: o pneuma faz parte do mundo divino, e toma consciência dessa sua realidade pelo despertar, provocado pelo Salvador, mas a etapa inicial de sua salvação consiste nessa união íntima da alma, que responde ao chamado e se põe em atitude ascética de súplica e distanciamento da carnalidade do mundo[59]. Um sinal de que certo grupo de psíquicos pode chegar ao despertar gnóstico é a sua fé acompanhada das boas obras[60]. No entanto, a posse do pneuma não garante a salvação *ipso facto*; ele deve ser formado com a ajuda da alma agindo livremente, ou seja, deve atingir o conhecimento de sua origem divina que, antes de mais nada, é um dom, uma graça. Mas se isso não ocorrer durante a vida passageira num corpo, o divino pneuma, que não pode morrer, deve ser semeado em outra alma.

A doutrina platônica da metempsicose (transmigração das almas) é aqui empregada no sentido de que o mundo divino procurará de todas as maneiras a reintegração de suas centelhas divinas: "Se a pérola é jogada na lama não se torna menos valiosa nem se tornará mais valiosa se for ungida com bálsamo, mas possui sempre igual valor aos olhos de seu dono. Assim ocorre com os filhos de Deus: onde quer que se encontrem, ainda têm [igual] valor aos olhos de seu Pai"[61].

C. O homem pneumático e a obra do Salvador

Como vimos no episódio da criação do mundo material, as emoções e as más ações que delas resultam são, segundo Valentino, consequência da ignorância do aborto divino, que se transformou no "princípio do universo". O homem neste éon terreno traz em si as marcas dessa

---

[59] De acordo com Holzenhausen, no Sistema B, idêntica soteriologia é desenvolvida com um modelo antropológico diferente. Todo homem consiste de corpo e alma, mas antes da revelação, toda alma estava cheia de demônios: nos tempos pré-cristãos, todos os homens eram hílicos. "Cristo vem nas palavras para colocar as emoções da alma em ordem", ou seja, ele vem para expulsar os demônios. Isso acontece quando a alma humana usa o poder que possui dos apelos e súplicas da Sophia exterior - e que é uma decisão livre - e se volta para Cristo. Esse homem se torna psíquico. Mas novamente depende da graça divina se o Logos é semeado por meio do encontro com Cristo, para que o homem alcance o conhecimento perfeito e se torne um "gnóstico" ("aquele que sabe"). As classes da humanidade surgem no Sistema B por meio do encontro com Cristo; mas aqui também a doutrina se refere ao problema da graça e do livre arbítrio. (HOLZENHAUSEN, 2006, p. 1151).

[60] No *Tratado sobre a Ressurreição*, NHC I, 4, a fé dos psíquicos é um sinal da marca dos pneumáticos.

[61] *Evangelho de Filipe* 62,20.

ambiguidade[62]. Essas emoções são frequentemente descritas em linguagem colorida como demônios nos corações dos homens, que só sucumbem quando o homem é iluminado por Deus.[63]. Essa ignorância tem consequências sobre o destino do mundo, especialmente do homem. Somente por meio da revelação de Deus e de seu Filho o homem autêntico é libertado do estado de ignorância, que o torna sujeito aos demônios. Pois o homem não é capaz por si mesmo de superar o mundo material e se tornar "Senhor da criação e de todas as coisas temporais"[64].

O mundo espiritual não abandona o que é seu, mas envia ao mundo, onde se encontram as fagulhas de divindade aprisionadas, o Salvador, que encontra no próprio Pleroma sua ação salvadora paradigmática. Recordemos que Sophia decaída foi resgatada pelo Salvador que, como veremos, tem vários nomes. O que acontece no mundo intradivino acontecerá no mundo terreno.

É verdade sim que o homem espiritual tem sua verdadeira vida no mundo espiritual. No entanto, mesmo predisposto ou orientado para ele, sentindo-se estranho, alienado nesse mundo, por si só ele não conseguirá voltar à sua origem. É necessário que alguém o desperte, o conscientize: esse é o papel do Salvador gnóstico. Trata-se de uma graça concedida pelo mundo espiritual, graça que se manifesta através de um "chamado", que recorda o que foi esquecido, e assim revele o "Si mesmo", o "Eu verdadeiro", a fim de que ele possa iniciar o caminho de volta à pátria.

Ao ser criado pelo Demiurgo, o Adão terrestre recebeu, de alguma forma a gnose, que, no entanto, ficou adormecida. Mesmo assim, ela é, de alguma forma, transmitida às gerações sucessivas ao longo da história da humanidade (a verdadeira humanidade que traz em si a centelha divina, como que brasas sob as cinzas da carne). O Salvador celestial desce dos mais altos céus, atravessando todos os Éons e as esferas celestes para revelar a verdadeira origem dos homens espirituais. Nessa descida, ele engana os arcontes que não se apercebem de sua chegada. Dessa forma, "A salvação é uma restauração do estado primitivo, uma volta do

---

[62] CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* II, 114,3-6.

[63] Basílides definia as paixões com o nome de "apêndices" ou "excrescências", as quais possuíam uma certa existência substancial. No ser humano havia características da natureza mineral, vegetal e animal; os defeitos e as ações negativas do homem seriam causados pelo influxo dessas características e da incapacidade da alma racional de resistir aos impulsos delas (FIORINI, 2018, p. 51).

[64] CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* IV,89,3. Valentino critica uma teologia que promete ao homem que ele superará a morte através do sofrimento do martírio. Aquele, no entanto, que reconheceu Deus por meio de sua revelação também reconhece o divino em si mesmo: "a lei escrita no coração" (*Sermão sobre a amizade, Stromata* IV, 52,4). Basílides afirmava que os sofrimentos do homem derivavam, em parte, das ações viciadas cometidas em vidas precedentes e que as almas eleitas sofriam honradamente por meio do martírio, enquanto as outras almas recebiam e experimentavam sofrimentos de acordo com sua capacidade de suportá-las.

espiritual ao reino espiritual. O modo de sacudir seu adormecimento é a revelação da gnose ou o conhecimento verdadeiro da essência, origem e destino do ser humano”[65].

A redenção que é, em último termo, um dom, fruto da benevolência e graça divinas, não se consegue plenamente a não ser na hora da morte. Pela gnose, veremos, o homem já ressuscita antes de morrer. Mas, ressuscitado, já em vida, sua libertação definitiva ocorre com a morte e sua posterior ascensão ao mundo divino. Portanto, até esse momento, são necessárias a fortaleza e a perseverança para viver de acordo com as exigências do conhecimento superior. Graças a um treinamento adequado, ou seja, a exercícios ascéticos apropriados, o gnóstico se purificará de toda aderência psíquica ou material e conservará intacto seu espírito.

Nos escritos de Nag Hammadi encontramos uma revelação continuada que vai se processando nos diversos estádios da humanidade, atingindo, pouco a pouco, todos os que devem ser resgatados para o conhecimento, num incessante trabalho de despertar, chamar, recordar: por essa contínua repetição, as sementes de luz, aprisionadas pelo poder das trevas, poderão ser ajudadas até sua libertação final. Esta revelação contínua não coincide, em absoluto com a revelação do Antigo Testamento, que é expressamente desacreditada e ridicularizada. Como expressão da graça do Transcendente, a figura do Salvador, Iluminador, Libertador, é essencial no sistema gnóstico. Nos textos de Nag Hammadi não há uma figura ou visão unitária desse Salvador[66].

Os conceitos que representam o redentor gnóstico se expressam por meio de figuras bíblicas ou entidades tomadas do universo mítico referente aos primeiros princípios do Pleroma. Assim, aparecem como “redentores”: o Adão celeste, Eva celeste (*Apocalipse de João*; *Hipóstase dos Arcontes*; *Sobre a origem do Mundo*); Seth, filho dos primeiros pais (*Apocalipse de Adão*; *Evangelho de Eva*); Melquisedec, o anjo Baruc, o grande anjo Eleleth (*Apocalipse de João*), ou as três figuras angélicas que, segundo o *Apocalipse de Adão*, visitaram não somente Abraão, mas também o primeiro homem. Entre as entidades com uma função soteriológica, encontramos também a Sabedoria, o Espírito (da verdade, de vida ou de santidade), a Mente (*Nous*), o Pensamento (*Ennóia*), a Inteligência (*Epínoia*) a Palavra (*Logos*), o portador da luz ou Iluminador (*Phostér*). Nos escritos cristãos ou cristianizados, Cristo aparece como o revelador-redentor por antonomásia. Em último termo, a função soteriológica é obra de todo o Pleroma.

---

[65] “La salvación es una restauración del estado primitivo, una vuelta o retorno de lo espiritual al reino de lo espiritual. El modo de sacudir su adormecimiento es la revelación de la gnosis o el conocimiento verdadero de la esencia, origen y destino del ser humano.” (PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 80).

[66] RUDOLPH, 1987, p. 131-134.

D. O Salvador Salvado

A ideia de que a entidade divina que exerce a função de salvação necessita de algum modo ser salva (o "salvador salvado") somente aparece com absoluta clareza na religião maniqueia. No entanto, tal concepção, aparentemente estranha à primeira vista, pertence também ao universo da "gnose clássica". O Salvador que desce do mundo espiritual vem resgatar centelhas divinas, aprisionadas na matéria, mas que procedem do Pleroma, ou seja, dele mesmo. Nesse sentido, vem resgatar partes de si mesmo para que retornem ao lugar de onde procedem: o Salvador se salva, pois, de algum modo, a si mesmo. O Redentor deve ser redimido também (*salvator salvandus* ou *salvatus*), já que salvador e salvo são da mesma natureza. O *Tratado Tripartido* e o *Evangelho de Filipe* o expressam com clareza: "Ele, o filho, que foi encarregado da redenção, necessitava ele mesmo da redenção, ao tornar-se homem"[67]; "Jesus foi redimido e redimiu"[68].

O Salvador – ou Cristo, nos sistemas gnósticos cristãos, é um ser puramente espiritual e divino no corpo de um ser humano especial, que é Seth ou Jesus de Nazaré, nascido de uma virgem. Em concreto, este Jesus tem um corpo de aparência normal, mas em realidade é puramente psíquico, material sim, mas incorporal[69].

E. A vida do homem espiritual

O homem psíquico, transformado em homem espiritual, se entende agora como um "filho da vida eterna"[70]. A automanifestação de Deus por meio de seu Filho, que dá ao homem o conhecimento salvador, está, portanto, no centro da teologia de Valentino. Mas este Filho é o mesmo ser que na criação, como Logos ou *Anthropos*, cria os pré-requisitos para este conhecimento: ele dá ao homem um elemento divino, a "semente do ser superior", que primeiro colocou o homem na posição de adquirir conhecimento[71]. O homem perfeito, o pneumático ou espiritual é aquele que superou a sua dimensão anímica e chegou ao conhecimento: a exigência de autoconhecimento, como vimos no primeiro tópico deste capítulo, é um dos aspectos

---

[67] *Tratado Tripartido* 124,32-125,2.
[68] *Evangelho de Filipe* 71 [119],2.
[69] PIÑERO; MONTSERRAT, p. 82-83.
[70] CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* IV, 89.
[71] CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* II, 36,2.

principais da gnose valentiniana: “Examina-te para que possas compreender quem és [...] E serás chamado ‘o que se conhece a si mesmo’. Pois o que não se conheceu a si mesmo não conheceu nada; mas o que se conheceu a si mesmo conseguiu simultaneamente o conhecimento sobre o abismo (a profundeza) do todo”[72]. E também: “Não é necessário que todo aquele que possui tudo o conheça todo? Alguns, certamente, se não se conhecem (a si mesmos) não se beneficiarão do que possuem; mas os que aprenderam a conhecer-se, se beneficiarão disso”[73].

Diferentemente da procriação natural, cujo fruto é o filho, a procriação espiritual consiste em engendrar irmãos. Ao descobrir sua verdadeira origem, o gnóstico também começa a identificar os seus “irmãos”.

> Quanto ao homem celeste, seus filhos são mais numerosos que os do homem terreno. Se os filhos de Adão são numerosos, mesmo se morrem, quanto mais os filhos do homem perfeito, aqueles que não morrem, mas que continuamente são engendrados. O pai faz um filho, e ao filho não lhe é possível fazer um filho. Porque ao que foi engendrado não lhe é possível engendrar. Melhor, o filho “engendra” irmãos, não filhos. Todos os que são engendrados no mundo são engendrados pela natureza, e os outros por [este do qual] foram engendrados. O homem [recebe alimento] mediante a promessa do lugar superior [...] pela boca. E se o Logos tivesse dali saído, se nutriria pela boca e se tornaria perfeito. Pois os perfeitos concebem mediante um beijo, e engendram. Por isso nos beijamos uns aos outros, recebendo a concepção pela graça mútua que há entre nós[74].

O homem espiritual, mesmo estando neste éon já vislumbra a totalidade à qual pertence:

> Não é possível a ninguém ver algo das (realidades) estáveis a não ser que se torne como elas. Não acontece assim com o homem que está no mundo; ele vê o sol, não sendo ele sol; e vê o céu e a terra e todas as outras coisas, não sendo, entretanto, tais coisas. Mas assim acontece com a verdade: tu contemplaste algo daquele lugar, te transformaste nele; contemplaste o Espírito, te transformaste em Espírito; contemplaste a Cristo, te transformaste em Cristo; contemplaste o [Pai, te] transformaste em Pai. Por isso, [aqui] vês todas as coisas e não [te vês] a ti mesmo, mas n[aquele lugar] te vês a ti mesmo – pois o que vires, nisso mesmo te [transformarás][75].

Uma vez mais, nota-se aqui a lei do “semelhante com o semelhante”:

> O ser humano se une com o ser humano; o cavalo se une com o cavalo; o asno se une com o asno. Os membros de um gênero se unem com seus congêneres. Da mesma forma o espírito se une com o espírito, e o *logos* coabita com o *logos*, e a luz coabita com a luz. Se te tornas homem, o homem é quem te amará; se te tornas espírito, o espírito é quem se vinculará a ti; se te tornas *logos*, o *logos* é quem se unirá contigo;

---

[72] *Evangelho de Tiago log*. 2,3,71,115.
[73] *Evangelho de Filipe* 76,13-16.
[74] *Evangelho de Tiago* 58-59.
[75] *Evangelho de Tiago 61*.

> se te tornas luz, a luz é que coabitará contigo; se te tornas um com os de cima, os de cima repousarão sobre ti[76].

F. A ressurreição da carne

Para os valentinianos, primeiro acontece a ressurreição e depois a morte. A ressurreição consiste no conhecimento: "Os que dizem que o Senhor primeiro morreu e (depois) ressuscitou, erram, pois ele primeiro ressuscitou e (depois) morreu. Se alguém não obtém primeiro a ressurreição, (por acaso) não morrerá? Vive Deus que este morrerá"[77].

É necessário distinguir quando os valentinianos falam de carne e sangue como imagens ou símbolos da carne e sangue celestes e quando utilizam estes termos significando o que são, ou seja, propriamente carne e sangue, enquanto realidades hílicas, corruptíveis, cujo fim é a destruição total. A materialidade é apenas aparência, não é a verdadeira realidade; esta materialidade desaparecerá; no entanto, a carne, o corpo e o sangue espirituais serão retomados em sua verdadeira realidade, na totalidade, no Pleroma. Portanto, a atitude fundamental diante da carne é esta: "Não temas a carne nem a ames: se a temes ela te dominará; se a amas, ela te devorará e te paralisará"[78].

Assim como as expressões carne, corpo e sangue, têm em diversas passagens um sentido simbólico, quando se fala da ressurreição, esta realidade também deve ser entendida de maneira espiritual, na acepção que indicamos. Ela ocorre por meio das imagens do mundo divino e dos sacramentos. A ressurreição ocorre, pois, nessa vida, através da mediação dos sacramentos; por débeis e desprezíveis que sejam em comparação com a Verdade, as imagens e os símbolos são indispensáveis para chegar até a ressurreição[79]. Dessa forma:

> A verdade não veio ao mundo desnuda, mas veio em símbolos e imagens; (o mundo,) de outra forma, não poderia recebê-la. Há um renascimento e uma imagem do renascimento. Na verdade, é necessário renascer mediante a imagem. É necessário que a câmara nupcial e a imagem, mediante a imagem, entrem na verdade, a saber: a restauração[80].

---

[76] *Evangelho de Tiago* 78,15-21; 79,1-3.
[77] *Evangelho de Tiago* 56.
[78] *Evangelho de Tiago* 66,4-5.
[79] *Evangelho de Tiago* 67,9-18; 73,15-19; 74,12-22); *Tratado da Ressurreição* 45,24-35; 49,10-30; Santo Ireneu também atesta essa doutrina: *AH* I,23,5.
[80] *Evangelho de Tiago* 67, 6-18.

Graças à Eucaristia o homem adquire carne e sangue celestes – as de Jesus – com as quais poderá revestir-se na ressurreição, sem ficar por isso desnudo, pelo contrário, revestido da verdadeira "carne imperecível":

> Alguns temem ressuscitar desnudos. Por isso desejam ressuscitar na carne. E não sabem que os que carregam a carne são os que estão desnudos. Aqueles que [são capazes] de desnudar-se, são precisamente os que não estão desnudos. "A carne e o sangue não herdarão o reino de Deus" (1 Cor 15,50). Qual é a que não herdará? Aquela que carregamos em cima. E qual é, pelo contrário, a que herdará? A pertencente a Jesus e seu sangue. Por isso disse: "O que não come minha carne e bebe meu sangue não tem vida nele" (Jo 6,53). Que (carne) é (essa)? Sua carne é a palavra, e seu sangue é o Espírito Santo. Quem recebeu estas coisas tem alimento, e tem bebida e vestido[81].

Segue outro exemplo dessa maneira alegórica de considerar tais realidades:

> De minha parte, eu aprovo os que dizem que (a carne) ressuscitará. Assim pois, ambos se equivocam. Tu dizes: "A carne não ressuscitará". Mas diz-me o que ressuscitará, para que possamos honrar-te. Tu dizes: "O espírito (que está) na carne", e também: "Esta luz (que está) na carne". Também é este *logo*s que está na carne, pois qualquer que seja o que dizes, nada nomeias (que esteja) fora da carne. É mister ressuscitar nesta carne, já que tudo está nela. Neste mundo os que se põem vestidos valem mais que os vestidos; no reino dos céus as vestes valem mais que aqueles que os vestiram[82].

G. O corpo e a carne de Jesus

Não há nem pode haver nos sistemas gnósticos uma encarnação verdadeira, já que o divino de modo algum pode se misturar com o material. O corpo de Jesus é meramente aparente. O momento dessa penetração do Éon Salvador/Cristo – na figura de Espírito Santo ou de Voz/Palavra divina – no corpo de Jesus se dá na teofania do Batismo. Durante a sua vida terrena, Jesus pregará a verdadeira gnose, que consiste exclusivamente em abrir a consciência dos homens espirituais acerca de sua verdadeira origem, de quem são e aonde devem ir, incitando-os a se despojarem de sua veste carnal para revestir-se da espiritual.

Os valentinianos, seguindo seu princípio acerca da matéria má, afirmavam que Jesus havia simplesmente *passado* pela Virgem (διά Μαρίας), sem tomar-lhe a carne "hílica", corruptível, destinada à destruição total[83]. Mas permanecem duas substâncias possíveis no sistema valentiniano: substância *psíquica* (que compõe a alma dos cristãos comuns); substância

---

[81] *Evangelho de Tiago* 57.
[82] *Evangelho de Tiago* 57.
[83] SAGNARD, F. Introduction. In: CLEMENT DE ALEXANDRIE. *Extraits de Théodote*. Sources Chrétiennes. Paris: Ed. Du Cerf, 1948. p. 5-6.

pneumática (espiritual), que constitui o verdadeiro "Eu" valentiniano. Esta é feita do pneuma divino, sob a dependência do *Pneuma Hágion* (Espírito Santo), que em outro lugar também se diz Sabedoria. Como é então o corpo de Jesus? psíquico ou pneumático? Hipólito assim elucida o problema:

> A respeito desse tema, coloca-se para eles uma grave questão, fonte de cisma e diferenças. Daí vem a divisão de seu ensinamento em duas escolas, que eles chamam, uma "oriental", a outra "itálica". A da Itália, à qual pertencem Heracleon e Ptolomeu, ensina que o corpo de Jesus nasceu psíquico: é por isso que, no momento de seu batismo, o Espírito, ou seja, o Logos da Mãe do alto, da Sabedoria (*Sophia*), desceu sob a forma de uma pomba: ele gritou ao elemento psíquico e o despertou dentre os mortos. É isso, dizem eles, que exprime o texto: "*Aquele que despertou o Cristo dentre os mortos vivificará também vossos corpos mortais*" (Rm 8,11), ou seja, vossas (naturezas) psíquicas, pois, para o "limo" (o elemento hílico), ele está submetido à maldição: "*Tu és terra; tu retornarás à terra*" (Gn 3,19). A escola do Oriente, ao contrário, à qual pertencem Axiônico e Bardesanes, sustenta que o corpo do Salvador era pneumático: "*O Espírito Santo*" (*Pneuma*), ou seja, Sabedoria (*Sophia*) veio sobre Maria. "*A dynamis do Todo-Alto*" (Lc 1,35) é a arte do Demiurgo, que veio modelar este que o *Pneuma* tinha dado a Maria[84].

Daí se depreende, pois, a dupla importância do Salvador que, descendo do Pleroma, vem despertar o homem espiritual e ser-lhe um exemplo, um estímulo para sua vida neste éon passageiro. O Jesus terreno, que acolhe o Cristo celestial, torna-se o receptáculo do mundo divino e o exemplo da luta contra a matéria e os poderes demoníacos. Jesus viveu isso de forma exemplar: sua *encratia* foi tão longe que, embora comesse e bebesse, não digeria[85].

Nos tratados genuinamente cristãos de Nag Hammadi, a figura de Jesus Cristo sofre uma remodelação para acomodá-la aos esquemas gnósticos[86]. Neles se confirmam as informações de Clemente de Alexandria. Efetua-se uma clara separação entre o Jesus terreno, formado de elemento psíquico, e o Cristo celeste, Éon do Pleroma, que desce sobre Jesus. No entanto, o corpo do Jesus terreno também é especial, não é material, mas psíquico, preparado de antemão para esta sua missão. O ressuscitado (Cristo) é o revelador gnóstico nos dias que vão da ressurreição à sua ascensão (*Evangelho de Tiago*, *Apócrifo de João*). No *Evangelho dos Egípcios* e no *Pensamento Trimorfo* as figuras de Cristo e Seth se sobrepõem e até mesmo se identificam.

Nos sistemas gnósticos cristãos o Salvador recebe uma espécie de tormento. Como o Redentor arranca o homem, em último termo, do poder do Demiurgo e de seus anjos, este,

---

[84] *Refutação de todas as heresias*, VI,35,5-7.
[85] *Carta a Agathoupus, in*: CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Estromata* III, 59,3, *apud* HOLZHAUSEN, p. 1147.
[86] LUITENDIJK, A. M. Buried and Raised: Gospel of Thomas Logion 5 and Ressurrection. In: IRICINSCHI, E. *et.al. Beyond the Gnostic Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2013. p. 272-296.

irritado, tenta provocar sua morte por meio dos judeus. Mas, na realidade, na hora da crucifixão, o Éon Salvador abandona Jesus e volta para o Pleroma. O único que permanece na cruz é o Jesus psíquico, que em realidade tampouco padece, já que seu corpo é especial. Assim são burlados os poderes deste mundo e terminado o processo[87]. Qual a sorte do Jesus terreno após sua morte? Esse é um aspecto que logo mais veremos.

H. Masculinização da dimensão feminina: a estatura do Homem espiritual

Os temas da "carne", a tríplice classificação da humanidade e a "lei da sizígia" pleromática estão intimamente conectados com o tema da dimensão masculina e da dimensão feminina do ser humano, como exemplar do mundo divino (andrógino divino)[88]. Como pano de fundo, é necessário considerar o substrato cultural da condição feminina, no mundo helênico, tida como inferior, débil, dependente e, no mundo judaico, como insidiosa e sedutora, raiz do pecado[89]. Ao homem cabe um papel "ativo", racional, e à mulher um papel "passivo", emocional. O homem possui a força geradora, fecundante, e a mulher a capacidade receptora, gestante[90]. Esses papeis são projetados no mundo divino na Santa Sizígia: *Logos - [pares divinos] - Sophia*. O Logos está mais próximo do Proto-Pai, ao passo que a Sophia está mais distante. O Logos, com sua consorte divina, a Mente, emanaram harmoniosamente a Década. Sophia rompeu a ordem divina e separou-se de seu consorte masculino, Théletos. Todos os Éons intermediários entre o Logos e Sophia são emanações da Totalidade (representam a

---

[87] Hipólito atesta ainda que Beron, associado a Hélix, era um dissidente de Valentino (fim da segunda metade do século III) e teria ensinado que "a carne assumida por ele mesmo pelo Verbo tornou-se capaz de realizar obras divinas em virtude de sua assunção, e que a divindade se tornou suscetível de sofrer da mesma maneira que a carne, em virtude de sua exinanição".

[88] A *Exposição Valentiniana* utiliza os recursos expressivos do modelo clássico das sizígias ou conjunção de Éons por casais. Nos *Trechos de Teódoto*, lê-se: "Quanto provém do conúbio é Pleroma; ao contrário, quanto nasce de um só é imagem" (*Trechos de Teódoto* 32). E também: "Esta é a vontade do Pai: não permitir que nada suceda no Pleroma fora da sizígia" (*ibid*., 36,29-32). A aplicação desta lei à Sabedoria inferior se dá assim: "Ela se arrependeu e se pôs a buscar o Pai da Verdade, dizendo: 'Reconheço que me separei de meu cônjuge. Por isso mesmo me encontro fora da confirmação. Mereço o que estou sofrendo. Eu antes me encontrava no Pleroma produzindo os éons e dando fruto com meu cônjuge'" (*ibid.*, 34,23-32). O cônjuge que salva a Sabedoria é Jesus (*ibid*., 35,10).

[89] FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

[90] TERVAHAUTA, U. *et.al*. (Eds.). *Women and Knowledge in Early Christianity*. Leiden; Boston: Bill, 2017. (Supplements to Vigiliae Christianae, 144).

complexidade do *Humanum*: o Homem Primordial)[91]. É necessário que um novo par, regulador, restaurador, salvador, venha recompor o fluxo emanativo[92].

Os *Trechos* 67 e 68 de Teódoto formam, com o 79 e 80, um grupo característico. A "carne" é tomada em sentido figurado, e representa o elemento saído da "paixão" da Sabedoria, a Mulher do Alto, ou seja, o elemento psíquico e hílico, constituindo o *Kénoma* de nosso mundo (o mundo material é um "vazio", aparência, ilusão)[93]. O elemento pneumático, sendo "misturado" a este mundo, encontra-se num estado de "fraqueza", vindo da semente "fêmea", semente degenerada e, portanto, de "morte".

> Quando nós estávamos na carne (Rm 7,5) diz o Apóstolo: ele fala como se ele já tivesse saído do corpo. O Apóstolo entende por esta "carne", diz <Teódoto?>, esta fraqueza que é a emissão da Mulher do Alto. E quando o Salvador diz a Salomé que "a morte perdurará também enquanto as mulheres tiverem filhos", ele não entende censurar o nascimento, porque ele é necessário por causa da salvação dos crentes: é necessário, com efeito, que o nascimento exista até que a semente, antecipadamente, seja produzida fora; mas ele faz alusão à Fêmea do alto da qual as "paixões" se tornaram a criação, a mesma que emitiu as substâncias "sem forma" e por causa de quem igualmente o Senhor desceu, para nos arrancar da paixão e para nos adotar nele mesmo[94].

A obra redentora do Salvador consiste em devolver os filhos da luz à sua verdadeira condição. Ao despertá-los para a realidade espiritual, ele os "forma", libertando-os de sua

---

[91] Tendo em vista a visão e união beatífica com Deus, Cristo ensina os Éons preparando assim a intervenção do Espírito Santo. Este tem a tarefa de iluminá-los, formando-os definitivamente na gnose do Pai e introduzindo-os no verdadeiro repouso. Ele não opera um processo de transformação substancial (eles já foram formados segundo a substância), mas qualitativa. No interior do pleroma desaparece toda diferença. Tornados iguais pela forma e querer, os elementos masculinos todos tornaram-se Intelectos, *Logoi*, *Anthropoi* e os femininos Verdades, Vidas, Igrejas (PIÑERO; MONTSERRAT, 208, p. 115-116).

[92] Na exposição da cosmogonia, vimos como o mito descreve o estado do Éon caído, uma vez que dele se separou seu elemento superior: "Passou a ser débil como uma natureza feminina" (*Tratado Tripartido* 78,10-11); "O Logos... continuou estando completamente perplexo e surpreso... Viu-se completamente impotente uma vez que sua Totalidade e sua Elevação o abandonaram" (*Ibid.* 80,12-24). Concomitantemente, num átimo, acontece a salvação do Éon decaído, quando este inicia um movimento de retorno (conversão), recebe a assistência do Salvador e fica constituído como terceiro princípio substancial e divino. O elemento reintegrador é, como sempre, o perfeito conhecimento: "O Logos se voltou para outro propósito e para outro pensamento. Uma vez que se apartou do mal, voltou-se para os seres bons. Depois da conversão acedeu ao pensamento dos seres existentes" (*Ibid.* 81,22-29).

[93] Na releitura valentiniana, o motivo da "santa prostituta", a mulher sedutora, continua e ecoar (EPIFÂNIO DE SALAMINA, *Panarion* 31, 5), mas através de uma interpretação já profundamente influenciada pelo cristianismo. Sophia é o trigésimo éon e representa a maturidade do *pathos* do pleroma atingida no momento da crise. Seu companheiro de par é Théletos, a vontade espontânea e natural. Produz-se assim no nível mais baixo da vida do Pleroma uma situação andrógina análoga à do Andrógino arquetípico. Sophia é, de fato, a correspondente da *Ennóia* do Pai, a qual, no entanto, em seu desvario de conhecer o Pai, rompeu a harmonia do Pleroma. À parte as possíveis interpretações edipianas do tema, do ponto de vista gnóstico, Sophia violou a regra elementar dos jogos de parentela: de fato, nos seres gerados o elemento feminino emite a substância e o elemento masculino a forma. Por isso, o produto de seu pecado só pode ser um "aborto" (PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 111-114).

[94] *Trechos de Teódoto* 67,1-3.

condição carnal, ignorante e infantil. Assim, eles atingem sua estatura como "filhos do Homem e da Câmara nupcial" (alusão ao Grande Sacramento, figura do Pleroma)[95]:

> Pois também durante o tempo em que nós éramos crianças da única Fêmea, como de uma ligação vergonhosa, imperfeitos, sem palavra, sem razão, sem força, sem forma, produtos de fora como "abortivos" (1 Cor 15,8), nós éramos "crianças" da Fêmea (τής Γναιός τέκνα): mas uma vez "formados" pelo Salvador, nós nos tornamos "filhos do Homem e da Câmara nupcial (Άνδρός Νυμφώνοσ τέκνα) [do Pleroma]"[96].

A "ressurreição da carne" consiste na tomada de consciência acerca da verdadeira origem; quando isso acontece, encerra-se o círculo vicioso da "geração carnal" e os poderes demoníacos são vencidos, os Arcontes perdem sua força aprisionadora e a *heimarméne* (*factum*, destino) é superada.

> Todo tempo então que a semente está ainda "sem forma", dizem eles, ela é "a criança (τέκνον) da Fêmea": mas, uma vez "formada", ela é mudada em Homem e se torna "filho do Esposo". Ela não é mais fraca e submissa aos Poderes cósmicos, tanto visíveis como invisíveis; mas, mudada em Homem, ela se torna um "fruto" macho[97].

Como fruto maduro, macho, Homem, os homens espirituais estão preparados, então, para retornarem ao mundo divino: homens ou mulheres carnais, neste *aion/saeculum*, com suas respectivas vestes carnais, os corpos, que serão desvestidos para poderem receber os "corpos espirituais", suas verdadeiras vestes. Reintegrados na harmonia celestial serão agregados aos respectivos pares que, no equilíbrio do Pleroma (Ogdôade), podem ser masculinos ou femininos, restaurando a androginia perfeita. Então, nessa Recapitulação gnóstica, a miríade de Anjos poderá participar do processo emanativo e entoar o louvor agradável ao Pai das origens, pelos séculos dos séculos (αιώνας των αιώνων).

> Aquele que a Mãe engendra é levado à morte e no mundo: mas aquele que o Cristo regenera é transferido à vida, na Ogdôade. E <estes regenerados> morrem para o mundo, mas eles vivem para Deus, a fim de que a morte seja destruída pela morte, e a corrupção pela ressurreição. Pois aquele que foi marcado com o "selo" pela <invocação> do Pai, do Filho e do Espírito Santo, não está mais sujeito aos ataques de todos os outros Poderes; pelos três Nomes, ele é desvencilhado de toda tríade de

---

[95] As vicissitudes pleromáticas da Sophia valentiniana constituem o modelo exemplar da própria vicissitude do gnóstico: nele encontram-se miticamente fundados e dramaticamente representados os processos interiores de conversão que o tornaram disponível ao anúncio da revelação e à comunicação da gnose.

[96] *Trechos de Teódoto* 68.

[97] *Trechos de Teódoto* 79.

> corrupção: "Ele que trazia a imagem do terrestre, ele traz agora a imagem do celeste"[98].

3.4 A escatologia valentiniana

Como vimos, há uma íntima conexão entre protologia, cosmogonia, antropologia e soteriologia. Qual é então o destino final do homem material, do homem psíquico, do homem espiritual e do cosmos? Já acenamos que Valentino vê a conexão da concepção do logos filosófico com os relatos bíblicos da criança na manjedoura[99].

A compreensão de que a ordem do cosmos e a alma do homem têm sua origem nesta criança é descrita como o evento escatológico da "colheita" que é já antecipada nesta vida (Jo 4,35-38); o ato divino que causou o surgimento do mundo e do homem atinge sua meta no conhecimento humano: o que foi semeado pelo Deus incompetente (o Demiurgo) em sua criação imperfeita, o homem espiritual colhe por meio desse conhecimento, um conhecimento salvífico que revela sua verdadeira natureza: ele é divino. Ao mesmo tempo, esse conhecimento é a dissolução do cosmos, isto é, de suas partes transitórias[100]. De acordo com o *Tratado da Ressurreição* neste conhecimento já se realiza a ressurreição dos mortos.

A. O destino das três classes de homens

Enquanto perdurar na terra, a tarefa do gnóstico consiste em aprofundar nessa sabedoria (gnose) trazida pelo Salvador. Todo seu anelo será escapar o quanto antes desta vestimenta carnal, e conseguir que sua parte superior, o espírito, seu verdadeiro Eu, retorne ao Pleroma, para ali gozar o descanso e a felicidade eterna. Para o gnóstico, o pecado é o abandono aqui na terra do âmbito celeste; é ignorar que o homem é Deus, e Deus é o homem. Praticamente, a gnose afirma que se deve preservar no amor para que, com a morte, se produza o passo automático de acesso a Deus, uma vez que o homem se conheceu a si mesmo e soube o que devia saber, sem jamais esquecer que a gnose foi uma graça[101].

A divisão da humanidade em três classes tem sua importância na hora da vinda do Salvador. Os puramente materiais, os hílicos, não são capazes de nenhuma salvação. Os

---

98 *Trechos de Teódoto* 80,1-3.
99 HOLZENHAUSEN, 2006, p. 1147.
100 CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata* IV, 89,3.
101 PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 82-84.

psíquicos (entre eles os cristãos da grande Igreja), se prestarem atenção aos preceitos do Salvador e levarem uma vida reta, obterão uma salvação intermediária: na sua morte se despojarão da matéria e suas almas ascenderão ao chamado céu das estrelas fixas, a Ogdôada inferior, ou seja, a região superior do universo – separada do Pleroma pelo Limite no sistema valentiniano – e levarão ali junto com o Demiurgo e seus anjos bons uma vida bem-aventurada.

Os da terceira classe, a dos homens que possuem a centelha divina, os espirituais ou pneumáticos, os gnósticos verdadeiros, obtêm a salvação completa na medida em que, graças ao Salvador, tomarem consciência de que têm a "fagulha" divina e tenham recebido a gnose. Após a morte, seu corpo carnal perecerá com a matéria; sua alma ascenderá junto com o resto das almas dos homens psíquicos junto ao Demiurgo e será ali feliz também. Sua parte superior, o espírito, ultrapassará o Limite, e unindo-se à sua contraparte celeste, ou seja, a seu espírito gêmeo superior que o aguarda no Pleroma, ali descansará, tornando-se um com a divindade, à qual entoará hinos de louvor e glória para todo o sempre.

B. O final do mundo e o destino final dos pneumáticos

O lugar paradisíaco, no Pleroma, onde se congregarão os pneumáticos, aparece descrito como iluminação/luz, descanso, ou como um reclinar-se na Câmara nupcial. O universo, o mundo material, o cosmos, não têm nenhum futuro para o gnóstico. Uma vez que o último dos eleitos tenha entrado no Pleroma, se completa o ciclo de retorno à pátria do elemento divino do homem. Então a existência da matéria não tem sentido; será definitivamente destruída. Nesse momento, o Pleroma voltará à posição anterior à queda do Éon celeste que com sua paixão provocou a geração do universo material.

Nos textos de Nag Hammadi, o final do mundo presente é narrado de acordo com a apocalíptica judaica. Os gnósticos não participam de uma concepção cíclica da história (no estilo dos iranianos, ou das épocas do mundo, segundo os gregos) na qual a conflagração final daria origem a um mundo novo[102]. Pelo contrário, a concepção gnóstica representa uma noção da evolução da história com um desenvolvimento linear (como a judaica) que caminha ineludivelmente, por vontade do Transcendente, para um único e definitivo final. Este pouco a pouco vai, de fato, se aproximando, à medida que as centelhas divinas, os espíritos dos gnósticos, vão se libertando das ataduras da carne e retornam ao Pleroma. Quando o número

[102] RUDOLPH, p. 195-198.

previamente determinado de espíritos gnósticos chegar à sua plenitude, virá o momento da consumação. O fim do mundo visível, segundo o *Tratado Tripartido*[103], será uma realidade, e se iniciará o processo da "restauração" (*apokatástasis*): quando todas as partículas de luz tiverem se reunido no Pleroma, o universo será entregue pela divindade à aniquilação e se "restaurará" o estado do Pleroma como era imediatamente antes da "deficiência" que deu origem ao âmbito material. Descrições do fim do mundo, no mais puro estilo apocalíptico (fogo, conflagração, cataclismos, etc), se encontram no *Pensamento trimorfo*[104], *Pensamento do Grande Poder*[105] e *Sobre a origem do mundo*[106]. A conflagração final tem também como objetivo servir de purificação para as últimas partículas ou centelhas divinas ainda presentes no mundo. Os anjos maus do Demiurgo serão também destruídos, juntos com ele, ou também ocorre uma espécie de reabilitação do Demiurgo, que continuará vivendo na Ogdôada, junto com seus arcontes, também reabilitados, e as almas dos "psíquicos" bons no lugar que lhes foi reservado[107].

Em síntese, de acordo com Piñero e Montserrat, a soteriologia gnóstica recolhe os pontos mais importantes da cosmologia e antropologia, resumidos nestes princípios: a parte melhor e mais autêntica do ser humano é o espírito. É como uma centelha divina, consubstancial com a divindade, da qual procede; por um complicado, necessário e desgraçado processo, essa fagulha divina está prisioneira na matéria, ou seja, no corpo do homem e neste mundo material; a fagulha divina deve retornar ao lugar de onde procede. Essa volta constitui a salvação; um ser divino desce do âmbito superior; com sua revelação recorda ao homem que possui essa centelha; ilumina-o e o instrui dobre o modo de fazê-la retornar ao âmbito de onde procede[108].

Concluamos este tópico com esta consideração de Firolamo:

> Assim, o mito gnóstico não conta mais histórias de deuses separados dos homens, mas unicamente do *Anthropos* originário, do qual descendem por fragmentação e dispersão os vários *anthropoi* particulares. O deslocamento do acento é decisivo e trai a centralidade adquirida pela reflexão sobre o homem[109].

---

[103] *Tratado Tripartido* 123-129,30
[104] *Pensamento Trimorfo*, NHC XIII,1,43,4-17.
[105] *Pensamento do Grande Poder* 45,29-47,26.
[106] *Sobre a Origem do Mundo* 125 [173]7-32.
[107] *Sobre a Origem do Mundo* 127,10.
[108] PIÑERO; MONTESERRAT, 2018, p. 84.
[109] "Così, il mito gnostico non racconta più vicende di dèi separati dagli uomini, ma unicamente di quell'*Anthropos* originario, da cui discendono per frammentazione e dispersione i vari *anthropoi* particolari. Lo spostamento d'accento è decisivo e tradisce la centralità che la riflessione sull'uomo ha acquistato". (FIROLAMO, 1993, p. 83).

Neste capítulo procuramos demonstrar a originalidade do sistema valentiniano, que se apresenta como uma vertente gnóstica no seio do cristianismo, a mais sofisticada, e cuja antropologia nos fornece elementos para identificar os traços da sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade, particularmente em relação à dimensão do corpo e da carne. Valentino exerceu uma influência duradoura e o fascínio por sua doutrina encontra ressonância na contemporaneidade, como poderemos constatar na segunda parte desta investigação.

Conclusão da primeira parte

A helenização aproximou dois universos culturais distintos, “Ocidente” e “Oriente”, e amalgamou uma nova maneira de conceber o mundo. A romanização criou condições para a emergência de uma nova civilização, unida política e culturalmente. O judaísmo helenizado e o cristianismo, também eles devedores do helenismo, e catalizadores de elementos plurais a partir de uma unidade fundamental, criaram uma vinculação religiosa que a religião antiga por si só não poderia realizar, dando uma identidade religiosa à bacia mediterrânea nos séculos seguintes.

No final desta parte, recordemos as perguntas que nos orientaram. No capítulo 1, procuramos identificar os aspectos que nos ajudam a entender o contexto plural no qual houve a eclosão do movimento gnóstico. Destacamos que o processo de helenização, como fenômeno cultural e a *pax romana*, como fenômeno político, criaram as condições culturais e materiais para a “universalização” da experiência monoteísta judaica e a difusão do evangelho, em cujo contexto se desenvolveu o gnosticismo, num longo arco temporal, que vai do século IV a.EC ao século I EC. Algo semelhante propiciará o fenômeno da globalização com relação à “explosão do sagrado” nas duas últimas décadas do século XX, em cujo bojo devemos também situar muitos aspectos da emergência do gnosticismo. Helenização, romanização e cristianização do mundo antigo são o terreno fértil, que, adubado nos séculos anteriores à era cristã e revolvido no século I, possibilitou a ocorrência do movimento gnóstico, nitidamente delineado no século II.

No capítulo 2, buscamos compreender o gnosticismo antigo, realizando primeiramente uma aproximação terminológica, com o foco nos termos gnose, gnósticos e religião gnóstica. Na verdade, o que existia era uma gama diversificada de “gnoses” (judaica, cristã e pagã). O gnosticismo é uma categoria moderna, redutiva, que necessita pontuações para dar conta de um fenômeno que melhor seria designar como “movimento gnóstico”, que se desenvolveu tanto no seio como fora e à margem do cristianismo. O estudo sobre o gnosticismo lança perguntas sobre as origens do próprio cristianismo, ajudando a entender o que também melhor podemos designar como “movimento cristão”.

Jonas observa que no início da era cristã havia um clima de “profunda agitação spiritual”, inquietude que continuaria a se manifestar nos séculos seguintes, desdobrando-se em variadas expressões, com alguns padrões comuns. O próprio cristianismo era uma dessas manifestações, ainda que não fosse a única. A eclosão do movimento gnóstico é perceptível em vários grupos,

seitas ou “escolas”, de acordo com a classificação, seja dos autores antigos como contemporâneos. A partir dos grupos concretos e de suas doutrinas, foi possível estabelecer uma tipologia, que permite detectar a sobrevivência do gnosticismo nos séculos posteriors e, particularmente no mundo contemporâneo.

Todos os fenômenos em conexão com a “onda oriental”, religiões mistéricas, cristianismo, gnosticismo, maniqueísmo são de uma natureza decididamente *religiosa*, característica da segunda fase da cultura helenística em geral. Todas essas correntes estão em certa medida conectadas com o tema da salvação e, se podemos falar de uma “religião geral” esta é uma “religião salvífica”, assim como entenderam vários peritos no assunto em relação ao gnosticismo. Suas correntes possuem uma concepção extremamente *transcendente* (extramundana) de Deus e o objetivo de salvação também é trascendente e extramundano. Tais correntes sustentam um dualismo radical dos âmbitos do ser: Deus e o mundo, espírito e matéria, corpo e alma, luz e obscuridade, bem e mal, vida e morte. Há uma polarização extrema da existência que afeta não só o homem, mas todo o conjunto da realidade. A religião geral (gnóstica) do período é, na acepção de Jonas, uma *religião salvífica, dualista e transcendente*.

Demos particular destaque à “escola valentiniana” porque é a mais conhecida e cujo influxo se constata como o mais duradouro na posteridade, causando grande fascínio na contemporaneidade (capítulo 3). Por ser a “mais cristã” das gnoses, com vocabulário, liturgia e teologia aparentada à grande Igreja, e também por se considerarem os valentinianos parte da Igreja, como uma elite esotérica, verdadeira destinatária da iluminação acerca de quem é Deus (Totalidade), da origem e destino do cosmos e do homem, receberam uma abordagem mais intempestiva dos Padres da Igreja. Entre os interlocutores privilegiados situamos Ireneu de Lion, Tertuliano de Cartago, Clemente e Orígenes de Alexandria. A antropologia valentiniana permitiu-nos uma abordagem aprofundada da concepção do corpo e da carne na visão gnóstica, concepção que encontra ressonâncias em movimentos da contemporaneidade, como o transumanismo.

SEGUNDA PARTE
A SOBREVIVÊNCIA DO GNOSTICISMO
NA CONTEMPORANEIDADE

Introdução

"Na realidade, o transumanismo não acha o corpo humano biológico repulsivo ou assustador. Ele o considera uma peça de engenharia maravilhosa, porém falha. [...]
O verdadeiro transumanismo procura permitir que cada um de nós altere e melhore (por nossos próprios padrões) o corpo humano e defende a liberdade morfológica.
Em vez de negar o corpo, os transumanistas geralmente desejam escolher sua forma e poder habitar diferentes corpos, incluindo corpos virtuais."
(MAX MORE, *The Philosophy of the Transhumanism*, 2013)

O gnosticismo sobreviveu, transformou-se, adaptou-se aos tempos e lugares, adquiriu criativamente novas configurações. Ele é identificável em muitas ressonâncias, ressurgências ou recorrências. Nesta segunda parte, abordaremos algumas recorrências do gnosticismo na contemporaneidade. Podemos parafrasear Santo Ireneu dizendo que são muitas as recorrências, tantas quantos são os "neognósticos", seus entusiastas, propagadores ou detratores.

Em primeiro lugar elucidaremos o que entendemos por "contemporaneidade", em suas múltiplas metáforas, com inúmeros epítetos, entre os quais pós-modernidade, hipermodernidade, pós-pós-modernidade, transmodernidade. Essa categoria hermenêutica, "contemporaneidade", uma espécie de "bricolagem hermenêutica", nos servirá para desenvolver o que, em nossa abordagem, se compreende por "sobrevivência do gnosticismo". A contemporaneidade revela-se como um "sinal de nosso tempo", e, nesse sentido, pode também ser vista como um *locus theologicus* (capítulo 4).

Deter-nos-emos em delinear melhor em que consiste o "princípio gnóstico", que dinamicamente se manifesta como um "espírito gnóstico atemporal" que sobrevive até a época hodierna, fazendo emergir uma "nova era gnóstica". Dentre as recorrências, faremos um voo panorâmico em alguns campos, como as instituições que se proclamam herdeiras da antiga gnose, as artes em geral, a face religiosa de certos regimes políticos, a presença de "tendências gnósticas" no seio das comunidades cristãs e a cultura da "estética corporal" (capítulo 5).

A "era da tecnologia", com o espaço da cibercultura, é um terreno propício no qual emergem vários movimentos, como o transumanismo, em cuja "era da Singularidade" detectamos uma particular forma de emergência gnóstica, a ponto de configurar um fenômeno denominado tecnognosticismo ou cibergnosticismo. Deter-nos-emos em considerar como o

cibergnosticismo aborda o corpo e as provocadoras questões levantadas acerca do que constitui o *humanum* e que se apresentam como desafio para reflexão teológica (capítulo 6).

4 O COMPLEXO MUNDO CONTEMPORÂNEO

No primeiro capítulo, ao apresentarmos o contexto geral no qual se gestou o movimento gnóstico, insistimos no aspecto plural do mundo antigo, nas suas múltiplas configurações. Detivemo-nos em quatro fenômenos que nos ajudaram a compreender melhor o gnosticismo: a helenização, a romanização, o judaísmo helenizado e o cristianismo plural. Com o cuidado de não incorrer em anacronismos, afirmamos que o mundo antigo e o mundo contemporâneo possuem certas "semelhanças epocais", entre as quais o seu aspecto plural, o impacto das mudanças no processo de subjetivação e o fenômeno religioso como uma constante no tecido social. Com relação à concepção do *humanum*, a filosofia helênica, o sincretismo oriental, o cristianismo e, de modo especial, o gnosticismo tiveram significativa importância na configuração da *forma mentis* ocidental, com um influxo que transcendeu a antiguidade, estendendo-se pela medievalidade, modernidade e contemporaneidade.

Queremos agora deter-nos no mundo contemporâneo, em que os aspectos plurais serão considerados em escala exponencial, com a peculiar característica dos pluralismos no mundo ocidental, causa de conflitos não só locais ou regionais, mas também de caráter internacional e global. Privilegiamos, por certo, uma abordagem histórica, que nos ajuda a postular a "contemporaneidade" como categoria hermenêutica para interpretar o complexo mundo contemporâneo. Esta, por sua vez, se apresenta, a nosso ver, como um *locus theologicus*, a partir do qual a teologia pode e deve estabelecer um diálogo com as novas propostas antropológicas. Ao fazê-lo, a teologia se coloca na busca de uma linguagem que, atenta à sensibilidade do homem contemporâneo, pode colaborar com o anúncio acerca da "verdade do homem"[1] com todo seu frescor e atualidade, a partir da tradição cristã.

Nossa exposição se organiza em quatro tópicos: primeiro, faremos uma aproximação diacrônica, buscando estabelecer alguns marcos cronológicos a partir dos quais considerar a contemporaneidade, destacando algumas "revoluções epocais" que a caracterizam, particularmente as "mudanças aceleradas". A seguir faremos uma apresentação sincrônica, com o foco em típicos fenômenos contemporâneos, que ensejam uma pluralidade semântica nos

[1] No contexto do crescente influxo da secularização nas sociedades latino-americanas, por exemplo, face aos "pluralismos relativistas" acerca das concepções do ser humano, o Documento de Puebla insistiu em proclamar abertamente a "verdade sobre o homem": "No decorrer do tempo, teorias e ideologias introduzem em nosso continente novos enfoques sobre o homem, que parcializam ou deformam aspectos de sua visão integral ou a ela se fecham" (Puebla, 307). O documento explicita algumas visões redutivas sobre o homem: determinista, psicologista, economicista, estatista, cientificista (308-315). Ver: CELAM. *Documentos do CELAM*. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.

epítetos de “eras”, como imaginários constitutivos. Então elucidaremos o que entendemos por “contemporaneidade” como categoria hermenêutica e *locus theologicus*, servindo-nos de algumas metáforas, entre as quais a de “bricolagem hermenêutica”, que ajuda a explicar como identificamos a sobrevivência do gnosticismo. O último tópico deste capítulo detém-se sobre a o processo de subjetivação, o indivíduo moderno e a questão do corpo na contemporaneidade, com o enfoque nas raízes do dualismo mecanicista, que separa o homem de seu corpo.

A pergunta fundamental deste capítulo é a seguinte: por que o mundo contemporâneo é um ambiente propício para a ressurgência do gnosticismo, a ponto de podermos também falar de uma “nova era gnóstica”? A resposta a esta questão ajudar-nos-á também a compreender as perguntas do capítulo seguinte: o que há de “perene” no “princípio gnóstico”, cujo “espírito” conseguiu sobreviver ao longo dos séculos e quais suas configurações atuais?

4.1 Aproximação diacrônica: “revoluções epocais”

Não existe “realidade” ou “história quimicamente pura”. A “história” é uma categoria interpretativa da “realidade”. A história como “ciência humana” procura entender a ação do homem no tempo e no espaço. Como tal, a história também tem uma história. Nesse sentido, não há apenas “uma” ou “a” história, existem “histórias”, tantas quantas são os povos, culturas, grupos humanos e pessoas, situados no tempo e no espaço. Quem constrói a história, enquanto forma de se situar e se compreender no tempo e no espaço, é o ser humano que, entre outras dimensões, configura-se como um *ens interpretandis*, ou seja, um “ser interpretante”, que busca compreender e dar sentido aos acontecimentos.

Desde que a história se tornou uma ciência, no sentido moderno do termo, muitas são as correntes que a abordam. A própria consciência de “ser histórico” e a “historicidade” são marcas características de uma determinada época histórica. A concepção historiográfica podemos contextualizá-la no nascedouro da modernidade. Aliás, na compartimentação da realidade, com o surgimento dos tratados ou disciplinas especializadas, a disciplina “história” e, particularmente, a “história eclesiástica”, nesta acepção historiográfica, foi uma das primeiras a ocuparem o espaço nas novas academias científicas, em concorrência com as universidades escolásticas. Os antigos privilegiavam a história como *magistra vitae*, em que nem sempre o critério da exatidão dos fatos, das datas e lugares era o fator mais importante[2].

---

[2] Eusébio de Cesareia inaugurou a historiografia cristã com sua monumental *Historia Ecclesiastica*. Para a antiguidade quanto mais antiga fosse uma instituição maior era sua autoridade. Para demonstrar que a “religião

Dessa maneira é que também devemos compreender o cristianismo como realidade histórica e cultural, assim como as demais religiões ou expressões religiosas, e o movimento gnóstico, como vimos na primeira parte. A historicidade do ser humano será um dos elementos de reflexão teológica do sétimo capítulo, com as implicações acerca do corpo e da carne. No diálogo com as tendências neognósticas, o aspecto positivo da história constitui-se como critério de discernimento, tendo como base a visão judaico-cristã da história, na qual Deus interage com o "povo escolhido" e, por meio dele, com toda a humanidade.

Mas como não é possível abarcar todos os povos e culturas, todos os tempos e lugares num único bloco interpretativo, procura-se entender a realidade histórica, entre outros aspectos, pela classificação cronológica em eras, períodos, etapas, situadas geograficamente. Simbolicamente, a passagem de uma época para a outra, é assinalada por um "evento epocal", ou seja, um acontecimento de tamanha importância que marca uma "mudança de época", algo que convulsiona a existência de povos e culturas inteiras, numa proporção significativamente abrangente e diferenciada em relação às mudanças previsíveis, das "épocas em mudança". Comumente se atribui a esse evento epocal o caráter de uma "revolução".

Mudanças sempre houve na história da humanidade. No entanto, as mudanças da era contemporânea ocorreram e ocorrem ainda rápidas demais, a ponto de um de seus epítetos ser a "era das acelerações". Basta ver como na década de 1990 e nos inícios do novo milênio se usou à exaustão o estribilho: "vivemos não apenas uma época em mudança, mas uma mudança de época". Outro refrão que acompanha frequentemente as análises para acentuar o aspecto revolucionário, libertário e disruptivo, principalmente em termos de mentalidade, é este: estamos diante de um "novo paradigma". Acompanham tais análises a identificação dos pontos de inflexão, que assinalam o novo rumo da história, ou as consequências quase indeléveis daquele novo momento.

Fascinante é seguir os estudos referentes às teorias da origem do universo, do planeta Terra e da vida. Comumente, conforme explica Ribeiro, o tempo geológico do planeta se divide em quatro grandes eras: Pré-Cambriana, Paleozoica, Mesozoica e Cenozoica (Eras Geológicas Brainly)[3]. Cada era se subdivide em períodos e etapas[4]. Na Era Cenozoica, no período

---

cristã" era a mais excelsa e a verdadeira, Eusébio colocou a fundação do cristianismo nos desígnios do Criador na própria preexistência de seu Verbo criador (*HE* I,2,1).

[3] RIBEIRO, K. D. K. da F. Eras geológicas. *Mundo Educação*. Disponível em: https://mundoeducacao.uol.com.br/biologia/eras-geologicas.htm. Acesso em: 23 jun. 2021.

[4] Etapas das eras geológicas: Era Pré-Cambriana, apenas um período que recebe o mesmo nome Pré-Cambriano; Era Paleozoica (Primário): períodos Cambriano, Ordoviciano, Siluriano, Devoniano, Carbonífero e Permiano; Era Mesozoica (ou Secundário): períodos Triássico, Jurássico e o Cretáceo; Cenozoica: períodos Terciário (épocas: Paleoceno, Eoceno, Oligoceno, Mioceno e Plioceno) e Quaternário (épocas: Pleistoceno e Holoceno, a

Quaternário (mais de um milhão de anos), na época do Pleistoceno as principais ocorrências foram as grandes glaciações, a atual formação dos continentes e os oceanos e o aparecimento do homem. Comparado com a "mega-história", a era antropocena é relativamente insignificante (o último minuto do relógio! na analogia do "ano cósmico" de Carl Segan). Grandes revoluções ocorrem com o homem, principalmente na última época em que vivemos, o Holoceno (cerca de 11.700 anos) [5].

Há outros cientistas que propõem uma nova época no Pleistoceno, iniciada com o aparecimento do homem, denominada Antropoceno. O Antropoceno é um termo cunhado pelo biólogo estado-unidense Eugene F. Stoermer (1934-2012) e popularizado pelo químico neerlandês Paul Crutzen (1933-2021), para descrever a atual era geológica do planeta, em que as ações humanas interferiram de forma significativa nas transformações no planeta Terra. O debate apresentou-se como oportunidade para provocar uma "reorientação ecológica urgentemente necessária". Há inclusive outro debate acalorado, sem consenso na comunidade científica, de que o Antropoceno ter-se-ia iniciado a partir do século XVIII, sob o impacto da Revolução Industrial.

Na esteira da consciência ecológica, Leonardo Boff propõe uma nova periodização, como esperança de um novo futuro para a Terra, a Vida e o Ser Humano: a Era Ecológica[6], no contexto da Era Ecozoica, que, para o cosmólogo Brian Swimme e o antropólogo das culturas, Thomas Berry, representaria a culminação da globalização da ação humana sobre a face da Terra[7].

Para o argumento que nos interessa, Yuval Harari propõe a seguinte síntese. Há cerca de 13,5 bilhões de anos, no fenômeno do Big Bang teriam surgido concomitantemente a matéria, a energia, o tempo e o espaço, cuja área de estudo é a física. A química se debruça sobre a

---

mais recente). Segundo outra terminologia, haveria cinco eras distintas: Arqueozoica (4 bilhões de anos - 2,5 bilhões de anos atrás); Proterozoica (2,5 bilhões de anos - 541 milhões de anos); Paleozoica (541 milhões de anos - 241 milhões de anos); Mesozoica (241 milhões de anos - 65 milhões de anos); Cenozoica (65 milhões de anos - presente). A mudança de uma era geológica para outra foi estabelecida por meio de alterações significativas na crosta terrestre, com consequências importantes no desenvolvimento dos seres vivos.

[5] Para uma abordagem científica mais precisa, consultar: Comissão Internacional de Estratigrafia. (International Commission on Stratigraphy, ICS). Stratigraphic Guide. Disponível em: https://stratigraphy.org/guide. Acesso em: 23 jun. 2021. O Holoceno recebeu, a partir de 2018, estas subdivisões em estágios ou idades: Groenlandiano ou Holoceno Inferior (11.700 anos); Nortegripiano ou Holoceno Médio (8.236 anos) e Maghalaiano ou Holoceno Superior (4.250 anos).

[6] BOFF, L. *Ecologia: grito da Terra, grito dos Pobres*: dignidade e direitos da Mãe Terra. Petrópolis, Vozes, 2015; ver também: BOFF, L. É possível o fim da espécie humana? *Revista IHU On-Line*, 29 set. 2020. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603292-e-possivel-o-fim-da-especie-humana. Acesso em: 10 jul. 2021.

[7] SWIMME, B.; BERRY, T. *The Universe Story*: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era. A Celebration of the Unfoldinf of the Cosmos. San Francisco: HarperOne, 1994.

aglutinação da matéria e da energia em estruturas complexas, os átomos, que, combinados entre si, formam as moléculas[8].

Por volta de 3,8 bilhões de anos, na Terra a combinação das moléculas em estruturas grandes e complexas deu origem aos organismos. A história dos organismos é narrada pela biologia. Há mais de 200 mil anos aproximadamente os hominídeos fizeram seu aparecimento e, há cerca de 70 mil anos, o *Homo sapiens* começou a desenvolver estruturas mais elaboradas, as culturas. O campo desse fenômeno é a história. Segundo ele

> Três importantes revoluções definiram o curso da história. A Revolução Cognitiva deu início à história, há cerca de 70 mil anos. A Revolução Agrícola a acelerou, por volta de 12 mil anos atrás. A Revolução Científica, que começou há apenas 500 anos, pode muito bem colocar um fim à história e dar início a algo completamente diferente[9].

Um personagem histórico, Jesus de Nazaré, cognominado "o Cristo", por causa de sua transcendência histórica, foi tomado como princípio interpretativo de uma determinada datação histórica, a ponto de se dividir a história, ao menos no Ocidente, em "antes de Cristo" (a.C.) e "depois de Cristo" (d.C.). Mesmo que no contexto laico se fale em Era Comum (EC), indubitavelmente a datação cristã não deixa de ser significativa, sendo adotada como um dos calendários mundiais.

Dessa forma, no contexto do calendário cristão ocidental, uma maneira de se periodizar a história, é dividi-la em quatro grandes eras ou idades: Antiga (5.000 a.C.-476 d.C.), Medieval (476-1453 d.C.), Moderna (1453-1789 d.C.), Contemporânea (1789 aos dias de hoje). O próprio cristianismo é estudado a partir dessa categorização. Esse tipo de periodização não deixa de ser problemático, porque se circunscreve numa perspectiva ocidental e, mais ainda, eurocêntrica, uma vez que compreende o mundo a partir da cultura greco-romano-germânica. Os demais povos e culturas são encaixados nesse esquema. Assim, para falar dos povos ameríndios, por exemplo, antes da chegada dos europeus, essa cronologia os insere na "era pré-colombiana", desconsiderando as peculiaridades de culturas milenares[10]. Os inúmeros povos autóctones são genericamente denominados "índios". Fenômeno semelhante aconteceu com a "invenção do negro" ou da "África" pela civilização europeia[11].

---

[8] HARARI, Y. N. Um animal insignificante. In: HARARI, Yuval Noah *Sapiens* – Uma breve história da humanidade. 18.ed. Porto Alegre: L&PM, 2016.
[9] HARARI, 2018, p. 11.
[10] PIERINI, F. *A idade média*. São Paulo: Paulus, 1998b. (Curso de História da Igreja, 2), p. 9-28.
[11] MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

A periodização histórica, Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna, é uma "invenção ocidental" do Humanismo, daqueles que se consideravam "homens modernos" e procuravam entender os novos tempos em que eles viviam, "tempos modernos"[12]. A *devotio moderna* é filha desse tempo. O Iluminismo execrará a Idade Média como "era das trevas" (*dark age*), um período de obscurantismo, do qual a razão iluminada se libertará. A Idade Média só será reabilitada na segunda metade do séc. XX. Não é despropositado recordar que o interesse sobre o gnosticismo eclodiu na época do Iluminismo, como já referenciamos no *status quaestionis*.

Problemática também será a categorização do que se entenderá por Idade Contemporânea. Há um certo consenso acerca do evento epocal que marca seu início (Revolução Francesa,1789). Mas, a Idade Contemporânea ainda continua ou já terminou? "Contemporâneo" é um dos conceitos "mais discutíveis das categorias históricas"[13]. De fato, segundo Tracy, "estamos vivendo numa época que não é capaz de dar um nome a si própria":

> Para alguns, estamos ainda na época da modernidade e do triunfo do sujeito burguês. Para outros, estamos num tempo do nivelamento de todas as tradições e aguardamos o retorno do sujeito tradicional e comunitário reprimido. Para outros ainda, estamos num momento pós-moderno onde a morte do sujeito cai agora sobre nós como a última onda da morte de Deus[14].

Ao delinearmos a contemporaneidade em perspectiva diacrônica, queremos destacar uma série de eventos que a caracterizam, a começar do evento que marca o seu início, ou seja, a Revolução Francesa, que, na verdade, é constituída de várias revoluções e se insere, por sua vez, num conjunto maior de revoluções que convulsionaram o Ocidente e afetaram decisivamente os rumos de toda a humanidade. Podemos assim falar de uma revolução econômica (Revolução Industrial), de uma revolução filosófica (Iluminismo) e de uma revolução política (Grande Revolução Ocidental). A Grande Revolução Ocidental, por sua vez, compreende um conjunto de revoluções que mudaram a face do Ocidente, incluindo a Revolução Francesa (1789), os movimentos emancipatórios das Américas e as revoluções liberais na Europa, até o processo da "repartição do mundo" pelas nações hegemônicas da Europa, nos finais do século XIX, processo que deflagrou o grande conflito mundial.

---

[12] Segundo Matos, "A palavra 'moderno' não deriva do substantivo latino *modus* nem ainda de *mode* ou *moda*, mas do advérbio latino *modo* (= 'recentemente'), como *hodiernus* deriva de *hodie*. A palavra *modernus* encontra-se, pela primeira vez, em alguns autores do século VI (Cassidoro, Enódio, Pseudo-Prisciano)". Ver: MATOS, H. C. J. HI-00. A periodização da História. Textos e Documentos de História da Igreja. Idade Antiga. Apostila *ad experimentum.* Belo Horizonte: PUC Minas. Nota 5, p. 2.

[13] TORGAL, 2011, p. 11.

[14] TRACY, D. Dar nome ao presente. *Concilium*, n. 227 (número especial), Petrópolis, Vozes, p. 66-87, 1990/1. p. 66.

A Grande Guerra Mundial (1914-1945) foi um intrincado evento que mudou a face do planeta e a maneira do homem se compreender e se situar, em escala global. Fazem parte desse cenário as inúmeras reações que, em escala cada vez mais crescente, transformaram o mundo num cadinho efervescente de conflitos, que, concatenados numa espécie de jogo de dominó, associam outros tantos fenômenos de ordem cultural e religiosa, como os conflitos étnico-raciais, o fundamentalismo, o terrorismo, a intolerância, as migrações em escala mundial, e que explicam essa "caixa de Pandora" que se tornou o mundo contemporâneo[15]. Na verdade, estes e outros conflitos conectam-se todos à Grande Guerra, a "guerra que nunca termina", na expressão de Leão Serva[16]:

> Ao longo dos anos e décadas posteriores, tensões represadas pela interrupção do conflito se acumulam como a energia de placas tectônicas. [...] À luz da história, como da geologia, o fenômeno jamais se interrompeu, apenas mudou de estado. Aos olhos da imprensa, no entanto, a cada vez começa uma nova guerra[17].

Muitos conflitos das duas décadas iniciais do século XXI, inclusive a guerra da Ucrânia, têm suas raízes nesse conturbado período da história, o "breve século XX", como as "guerras híbridas", combinação de "revoluções coloridas" e "guerras não convencionais", como nova estratégia imperialista[18]. Imaginávamos iniciar o novo milênio como uma era de paz. Esse foi o propósito da ONU ao decretar 2001-2010 como a década em prol da paz. No entanto, acirraram-se os conflitos e continuamos a presenciar coisas grotescas, que denotam o mal-estar geral de uma civilização avançada em tecnologia, mas primitiva em humanidade. Afinal, o que significa ser *humano*?

Por se levar em consideração tantos eventos de magnitude mundial é que se tentou buscar um novo marco para esta nova era, para a qual ainda não se chegou a um acordo em termos de nomenclatura. Assim, a Grande Guerra Mundial (1914-1945) marcaria o fim da Idade

---

[15] Entre os muitos conflitos, destacamos: Revolução Bolchevique (1917), a Revolução Nacionalista (1911) e a Revolução Comunista (1949), na China. No emaranhado de acontecimentos que caracterizam a Guerra Fria (1945-1989), que dividiu o mundo em dois grandes blocos, o "mundo capitalista" e o "mundo socialista", deve-se entender também as reações que vieram do "mundo islâmico", cuja identidade religiosa mundial viu-se esfacelada com a dissolução do Império Otomano (1911-1922). O conflito entre israelenses e palestinos (com a criação do Estado de Israel, em 1948), a Guerra do Vietnã (1955-1975), a Revolução Cubana (1959), a Revolução Sandinista (1979-1990), a Guerra Irã-Iraque (1982-1988), e os inúmeros conflitos belicosos na África, Ásia, Europa, sem descontar as ditaduras militares na América Latina e outras partes do mundo. Esses eventos fazem parte do tenebroso cenário do mais violento século da história mundial, na acepção de Eric Hobsbawm.

[16] SERVA, L. A guerra que nunca termina. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 dez. 2018. Caderno Ilustríssima, p. 4-5.

[17] SERVA, *ibid*., *passim*.

[18] KORYBKO, A. *Guerra híbrida*: das revoluções coloridas aos golpes. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular. 2019.

Contemporânea; ou também a queda do muro de Berlim (1989); ou mesmo os atentados terroristas às torres gêmeas do World Trade Center (2001). Propõe-se ainda, no período mais recente, o ano de 2007, com o impacto de enorme magnitude da aceleração informático-digital e, paradoxalmente, a crise econômica que abalou o planeta em 2008, cujas consequências se arrastaram na década seguinte.

Qual nome dar, então à nova era? Todos os epítetos ligados à "modernidade" (pós-modernidade, hipermodernidade, pós-pós-modernidade, ultramodernidade, transmodernidade) no fundo, associam modernidade e contemporaneidade como uma unidade, e são condicionados pelo contexto ocidental, devedores, em última instância, da ideologia do mundo moderno[19].

Assim, a própria Idade Contemporânea, em termos diacrônicos, como uma Hidra cheia de cabeças, difícil de se dominar, se subdivide em diversas eras, como veremos logo a seguir[20]. Tudo isso aponta para aquela dificuldade em nomear a nossa era, de interpretá-la, e que expressa a fragmentação ou pluralidade de sentido em que vive a humanidade. Para tanto, só mesmo um trabalho hercúleo interdisciplinar para dar conta da complexidade do mundo contemporâneo.

No entanto, não podemos entender a "contemporaneidade" só como uma sucessão de eventos, tratados de maneira historiográfica. Servimo-nos da periodização clássica "Idade Contemporânea", mantendo-a como nomenclatura para designar os tempos atuais considerados em nossa pesquisa. Assim, a "contemporaneidade", como categoria hermenêutica para compreender nossa época e o "homem contemporâneo" e sua peculiar compreensão do corpo, tem como marco cronológico extenso sua gestação na "modernidade", e engloba as heranças das épocas anteriores. Para abordar os típicos "fenômenos contemporâneos", escolhemos como corte diacrônico os finais do século XIX, tendo como ponto de inflexão a década de 1940, que marca o início da "era cibernética", na qual divisamos as ressurgências gnósticas que serão abordadas no capítulo 6.

4.2 Aproximação sincrônica: típicos fenômenos contemporâneos

Cada época possui seus fenômenos característicos, que a identificam. Por isso, só aproximativamente podemos comparar fenômenos de uma época com a outra, como apontamos

---

[19] DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro*. A origem do "mito da Modernidade". Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

[20] A Hidra era um monstro mitológico que habitava o pântano de Lerna, na costa leste do Peloponeso. Possuía um corpo de dragão e várias cabeças de serpente. Segundo algumas versões do mito, ao se cortar uma cabeça logo surgiam outras duas em seu lugar. Coube a Héraclas (Hércules) destruí-la em seu segundo trabalho.

em relação ao mundo antigo e o mundo contemporâneo. Na busca de entender o complexo mundo contemporâneo, selecionamos alguns fenômenos que consideramos típicos dele, tais como: a rapidez das mudanças que nele se operam; algumas revoluções que o caracterizam; a globalização; o seu pluralismo e complexidade expressos, entre outros pontos, nos numerosos epítetos; alguns cenários e tendências[21].

A contemporaneidade, para dizê-lo de forma sucinta, o mundo contemporâneo em que vivemos, caracteriza-se por ser uma "mudança de época" em que as mudanças são "rápidas demais"[22]. Mudanças sempre houve na história da humanidade. No entanto, é necessário frisar, as mudanças da era contemporânea são rápidas demais, numa aceleração que vai, de uma escala aritmética para uma escala geométrica e desta para uma escala exponencial, com vários pontos de inflexão. O próprio conceito de mudança muda constantemente, a ponto de se ter dificuldade em gerir mudanças[23]. Para ilustrá-lo, vamos citar algumas revoluções que impactaram o *modus vivendi* do ser humano, com consequências para os demais seres, para a vida como a conhecemos e a própria sobrevivência do planeta.

O século e meio que vai de fins do século XIX até quase o fim da segunda década do século XXI, é marcado por uma série de revoluções que assinalam a mudança de paradigma que caracteriza a mudança de época que vivemos. A revolução demográfica: até o século XIX, a humanidade era constituída por 1 bilhão de pessoas; hoje ultrapassa os 7 bilhões. A revolução atômica: a fissura do átomo na década de 1940 sinalizou a possibilidade de usar a energia atômica em impensáveis benefícios para a humanidade, mas também mostrou a capacidade de implodir o planeta, como o sinalizou a destruição de Hiroshima e Nagasaki. A conquista espacial: a chegada do homem à Lua, em 20/07/1969, tornou célebre a frase do primeiro astronauta que a pisou, Neil Armstrong (1930-2012): *"Este é um pequeno passo para [um] homem, um salto gigantesco para a humanidade"*. Do ponto de vista cultural, há que considerar a "revolução sexual" da década de 1960, com os eventos da primavera de 1968 e os novos movimentos de contracultura que impactaram a década seguinte. Desde "Colossus", o primeiro computador eletromecânico do mundo (1936), até os mais modernos *chips* e desde a decifração do código genético na década de 1930 até o mapeamento do genoma humano (2001), a

---

[21] Expressões como "mudança de época", "globalização", "pluralismo", "complexidade", "cenários", assim como "história", "antiguidade", "contemporaneidade", não podem ser tomadas simplesmente como realidades "objetivas", são "categorias interpretativas" da "realidade e têm sua história, seu contexto e nascedouro. Aqui damos apenas algumas indicações de sua importância e alcance para o capítulo em questão.

[22] VARGAS GUTIÉRREZ, J. L. Época de cambio o cambio de época, el debate actual. *Sala de Prensa*. Web para profesionales de la Comunicación Iberoamericanos. Arequipa, v. 2, n. 44, jun. 2002.

[23] MANDELLI, P. *et.al. A disciplina e a arte da gestão de mudanças nas organizações*. 4.ed. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2003.

humanidade realizou conquistas verdadeiramente revolucionárias. A revolução telemática, que conjuga as telecomunicações com a informática, estabeleceu a comunicação em rede em tempo real, unindo todos os pontos do planeta. A revolução cibernética, por sua vez, favoreceu o controle de sistemas complexos, inclusive com a possibilidade de uma inimaginável interação entre o homem e a máquina, em que a matéria, o corpo, a "carne" se apresentam como uma "matéria prima", um dispositivo a mais, e não como elementos constitutivos do *humanum* e da vida.

Todas as revoluções da multifacetada "era contemporânea" impactam e incidem na maneira como o ser humano lida com as variáveis tempo, espaço, relações, autocompreensão e a própria vida, levantando a pergunta: o que significa ser humano na época em que se preconiza o pós-humano? O mundo tornou-se, efetivamente, na expressão de Marshall McLuhan (1911-1980), uma "aldeia global"[24]; a interconectividade no "continente virtual" aproximou, como jamais se viu, as pessoas, na "era da informação". Os povos e as culturas são afetados pela "globalização", termo que, nascendo no contexto de ressignificação do neocapitalismo, estendeu-se depois para os demais campos da atividade humana.

> Segundo Michael Hardt e Antonio Negri, a globalização desenvolve duas forças opostas. De um lado, ela erige uma ordem de domínio capitalista descentralizada, desterritorializada, a saber, o Império. De outro lado, ela produz uma assim chamada "Multidão", uma composição de singularidades que se comunicam por meio da rede e agem conjuntamente. Ela se opõe, no interior do Império, ao [próprio] Império[25].

Dessa forma, a globalização diz respeito não apenas a uma face da reorganização do sistema neoliberal em âmbito global, mas também a outros fenômenos como a cultura, a migração, a questão ecológica, a sustentabilidade, a ética, a religião[26]. Como categoria interpretativa da nova face do capitalismo neoliberal, a globalização deve ser vista também em seu aspecto ideológico e "mítico":

---

[24] McLUHAN, M. *A Galáxia de Gutenberg: a formação do Homem Tipográfico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; 1977.

[25] HAN, B.-C. *No enxame*: perspectiva digital. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 31.

[26] Outros possíveis tratamentos do alcance da globalização: constituição operacional de objetos como os circuitos financeiros; fenômenos religiosos, como o fundamentalismo, pentecostalismo, conservadorismo; as relações entre organismos eclesiais e paraeclesiais internacionais e seus congêneres locais; a circulação de mercadorias, povos e indivíduos; o efeito dos estados concretos de dominação sobre o padrão de inserção internacional dos diversos países e regiões; a expansão das ideologias; as questões do meio ambiente; as redes de comunicação; a constituição de *brokers* da globalidade, tal como o "conglomerado BRIC" [Brasil, Rússia, Índia e China], por exemplo; no mundo do futebol, a combinação do fervor patriótico, representado pelas seleções *nacionais* e de equipes (e patrocínios) *multinacionais*... "tendo como núcleo aglutinador dos aficcionados uma base de sentimentos *locais* e, mesmo, de nacionalidades (re)emergentes num contexto multicultural". VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 133-154, 1997. p. 151.

> A globalização, sem ser sinônimo de totalidade, ocuparia a sua posição como o novo nome do desenvolvimento e da modernização que se querem universais. [...] Pode ser tratada como um jogo de linguagem permitido por interconexões concretas, como artefato e ao mesmo tempo como um mito com muitas versões. Mas versões num sentido forte, que acentua a inseparabilidade entre o mito e seus usos. Usos que permitem reinterpretar o aqui e agora e, nesse contexto, poderão até reafirmar identidades e interesses particulares, não autorizando nenhuma ingenuidade que ignore as realidades de poder envolvidas[27].

João Paulo II cunhou a expressão "globalização na solidariedade"[28]. Por sua vez, o Papa Francisco propõe um "Pacto Educativo Global", convidando a que se constituam em toda a extensão do planeta novas "aldeias educativas", que formem as atuais e futuras gerações na direção de uma "cidadania ecológica", com uma "nova economia", e uma nova concepção do "bem viver"[29].

Outro fenômeno que caracteriza o mundo contemporâneo é o pluralismo. É comum encontrarmos expressões como "mundo plural", "sociedade pluralista", "realidade pluridimensional" ou "multidimensional", "universo pluridirecionado", "pluriuniverso", "multiculturalidade", "multimetaverso". Na verdade:

> [...] o pluralismo já existiu antigamente, como, por exemplo, nas grandes cidades da Alta Antiguidade, provavelmente também durante diversos períodos ao longo das rotas comerciais e nos centros da Ásia. Os processos modernos de pluralização se distinguem de seus antecedentes não só por sua enorme abrangência (não são apenas círculos pequenos que são englobados), mas também por sua velocidade: enquanto abarcam cada vez mais sociedades novas, por assim dizer, não permanecem no estado alcançado nas sociedades já modernizadas em alto grau, mas se tornam mais rápidos[30].

Há uma nuance específica da "pluralidade do mundo contemporâneo", na medida em que não se trata apenas de "realidades plurais", mas concepções que se costuram como retalhos um ao lado do outro, numa espécie de *patch coach* (colcha de retalhos), como se todas tivessem o mesmo valor, formando um "tecido harmonioso", que agasalha a todos, como se não houvesse diferenças e escalas hierárquicas de domínio ou interesses e ideologias subjacentes[31].

---

[27] VELHO, 1997, p. 149.

[28] JOÃO PAULO II, Papa. "Da justiça de cada um nasce a paz para todos". *Mensagem para o XXXI Dia Mundial da Paz*. Roma: 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121997_xxxi-world-day-for-peace.html. Acesso em: 23 jul. 2021.

[29] VATICANO. Pacto Educativo Global. "Instrumentum Laboris". *Education global compact*. Disponível em: https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/instrumentum-laboris-pt.pdf. Acesso em: 01 mar. 2021.

[30] BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 52.

[31] A questão do pluralismo se entende no contexto de secularização do mundo moderno que colocou em xeque a pretensão da cristandade de constituir um "*corpus christianum*" monolítico com seus muitos privilégios. No

Comumente documentos eclesiais associam pluralismo a secularismo, laicismo, relativismo, individualismo e hedonismo.

Na contemporaneidade, não há uma única identidade que possa configurá-la, nem mesmo um único evento epocal, como vimos anteriormente, ao falar da "Grande Revolução Ocidental". Há vários eventos, "ciclos de eventos", uma "pluralidade de eras", com uma enorme variação de epítetos para falar do mundo contemporâneo.

Eric Hobsbawm (1917-2012) cunhou uma sucessão de eras para concatenar os eventos da Idade Contemporânea: "era das revoluções", "era dos impérios", "era do capital", "era dos extremos" (o breve século XX)[32]. Desde então, historiadores e especialistas cunharam outras nomenclaturas para domar a grande "era contemporânea", como a "era da incerteza" - *Age of Uncertainly* (Galbraith, Rattner, Morin)[33]. Charles Taylor já falara da "era secular" (*secular age*), mas também de uma nova "era religiosa" (*religious age*)[34]. Paradoxalmente, a "era secular" e a "era religiosa" interpenetram-se como elementos paradoxais, num mundo fragmentado e carente de sentido, em que a "secularidade" é um caminho sem volta.

Secundando Hobsbawm, Zappegni assinala na "era dos extremos" como as "novas e radicais transformações", em curso desde final do século XIX e inícios do século XX, trouxeram consigo "profundas mutações", "dramas humanos e sociais", "inquietudes e tensões", e contradições dilacerantes. A "era dos extremos" ao mesmo tempo desencadeou oportunidades e desigualdades[35]. No compasso da crise ambiental, fala-se também de uma "era tóxica" (Genestreti)[36].

---

ambiente do movimento ecumênico começou a se fazer uma distinção entre *pluralidade* e *pluralismo*, considerando-se a diversidade como um valor em si mesmo: "Devia evitar os extremos da exclusividade (ignorando a pluralidade a fim de não sucumbir ao pluralismo) e a inclusividade (transferindo o fato da pluralidade para dentro do pluralismo), pois nem faz justiça à necessidade de relações pacíficas na 'aldeia global' nem ao direito de as pessoas viverem uma vida significativa na sociedade. No uso comum, porém, os termos 'pluralidade' e 'pluralismo' são intercambiáveis" (GENSICHEN, H. Pluralismo. In: LOSSKY, N. *et.al. Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 901-902. p. 902).

[32] HOBSBAWM, E. J. *A era das revoluções*: 1789-1848. Paz & Terra, 2012; *A era dos impérios*: 1875 – 1914. Paz & Terra, 2012; *A era do capital*: 1848 – 1875. Paz & Terra, 2012. Seguiram à tríade outras obras que aprofundaram sua reflexão acerca do mundo contemporâneo: *Nações e nacionalismos desde 1780.* 8.ed. Paz e Terra, 2012; *Globalização, democracia e terrorismo.* Companhia das Letras, 2007; *Viva la revolución.* A era das utopias na América Latina. Companhia das Letras, 2017. Seu livro da maturidade, considerado sua obra-prima, quase como um observador participante de seu século é *A era dos extremos*. Companhia das Letras, 1995, além de uma espécie de manual reflexão: *Sobre história.* Companhia de Bolso, 2013.

[33] GALBRAITH, J. K. *A era da incerteza*. Santana do Parnaíba: Pioneira, 1982. O próprio Hobsbawm usou várias vezes também a expressão "era das incertezas". Mesmo o século XXI continua a ser uma "era das incertezas": RATTNER, H. *Rumos do século XXI*. A era das incertezas. São Paulo: EDUSP, 2011.

[34] TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. Edição brasileira: *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

[35] ZEPPEGNO, G. *Bioetica e postumano*. Percorso storico-prospettico. Roma: IF Press, 2017. p. 38.

[36] GENESTRETI, G. (tó.xi.co). *Folha de São Paulo*, São Paulo, 31 dez. 2018. Folha Ilustrada, p. B1.

O mundo contemporâneo em vários aspectos é herdeiro da modernidade que começou a se gestar a partir de finais do século XVI. As expressões modernidade, pós-modernidade, hipermodernidade e ultramodernidade estão interligadas. Gilles Lipovetsky assinala a passagem dos tempos pós-modernos para os tempos hipermodernos[37]. Tudo passou a ser "hiper": hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpoder, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipertexto:

> Ao clima de epílogo, segue-se uma consciência de fuga para a frente, de modernização desenfreada feita de mercantilização proliferante, de desregulações econômicas, de um furor tecnocientífico cujos efeitos trazem em si tantas promessas como perigos. [...] É colocada em órbita uma segunda modernidade desregulamentada e globalizada, sem opostos, absolutamente moderna, assente essencialmente em três axiomas constitutivos da própria modernidade: o mercado, a eficácia técnica, o indivíduo[38].

Desde então a sociedade de consumo se estabelece sob o signo do excesso, cujos templos são os hipermercados, com "enorme profusão de produtos, de marcas e de serviços pletóricos", em que cada domínio apresenta uma vertente de "certa maneira excrescente, desmedida, fora dos limites", uma "era dos excessos", em que o fosso entre ricos e pobres se aprofunda assombrosamente. Tudo se articula em rede conectada: turismo em escala global, finanças que ultrapassam fronteiras. Cresce vertiginosamente o número de pessoas interligadas por algum canal virtual, a ponto de termos um "aumento drástico" das "trocas instantâneas de bens virtuais". Não apenas as pessoas estão se interconectando, mas também as máquinas: "estima-se que 50 bilhões de dispositivos estejam interconectados em 2020"[39]. Essa "era dos excessos" acumula ainda o epíteto de "era da informação"[40].

---

[37] A pós-modernidade caracteriza-se pelo abalo dos fundamentos absolutos da racionalidade e a falência das grandes ideologias da história, com a exacerbação do individualismo e a pluralização das sociedades, menos carregadas de expectativas em relação ao futuro. Lyotard sublinhou a ligação existente entre a condição pós-moderna e uma temporalidade social marcada pelo "presenteísmo", a primazia do "aqui e agora" (LYOTARD, J.-F. *La condition postmoderne*. Paris: Minuit, 1979; edição brasileira: *A condição pós-moderna*. 28.ed. Rio de Janeiro: José Olympio Ed., 2021). O mérito do neologismo pós-moderno, segundo Lipovetsky, consistia em colocar em relevo a mudança do modo do funcionamento social e cultural das "sociedades democráticas avançadas", caracterizadas pelo consumismo, comunicação de massas, declínio das normas autoritárias e disciplinares, individualismo, consagração do hedonismo, psicologismo, perda da fé no futuro revolucionário, desinteresse pelas paixões políticas e pelos militantismos. Seu limite é que a expressão pós-moderno era "ambígua, inapta, para não dizer vaga"; na década de 1970 e adiantados 1980, o conceito oxigenava as análises, sugeria o novo, mostrava uma bifurcação, mas "agora é vagamente obsoleto". LIPOVETSKI, G.; CHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. Lisboa: Edições 70, 2015. p. 53-54.

[38] LIPOVETSKI; CHARLES, 2015, p. 55-56.

[39] FRIEDMAN, T. L. *Obrigado pelo atraso*. Um guia otimista para sobreviver em um mundo cada vez mais veloz. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017, p.152.

[40] CASTELLS, M. *The Information Age*: The Rise of the Network Society, Blackwell, 1996. v. 1; CASTELLS, M. *The Information Age*: The Power of Identity, Blackwell, 1997. v. 2; CASTELLS, M. *The Information Age*:

Thomas Friedman recentemente lançou o termo "era das acelerações"[41]. Vamos nos deter um pouco em suas análises, destacando o aspecto revolucionário e disruptivo das acelerações com o seu impacto na maneira do ser humano se compreender e se situar. A "era das acelerações" se concatena com o que alguns autores denominam a "era da Segunda Revolução Industrial" (Erik Brynjolfsson; Andrew McAfee) ou ainda "era da Quarta Revolução Industrial" (Klaus Schwab) e a "era cognitiva da computação" (John E. Kelly III), no subgrupo maior da "era da tecnologia", tema que explicitaremos no capítulo 6, onde se encontra o núcleo que escolhemos para apresentar um dos fenômenos da sobrevivência da gnose, a tecnognose.

A evolução da técnica deu-se em escala aritmética desde a invenção da roda e da escrita até os albores da Idade Moderna, com a primeira revolução industrial, no século XVIII. Houve uma progressão geométrica mais lenta entre as duas primeiras revoluções industriais (séculos XVIII e XIX) e uma progressão geométrica em aceleração contínua entre a Revolução Industrial do século passado (terceira revolução industrial), cujo marco é a "era da cibernética" e a do início deste século (quarta revolução industrial), inaugurada pela "era cognitiva da computação". As duas primeiras ocorreram em períodos longos, eram lentas, gradativas (quase dois séculos); a terceira se desenvolveu com maior aceleração de mudanças (algumas décadas), e a última constituiu uma verdadeira ruptura, disruptiva, total, devido à velocidade exponencial das mudanças e informações (menos de uma década)[42].

A "era das acelerações", "talvez seja a face mais contemporânea da contemporaneidade", na expressão de Friedman. Entre 2000 e 2007 ocorreram espantosas transformações no mundo da tecnologia, com extraordinário impacto na vida do mundo, das sociedades e das pessoas[43]. O "ponto de inflexão" situa-se em 2007, marco da inauguração da "era cognitiva da computação"[44], pois aí se deu um *boom* exponencial na aceleração das conquistas tecnológicas. Ocorreu a "emergência da supernova", em que tudo foi parar na "nuvem", "um passo gigantesco

---

End of Millenium, Blackwell, 1998. v. 3. CASTELLS, M. Information Technology and Global Capitalism. In: HUTTON, W; GIDDENS, A. (Orgs.). *Global Capitalism*, New York: The New Press, 2000.

[41] FRIEDMAN, 2017, p. 27-188.

[42] MAGALDI, S.; SALIBI NETO, J. *Gestão do amanhã*. Tudo o que você precisa saber sobre gestão, inovação e liderança para vencer na 4ª Revolução Industrial. 10.ed. São Paulo: Editora Gente, 2018.

[43] "Descrevi essa nova sensação com as seguintes palavras: 'O mundo é plano'. Mais pessoas que nunca podem agora competir, se conectar e colaborar em mais coisas por menos dinheiro com maior facilidade e equidade do que jamais aconteceu antes. O mundo da maneira como conhecíamos assumiu uma nova forma" (FRIEDMAN, 2017, p. 113). Ver também seu livro: *O mundo é plano*. Uma breve história do século XXI. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

[44] A expressão "era cognitiva da computação" é de John E. Kelly III e marca um novo estágio da Inteligência Artificial, em que se preconiza a capacidade de pensar por parte das máquinas (FRIEDMAN, 2017, p. 121).

rumo a uma nova plataforma", que expandiu o fluxo informacional, movimento que "facilitou a complexidade":

> Isso nos traz à essência do que realmente aconteceu entre 2000 e 2007: entramos num mundo em que a conectividade era *rápida, grátis, fácil de usar e onipresente* e no qual a complexidade se tornou *rápida, grátis, fácil de usar e invisível*. Não apenas você podia agora tocar pessoas a quem nunca tinha podido tocar antes e ser tocado por elas, como podia fazer todas essas coisas complexas e espantosas com um único toque. Esses desdobramentos foram alimentados pela energia da supernova, e, ao se aglutinarem, o processamento de dados se tornou tão potente e tão barato, passando a requerer um esforço tão pequeno, que acabou por se infiltrar em cada dispositivo e em cada aspecto das nossas vidas e da nossa sociedade[45].

Guillebaud assevera que nós vivemos no ritmo do que se poderia chamar de uma "aceleração da aceleração"[46]. Bridle, entre outros analistas, corrobora a análise de Friedman, com uma pitada crítica:

> Ao longo do último século, a aceleração tecnológica transformou nosso planeta, nossa sociedade e nós mesmos, mas não conseguiu transformar o entendimento que temos dessas coisas. Os motivos são complexos e as respostas também, no mínimo porque estamos emaranhados em sistemas tecnológicos que, por sua vez, moldam a maneira como agimos e pensamos. Não podemos viver à parte deles; não conseguimos pensar sem eles[47].

Muitos economistas, tecnocratas e homens de negócio saúdam com entusiasmo esta "nova era de inusitada transformação" em que coabitam, no mesmo momento, o novo – representado pelas novas tecnologias, inovações e rupturas – com o clássico, o tradicional, forjado ao longo de séculos de convivência e desenvolvimento humano. A 4ª Revolução Industrial, "a mais abrangente, profunda e ampla da história" em sua visão otimista é a "única que harmoniza descobertas transformadoras integrando, pela primeira vez, o mundo físico, digital e biológico em um mesmo ambiente"[48].

Por outro lado, o ser humano ainda se move por mudanças lineares. Quem está apto a interagir nesse novo mundo? O perfil do sujeito do século XX é linear, o do século XXI ainda

---

[45] FRIEDMAN, 2017, p. 115.

[46] Para compreender a aceleração do tempo, ele aponta alguns eventos que mudaram nossa maneira de ser e pensar contidas entre 1980-2010: abertura global dos mercados, informatização das empresas, banalização da Internet, entrada efetiva no uso das neurociências, generalização das biotecnologias, etc. Segundo ele, o início dessa movimentação planetária teria começado com um "clique" que pode ser localizado no início da década de 1980. (GUILLEBAUD, 2011, p. 20).

[47] BRIDLE, 2019, p. 10.

[48] MAGALDI, S.; SABILIBI NETO, J. *O novo código da cultura*. Vida ou morte na era exponencial. São Paulo: Editora Gente, 2019.

continua linear, mas as acelerações forçam à constituição de um novo sujeito, mais ágil, "plugado": sobreviverá quem conseguir adaptar-se rapidamente às rápidas mutações. Ninguém pode mais prever o futuro![49] Estamos imersos em transformações impactantes, profundas, estruturais, em que é necessário "aprender a desaprender", a se autodestruir interiormente para não ser destruído desde o exterior, refundando-se, reinventando novos processos, estruturas, organizações[50].

Segundo Castoriadis, as sociedades se constituem historicamente em representações simbólicas com as quais se reconhecem, num processo de "imaginação produtiva" ou "criadora", a partir de um "universo de significações". Tais representações ele as chama de "imaginário radical", as quais quando concretizadas no tempo e no espaço em determinada sociedade constituem o "imaginário efetivo" [51].

Cada sociedade "elabora", portanto, um "imaginário social", com o qual se compreende e se identifica, a partir de seu universo de significados, nem sempre racionalizados, ainda que também se utilize de "nervuras racionais", subordinando-as ao seu "imaginário", a fim de colocar uma ordem no mundo, dar um sentido à sua organização e à existência de seus membros. Isso acontece tanto em relação às crenças das sociedades arcaicas, como às concepções religiosas das sociedades históricas, e mesmo em relação ao "racionalismo" extremo das sociedades modernas. O papel das significações imaginárias é o de fornecer uma resposta a "perguntas" relativas à identidade, necessidades, sentido de existir... resposta que nem a "realidade" nem a "racionalidade" podem fornecer, a não ser em situações muito específicas. Quando se fala em "perguntas" e "respostas" trata-se, evidentemente, de uma metáfora:

> Não se trata de perguntas e de respostas colocadas explicitamente e as definições não são dadas na linguagem. As perguntas não são nem mesmo feitas previamente às respostas. A sociedade se constitui fazendo emergir uma resposta de fato a essas perguntas em sua vida, em sua atividade. É no *fazer* de cada coletividade que surge como sentido encarnado a resposta a essas perguntas, é esse fazer social que só se deixa compreender como resposta a perguntas que ele próprio coloca implicitamente[52].

---

[49] Mesmo em meio às incertezas, há quem aposte na lógica dos avanços científicos com enorme potencial para "consertar o futuro": KEEN, A. *How to fix the future*. New York: Atlantic Monthly Press, 2018.

[50] Acerca do desafio da reinvenção das corporações e empresas, ver: MANDELLI, P. *et.al. A disciplina e a arte da gestão de mudanças nas organizações*. 4.ed. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2003.

[51] CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. (Rumos da cultura moderna, 52), p. 154-197.

[52] CASTORIADIS, 1982, p. 177.

Não é apenas a "era contemporânea", em abstrato que possui as suas alcunhas. Também a "sociedade contemporânea" possui seu arsenal de epítetos: "sociedade pós-industrial", "sociedade da informação", "sociedade do conhecimento", "sociedade da terceira revolução cultural", "sociedade virtual", "sociedade do desempenho", "sociedade da transparência". Na "era das acelerações", forjou-se uma nova sociedade, que se vê e se reconhece a si mesma como tal, identificando-se, de alguma forma, com os epítetos que a designam, como, por exemplo, "sociedade do conhecimento" e "sociedade da informação", acolhendo com entusiasmo a "era da galáxia bit"[53].

Esta sociedade caracteriza-se, entre outros pontos, como "sociedade do desempenho" e da "produção", uma "sociedade ativa", com um sujeito mais rápido, mais produtivo, mais "empoderado", pressionado por si mesmo para produzir, resultando, no entanto, uma "sociedade do cansaço e esgotamento excessivos"[54]. Ela apresenta-se também como uma "sociedade da transparência", um mote conjugado com o tema da "liberdade de informação", a ponto de a transparência se tornar um "fetiche totalizante", destruindo toda negatividade, e tornando-se uma "sociedade da positividade": "As coisas se tornam transparentes quando eliminam de si toda e qualquer negatividade, quando se tornam rasas e planas, quando se encaixam sem qualquer resistência ao curso raso do capital, da comunicação e da informação"[55].

No entanto, há uma série de outros aspectos preocupantes nos variados cenários da contemporaneidade. Recordemos a crise econômica de 2008, cujas consequências se fizeram sentir ao longo da década seguinte neste novo milênio: "esfacelamento das relações de trabalho e compressão da classe média, salvatagem dos bancos e afogamento dos pobres"[56]. Enormes problemas assolam a humanidade, que já ultrapassou 7 bilhões de pessoas, dos quais mais de um bilhão vivem na linha da miséria e da pobreza extremas, sem o mínimo de garantias para viver dignamente como seres humanos. Nunca o ser humano pôde ter tantas facilidades para se comunicar, mas também nunca se sentiu tão só, mesmo conectado em rede[57]. Por um lado, há insuspeitadas possibilidades de resolução dos problemas, inventividade, criatividade, domínio

---

[53] HARTMUT, R. *Aceleração*. A transformação das estruturas temporais na modernidade. São Paulo: Ed. Unesp, 2019; VARGAS GUTIÉRREZ, 2002, *passim*.

[54] HAN, B.-C. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017b, p. 70.

[55] HAN, B.-C. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017a, p. 10.

[56] PAIVA, P. Um mundo de joelhos. *O Tempo*, Belo Horizonte. 12 jun. de 2020, p. 2.

[57] BENTO XVI, Papa. Carta Encíclica *Caritas in veritate*. Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. São Paulo: Paulinas, 2009. (A voz do Papa, 193). n. 73.

da técnica e da tecnologia, mas, por outro lado, aumentam as realidades de exclusão, de vidas descartáveis, de "massas sobrantes", boa parcela da humanidade não está conectada[58].

O "fenômeno da migração" é um dos mais impactantes e escandalosos aspectos que marcam o mundo contemporâneo, desde o final da Grande Guerra. Quase ao terminar a segunda década do século XXI, voltamos a presenciar enormes movimentações de "massas humanas", como a mais impactante que se deu no primeiro semestre de 2016. Grande contingente de pessoas dentro dos limites nacionais e milhões têm que deixar seus países em busca de segurança e bem-estar. Para muitos a migração é um "caminho de lágrimas" global[59]. A situação se agravou ainda mais com o episódio da guerra da Ucrânia[60].

Paiva informa que, segundo o Relatório do Banco Mundial, desde 1870, ocorreram quatorze recessões mundiais, nove das quais até 1946. Nas décadas de 1950 e 1960, nenhuma ocorreu[61]. A partir de então, tem havido uma a cada década, das quais a mais recente, antes da de 2020, se deu em 2008. Quem mais sofre são os "descartáveis". Enquanto para salvar os bancos da crise se injetaram bilhões de dólares, os pobres pouco receberam, considerados um apêndice do sistema.

Num mundo em crise, mesmo no contexto da "era das acelerações", tivemos uma nova inflexão, causada por um minúsculo ser: o coronavírus, com a afirmação retórica: "nada será como antes!"[62]. Multiplicaram-se as análises, prognósticos acerca do futuro da humanidade, sob muitas vertentes. A pandemia da Covid-19 revelou, para assombro e perplexidade da sociedade global, a dimensão da fragilidade humana.

> A recessão atual gerou mais incertezas e medo porque se desconhece sua extensão e os remédios para curá-la [...] Há muito tempo o mundo não chegava a essa situação caótica de paralisação generalizada na produção e no consumo, e de aumento do desemprego e da pobreza[63].

---

[58] FRANCISCO, Papa. *Evangelii gaudium.* Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013. (A voz do Papa, 198). n. 53.

[59] DUEWEKE, R. Migración Global y la Perspectiva Agustiniana de las Naciones Unidas. *Organización de agustinos en Latinoamérica*, Área de Justicia y Paz. Disponível em: http://www.oalagustinos.org/justiciapaz.html. Acesso em: 06 out. 2018.

[60] NAÇÕES UNIDAS. ONU News. Mundo chega a número recorde de 82,4 milhões refugiados e deslocados. 18 jun. 2021. Disponível em: https://news.un.org/pt/story/2021/06/1754062. Acesso em: 06 fev. 2022. Atualmente esse número é bem maior, devendo-se contar os mais de 4 milhões de pessoas que foram forçados a deixar a Ucrânia por causa da invasão russa.

[61] PAIVA, 2020, p. 2.

[62] O filme *Nomadland*, por exemplo, é uma espécie de "ode ao desapego e às vastidões do interior", que "têm algo de profético num mundo em que os grandes centros urbanos, revirados, não serão mais os mesmos com o fim da pandemia" (GENESTRETI, 2021, p. B10).

[63] "Enquanto no mesmo relatório, o Banco Mundial estimava retração mundial de 5,2%, a OCDE [Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico] divulgava suas previsões, com a mesma gravidade, indicando forte queda de 6,0% na economia global, no cenário básico, e de 7,2%, no cenário considerando um

Epidemias sempre houve na história da humanidade. A grande peste da Idade Média, com variações anteriores e evoluções posteriores, é um dos exemplos mais famosos, ceifou entre 75-200 milhões de "almas"[64]. No início do século XX, a pandemia da "gripe espanhola" (1918-1919) assombrou a humanidade que perdeu o impressionante número entre 50 e 100 milhões de vidas[65]. No entanto, não se imaginava uma epidemia de tamanha proporção no alvorecer da "era da Singularidade", em que se projeta um ser "pós-humano". A pandemia acirrou a crise em curso. Em meio a vozes apocalípticas, o Papa Francisco convida a reafirmar a tríplice opção pela vida, pela fraternidade e amizade universal e pela coragem de assumir riscos criativos[66].

Todos esses macrofluxos e microfluxos estão mudando de modo crucial a forma como pensamos não apenas sobre o poder econômico, em que ele consiste e quem o detém, mas também a política, como ao que assistimos recentemente em várias eleições mundo afora, da cultura e da religião[67]. Houve uma progressão exponencial dos valores comerciáveis do mundo contemporâneo: estoques de produtos, estoques de conhecimentos, fluxos de conhecimento, fluxo de ofertas religiosas[68].

Particularmente significativo para o nosso propósito é o movimento contracultural, e o impacto dos movimentos de 1968, a "primavera europeia" e, concomitantemente, "explosão do sagrado", ou seja, quando parecia que a religião não teria nada mais a dizer, eclodem inúmeras manifestações de caráter religioso, exponenciadas nas décadas seguintes com o avanço da tecnologia e a força dos meios de comunicação. Nesse quadro inscrevem-se os movimentos pentecostais e neopentecostais, bem como a onda de neofundamentalismos e movimentos de caráter ultraconservador ou reacionário.

Mais que "trânsito religioso", agora podemos falar na era da virtualidade em "fluxo religioso", caracterizado pela agilidade, intensidade, uma espécie de extensão do "espírito gnóstico" interconectando o mundo, ultrapassando barreiras institucionais. A *New Age* é um fenômeno religioso que bem expressa essa tendência globalizada de uma religiosidade difusa,

---

repique na pandemia até o final do ano. Para o Brasil, a estimativa do Banco Mundial é de -8%, e a da OCDE varia entre -7,4% (no cenário básico) e -9,1% (no cenário com o repique). (PAIVA, 2020, p. 2.).

[64] KELLY, J. *A grande mortandade*. Uma história íntima da peste negra, a pandemia mais devastadora de todos os tempos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

[65] UJVARI, S. C. *A história da humanidade contada pelos vírus.* São Paulo: Contexto, 2008; UJVARI, S. C. *História das epidemias*. São Paulo: Contexto, 2020.

[66] FRANCISCO, Papa. *La vida después de la pandemia*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

[67] EMPOLI, G. da. *Os engenheiros do caos*: como as *fake news*, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições. São Paulo: Vestígio, 2019.

[68] SILVEIRA, E. S. da; AVELLAR, V. (Orgs.). *Espiritualidade e sagrado no mundo cibernético*. Questões de método e vivências em Ciências da Religião. São Paulo: Loyola, 2014.

que interage, de alguma forma, com todas as pessoas que têm uma abertura para uma vivência religiosa. Os profetas desse movimento preconizaram a superação da "era de peixes" pela "era de aquário". O cristianismo, as religiões monoteístas e outras formas religiosas tradicionais seriam substituídas por um novo movimento espiritual, que conciliaria numa visão holística harmoniosa todas as aspirações de uma "nova ordem mundial". De maneira particular, pergunta-se também, nesse cenário, qual o futuro do cristianismo?[69].

A complexidade é um termo que originariamente foi utilizado no âmbito das ciências, a partir do livro *The New Phisics*, de Joseph Ford (1927-1995), que falava de uma "nova ciência do caos", como "o começo da terceira evolução da física" no século XX, sendo as duas anteriores a teoria da relatividade e a teoria quântica[70]. Tratava-se de buscar uma maneira científica de abordar "fenômenos" ou "sistemas" complexos, particularmente difíceis de formular matematicamente, mas que não têm nada a ver com o "caos primordial" das antigas mitologias. Nessa acepção, complexidade designa "o estudo dos sistemas dinâmicos que estão em algum ponto intermediário entre a ordem em que nada muda, como acontece nas estruturas cristalinas, e o estado de total desordem ou caos, no caso de um tipo de gás ideal em equilíbrio termodinâmico"[71]. Tais sistemas já eram postulados por físicos e astrônomos do século XVIII e XIX, mas sua comprovação e categorização só foi possível com os modernos computadores.

Não tardou a que "complexidade" fosse utilizada em outros campos do saber, como a biologia, astronomia, neurociências, inclusive as ciências sociais. Deve-se levar em conta, no entanto, que o comportamento humano, individual ou coletivo, possui uma complexidade incomparavelmente maior que a dos sistemas físicos, devendo-se utilizá-la com prudência.

---

[69] Várias obras abordam a identidade e o destino do cristianismo no mundo contemporâneo, entre elas: LEWIS, Clive Staples. *Cristianismo puro e simples*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017; KUHN, A. B. *Um renascimento para o cristianismo. Jesus*: homem ou mito? Rio de Janeiro: Nova Era, 2006; POULAT, Émile. *Jesus, a galáxia*. Um Evangelho e muitas Igrejas: dois milênios de expansão cristã. São Paulo: Paulinas, 1999. (Atualidade em diálogo); SPONG, J. S. *Um novo cristianismo para um novo mundo*. A fé além dos dogmas. Campinas: Verus Ed., 2006; JENKINS, P. *A próxima cristandade*. A chegada do cristianismo global. Rio de Janeiro: Record, 2004; HORSLEY, R. A. *Jesus e o Império*: O Reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004. (Bíblia e Sociologia); DELUMEAU, J. *À espera da aurora*. Um cristianismo para o amanhã. São Paulo: Loyola, 2007; LIBANIO, J. B. *Cenários da Igreja num mundo plural e fragmentado*. São Paulo: Loyola, 2012. (Coleção FAJE); PONDÉ, Luiz Felipe. *Para entender o catolicismo hoje*. São Paulo: Benvirá, 2011; SCOLA, A. *¿Postcristianismo?* El malestar y las esperanzas de Occidente. Madrid: Encuentro, 2018; ARNOLD GULIKERS, P. S. ¿Un Crisianismo postreligional? Horizonte. Belo Horizonte, v. 13. n. 37, p. 78-111, 2015. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p78. Acesso em: 12 nov. 2015. Acerca da escalada dos evangélicos, principalmente neoptencostais e a nova configuração política no Brasil, numa espécie de "neocristandade pentecostal", ver: SPYER, J. *Povo de Deus*: Quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

[70] SAMETBAND, M. J. Entre el orden y el caos. La complejidad. 2.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. (La ciencia para todos 167). p. 7-11.

[71] SAMETBAND, 1999, p. 9.

Segundo Sametband, um dos resultados mais positivos deste campo de investigação foi a formação de grupos interdisciplinares, que congregou biólogos, físicos, matemáticos, ou sociólogos, economistas e peritos em computação, para estudar os problemas relativos a "sistemas dinâmicos complexos".

Edgar Morin, um dos principais pensadores sobre a complexidade, por ele entendida, em linhas gerais, como um pensamento que evidencia a superação das fronteiras entre as disciplinas do conhecimento e considera a incerteza e as contradições como parte da vida e da condição humana, também fala de nossa época como uma "era das incertezas"[72]. A crise civilizacional que vive o século XXI, diferentemente da de séculos anteriores, lança uma incerteza extraordinária em relação ao futuro, marcada por "regressões históricas" que mesclam autoritarismo, enfraquecimento das democracias e emergência de movimentos religiosos coletivos, como os fundamentalismos, tanto islâmicos como cristãos. No entanto, a partir das múltiplas abordagens para entender o complexo mundo contemporâneo, ele alimenta a esperança de que no movimento pendular da história, também incerta, haja também progressões. Ele não se acha pessimista nem otimista, mas se declara um resistente "ótimipessimista", que ainda acredita na "virtude" da fraternidade, da compreensão dos seres humanos e dos povos, na virtude da amizade e do amor.

Diante da complexidade do mundo contemporâneo, o sujeito, como analisaremos, sente-se perplexo. O emaranhado de concepções, propostas, possibilidades produz uma sensação de confusão, aturdimento e vertigem. Frente à perplexidade, as respostas simples lhe aparecem como uma luz no final do túnel. É nesse aspecto que o imaginário da sociedade tecnológica aparece para o homem contemporâneo como uma luz a iluminar as trevas do momento caótico em que ele vive, como uma perspectiva de realização, um "conhecimento salvífico", no cenário de um mundo com o qual, de alguma forma, ele se identifica.

Depois de realizar um percurso diacrônico, propusemo-nos a fazer uma aproximação sincrônica ao mundo contemporâneo, apresentando algumas de suas facetas, tais como suas principais revoluções, a rapidez das mudanças que se operam nesta época, seus muitos epítetos, seu caráter pluralista, alguns de seus cenários, constatando, por fim, sua complexidade.

Por esta razão, levando em conta todos esses aspectos, optamos por empregar o termo "contemporaneidade" que, mesmo sem dar conta de toda a complexidade e variáveis de leitura,

---

[72] MORIN, E. Era das incertezas. *SESCSP*, 31 out. 2019. Disponível em: https://www.sescsp.org.br/online/artigo/13742_ENTREVISTA+COM+EDGAR+MORIN+ERA+DAS+INCERTEZAS. Acesso em: 30 jun. 2021.

parece-nos o mais apropriado para nele identificar a sobrevivência do gnosticismo, de acordo com o título geral da pesquisa: "a sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade". Na contemporaneidade podemos, portanto, aprofundar um dos epítetos do mundo atual, "nova era gnóstica", identificado sob vários aspectos. De forma genérica, daremos aqui a denominação provisória de neognosticismo, bastante imprecisa e que será, no momento oportuno, melhor matizada.

O neognosticismo, identificável de muitas maneiras a partir da segunda metade do século XX, emerge com maior força como expressão religiosa no compasso da "explosão do sagrado", nos finais da década de 1960. Como o antigo gnosticismo, sob certo viés ele capta a angústia existencial da era contemporânea, neste característico processo de subjetivação marcado pela fragmentação, estranhamento e questionamento da "ordem estabelecida", representada pela família, a religião, o estado, a sociedade capitalista. O aspecto revolucionário, libertário e disruptivo do gnosticismo vem ao encontro do convulsionado mundo contemporâneo, como uma iluminação.

Uma das expressões do neognosticismo é o fenômeno da tecnognose, enquadrada na "era da tecnologia", uma vertente da "nova era do conhecimento", propugnada como um "novo iluminismo humanista"[73]. Assim como a orientalização do helenismo foi um ponto de inflexão no mundo antigo, ao dar valência universal às contribuições das culturas dominadas pelos gregos, também a "era da tecnologia", que absorve todas as conquistas científicas, em ritmo exponencial, se constitui como um ponto de inflexão no contexto da 4ª Revolução Industrial, fenômeno que analisaremos mais adiante.

4.3 Contemporaneidade: uma categoria hermenêutica e um *locus theologicus*

Como estamos a ver, a dificuldade não reside apenas em nomear esta época em que vivemos. Mas também em descrevê-la e compreendê-la, devido à diversidade de aspectos, tamanha a sua complexidade. Foi-se a época das grandes narrativas, que tinham a pretensão de explicar o mundo e o ser humano em sistemas acabados. Talvez Friedrich Hegel (1770-1831) tenha sido o último pensador a tentar fazê-lo. Jean-François Lyotard (1924-1998) definiu o pós-moderno como "a incredulidade em relação às meta-narrativas", ou seja, a "condição pós-moderna" seria uma consequência da perda de nossas crenças em visões totalizantes da história,

[73] PINKER, S. *O novo iluminismo*. Em defesa da razão, da ciência e do humanismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

que prescreviam regras de conduta política e ética para toda a humanidade. Portanto, consideramos impossível dar uma descrição cabal da realidade, que seja global, acabada, completa. Por isso servir-nos-emos de "metáforas descritivas", para tentar compreender a contemporaneidade.

Vamos fazê-lo ao considerar a contemporaneidade como "categoria hermenêutica", apresentando algumas metáforas e propor a metáfora da "bricolagem hermenêutica", que nos permite também abordar uma das formas de subjetivação na contemporaneidade, particularmente apropriada para aproximar-nos do fenômeno de uma "iluminação gnóstica" na atualidade.

A contemporaneidade aparece assim como nossa maneira de "ver o mundo" ou de "interpretá-lo". É nesse sentido que entendemos contemporaneidade como uma "categoria interpretativa" e um "sinal dos tempos", que nos incita a dar razão de nossa esperança, numa atitude de abertura e em diálogo com outras possibilidades interpretativas, procurando levar a sério o ambiente pluralista do mundo contemporâneo. A partir de uma perspectiva crítica, buscaremos critérios de discernimento na tradição cristã para abordar a relevância da temática do corpo.

Um pouco mais acima, ao discorrermos sobre o imaginário social, pontuamos sua importância no tecido de uma sociedade como elemento aglutinador de pertença, identidade e horizonte de sentido. O imaginário social se forja a partir dos construtos da sociedade, tanto materiais como imateriais. Joga um papel de capital importância a dimensão simbólica, também ela inteligível no contexto cultural em que é construída[74].

Na construção do imaginário social as metáforas são peças fundamentais por sua capacidade de transcender o dado imediato de uma coisa, palavra, imagem ou até mesmo uma simbologia, indicando algo outro que não o significado imediato delas. As metáforas concorrem, pois, para constituir o "imaginário último ou radical", como raiz comum do imaginário efetivo e do simbólico, com sua "capacidade elementar e irredutível de evocar uma imagem"[75]. Reforçamos que o imaginário social estabelece um chão comum, um mar de

---

[74] "As profundas e obscuras relações entre o simbólico e o imaginário aparecem imediatamente se refletimos sobre o seguinte fato: o imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para 'exprimir-se', o que é óbvio, mas para 'existir', para passar do virtual a qualquer coisa a mais. O delírio mais elaborado bem como a fantasia mais secreta e mais vaga são feitos de 'imagens', mas estas 'imagens' lá estão como representando outra coisa: possuem, portanto, uma função simbólica. Mas também, inversamente, o simbolismo pressupõe a capacidade imaginária. Pois pressupõe a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é." (CASTORIADIS, 1982, p. 154).

[75] CASTORIADIS, 1982, p. 154

navegação, um horizonte de referência, um céu estrelado que orienta. Já temos aqui uma série de metáforas!

Segundo Lakoff e Johnson, as metáforas não são fenômenos marginais, que dizem respeito apenas a recursos literários, estilísticos e retóricos.[76]. Elas ajudam a compreender o funcionamento da mente humana, conectado com a linguagem e a própria atividade cognitiva, e a interação com o mundo material, implicando as percepções do mundo, a começar pelo próprio corpo: "as metáforas estruturam nossa maneira de perceber, pensar, sentir e agir. [...] Os *processos do pensamento* são em grande parte metafóricos"[77]. As metáforas podem ser de vários tipos: estruturais, visuais, auditivas, direcionais, ontológicas.

Selecionamos as seguintes "metáforas descritivas" para compreender o mundo contemporâneo, numa unidade simbólica de sentido, na acepção indicada por Castoriadis: mudança de paradigma, imbricação de eras, *smartphones*: o mundo em sua tela; grande rede social, a vida como um imaginário universalizado, o contágio viral da internet, os *sites* de busca, o caleicospósio e a parafernália de siglas, o nevoeiro, o vertorama, enxame digital, modernidade líquida, sociedade gasosa, nomadismo integral, ponto de inflexão, metaverso e bricolagem hermenêutica[78].

Em seu livro *The Structure of Scientific Revolution* (1962)[79] Thomas Kuhn (1922-1996) empregou a expressão "mudança de paradigma" para descrever uma mudança nas concepções básicas, ou paradigmas, dentro da teoria científica dominante, propugnada pela comunidade científica, representada principalmente pelas ciências exatas. Pesquisas vindas de outras áreas podem constituir uma nova teoria que traga soluções, por meios nem sempre "ortodoxos" de acordo com os parâmetros da "ciência normal". Em linhas gerais, estaríamos então diante de uma "mudança de paradigma". Trata-se de um modo de "fazer ciência", com métodos inteligíveis e plausíveis, no entanto. Desde então o termo passou a ser utilizado em outros contextos para descrever uma mudança profunda acerca da compreensão de uma sociedade, percepção dos eventos de uma época, esquemas mentais, modos de agir e de pensar.

As mudanças de época e seus eventos epocais sinalizam "mudanças de paradigma" do ponto de vista social, político, econômico, cultural, religioso. Um paradigma é semelhante à

---

[76] LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metáforas da vida cotidiana*. Campinas: Educ/ Mercado de Letras, 2002.
[77] LAKOFF; JOHNSON, 2002. p. 46.48.
[78] Até que ponto essas categorias são apenas metáforas? Podem ser vistas também como categorias analíticas, numa abordagem mais ampla. Por isso as consideramos como "metáforas descritivas" que, de forma analítica, podem constituir-se também como "descrições metafóricas" da realidade e, nesse sentido, fazem parte daquele aspecto matalinguístico do imaginário social.
[79] KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

estrutura de um circo, cuja lona é sustentada pelos mastros; se caem os mastros, tudo vem abaixo. Assim também são os paradigmas, modos dos sujeitos e das sociedades se entenderem a partir de certos princípios, valores, leis, estruturas. Expressões como um "terremoto cultural", um "tsunami tecnológico" dão a ideia do poder simbólico desta metáfora. Recentemente, ressoou em todos os cantos um refrão semelhante: "uma mudança de paradigma acelerada pelo coronavírus"[80].

No mundo contemporâneo, detectamos uma sobreposição de mundivisões, amalgamadas e potencializadas, em escala global, pela revolução informática, não apenas com muitos epítetos, mas também com uma "imbricação de eras" históricas. Convivem, assim, aspectos da antiguidade clássica, da medievalidade, da modernidade e pós-modernidade, só para citar categorias de compreensão próprias do mundo ocidental[81]. Guillebaud observa um fenômeno inédito na história: há pessoas e povos que não são contemporâneos, às vezes habitando um mesmo espaço, entre várias gerações; e se pergunta: "Morando em temporalidades diferentes, será que vivem no mesmo mundo?"[82].

A ideia de "imbricação de eras" encontra uma justificativa semântica no próprio conceito de "contemporaneidade": propriedade, tendência, faculdade de ser, estar, agir, pensar, existir no mesmo tempo, independente do espaço e do lugar. Esse conceito adquire uma espécie de "virtualidade atemporal" na medida em que podemos falar de uma contemporaneidade antiga, clássica, cristã, medieval, moderna, "contemporânea", pós-moderna, hipermoderna e mesmo futura, pós-humana, "galática", uma espécie de "futuribile hermenêutico". Ainda que não tenhamos aqui espaço para fazê-lo, não poderíamos deixar de lembrar as "contemporaneidades"

---

[80] FICHTNER, U. Uma mudança de paradigma acelerada pelo coronavírus. *Carta Maior*, 28 abr. 2020. Disponível em: https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Sociedade-e-Cultura/Uma-mudanca-de-paradigma-acelerada-pelo-coronavirus/52/47342. Acesso em: 28 jul. 2021. O autor argumenta: "A COVID-19 mudará o mundo porque, mesmo antes da pandemia, ele já estava nas garras de uma transformação de longo alcance. A melhor evidência para essa transformação é o livro, publicado em outubro do ano passado, dois meses antes do surgimento do novo coronavírus, chamado *O Fim das Ilusões*. O autor, sociólogo alemão Andreas Reckwitz, descreve como ocorrem as revoltas da sociedade, como o pensamento coletivo muda e como os úteis paradigmas de décadas se desintegram repentinamente e são substituídos por um novo". RECKWITZ, A. *The End of Illusions*. Cambridge: Polity Press, 2021.

[81] No mundo plurifacético, estão imbricados a *forma mentis* clássica greco-romana, o imaginário medieval, a racionalidade da modernidade, os múltiplos discursos da pós-modernidade, as novas sensibilidades da hipermodernidade, as revisões pós-pós-modernas, as alteridades culturais e suas muitas formas de expressão e resistência, como o feminismo, as questões de gênero, o discurso decolonial, as epistemologias do Sul, os movimentos libertários, por exemplo. Na contramarcha do novo império digital, as comunidades locais, grupos não hegemônicos, tribos identitárias, culturas ancestrais, tradições arraigadas, mesmo usufruindo as facilidades da tecnologia e navegando no continente virtual, procuram manter seus calendários e ciclos culturais e afirmar suas identidades, como arsenal de sentido. É nessa direção que entendemos também a contemporaneidade como uma "categoria hermenêutica", que comporta assim elementos tão díspares e contraditórios, em seu aspecto pluralista.

[82] "Habitant des temporalités différentes, vivent-ils dans le même monde? (GUILLEBAUD, 2011, p. 20).

contempladas pelas epistemologias do Sul: nações indígenas, africanas, latino-americanas e caribenhas, sem contar outras inúmeras contemporaneidades que escapam ao "conglomerado tecnológico".

Na antiguidade, o homem se localizava e encontrava o rumo através da observação das estrelas e da lua durante a noite e o curso do sol durante o dia. O quadrante e o astrolábio, invenções da Idade Média, continuaram a ser largamente utilizados nas grandes navegações nos albores da Idade Moderna. A invenção da bússola tornou mais precisa a identificação dos pontos cardeais. O telescópio aproximou as estrelas do novo olhar do homem, que tomou consciência de não ser o centro do universo. Com o telégrafo, as notícias e informações chegavam muito mais rápidas que as cartas nos navios. O telefone fez soar novas possibilidades de diminuir as distâncias. Os radares vasculhavam não só a terra e os ares, mas também as profundezas dos mares.

Até chegarmos à comunicação imediata, velocíssima, de nossos celulares e *whatsapps*. Em relação aos outros meios de orientação, nos quais o homem buscava localizar as pessoas, agora, ele quer ser encontrado: "Existo enquanto sou encontrável!". É o caos, o fim do mundo, quando não se consegue um sinal, o que gera um sentimento de angústia, sensação de deslocamento, estar perdido. Ou também a "síndrome do FOMO" (*Fear of Missing Out*), ou seja, o medo de perder oportunidades, de não poder aproveitar ou participar de tudo ao mesmo tempo. Universo misterioso e sagrado passa a ser o mundo virtual, em que cada computador, *smartphone*, ou *notebook* se transformam em uma espécie de pequeno *lar* pessoal ou em "santuário doméstico", com seus ícones imediatamente reconhecíveis nas telas de *led*, aos quais muitas vezes se está conectado quase como um servo fiel a seu deus, que exige tempo, energias e submissão. Mais recentemente, o metaverso, ainda enigmático, aparece como um novo espaço de oportunidades e realizações.

Na "era da conectividade", outra face da "era da informação", uma das metáforas mais utilizadas é "rede" (*net*), estamos todos interligados dentro da rede e entre a rede (*internet*), formando um vasto e extenso "continente virtual", em que as tecnologias não são meros instrumentos, mas um "ambiente"[83]:

> As mídias digitais não são portas de saída da realidade, mas "alongadas" extensões capazes de enriquecer a nossa capacidade de viver as relações e trocar informações.

[83] SPADARO, A. *Ciberteologia*: pensar o cristianismo nos tempos de rede. São Paulo: Paulinas, 2012. (Celeção Conectividade).

> A rede é um plano de existência crescentemente integrado com os outros planos e as mídias para um "dissolver-se" no ambiente[84].

Segundo Bridle, neste mundo da "rede" em que estamos interconectados com as tecnologias, num "vasto sistema", que "compreende mobilização e entendimentos humanos e não humanos, saber e não saber, na mesma sopa de mobilização":

> Não precisamos de uma tecnologia nova, e sim de novas metáforas: uma metalinguagem para descrever o mundo que os sistemas complexos geraram. Uma nova abreviatura, que ao mesmo tempo reconheça e trate da realidade em um mundo no qual as pessoas, a política, a cultura e a tecnologia estão absolutamente emaranhadas. Sempre estivemos conectados – de maneira desigual, ilógica, alguns mais do que outros, mas de modo total e inevitável. O que muda na rede é que essa conexão fica visível e inegável. A todo momento nos deparamos com a interconexão radical entre as coisas e nós, e devemos considerar essa percepção de novas maneiras[85].

Paradoxalmente, num mundo em que "tudo estás interligado", vivemos também "a era da conectividade desconectada" de muitos problemas que assolam, como já dito, mais de um bilhão de pessoas[86]. A pandemia revelou, entre outros aspectos, a situação de exclusão digital[87]. Há uma convergência das tecnologias: o telefone móvel e a internet são as inovações técnicas mais rapidamente mundializadas. O império virtual, como numa espécie de propagação epidemiológica, alarga suas fronteiras em um ritmo que não encontra equivalente no mundo real. No entanto, as "realidades do mundo real", como a erradicação da fome, da rubéola, da tuberculose, da miséria, o acesso à "rede viva", como água potável, saneamento básico, comida, saúde... são geridas com uma velocidade muitíssimo menor. Os investimentos para produzir os bens de primeira necessidade são bem inferiores ao investimento destinado àqueles setores[88]. E nos deparamos com uma triste constatação: "centenas de milhões de seres humanos compartilham assim, e recentemente, uma condição muito estranha: eles estão ao mesmo tempo conectados e famintos"[89].

---

[84] SPADARO, 2012, p. 18.19.

[85] BRIDLE, 2019, p. 13.

[86] Uma pesquisa da Ericsson, "um dos gigantes da telefonia", calculava em 5 bilhões o número de telefones móveis, com a maior porcentagem nos mercados da Índia e da China. Naquela época calculava-se também que cerca de 6,8 bilhões já estavam conectados ou em vias de sê-lo. O Brasil estava em primeiro lugar entre os países que mais tempo navegam na rede (GUILLEBAUD, 2011, p. 54).

[87] PwC. *O abismo digital no Brasil*. PricewaterhouseCoopers Brasil Toda, 2022. Disponível em: https://www.pwc.com.br/pt/estudos/preocupacoes-ceos/mais-temas/2022/o-abismo-digital-no-brasil.html. Acesso em: 02 abr. 2022.

[88] GUILLEBAUD, 2011, p. 54-56.

[89] "Des centaines de millions d'êtres humains partagent ainsi, et depuis peu, une bien étrange condition: ils sont à la fois *connectés et affamés*" (GUILLEBAUD, 2011, p. 57).

Num mundo configurado pelas imagens, em que "uma imagem parece dizer tudo", destacamos a visualidade conjugada com a virtualidade nos *smartphones*, como uma metáfora da contemporaneidade, em que o mundo se torna acessível no toque de uma tela (*touch screen*), como uma janela para horizontes antes insuspeitados. Um verdadeiro "telefone inteligente", cuja capacidade de realizar e receber chamadas é "apenas um detalhe" para este aparelho, que permite uma infinidade de possibilidades. Icônicas são as conhecidas plataformas de interconexão, que incorporam pessoas de todas as latitudes do planeta, constituindo o imaginário contemporâneo como uma "grande rede social": Facebook, WhatsApp, WeChat, Alibaba, Tencent, Instagram, Twitter, Skype, eBay, Google, Apple e Amazon, Venno, Slack, HipChat[90]. O universo pleromático das redes continua suas emanações: Douyin, Tik Tok, Telegram, Zoom, Snapchat, Capcut, Josh, Mx Taktak[91]. E-Mail e Messenger, estão defasados, mas ainda há alguns "internautas" remanescentes, assim como os saudosos "heróis da resistência", "raros", do fax, telefone fixo, telegrama, cartas. As pessoas tornam-se adictas à interconectividade, "escravas do trabalho": estão a serviço dos novos arcontes do pleroma virtual. O escritor português José António Barreiros bem o expressa:

> Outrora a chegada do correio marcava o dia, a carta em papel era a má consciência do dever por cumprir. Além disso, era tudo lento. Tinha uma máquina de escrever, um telefone analógico em que se discava o número. Assinava fichas com jurisprudência, mensais, em cartolina azul, colava as actualizações aos códigos, cortando fotocópias da folha oficial e anotando à mão o sentido da mudança. [...] Tínhamos, porém, tempo, mais tempo. [...] A contemporaneidade é andar mais depressa num lugar cada vez mais pequeno, como ratos enlouquecidos na roda da incessante busca[92].

Segundo Han, realiza-se, assim, uma inversão da realidade, em que a "vida segue um imaginário universalizado":

> Refugiamo-nos nas imagens para sermos melhores, mais bonitos e mais vivos. [...] A mídia digital realiza uma *inversão icônica*, que faz com que as imagens pareçam mais vivas, mais bonitas e melhores do que a realidade deficiente percebida. [...] As imagens que, como reproduções, apresentam uma realidade otimizada, aniquilam justamente o valor icônico original da imagem. Elas são feitas de refém pelo real. Por isso, somos hoje, apesar ou justamente por causa da enxurrada de imagens,

---

[90] FRIEDMAN, 2017, p. 153.

[91] BOCARD, T. Conheça os aplicativos mais baixados no mundo em 2021 e 2020. Use mobile, 30 de jun. 2021. Disponível em: https://usemobile.com.br/aplicativos-mais-baixados/. Acesso em: 02 out. 2021.

[92] BARREIROS, J. A. *A roda do tempo*. Blog: A Revolta das Palavras. Da desilusão à insurreição geral. 30/01/2021. Disponível em: http://revoltadaspalavras.blogspot.com/2021/05/a-roda-das-horas.html. Acesso em: 26 jun. 2021.

> iconoclásticos. As imagens tornadas consumíveis destroem a semântica e a poética especiais da imagem, que é mais do que uma mera reprodução do real[93].

A série "Velozes e furiosos" bem expressa a "velocidade da contemporaneidade", em que o importante é "seguir o fluxo", que possui um poder contagioso inaudito. Sintomática dessa força pandêmica do fluxo informático encontramos na expressão: "viralizou na internet!":

> A comunicação digital toma não apenas forma espectral, mas também viral. Ela é contagiante na medida em que ela ocorre imediatamente em planos emocionais ou afetivos. O contágio é uma comunicação pós-hermenêutica, que não dá verdadeiramente nada a ler ou pensar. Ela não pressupõe nenhuma leitura, que se deixa acelerar apenas de maneira limitada. Uma informação ou um conteúdo, mesmo com significância muito pequena, se espalha rapidamente na internet como uma epidemia ou pandemia. Nenhuma outra mídia é capaz desse contágio viral. A mídia escrita é lenta demais para isso[94].

Poderíamos usar também algumas metáforas direcionais para falar da situação de angústia, medo, perplexidade, em que vive o homem contemporâneo. Antes da revolução informática, havia uma imagem que dava conta desse estado. Quando alguém se encontrava numa encruzilhada, e se deparava com muitas placas de orientação de caminhos a tomar, sem conhecer muito bem onde queria chegar exatamente, ficava perplexo, perdido. Quando não se sabe onde se quer chegar, qualquer caminho é válido. É a resposta do Sr. Coelho a Alice no País das Maravilhas. Essa imagem já não serve mais para nossa época e esta outra talvez seja mais apropriada. A pessoa quer fazer uma pesquisa na *internet*; digita uma palavra e aparecem inúmeros *sites* de busca. Se ela não tem certo domínio do tema (uma boa pergunta já é meio caminho andado), ficará perplexa. Nesse caso, qualquer *site* servirá; às vezes serão consultados os três primeiros, ou alguns outros perdidos na décima página os que darão indicações daquela palavra[95].

Temos no caleidoscópio e no agitado mundo do mercado outras metáforas que interpretam o contínuo *modus mutandis* de existir na contemporaneidade, com a convivência de duas eras. No caleidoscópio, as imagens são formadas por inúmeros fragmentos de vidro, papel, metal e partículas de material variado. Figuras belas, sugestivas, que, em cada virada do tubo, com o concurso do jogo de espelhos, se mudam em novas imagens, incrivelmente belas,

---

[93] HAN, 2018, p. 53-54.
[94] HAN, 2018, p. 98-99.
[95] Em geral, os sítios de busca são fornecidos agora de acordo com a Inteligência Artificial que já conhece as buscas anteriores, as tendências, os gostos, os desejos do internauta: já está interagindo com sua vida; antecipa-se ao *Homo digitalis psychicus*, que ainda não se descobriu *pneumaticus*. Ver no capítulo 6 as ponderações de Erick Felinto acerca do "sujeito pneumático no imaginário da cibercultura".

sugestivas, mas fugazes. Mas a metáfora represente talvez as mudanças mais processuais do mundo medieval e moderno.

A contínua mudança de cenários que agita continuamente o mercado, de forma disruptiva pode ser melhor representada pela parafernália de siglas. Tomemos apenas um exemplo. Para descrever essa situação imprevisível, os analistas criaram o termo BANI: "Bem-vindo à era do caos. É assim, em suma, que descrevemos o mundo BANI, o sucessor do mundo VUCA"[96]. VUCA (*Volability*, *Uncertainly*, *Complexity*, *Ambiguity*) é um conceito elaborado pelo Army War College, dos Estados Unidos, no final da década de 1980 para descrever o cenário do mundo pós-Guerra Fria: volatilidade, incerteza, complexidade e ambiguidade. O termo se difundiu no meio militar e depois passou a ser empregado no mundo empresarial, para descrever os problemas enfrentados. O termo ganhou posteriormente duas letras e passou a ser MUVUCA: a realidade, além de ser volátil, incerta, complexa e ambígua, é também significativa (*Meaningful*) e universal (*Universal*). MUVUCA tornou-se obsoleto e, para a nova situação do mundo incerto e volátil. Jamais Cascio, historiador e professor da Universidade da Califórnia, criou o termo BANI (*Brittleness*, *Anxiety*, *Nonlinearity*, *Incomprehensibility*), acróstico de fragilidade, ansiedade, não linearidade e incompreensibilidade.

Outra imagem sugestiva é a de um "vertorama": imagens panorâmicas verticais. Podemos tomá-la como uma metáfora para indicar o que significa fazer hermenêutica do mundo contemporâneo, em que, depois, de muito esforço para entender o mundo complexo em que vivemos, tudo se harmoniza numa "simplicidade exuberante". Na mistura do antigo com o contemporâneo, encontramos o testemunho de Peter Li, nascido em Hong Kong e que se mudou para Londres em 2001. Ao visitar as catedrais londrinas, sentia-se atordoado com sua grandiosidade. Começou então a produzir uma série de megafotos que mostravam o interior de igrejas londrinas. A partir de 2018, ele tenta transmitir essa sensação em fotos, que deram origem à série *Omniscience* (onisciência), composta por "vertoramas". Nas imagens dá para ter uma visão de 180 graus da nave central da igreja, produzindo a sensação de vertigem e imersão na grandiosidade das construções[97]. Esta é a sensação hermenêutica que experimentamos ao considerar o mundo contemporâneo. Contemporaneidade indica também essa sensação ao mesmo tempo de vertigem e fascinação.

---

[96] CAMARGO, R. F. BANI versus VUCA: uma nova sigla para descrever o mundo. 16 dez. 2020. Disponível em: https://glicfas.com.br/bani-versus-vuca-uma-nova-sigla-para-descrever-o-mundo/. Acesso em: 20 mar. 2021.

[97] ZACHARIAS, B. Álbum de viagem. Turismo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 jan. 2019, Caderno Turismo, p. D2; ver também: Instagram (@pli.panda).

Recentemente, Guilherme Wisnik utilizou a metáfora "nevoeiro" para falar de nosso tempo, em que a opacidade e a fumaça, desde a Grande Guerra, obnubilam o mundo contemporâneo, com o uso das armas químicas, inclusive na era digital em que tudo se vislumbra e se armazena nas "nuvens"[98]. Wisnik afirma ter "aversão ao excesso de nitidez do mundo da publicidade e da internet" e enxerga que "o caminho da resistência se dá pela via do embaçamento". A cerração de Wisnik paira sobre um mundo no qual uma catástrofe – um atentado terrorista, um tsunami – pode eclodir a qualquer momento. "Somos seres vivendo em constante estado de entorpecimento causado pelas telas dos celulares, à espera do pior". No entanto, em meio a esse embotamento, a essa cerração, é possível "ter alguma clareza em tempos de indefinição". Seguindo Giorgio Agamben, ele endossa a opinião de que ser contemporâneo é saber manter certa distância analítica em relação ao próprio tempo; o contemporâneo é "aquele que sabe ver essa obscuridade, que sabe escrever mergulhando a pena nas trevas do presente"[99].

Relacionado a esse aspecto, deparamo-nos com o desdém do mundo contemporâneo em relação às épocas passadas. Por julgar que seu tempo é mais esclarecido, o homem contemporâneo tende a classificar o passado como ingênuo. Em seu livro *A tirania do prazer*[100], ao analisar o paradoxo de uma nova onda moralizante e repressora que se seguiu, "imprevisivelmente", à "revolução sexual", Guillebaud pondera:

> As sociedades humanas raramente compreendem a história que estão vivendo. Obscuros movimentos as animam, rupturas decisivas surgem por vezes a partir de suas profundidades, sem que sejam capazes, de imediato, de avaliá-las em sua justa medida. [...] A verdadeira interpretação da História é retrospectiva. É preciso tempo, distanciamento, algumas gerações, por vezes, para que se identifique o que verdadeiramente ocorreu em uma determinada época[101].

Han afirma que estamos numa fase de transição, em que ocorre uma nova revolução, a "revolução digital", na qual um agente poderoso ameaça a soberania das estruturas do mundo contemporâneo, o "enxame digital".

> O enxame digital consiste em indivíduos singularizados. [...] Os indivíduos que se juntam em um enxame não desenvolvem nenhum *Nós*. Não lhes caracteriza nenhuma consonância que leve a massa a se unir em uma massa de ação. [...] O enxame digital, diferentemente da massa, não é em si mesmo coerente. Ele não se externa como uma

---

[98] WISNIK, G. *Dentro do nevoeiro*. São Paulo: Ed. Ubu, 2019.
[99] PERASSOLO, J. Arquiteto elege nevoeiro como metáfora de nosso tempo. Folha de São Paulo, São Paulo, 3 jan. 2019. Caderno Ilustrada, p. C4.
[100] GUILLEBAUD, J.-C.. *A tirania do prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
[101] GUILLEBAUD, 1999, p. 17.

> *voz*. Por isso ele é percebido como um *barulho*. [...] O *homo digitalis*, que navega no enxame digital, diferentemente do homem das massas - que é anônimo, e não reivindica nenhuma atenção para si, cuja identidade é dissolvida, sendo absorvido pela massa – apresenta-se frequentemente, de fato, anonimamente, mas não é nenhum *ninguém*, mas sim alguém, a saber, um *alguém anônimo*[102].

O habitante das redes, o *homo digitalis* navega em uma "topologia" completamente diferente, pois lhe são estranhas "espacialidades como estádios ou anfiteatros"; ele não se reúne: "Falta a ele a *interioridade da reunião* que produziria um *Nós*."[103]. Ocasionalmente formam aglomerados efêmeros, como os *Smart Mobs*.

> Os seus *paradigmas coletivos de movimento* são, porém, como dos animais que formam enxames, muito efêmeros e instáveis. A volatilidade se destaca. [...] Falta aos enxames digitais essa decisão [de uma ação comum que gera o poder, das massas]. Eles não marcham. Eles se dissolvem de maneira tão rápida quanto surgiram. Por causa dessa efemeridade, eles não desenvolvem nenhuma energia política[104].

Para um dos mais conhecidos filósofos da atualidade, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1925-2017), a "modernidade" (uma das faces remanescentes da contemporaneidade) pode ser definida como um período de liquidez, de volatilidade, de incerteza e insegurança, em que o período anterior, denominado pelo autor como "modernidade sólida", seria "substituído" pela lógica do consumo, do gozo e da artificialidade imediatos[105].

Assim, a noção de fluidez e liquidez que marcam a contemporaneidade se manifestam no cotidiano em diversos contextos, como por exemplo, nas relações de trabalho, nos relacionamentos afetivos, na maneira como as identidades se constroem, com a banalização do mal, etc. A ideia de "modernidade líquida" é seu conceito mais popular e pode ser definido como o conjunto de relações que se impõem e que dão base para a contemporaneidade. Expressões como sociedade individualizada, vida fragmentada, amor líquido, relações líquidas, medo líquido, tempos líquidos, ética pós-moderna, vida a crédito, vida para consumo, mundo líquido, mal líquido, algumas das quais são títulos de livros seus, se tornaram "lugares-comuns" em muitas análises[106].

---

[102] HAN, 2018, p. 27.29.
[103] HAN, 2018, p. 29.
[104] HAN, 2018, p. 30-31.
[105] BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. Outros títulos do autor nessa mesma perspectiva, todos publicados, no Brasil, pela Editora Zahar: *Amor líquido*. (2004); *Tempos líquidos*. (2007); *Vida líquida*. 2.ed. (2007); *Medo líquido*. (2008); *Nascidos em tempos líquidos*. (2018); *Mal líquido*. (2019).
[106] A primeira edição de "Modernidade líquida" saiu em 1999. Mas antes disso, a perda da "solidez da modernidade" já se encontrava na reflexão pós-moderna: Marshall Berman (1940-2013) escreveu entre 1971

Se estivesse vivo, talvez Bauman falaria de um terceiro estágio: além de modernidade sólida e modernidade líquida estaríamos agora na "modernidade gasosa". Segundo Carlos Scolari, a metáfora "sociedade gasosa" condiz mais com a situação atual, no contexto da "ecologia das novas mídias", que recriam a todo momento, a partir de um gasoso *mix* intertextual, novas modalidades de comunicação, como uma espécie de "metameio".

> A metáfora líquida nos leva a pensar em fluxos que percorrem seus canais, se deslocam de um lugar a outro acompanhando a orografia e às vezes transbordam de suas margens. Esse rio era a modernidade. Estou convencido de que a cultura contemporânea é mais bem representada por meio de uma metáfora gasosa em que milhões de moléculas enlouquecidas colidem e ricocheteiam umas nas outras[107].

Estamos na época da "explosão da cultura *snack*", que aglutina novos elementos exponenciados pela aceleração das mudanças e que implode as categorias de compreensão da própria "modernidade líquida": brevidade, miniaturização, transitoriedade, fractalidade, fragmentação, remixabilidade, infoxicação, mobilidade, velocidade. Uma profusão de micros textos circula e se reproduz de maneira viral pelas redes: *clips*, *tuits*, *memes*, *trailers*, *webisodios*, *teasers*, *sneakpeaks*, cápsulas informativas, *tiktok*, "inclusive o malvado *spoiler*"[108].

Poderíamos assim continuar a enumeração das metáforas que tentam dar cabo da compreensão ou ao menos descrever o mundo contemporâneo. A enormidade daquilo que nos acontece deixa sem voz os contemporâneos. Muitas palavras tentam ainda apreendê-lo: "crise", "inclinação", "grande bifurcação", "grande transformação", "momento axial", "refundação do mundo", "grande perturbação", "singularidade". Os espíritos negativistas falam em "declínio", "colapso", "desastre", "guerra das civilizações", "fim da história", "barbárie" uma nova "era apocalíptica". Dentre todos os termos, a "angústia" é o mais expressivo. Faltam palavras para responder, identificar, agarrar, compreender "a coisa"; mesmo os "pós", "ultra", "hiper" acenam para esse "mundo novo" para o qual não se sabe ao certo para onde vai.

Entre as muitas metáforas, uma mais: vivemos uma era de um "nomadismo integral": a humanidade percorreu um longo processo desde que o homem no início do neolítico começou a sedentarizar-se. Hoje tornamo-nos nômades novamente, não no sentido geográfico, mas na

---

e 1981 um livro publicado em 1982. Citamos a edição brasileira: BERMAN, M. *Tudo que é sólido se desmancha no ar*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

[107] SCOLARI, C. A. Adeus sociedade líquida. Bem-vinda sociedade gasosa. *Revista IHU On-Line*, 20 ago. 2021. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/612168-adeus-sociedade-liquida-bem-vinda-sociedade-gasosa. Acesso em: 27 set. 2021.

[108] SCOLARI, C. A. *Cultura Snack*. Buenos Aires: La Marca, 2020.

nossa maneira de nos situar e mover nesse mundo. Somos viajantes num mundo totalmente outro. Tornamo-nos nômades no espaço e no pensamento, igualmente no tempo[109].

Estamos numa nova encruzilhada histórica caracterizada como um "ponto de inflexão". Tal metáfora, que já apareceu diversas vezes nesta pesquisa e à qual voltaremos, é um conceito matemático usualmente associado a uma mudança do sentido da concavidade do gráfico de uma função, seja para cima (curvatura positiva), seja para baixo (curvatura negativa)[110]. Um exemplo pode ilustrar o que isso significa: um veículo trafega por uma curva sinuosa, quando, de repente, a curva vira da esquerda para a direita ou vice-versa e o volante é momentaneamente "endireitado"; esse momento é a "inflexão" ou "ponto de inflexão".

Na história individual, as pessoas tomam milhares de decisões diariamente. Porém, algumas delas não são decisões corriqueiras, mas decisões especiais, de tamanha importância, que têm o poder de mudar o inteiro rumo da vida. São aqueles momentos que podem tomar direções opostas dependendo das escolhas que se tomam. Trata-se de um "ponto de inflexão"[111].

Os eventos epocais que assinalam as mudanças de épocas, como a queda do Império Romano, a queda de Constantinopla, o Renascimento, a Ilustração, a Grande Revolução Ocidental, são grandes "inflexões da história humana", vividas na perplexidade, na indecisão, no temor, na angústia[112]. A "Segunda Era da Máquina" (Erik Brynjolfsson e Andrew McAfee) e a "Quarta Revolução Industrial" (Klaus Schwab), também são identificadas como "pontos de inflexão" no marco da "era tecnológica". A interconexão das máquinas inteligentes e os cérebros humanos é um dos aspectos que se apresenta como "ponto de inflexão" da contemporaneidade. O futuro se avizinha como totalmente novo: estamos no limiar da "era da Singularidade". Há outros aspectos que se caracterizam como tais. A reconfiguração tanto de trabalhos manuais como intelectuais e, entre as profissões mais afetadas estão médicos, professores, advogados, jornalistas, arquitetos e até mesmo clérigos. A transformação do sistema financeiro, com consequências inimagináveis do ponto de vista social. Nos sistemas militares o controle sobre a vida e a morte já não estará sob o domínio humano, pois já é possível que drones e robôs autônomos funcionem como armas ou soldados ideais que obedecem às ordens sem improvisar.

---

[109] "Nous entrons dans une ère de *nomadisme integral*, nous affrontons une *mobilité* devenue principe organisateur puisqu'elle englobe la pensée elle-même [...] Nomades dans l'espace et dans la pensée, nous le sommes aussi dans le temps" (GUILLEBAUD, 2011, p. 14.18).

[110] NÁPOLES, S. M. de. O que é um ponto de inflexão? In: *Gazeta de Matemática*, Lisboa, n. 140, p. 32-39, 2001.

[111] SILVA, F. A. da. *Ponto de inflexão*. Uma decisão muda tudo. São Paulo: Buzz Ed., 2019.

[112] GUILLEBAUD, 2011, p. 9.

Como explicitado na primeira parte, na configuração da "era gnóstica", estão intimamente correlacionados o clima de inquietação religiosa, a angústia existencial, a aguda consciência da individualidade, o problema do mal, o relacionamento pessoal com a divindade, os condicionamentos do espaço, tempo, corpo e cosmos. Esses aspectos, consideradas as expressões culturais de cada época, estão presentes ao longo da história da humanidade e servem de base para a elaboração de mitos, narrativas, especulações, longos tratados, inclusive na "nova era gnóstica" contemporânea, onde abundam narrativas fantásticas, "lendas urbanas", bizarras expressões de criatividade em relação ao corpo. Tais elementos expressam e configuram o imaginário de uma época, como esclareceremos acerca do imaginário tecnológico.

Rabuske esclarece que a angústia, normalmente em estado difuso, pode também assumir formas violentas e, paradoxalmente, ser iluminadora para "toda uma vida"[113]. Entre os elementos desencadeadores da angústia, ele elenca: a consciência da própria pequenez, a ameaça constante da morte, a falta de uma perspectiva para o futuro pessoal e da humanidade inteira, as mudanças epocais que revolvem a maneira de pensar, sentir e agir[114]. Em seu caráter ambivalente, dependendo da interpretação que lhe é dada, ela pode levar à resignação total, ao niilismo ou à esperança. Secundando Paul Tillich, ele enfatiza que a esperança "é a única alternativa real para o cristianismo no mundo ocidental"[115]. E acrescenta:

> A angústia revela que o homem é não-salvo e que de si não tem o poder de salvar-se. A salvação tem que vir de um Outro. Mas, se a angústia é provocada pela ameaça da morte, pela culpa e pela ausência de um sentido fundamental a partir da realidade intra-histórica, então, para realmente ser o que o homem necessita, a salvação deve incluir uma superação da morte, um perdão da culpa e uma plenitude de sentido [...] A minha esperança é possível [...] quando creio que pela Encarnação Deus já rachou o mundo, para lhe dar uma abertura para dentro de sua grande alegria, que é a única realidade consistente[116].

A angústia é um aspecto recorrente na história da humanidade. Tanto o cristianismo como o gnosticismo procuraram dar-lhe um significado. Ela insidia-se na carne da história, no corpo de cada ser. Tal componente antropológica, ligada à história da subjetividade, ou "apêndice" corporal, como diriam os basilidianos, e que tem incidência na maneira de se conceber e lidar com o corpo, é um dos aspectos que interessam particularmente à nossa

---

[113] RABUSKE, E. A. Origem da angústia moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano III, n. 4, p. 31-39, jan./jun. 1971.
[114] RABUSKE, 1971, p. 39.
[115] TILICH, P. *A coragem de ser*. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1967.
[116] RABUSKE, 1971, p. 39.

pesquisa. Veja-se a angústia gerada pela crise da pandemia e angústia de milhões de ucranianos que deixaram sua pátria na invasão e guerra provocada pela Rússia. Em muitas partes do mundo, inteiras populações que lutam desesperadamente para ter o que comer, vivem em "estado permanente de angústia". Tal angústia se sente na carne, na pele. Também o transumanismo e os Singularistas, como veremos, são tomados pela angústia da finitude, do envelhecimento, do medo da morte: daí seus projetos de *enhancement* do corpo.

Michel Foucault (1926-1984) afirmou que "A ansiedade da nossa era tem a ver com espaço"[117]. Espaços limitam, segregam, estabelecem hierarquias, possibilitam novas experiências, oportunidades, redefinição de identidades. Na época hiperconectada, que ultrapassa os limites dos espaços, a possibilidade de um outro mundo, além deste universo, a mais nova criação do capitalismo global surge como uma poderosa metáfora da era tecnológica: o metaverso[118].

Desde que foi anunciado "Facebook agora é Meta", o termo metaverso se tornou uma das palavras mais buscadas na internet[119]. O termo não é novo, foi criado por Neal Stephenson no romance de ficção científica *Snow Crash* (1992). Nesse livro, o metaverso é descrito como uma realidade virtual da *internet*, no qual as pessoas se faziam representar por imagens por elas escolhidas, os avatares, em vários espaços, como casas, locais de trabalho, clubes, lojas, parques, *resorts*. Dez anos depois foi criada a plataforma *Second Life*, com a possibilidade de interações no mundo virtual, mas que, logo após a novidade, foi perdendo o interesse. No ínterim, grandes corporações foram aperfeiçoando os recursos e agora estão na batalha para oferecer um "universo paralelo real" no qual a interação virtual se consolidará cada vez mais. A presença em espaços alternativos virtuais tridimensionais, por meio de dispositivos especiais (com base física: computadores, câmeras, auriculares, óculos especiais, luvas táteis) revolucionará os negócios, a educação, a medicina, e, quem sabe, até mesmo as religiões e

---

[117] "The anxiety of our era has to do with space". (*apud* PILARIO, D. F. *'Locus Theologicus'*: Place, Theology and Globalization. *International Journal of Philosophy and Theology*, Bijdragen, n. 63, p. 71-98, 2002, p. 71.

[118] Há uma "lógica corporativa" que preconiza o metaverso como um futuro promissor da internet: trata-se de um projeto empresarial, que explora as novas e desconhecidas fronteiras do capitalismo cognitivo e imaterial. Constroem-se novos mercados, com a introdução de avançados projetos tecnológicos, concepções sociais e antropologias de fundo, nem sempre explicitadas. Ver, a esse respeito: MOROZOV, E.; BRIA, F. *A Cidade Inteligente*. São Paulo: Editora Ubu, 2019; GORZ, André. *O imaterial*. São Paulo: Anablume, 2021.

[119] ÓRBI Conecta. *Metaverso*: tudo o que você precisa saber sobre o metaverso. Belo Horizonte, fevereiro 2022; INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS (IHU). Revista *on line*, Edição 550 (09/11/2021). Metaverso. A experiência humana sob outros horizontes, tema de capa da revista IHU on-line. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/614345-revista-ihu-on-line-metaverso-a-experiencia-humana-sob-outros-horizontes. Acesso em: 28 nov. 2021.

igrejas[120]. Cada vez mais mundo virtual e mundo real estarão interconectados, sendo difícil separar e, no futuro, talvez, até mesmo distinguir um do outro.

Segundo Rafael Zanata,

> o conceito de metaverso é novo e pode ser definido como uma ideia de um universo digital compartilhado na nuvem, mesclando os elementos fisicamente presentes, por Realidade Aumentada, com espaços virtuais. Trata-se de algo distinto da Realidade Aumentada, no sentido que opera em camadas incrementais ao mundo físico"[121].

De acordo com Matthew Ball, o metaverso é uma rede "massivamente escalável e interoperável de mundos virtuais 3D em tempo real", os quais podem ser experimentados de forma síncrona, continuamente ativos, com um número ilimitado de usuários. Tais usuários, sejam pessoas ou grupos, não são anônimos, mas têm identidade definida, reconhecível, devidamente cadastrada, com direitos e deveres, foco de negócios e ações, bem como atividades específicas, regidos por grupos com princípios próprios, públicos e credenciados[122]. Ele esclarece ainda que o metaverso não é simplesmente um "mundo virtual" (espaços, jogos, parques ou negócios virtuais, nem mesmo uma plataforma onde as pessoas poderão interagir livremente ou criar, compartilhar, negociar conteúdo virtual, como acontece nas plataformas do *Youtube* ou *Facebook*). Por ser uma novidade, ainda há, segundo o relatório da ORBI Conecta, muita desinformação e confusão, mas é um fenômeno acompanhado por muitos grupos, corporações e instituições:

> O metaverso possibilitará novas experiências, formas de interação social e comercialização; a implementação não será imediata e nem acessível em um curto período de tempo, mas é essencial que se compreendam as possibilidades e como preparar uma jornada tecnológica para as empresas e seus clientes conhecendo o futuro[123].

---

[120] ZAGANO, P. Realidade virtual e o vindouro metaverso católico. IHU. Revista *on line*, Edição 550. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/611726-realidade-virtual-e-o-vindouro-metaverso-catolico. Acesso em: 28 nov. 2021.

[121] ZANATTA, R. Metaverso: entre a possibilidade de uma realidade estendida e a escravidão algorítmica. Revista *IHU On-line*, Edição 550. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/613797-metaverso-entre-a-possibilidade-de-uma-existencia-estendida-e-a-escravidao-algoritmica-entrevista-especial-com-rafael-zanatta. Acesso em: 28 nov. 2021.

[122] BALL, Matthew. Framework for the Metaverse. The Metaverse Primer. Jun 29, 2021. Disponível em: https://www.matthewball.vc/all/forwardtothemetaverseprimer. Acesso em: 02 dez. 2021.

[123] ORBI Conecta 2022. Entre os termos associados ao metaverso, citamos: avatar (espécie de "sósia virtual", podendo uma pessoa real assumir várias identidades); criptomoeda (forma digital de dinheiro); *blockchain* (banco de dados virtuais, base para o uso das criptomoedas); *digital twin* ("gêmeo digital": cópia digital de um produto físico, serviço ou processo); DAO (*Distributed Autonomous Organization*: um tipo de governança autônoma para contratatos, transações, projetos); holograma digital; realidade aumentada – RA (combina aspectos do mundo virtual e físico, inserindo elementos virtuais no mundo real, como é o caso do jogo *Pokémon Go*); realidade virtual – RV (ambiente 3D criado por computador que simula o mundo real e permite a interação

Outra metáfora que compõe o que estamos chamando de contemporaneidade é a bricolagem. Bricolagem: é a construção de espaços, edifícios, ambientes a partir do aproveitamento de sobras de materiais diversificados. Aquele que os utiliza, o *bricoleur*, seria uma espécie de *freelancer* da construção ou da arquitetura. O conceito de bricolagem surgiu nos Estados Unidos, na década de 1950: com o encarecimento da mão de obra, os empresários tiveram o expediente de produzir pacotes de produtos de fácil manuseio, com materiais diversificados e manuais explicativos.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009), filósofo francês (belga de nascimento), considerado o pai da antropologia estrutural, utiliza o termo bricolagem em sua obra *La pensée sauvage* (1962), na qual estuda o fenômeno do totetismo[124]. A partir do estudo da etnologia de várias culturas, ele chega à conclusão de que há no espírito humano uma característica universal, ou seja, um "pensamento selvagem", que se desenvolve no homem, tanto antigo como contemporâneo.

Para ele, a bricolagem serve para descrever uma ação espontânea, desprovida de maiores pretensões, e ajuda também a estender padrões característicos do pensamento mitológico, o qual não obedece ao rigor do pensamento científico. O pensamento mitológico é produto da imaginação humana, fruto da experiência pessoal, a partir de coisas que já estão na mente do imaginador. As construções mitológicas são produzidas por meio das narrativas e metáforas. Esse padrão mitológico, narrativo, imaginativo está presente no homem contemporâneo. Segundo ele, a bricolagem consiste em utilizar "resíduos e fragmentos de acontecimentos... testemunhos fósseis da história de um indivíduo ou de uma sociedade".

O *bricoleur* é aquele que remenda coisas ou cria novos objetos com pedaços de outros objetos, faz novos arranjos com materiais fragmentados já elaborados, aproveitando-os criativamente para novas soluções. Dessa forma, como um "homem prático", "perito em fazer muitas coisas", ele usa meios e expedientes que "se afastam dos processos e normas adotados pela técnica", diferentemente do engenheiro que se baseia em projetos previamente elaborados,

---

dos participantes, com recurso de tecnologia como óculos especiais, fones de ouvido e sensores); Realidade mixada – RM: interação real com objetos virtuais, ou seja, mescla a realidade virtual e aumentada. Com isso, a IA entenderá como funciona o mundo em primeira pessoa, depois irá aprender com uma infinidade de vídeos e fotos e será capaz de auxiliar qualquer pessoa a interagir com o mundo à sua volta (*Personal AI*); Web 3.0: nova camada de internet construída acima da Web 2.0: verificável e confiável (pública, aberta, *open source*), autogovernada (comunidade, votações, *tokens*), sem obrigatoriedade (*permissionless*), constante (sempre *online*, descentralizada, fragmentada), mais difícil de ser atacada e corrompida (servidores descentralizados ao redor do mundo), sistemas de pagamento nativo (criptmoedas, *tokens*, *DeFi*). Para uma visão aprofundada desses termos: BINANCE Academy: https://academy.binance.com/pt/articles?page=1. Acesso em: 27 abr. 2022.

[124] LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

com precisão. Devido ao seu tino criativo, o *bricoleur* consegue sempre "resultados brilhantes e imprevistos". Para ele,

> [...] a poesia do *bricoleur* lhe vem de que não se limita a cumprir ou executar: fala, não somente com as coisas, como também por meio delas, contando pelas escolhas que faz entre possibilidades limitadas, o caráter e a vida de seu autor. Sem jamais completar seu projeto, o *bricoleur* põe-lhe sempre algo de si mesmo[125].

Lévi-Strauss empregou o termo no contexto filosófico e cultural e, depois, como uma espécie de "bricolagem globalizada", este passou a ser empregado na literatura, na publicidade, na pedagogia e até mesmo na teologia, tanto com uma valência positiva como negativa. A ideia viralizou de tal forma a converter-se em uma espécie de movimento que moldou um novo padrão do jeito de pensar e agir das pessoas. Esse conceito criativo propicia, por exemplo, uma nova linguagem visual, com "tecidos tecnológicos e estampas", com uma colagem de temas como arte, moda e cultura de maneira divertida e espontânea, bem ao sabor do "indivíduo descolado" da época atual. Há bricolagens sofisticadas e simples; elegantes e bregas ("brega é chique"), cafonas e distintas, espalhafatosas e sóbrias, ricas e pobres, luxuosas e vulgares.

As bricolagens aparecem assim como uma espécie de "categoria descritiva da realidade". A esse processo damos o nome de "bricolagem hermenêutica". Em síntese, a "bricolagem hermenêutica" é uma tentativa de compreender a realidade a partir de várias perspectivas, superpostas, emparelhadas ou amalgamadas. Algumas bem-sucedidas, outras nem tanto. Assim temos bricolagens filosóficas[126], sociológicas[127], psicológicas, pedagógicas[128], nas várias

---

[125]LEVI-STRAUSS, 1976, p. 37.38.

[126] Ver a crítica de Evando nascimento ao livro de Vladimir Safatle. *Cinismo e falência da crítica*: São Paulo: Boitempo, 2008: "Ressalta o fato de o estudo mesclar linguagens de várias disciplinas: filosofia, sociologia, economia política, literatura, linguística pragmática, mídia, moda, estética, música e psicanálise. Dentro da autonomeada 'bricolagem intelectual' freudo-marxista, são convocados, num grande amálgama, entre outros, Hegel, Lacan, Marx, Freud, Adorno, Habermas, Austin, Althusser, Deleuze, Bakhtin, Foucault, Lyotard, Sloterdijk, Zizek, Butler, Agamben etc. Cabe indagar o que Foucault e Deleuze estão fazendo num texto que retrocede a uma filosofia da consciência hegeliana, aliada a uma teoria psicanalítica lacaniana, sem que a problemática do inconsciente seja adequadamente desenvolvida, o que por si só traria inúmeros problemas de lógica argumentativa..." (NASCIMENTO, E. Bricolagem filosófica. *Folha de São Paulo*, São Paulo. 05 out. 2008. Caderno+mais).

[127] RAMPAZO, A. V.; ICHIKAWA, E. Y. *Bricolage*: a busca pela compreensão de novas perspectivas em pesquisa social. II Encontro de Ensino e Pesquisa em Administração e Contabilidade. Curitiba/PR – 15 a 17 de novembro de 2009. Disponível em: http://www.anpad.org.br/admin/pdf/EnEPQ64.pdf. Acesso em: 10 mar. 2019.

[128] NEIRA, M. G.; LIPPI, B. G. Tecendo a Colcha de Retalhos: a bricolagem como alternativa para a pesquisa educacional. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 37, n. 2, p. 607-625, maio/ago. 2012. Disponível em: http://www.ufrgs.br/edu_realidade. Acesso em: 10 mar. 2019.

artes[129], teatro[130], dietéticas[131], enciclopédicas[132], religiosas[133], espirituais[134], pastorais[135], teológicas[136].

É necessário, no entanto, desmontar o preconceito contra a bricolagem. Normalmente quando se utiliza a metáfora da bricolagem para abordar construções literárias, filosóficas, pedagógicas, psicológicas, antropológicas, jornalísticas, teológicas, pastorais, há um caráter pejorativo e depreciativo, como se fosse algo improvisado, para responder a um modismo, ou falta de criatividade, pobreza e mesmo decadência, ou falta de critérios mais consistentes. Isso acontece. No entanto, a arte ou a técnica da bricolagem, considerada na sua acepção original, supõe não só a capacidade de selecionar os objetos empregados, mas também a maneira de realizar a construção. Essa prática exige um engenho, um planejamento, exige tempo. O *bricoleur* é, assim, um *expert*, um perito. A própria bricolagem expressa a busca de sentido e o protesto contra o *non sense*, o absurdo, o inominável.

Da mesma forma poderíamos considerar a bricolagem pedagógica, filosófica, científica, teológica, pastoral, espiritual, como a capacidade de interpretar o mundo, a vida, o nosso tempo, a partir dos variegados elementos à disposição do "homem comum". Significa levar a sério a criatividade, a maestria, a inventibilidade do *bricoleur* de cada campo. Pode parecer uma hermenêutica *prêt-à-porter*, um *fast-food*, mas também um refinado trabalho artesanal, um *slow-food* hermenêutico na linha de uma reflexão original, que leva em conta o sujeito concreto,

---

[129] CORRÊA, M. R.; FRANÇA, C. A figura do bricoleur em práticas artísticas. In: *Visualidades*, Goiânia, v. 12 n. 2 p. 225-239, jul./dez. 2014.

[130] CARVALHO, F. R. de S. O ator bricoleur. *Anais Abrace*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2008. Disponível em: https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/view/1511/1622. Acesso em: 10 mar. 2019.

[131] CARVALHO, M. C. V. S. Desnaturalizando. *Bricolagem alimentar nos estilos naturais* [online]. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013, p. 29-45. Disponível em: http://books.scielo.org/id/vcxtr/pdf/carvalho-9786588808078-04.pdf. Acesso em: 21 jul. 2021.

[132] A Wikipedia é um dos exemplos desta construção de conhecimento que arregimenta colaboradores e *bricoleurs* em escala global.

[133] Acerca do livro de HERVIEU-LÉGIER, D. *O peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008, ver a resenha de COPPE, R. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 177-181, jan./mar. 2010 e também RIOS, Dellano. A religião despedaçada. *Ensino religioso*, 07 jan. 2009. Disponível em: http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=135. Acesso em: 08 mai. 2020.

[134] PATRIOTA, Carla. Bricolagem espiritual. Aurora. Pernambuco. Disponível em: http://estudosdereligiao.blogspot.com/2011/12/bricolagem-espiritual.html. Acesso em: 08 mai. 2020.

[135] PEREIRA, Paulo César. *Pastoral urbana: uma abordagem a partir da obra do teólogo Joseph Comblin*. 2011. 219 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2011; ALENCAR, G. F. de. Pastores assembleianos na Universidade: A Polissemia assembleiana da Terceira Geração Pastoral. *Reflexus*, Vitória, v. 8, n. 12, p. 289-321, 2014.

[136] Ao tratar sobre o pluralismo no mundo contemporâneo e seus desafios para a pastoral e a reflexão teológica, Mário de França Miranda, ainda que não utilize o termo bricolagem, aproxima-se desta ideia ao analisar os complexos fenômenos da atualidade, propondo uma reflexão teológica a esse respeito. MIRANDA, M. de F. A volta do sagrado. Uma reflexão teológica, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 21, n. 53, p. 71-83, 1989.

na variedade da cultura local, com suas possibilidades, ao mesmo tempo em que se conecta com o mundo global, na busca de afirmação de sua identidade, como propõem as epistemologias do Sul. Muitos construtos do mundo virtual são, na verdade, bricolagens sofisticadas. O desafio pastoral encontra-se no trabalho a ser feito acerca da valorização do aspecto comunitário. No caso desta pesquisa, esse tema será contemplado na reflexão teológica, como um dos aspectos conectados com o tema central.

Damos a seguir alguns exemplos de bricolagem como interpretação do *modus vivendi* do homem contemporâneo. Em alguns desses exemplos aparecerá a expressão bricolagem, em outros identificamos a ideia embutida nas metáforas. Assim exemplificamos o que queremos dizer: na arquitetura, moradia e outros aspectos da cena urbana, na datação cronológica, apreciação jurídica, gastronomia, etc.

Há verdadeiras obras de engenharia, arquitetura e beleza (Casa da Arte em Salamanca; catedral da Sagrada Família em Barcelona, a tendência dadaísta, a fotocolagem, os grafites dos murais dos centros urbanos). Em sua pesquisa sobre a transposição indevida de um conceito para outro, Maria Luíza Oliveira traz um estudo de Kasper acerca da "bricolagem" realizada pelos "moradores de rua" ao organizarem suas moradias aproveitando diversos materiais de diferentes procedências. Além desse, outro elemento analisado é como o termo "quântico", que nasceu de um contexto específico da física, passou a ser usado em outros contextos pseudocientíficos[137].

Diante das muitas propostas, tanto para estabelecer um marco cronológico como para explicar o mundo contemporâneo, com os esforços de cada parcela da sociedade ou cada cultura, ou "subcultura", ou de cada "tribo", que buscam estabelecer suas periodizações, parece estarmos diante de uma "bricolagem cronológica" que adquire um sentido fragmentado e volátil no caleidoscópio das análises. A cada remexida, com os mesmos estilhaços se reconfigura um novo arranjo, efêmero ao sabor da próxima virada, suscitando às vezes acalorados debates, em pró e em contra às propostas aventadas, dando razão à observação feita por David Tracy acerca da "dificuldade de dar nome ao nosso tempo".

---

[137] No Capítulo 1 dessa pesquisa, a autora busca desenhar um quadro para avaliar o misticismo quântico, fenômeno passível de abordagem transdisciplinar. Apresenta as três perspectivas básicas escolhidas para análise: bricolagem, representação social e pseudociência. Por sua vez, o misticismo quântico estaria "bricolando" termos e conceitos da microfísica. Por quais razões uma ciência natural atrai "bricoleiros"? OLIVEIRA, M. L. de. Desvios de conceitos da teoria quântica pela bricolagem de não cientistas. 124 p. Dissertação (Mestrado em Divulgação Científica e Cultural) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, 2018.

Em seu artigo sobre a politização do judiciário, Filipe Mamede utiliza a imagem do caldo, do "imbróglio" e que se aproxima desta ideia de bricolagem hermenêutica popular, tão a gosto das rodas de botequim:

> Assim então, está formado o "caldo" do imbróglio político constitucional em que vivemos. Uma sociedade aberta de intérpretes constitucionais, numa era de fácil acesso à informação e amplo espaço para emitir opiniões, com um toque de judicialização da política e, consequentemente, de politização da justiça. Some-se a isso a difícil definição de onde traçar a linha divisória entre o direito e a política, terminamos com um caldo estranho, de sabores variados. Cada um prova, a cada momento que prova, defende sentir um gosto diferente. Mesmo que esteja bebendo do mesmo caldo[138].

Um exemplo desse tipo de bricolagem no campo da teologia pastoral pode ser encontrado em alguns documentos das conferências episcopais quando fazem análise da realidade ou análise da conjuntura. Não raro, os documentos finais são um texto de compromisso, em que se busca conciliar tendências e posições antagônicas, com diversas teologias subjacentes. Algo disso podemos detectar nos textos das assembleias das conferências episcopais de Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007) e até mesmo em várias exortações pós-sinodais.

Ainda que não utilize o termo *bricoleur* para os investigadores sociais, Charles Mills se aproxima dessa imagem, quando, no apêndice de sua obra *Sobre o artesanato intelectual*, ele os incentiva a desenvolverem sua produção intelectual como um ofício:

> Sê um bom artesão: evita qualquer conjunto rígido de procedimentos. Sobretudo, faze por onde desenvolver e utilizar a imaginação sociológica. Evita o fetichismo do método e da técnica. Busca a reabilitação do artesão intelectual não pretencioso, e tenta converter-te em um artesão assim tu mesmo. Que cada homem seja seu próprio metodólogo: que cada homem seja seu próprio teórico; que a teoria e o método voltem a formar parte da prática do ofício. Defende a primazia do erudito individual; opõe-te a que predominem as equipes técnicas de investigação. Sê uma mente que confronte os problemas do homem e da sociedade por si só[139].

---

[138] MAMEDE, F. R. Suprema Geni. O Estado de Minas, Belo Horizonte. 21 fev. 2021, Caderno Principal. p. 7.

[139] "Sé un buen artesano: evita cualquier conjunto rígido de procedimientos. Sobre todo, haz por desarrollar y utilizar la imaginación sociológica. Evita el fetichismo del método y la técnica. Busca la rehabilitación del artesano intelectual no pretencioso, e intenta convertirte en un artesano así tú mismo. Que cada hombre sea su propio metodólogo: que cada hombre sea su propio teórico; que la teoría y el método vuelvan a formar parte de la práctica del oficio. Defiende la primacía del erudito individual; oponte a que predominen los equipos técnicos de investigación. Sé una mente que confronte los problemas del hombre y la sociedad por sí sola". Servimo-nos da edição mexicana de 2000. Edição original: MILLS, C. W. *The Sociological Imagination*. Oxford University, 1959 [reprinted 2000].

Outra metáfora que se aproxima do conceito de "bricolagem hermenêutica" é o *melting pot*, ou "caldeirão de raças", imagem usada para entender uma sociedade heterogênea que se torna mais homogênea, quando seus vários elementos, ao serem misturados, acabam por formar uma "cultura comum". O inverso também pode ocorrer, ou seja, uma sociedade homogênea acaba se tornando heterogênea e complexa, na medida em que elementos estranhos acabam por desconfigurá-la. O termo foi usado por volta de 1870 para descrever a sociedade estado-unidense a partir do final do século XVIII e, de maneira mais usual, no final do século XIX, quando o processo imigratório mudou radicalmente sua feição original.

Os defensores do multiculturalismo passaram a usá-lo mais recentemente para interpretar a sociedade estado-unidense atual, que mais se parece a um mosaico ou caleidoscópio, com a mistura de diferentes etnias e culturas, mas cada qual se mostrando distinta em alguns aspectos. Semelhantemente, mas com matizes próprios, a ideia se encontra na obra de Gilberto Freyre (1900-1987), *Casa-grande & Senzala* (1933), que preconiza a fusão das raças branca, indígena e negra como constituintes da idiossincrasia do povo brasileiro, dando-lhe uma unidade cultural e garantindo, mesmo em suas contradições, o "caráter pacífico" do brasileiro[140].

No artigo de Francys S. Adão divisamos uma aproximação semântica ao que classificamos como "bricolagem hermenêutica", inclusive para a reflexão teológica[141]. A partir de uma "metáfora gastronômica", o autor propõe, na "singularidade de nossa carne", uma maneira de fazer teologia, "fundamental para a *compreensão* e a *alimentação* da fé em terras brasileiras". Na tradição culinária brasileira:

> A mistura faz parte de nosso cotidiano; mas não *qualquer* mistura! Busca-se a *boa* mistura, a mistura *gostosa*, que pode ser apreciada pelo nosso paladar e pelo paladar

[140] Ligado ao tema do cruzamento de raças e etnias, e que sugerem também essa ideia de bricolagem hermenêutica enquanto categoria analítica, estão os "discursos da mestiçagem", que encontram uma ressignificação nos discursos da transculturação, do hibridismo e da crioulização. Em sua origem, os "discursos da mestiçagem" foram elaborados ao longo do século XX por alguns pensadores da América Latina, o "continente emblemático da mestiçagem". Logo extrapolaram o âmbito desse continente e passaram a ser utilizados tanto na América do Norte quanto na Europa. O fluxo de imigrantes cresce de maneira exponencial, em escala global, numa diáspora que muda a feição de países até então considerados homogêneos, tanto étnica quanto culturalmente, como a Grã-Bretanha, a França, os Estados Unidos e o Canadá. A esse propósito FIGUEIREDO, E. Os discursos da mestiçagem: interseções com outros discursos, críticas, ressematizações. Gragoatá, Niterói, n. 22, p. 63-84, 2007. Outro conceito que sugeria essa ideia era "sincretismo", um termo que, a partir da crítica de Pierre Sanchis (1928-2018), vem sendo revisto em seu caráter ideológico, e que fora aplicado para a explicação de vários fenômenos, como o "sincretismo religioso", por exemplo: FERRETI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

[141] ADÃO, F. S. A Carne se fazendo Verbo: uma contribuição ao debate teológico no Brasil. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, p. 243-268, mai./ago. 2015.

> de nossos amigos e convidados. Esta busca não poderia ser considerada um processo cognitivo? [...] A *receita* existe e deve ser considerada, mas também *reinventada*[142].

No primeiro tópico, "breve hermenêutica da brasilidade: o imperativo da invenção", tendo por base a análise de Rubem Barboza Filho[143], ele explicita que a singularidade de nosso país ter-se-ia forjado por uma "assimilação particular do espírito barroco", que, mais do que um estilo de arte, "é um estilo de vida"[144]. Assim, "do sabor ao saber", pode-se explicitar "outra lógica" e por meio da entranhada "teia barroca", propiciar "uma relação criativa", proposta do autor para superar e, ao mesmo tempo, aproveitar, numa abordagem mais ampla e criativa, as várias tensões que ainda caracterizam a reflexão teológica no Brasil[145].

As "descrições gastronômicas" assim esboçadas servem para estabelecer "...uma livre e completa relação com as tradições diversas, a busca incessante do singular e do novo através da junção de elementos muitas vezes antagônicos, a reinvenção constante como modo de ser e de estar no mundo"[146]. Entrevemos, nesse aspecto, sob nossa responsabilidade, além da "bricolagem gastronômica", também uma "bricolagem epocal", que contextualizam e dão sabor ao saber teológico:

> Podemos ser pré-modernos, modernos e pós-modernos, mas sem abandonar as tonalidades "barrocas" de nosso povo: exuberância, arte, sentimento, criatividade, expressão, novidade... esta é mais uma reflexão epistemológica que, a partir de nossa tradição teológica, ainda espera ser assumida e aprofundada[147].

O ser humano, situado no tempo e no espaço, ao pensar, sentir, atuar, interpreta a si mesmo, ao mundo, à vida. A vida mesma é a máxima categoria interpretativa: a hermenêutica não é apenas uma tarefa intelectual, "gnóstica", mas envolve a pessoa toda, na linha do "corazonar", proposta por Boaventura Souza Santos.

A bricolagem gastronômica, jurídica, da moda, devocional e até mesmo litúrgica, tão ao gosto da alma barroca brasileira, constituem-se como bricolagem hermenêutica e podem nos

---

[142] ADÃO, 2015, p. 247.
[143] BARBOZA FILHO, R. Barroco: nossa origem e singularidade. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 19, b. 1-2, p. 7-22, jan./dez. 2006.
[144] ADÃO, 2015, p. 248
[145] "Uma leitura atenta pode identificar nos argumentos de nossos teólogos uma tensão constante entre ordem (hierarquia) e flexibilidade (relações), texto (mediações filosóficas e científicas de matriz europeia) e contexto (situações brasileiras concretas), rigor (ciência) e cordialidade (afetividade), dom (intuições) e conquista (esforço metódico), clareza (pureza conceitual) e emaranhado de perspectivas (mistura em busca de novos conceitos). Esta tensão não se inscreveria numa dinâmica cultural mais ampla, que pode expandir os horizontes de nossa análise? Essa é a aposta deste artigo" (ADÃO, 2015, p. 244-245).
[146] ADÃO, 2015, p. 253
[147] ADÃO, 2015, p. 265.

ajudar a interpretar o mundo contemporâneo: fazem um contraponto ao imaginário cibergnóstico, também ele constituído por bricolagem, pois por trás da assepsia algorítmica, esconde-se uma carne pulsante e transpirante. Na busca de novos "conceitos" ou "categorias", vamos forjando nossa gramática teológica, tecida de inteligência e coração, razão e afeto, mesclando ideias, intuições, sem descuidar o rigor do método, mas sem perder a leveza da conversação que traz deleite à alma.

Por isso, estamos de acordo com o autor citado de que "A teologia realizada no Brasil quer partir deste chão concreto que se torna, para nós, terra onde a promessa de Deus ganha corpo"[148] e isso nos inspira na aposta de um diálogo aprofundado para superar os laivos gnosticizantes que se encontram em certos discursos antropológicos e mesmo teológicos. Trata-se de uma teologia encarnada, que ganha um corpo nas situações concretas em que Deus visita seu povo e atualiza progressivamente sua promessa realizada uma vez por todas na encarnação de seu Filho. Mas tal reflexão queremos aprofundar na terceira parte desta investigação.

Por fim, como veremos no próximo tópico, o homem contemporâneo, no compasso da fragmentação da sociedade ocidental, acaba por construir uma "representação bricolada" de seu corpo:

> O corpo da Modernidade se torna um *melting pot* bem próximo das colagens surrealistas. Cada ator "bricola" a representação que faz de seu próprio corpo, de maneira individual, autônoma, mesmo se retira, para tanto, no ar do tempo, o saber vulgarizado das mídias, ou a casualidade de suas leituras e de seus encontros pessoais[149].

Há "agências bricoladoras de sentido", como a família, a escola, as religiões, os clubes, as tribos e, de maneira especial, as *mídias*, que veiculam uma espécie de "bricolagem globalizada de sentido". Nesse aspecto, no amálgama que é a contemporaneidade, com suas diversas injunções epocais, as religiões continuam a fornecer aquela "reserva de sentido", cuja contribuição é irrenunciável no contínuo processo de reconstrução de sentido.

Sem cair em anacronismo, ao qual já acenamos várias vezes, poderíamos dizer que os gnósticos também foram, a seu modo, *bricoleurs* de sentido, utilizando-se dos mitos, da retórica e outros recursos de sua época, para produzirem uma autêntica "bricolagem criativa", transgressora e inovadora. A própria atividade criadora do mundo material, por parte da Sophia inferior ou do Demiurgo se apresenta como uma "bricolagem demiúrgica". Na dimensão

---

[148] ADÃO, 2015, p. 256.
[149] LE BRETON, 2011, p. 21.

disruptiva de certas bricolagens e, particularmente da "bricolagem genética", que será elucidada no capítulo 6, encontramos ressonâncias do espírito gnóstico na contemporaneidade.

> Os contos mitológicos gnósticos denotam uma profunda transformação cultural. A mitologia gnóstica é uma mitologia consciente e refletida. Retomando materiais mitológicos preexistentes, o *bricoleur* gnóstico lhes dá uma nova tarefa, uma intenção tanto profunda quanto original: circunscrever e esclarecer, penetrando no mistério divino, o próprio mistério do homem[150].

Entre os Padres da Igreja, talvez quem mais compreendeu o valor positivo dessa compreensão ou sensibilidade de seus contemporâneos foi Orígenes, que também se serve da alegoria para interpretar a Sagrada Escritura, construindo sua obra como uma espécie de bricolagem. Para ele, fazer teologia significava fazer exegese, ou seja, aplicar-se ao estudo das Sagradas Escrituras. Sua monumental obra *Héxapla* poderia ser vista, nesse aspecto, como uma espécie de "bricolagem exegética", fruto de uma pesquisa exaustiva e refinada organização.

Em certo sentido, a própria composição do cânon escriturístico é uma imensa obra de bricolagem hermenêutica, em que o "grande *bricoleur*" é o Espírito Santo, exegeta e hermeneuta das Escrituras, que se serviu de materiais interpretativos os mais diversos num arco que abrange cerca de dois mil anos de bricolagem, respeitando a consciência e idiossincrasia dos *bricoleurs* colaboradores. A grande Igreja do século II foi a *bricoleuse* conscienciosa que definiu, a partir da *regula fidei*, os limites da bricolagem que assegurava a unidade plural das comunidades cristãs, sem cair nos extremismos da exiguidade marcionita ou da pulverização gnóstica. Esse tema veremos no capítulo 7, ao falar dos critérios de discernimento para o diálogo com o mundo plural contemporâneo.

Vimos como Lévi-Strauss valoriza a dimensão simbólica do mito também presente no "selvagem contemporâneo" e como, dando azo a essa característica primordial, por meio da bricolagem, ele constrói novas narrativas articuladoras de sentido. Poderíamos enumerar muitos exemplos dessas narrativas bricoladas na música, no cinema, nas artes gráficas, nas lendas urbanas. Demos alguns exemplos dessa técnica como um expediente hermenêutico, bricolagem hermenêutica, característica do *homo interpretandis* de nossa época. Essa ideia está embutida no que denominamos contemporaneidade, como categoria hermenêutica.

---

[150] "I racconti mitologici gnostici tradiscono una profonda trasformazione culturale. Quella gnostica è una mitologia consaputa, riflessa. Riprendendo materiali mitologici preesistenti, il *bricoleur* gnostico dona loro un nuovo compito, una intenzione tanto profonda quanto originale: circoscrivere e chiarire, penetrando nel mistero divino, lo stesso mistero dell'uomo." (FIROLAMO, 1993, p. 84-85).

A bricolagem, assim, não é algo artificial, mas a oportunidade de dar uma ordem, um sentido ao que o sujeito ajunta, e de produzir algo que, de fato, lhe interessa, tem a sua cara, na compreensão do mundo, reconstruindo, no mundo, o seu mundo, tão ao sabor da sensibilidade do homem contemporâneo. Assim, a "contemporaneidade", entendida como uma categoria interpretativa ou hermenêutica se constitui também como um *locus theologicus*, um instante do *auditus fidei*, que nos permite captar e acolher as questões do homem contemporâneo para que, em nossa época, possamos continuar a dar "razão de nossa esperança", no seio da sociedade pluralista.

A contemporaneidade, portanto, além de ser uma categoria hermenêutica, constitui-se também como um *locus theologicus*[151]. Fazem parte da contemporaneidade, muitos "sinais dos tempos", que não podem ficar despercebidos ou serem escamoteados pela reflexão teológica[152].

---

[151] A expressão *locus theologicus* refere-se, em geral, no sentido que hoje empregamos, a um tema, a partir do qual se pode fazer teologia, tendo como ponto de partida a fé que vê, nas realidades da vida, um indicativo da presença e manifestação de Deus. Trata-se de um "ver a realidade" com os olhos da fé. No helenismo clássico, os *τόποι* (*loci*, em latim) eram conceitos que serviam para o desenvolvimento de hipóteses, com vista à elaboração de teorias especulativas ou explicativas sobre determinado tema. Na retórica passou a designar o inventário de exemplos para a composição de discursos, principalmente na etapa da *inventio*. Pedro Lombardo (1096-1160) desenvolveu um repositório que servia como subsídio para o treinamento argumentativo dos alunos. Atribui-se ao reformador Filipe Melanchton (1497-1560) a autoria do termo *locus theologicus* ou *loci communes theologiae*, na obra *Loci Theologici* (1521), a primeira dogmática evangélica em âmbito protestante. Coube a Melchor Cano (1509-1560) elevar o *locus theologicus* a um princípio metodológico de pesquisa teológica, libertando a teologia das amarras do escolasticismo decadente e devolvendo-lhe a vitalidade, a partir dos fundamentos bíblico-patrísticos e tratados teológicos. Sua obra póstuma *De Locis Theologici Libri XII* (Salamanca, 1562) tornou-se um clássico da teologia católica, servindo de manual metodológico para inteiras gerações. Cano classifica os *loci* em dez categorias, sete dos quais são propriamente teológicos (*loci proprii*) e os outros três estranhos ou a ela atribuídos (*loci alieni* ou *loci adscripti*). Entre os primeiros estão: 1. Os livros canônicos das Escrituras; 2. A Tradição não escrita de Cristo e dos apóstolos; 3. A Igreja Católica; 4. Os Concílios; 5. A Igreja Romana; 6. Os Padres da Igreja; 7. Os teólogos; entre os demais: 8. A razão natural; 9. A filosofia; 10. A história humana. O Concílio Vaticano II deu uma nova configuração aos *loci* a partir da perspectiva de uma Igreja a caminho, em diálogo com o mundo, reconhecendo a positividade das "realidades seculares". Peter Hünermann (1929), por sua vez, ampliou a visão das realidades a serem abordadas pela teologia, tais como as religiões não-cristãs, a sociedade, a cultura e a ciência, como novos *loci alieni*. Ver: HAIBLE, E. Lugares teológicos. In: *Sacramentum Mundi*: Barcelona: Herder, 1984, p. 369-371; MELANCHTON, F. *Loci Theologici*. Tópicos teológicos, de 1521. (Edição crítica bilingue, latim e português, por Eduardo Gross). São Leopoldo: Sinodal, 2018; CANO, M. *Locorum theologicorum libri duodecim*. Venedig, 1567.

[152] A título de exemplo, seguem alguns trabalhos que se inserem nessa perspectiva ampliada dos *loci theologici*: BURKE, L. G. Holy Scripture as a *Locus Theologicus*. *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 11, n. 4, p.351-369, oct. 1949; PILARIO, D. F. *'Locus Theologicus'*: Place, Theology and Globalization. *International Journal of Philosophy and Theology*, Bijdragen, n. 63, p. 71-98, 2002; MARANGI, E. *La resurrezione di Gesù come locus theologicus*. Una proposta teologico-fondamentale e sistematica in dialogo con H. K., G. O'Collins, J. Moltmann. Assisi: Cittadella, 2011; COSTADOAT, J. La historia como "lugar teológico" en la teología latino-americana de la Liberación. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, p. 179-202, mai./ago. 2016; CAPPELLI, M. A teologia de José Saramago: ateísmo como *locus theologicus*. *Último Andar*, São Paulo, n. 30, p. 201-222, 2017. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/34819. Acesso em: 24 mai. 2021; CALDEIRA, C. Da Europa à América Latina: a vulnerabilidade como *locus theologicus*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n. 2, p. 307-323, mai./ago. 2018; SANTAMARIA-RODRIGUEZ, J. E. Victimhood as a "Locus Theologicus" a Theological Appropriation from the perspective of Ignacio Ellacuria. *Theol. Xave.* [online]. 2017, vol. 67, n. 184, p.481-508. Disponível em:

Albert Nolan afirma que, se queremos ser consequentes com o nome de cristãos, na vivência de uma autêntica "espiritualidade cristã", de "radical liberdade", é necessário levar a sério tanto Jesus como os sinais dos tempos[153]:

> Levamos Jesus a sério quando, entre outras coisas, começamos a ler os sinais dos tempos de nosso tempo com honradez e sinceridade. Ler os sinais de nosso tempo não consiste em olhar nosso mundo de fora como se não formássemos parte dele. Estamos inextricavelmente enredados em sua rede de relações. É nosso mundo, e não podemos viver nenhuma forma alguma de uma espiritualidade séria fora dele[154].

Segundo Nolan, "os sinais dos tempos são ambíguos", pois parece que as coisas se movem em várias direções ao mesmo tempo, tendências que se entrecruzam e aparecem como reações umas às outras, e os sinais dos tempos se assemelham a "fios de lã entretecidos em um complexo desenho"[155]. Vivemos momentos extremamente desafiadores: é necessário permitir que nos deixemos desafiar pelos sinais deste tempo, ou para usar uma linguagem de fé, é importante permitir que Deus nos desafie através da leitura dos sinais. Isso exige abertura, um esforço para evitar nossa imposição de ideias preconcebidas acerca da realidade atual, assumindo-o como um "ato de confiança"[156].

Entre os sinais dos tempos enumerados por Nolan, citamos: "fome generalizada de espiritualidade, a busca de uma espiritualidade, o sentimento de necessidade de uma espiritualidade"; uma desesperada necessidade e consciência aguda de cura, em todos os sentidos: física, psíquica, espiritual... holística; um fascínio pelo misterioso, maravilhoso, numinoso; uma globalização que vem de baixo, que procura "globalizar a solidariedade" diante da "história de sofrimento" que caracteriza a história da humanidade, com outras vozes, como o fórum mundial, por exemplo; uma nova ciência, não mais fundada na concepção mecanicista, mas aquela postulada por Einstein e desenvolvida sucessivamente por outros cientistas, que revolucionou tanto a visão do "infinitamente pequeno como do infinitamente grande".

---

https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-184.vltati. Acesso em: 24 mai 2021. Uma das grandes contribuições da Teologia da Libertação é ter destacado os pobres como "lugar teológico" por excelência: o corpo dos pobres, dos oprimidos, dos marginalizados, das vítimas, dos descartados, da massa sobrante é também lugar teológico da revelação da proximidade de Deus entre nós.

[153] NOLAN, A. *Jesús, hoy*: una espiritualidad de libertad radical. 8.ed. Santander: Ed. Sal Terrae, 2017. (Presencia teológica, 157).

[154] "Nos tomamos a Jesús em serio cuando, entre otras cosas, empezamos a leer los signos de nuestro tiempo con honradez y sinceridad. Leer los signos de nuestro tempo no consiste en mirar a nuestro mundo desde fuera como si no formáramos parte de él. Estamos inextricablemente enredados en su red de relaciones. Es nuestro mundo, y no podemos vivir ninguna forma de espiritualidade seria fuera de él" (NOLAN, 2017, p. 21-22).

[155] NOLAN, 2017, p. 23.

[156] NOLAN, 2017, p. 26.

Portanto, levar Jesus a sério implica em levar a sério os sinais dos tempos em que vivemos, em cujo mundo percebemos uma fome e sede de espiritualidade. Nolan está profundamente convencido de que a espiritualidade de Jesus é extraordinariamente relevante para o drama sem precedentes do mundo atual. Reveste-se de grande significado conhecer a espiritualidade de Jesus, que viveu em primeira pessoa uma forma de se relacionar com Deus e as pessoas, de forma livre e radical, uma "espiritualidade de liberdade radical". Sua forma de espiritualidade encarnada nos aponta como Deus escolheu o "caminho do corpo" para revelar-se ao ser humano.

Ao propor a contemporaneidade como categoria hermenêutica e *locus theologicus*, cremos ter estabelecido as bases para compreender a importância e a relevância da sobrevivência do gnosticismo e sua emergência na era tecnológica, como cibergnosticismo. Mas antes vejamos como nesse cenário se delineiam novas formas de subjetivação.

4.4 Subjetivação, indivíduo e corpo na contemporaneidade

Como se encontra o intérprete desse mundo complexo, multifacético e pluridimensional? Como vimos mais acima, Peter Berger e Thomas Luckman analisam que as crises de sentido que caracterizam o mundo ocidental principalmente não se devem tanto ao "pretenso secularismo moderno", mas ao "moderno pluralismo", estreitamente ligado ao processo de "pluralização" da modernidade.

Em épocas anteriores, ainda que nem sempre se sentisse confortável e feliz com sua condição, como, por exemplo, o escravo no mundo antiguo, o servo na Idade Média ou o proletário do início da modernidade, e ainda que sonhasse com um horizonte melhor, o homem possuía uma visão unitária da realidade. Segundo Berger e Luckman, o pluralismo moderno desacredita esse "conhecimento" autoevidente[157]. A grande maioria no mundo moderno "sente-se insegura num mundo confuso e cheio de possibilidades de interpretação e, como alguns desses também estão comprometidos com diferentes possibilidades de vida, sentem-se perdidos"[158].

> O conhecimento inquestionavelmente seguro se dissolve em um conjunto de opiniões unidas de modo livre, sem mais o caráter de agregado muito constrangedor. Interpretações firmes da realidade se tornam hipóteses. Convicções se tornam

[157] BERGER; LUCKMAN, 2004, p. 56.
[158] BERGER; LUCKMAN, 2004, p. 56.

> questões de gosto. Preceitos se tornam sugestões. Estas mudanças na consciência criam a impressão de superficialidade[159].

A crise da interpretação unitária da vida, do ser humano e do mundo levou o homem a uma desconfiança geral, como se estivesse vivendo em "um novo espaço sem horizonte". A quantidade de informações e de notícias que os meios de comunicação despejam em cima de si e a desorientação geral coloca o homem numa situação em que ele acaba por perder a possibilidade de refletir e meditar sobre o que acontece à sua volta e, ao perder o sentido da realidade, cultiva uma incerteza radical que o impede de individuar uma verdade sobre a qual construir a existência"[160].

Em termos religiosos, as pessoas também ficam perplexas diante das inúmeras ofertas disponíveis nos supermercados da fé, situados inclusive na grande rede, onde se oferecem *fast-religions* adaptadas aos mais variados gostos[161]. Deus, religião, receitas de autoajuda, cultos midiáticos, canções religiosas, tornaram-se produtos altamente rentáveis. Armas, sexo, drogas e religião estão entre os produtos mais veiculados na rede. O cristão sente-se perplexo diante de tudo isso[162]. Fica desorientado. Onde há vazio de sentido, as pessoas, principalmente os jovens, tornam-se presas fáceis de correntes reacionárias e autoritárias, seitas fundamentalistas, movimentos esotéricos, grupos terroristas, ou até mesmo "escolhem soluções extremas", como o autoflagelamento e o suicídio. Nesse mundo em descontrole, nem sempre a serenidade e o diálogo são os caminhos mais trilhados; conservadorismo, fundamentalismo, intransigência, em busca de segurança, têm ganhado força na última década.

Nesse cenário, é necessário estar atento e reler, para além dos moralismos que caracterizam certas análises dualistas ou maniqueístas, o fenômeno da emergência de uma particular subjetividade associada à modernidade, que plasmou o "indivíduo moderno". O individualismo, característico da matriz ocidental, tornou-se "globalizado" e, desde meados do século XX, exacerbou-se ainda mais. É compreensível, portanto, que o sujeito, entre o

---

[159] BERGER; LUCKMAN, 2004, p. 62.

[160] ZAPPEGNI, 2017, p. 43.

[161] FIGUR, E. N. M. Manifestações religiosas na internet: comunicação da verdade religiosa no ciberespaço. *Último Andar*, São Paulo, n. 30, p. 223-239, 2017. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/34820/23874. Acesso em: 24 mai. 2021. Segundo este autor, "O mundo online é um território onde a humanidade interage por meio de relações semelhantes ou iguais às que existem no mundo *offline*. Por isso, ele tornou-se extensão das ruas e praças por onde circulam e interagem pessoas reais com seus sentimentos, dramas, angústias, alegrias e também suas crenças. O ciberespaço proporciona uma infinidade de manifestações religiosas que, em geral, acontecem em acordo com a concepção que os indivíduos ou grupos têm de sua *verdade religiosa*" (p. 223).

[162] MIRANDA, M. de F. *Um homem perplexo*: o cristão na atual sociedade. São Paulo: Loyola, 1989. (Coleção Teologia e Evangelização, 6).

consumismo e a perda de sentido, diante da complexidade do presente, acossado pelos *mass media*, extremamente angustiado, paradoxalmente viva como um Narciso "maturo, responsável, organizado e eficiente, flexível, e que rompe, assim, com o Narciso dos anos pós-modernos, hedonista e libertário"[163], e busque novos paradigmas para "se encontrar".

As subjetividades se constituem historicamente, são condicionadas no tempo e no espaço. No processo de subjetivação ocidental, o cristianismo, herdeiro da tradição judaica, contribuiu para a afirmação e a dignidade da pessoa em sua individualidade (temas da liberdade e do livre arbítrio, afirmação da dignidade da pessoa, entre outros); construiu uma visão linear da história, contra o determinismo da visão cíclica grega; estabeleceu estreitos laços entre filosofia e teologia e elaborou vigorosa síntese entre fé e razão, campos que se distinguem, mas não se opõem; assentou as bases da civilização ocidental, com os fundamentos da cultura grega, romana e germânica.

Na Idade Média temos uma especial tomada de consciência do sujeito (século XI), cujo processo ganhará forças no Humanismo do século XV, na Reforma Protestante e na ampliação dos horizontes geográfico-culturais, com as grandes navegações e "descobertas". A perspectiva é ocidental e isso já é problemático, e o percebemos na história do encontro ou desencontro com as culturas de outros continentes, em que o europeu "descobriu o outro" e, a partir de si, definiu este outro. No acirramento do processo de secularização, se por um lado assistimos a uma conquista da autonomia das realidades temporais, "seculares" (filosofia, artes, ciências, história, política, economia), por outro ocorre também o divórcio entre fé e razão, com o Iluminismo do séc. XVIII. Do ponto de vista do sujeito, há um reducionismo da razão, afunilando-se cada vez mais sua concepção como "razão instrumental", desvinculada da Revelação. Isso teve enormes consequências para o futuro, não só do cristianismo, mas de toda a civilização ocidental e do resto do mundo "ocidentalizado". O poder do conhecimento tornou-se a chave da transformação e da felicidade humana.

No processo de subjetivação, podemos também empregar a metáfora da "bricolagem" subjetiva ou intersubjetiva. O homem contemporâneo, fragmentado, vai se fazendo com todo tipo de influência a que está exposto: veja-se, por exemplo, a terminologia das várias gerações, que busca identificar essas mudanças geracionais (geração x, y, z...)[164]. Na busca de recompor-se e dar sentido à sua existência, ajunta seus fragmentos e, não raro, seus cacos ou estilhaços.

---

[163] CHARLES, S. O individualismo paradoxal. In: LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. Lisboa: Edições 70, 2015, p. 28.

[164] AS GERAÇÕES X, Y, Z e Baby Boomers. *Siteware*, 11 mar. 2020. Disponível em: https://www.siteware.com.br/blog/gestao-estrategica/quais-sao-as-geracoes/. Acesso em: 05 abr. 2021.

Esse algo pode aparecer como efêmero ou até mesmo mais duradouro. Quando acaba a liga, o sujeito parte em busca de outra cola ou de uma nova reconfiguração, "relações líquidas", em "tempos líquidos", na acepção de Bauman.

Nesse mundo fragmentado, líquido, gasoso, nebuloso, inseguro, resvaladiço, as pessoas constroem "bricolagens de sentido", com o que têm à disposição: "fragmentos de sentido" a partir das ofertas que encontra no mercado da vida. O ser humano – *homo faber* – *ens interpretandi* é um *bricoleur* por natureza, por circunstância e por necessidade. Em situações extremas, só a busca de um sentido à existência pode oferecer um sustentáculo para o escabroso sem-sentido da vida, como aconteceu com os campos de concentração. Entre outros podem atestá-lo as obras de Viktor Frankl ou Primo Levi[165].

Tais bricolagens de sentido ocorrem também no campo religioso. A socióloga Danièle Hervieu-Léger fala no paradoxo da "modernidade", que consiste na particular forma em que se configura a religião "ultramoderna"[166]. Por um lado, no processo de secularização, com a "desqualificação da religião", temos a perda do monopólio dos grandes sistemas religiosos na esfera do sagrado, que não mais controlam a consciência e a vida dos fiéis. Assistimos à quebra da homogeneidade e consequente fragmentação, surgindo um cenário religioso diversificado e plural, com muitas possibilidades de manifestações religiosas. Por outro lado, a modernidade não conseguiu preencher os vazios de sentido que antes as instituições religiosas ofereciam e, na busca deste sentido perdido, vemos uma recomposição das "representações religiosas" da religião, com as novas configurações da religiosidade. De acordo com Victor Barrozo,

> Na perspectiva hervieu-légeriana, a modernidade religiosa é entendida como individualização e diversificação – seguindo a lógica da bricolagem – dos percursos de identificação à adesão a uma linhagem particular do crer religioso. [...] O panorama religioso atual é marcado por essa disseminação acentuada da crença desprovida do ajustamento dos grandes sistemas religiosos[167].

Segundo Hervieu-Léger, citada por Barrozo, a "bricolagem das crenças" consiste na "construção livre dos sistemas de fé pelos indivíduos, sem que haja necessariamente uma

---

[165] FRANKL, V. E. *Em busca de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2017; LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

[166] BARROZO, V. B. F. Modernidade religiosa como paradoxo: elementos para a construção de uma problemática em perspectiva herveu-légeriana. *Paralellus*, Recife, v. 5, n. 10, p. 329-342, jul./dez. 2014. O autor do artigo cita, entre outras obras da autora: HERVIEU-LÉGER, D.; CHAMPION, F. *Vers un noveau Christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Cerf, 2008; HERVIEU-LÉGER, D. La religion des sociétés ultra-modernes. Disponível em: http://www.france.cz/IMG/doc/Texte_D_Heriveu-Leger.doc. Acesso em: 15 mar. 2013.

[167] BARROZO, 2014, p. 338.339.

referência direta às crenças convencionadas pela instituição", com o surgimento de uma "religião recomposta", ou várias[168]. A diversificação das crenças em detrimento de suas instituições de origem, tendência crescente no cenário contemporâneo, é uma decorrência do "individualismo e subjetivação característicos da modernidade religiosa".

> Para a autora, a construção pessoal dos sistemas de crença passa também pela questão das aptidões socialmente diferenciadas para a bricolagem. Existiriam, deste modo, meios diversificados de acesso a recursos culturais para a bricolagem desta crença, variando de acordo com vários aspetos sociais do indivíduo[169].

Logo na introdução deste capítulo, perguntamos acerca do mundo contemporâneo como um ambiente propício para a ressurgência do gnosticismo, a ponto de um de seus epítetos ser "uma nova era gnóstica". Os eventos epocais da era contemporânea encerram uma dimensão revolucionária, libertária e disruptiva e constituem terreno fértil para a emergência ou insurgência do espírito gnóstico. Insistimos na recorrência da metáfora ponto de inflexão presente tanto no helenismo como no cristianismo e, de maneira especial, no gnosticismo. Com relação ao helenismo, já discorremos sobre este aspecto no primeiro capítulo. Acerca do cristianismo queremos fazê-lo no capítulo 7. Trata-se agora de destacá-lo em relação ao gnosticismo. No caso da insurgência da gnose no mundo atual, ela se insere no caudal disruptivo dos movimentos contemporâneos, entre outros aspectos, precisamente por seu lado revolucionário, libertário e disruptivo. Tal aspecto se manifesta nos vários pontos de inflexão da era tecnológica, como veremos, levantando questões éticas entre as quais não é incomum a posição nicolaíta libertina, que tende a se ver acima da história, dos padrões morais, da carnalidade do mundo.

O século XX foi marcado por um cientificismo que elevou a ciência ou o "conhecimento científico" ao patamar de um novo universo pleromático ou o apanágio de salvação da humanidade: "*extra technologiam nulla salus*". De alguma forma, a confiança na tecnologia

---

[168] É necessário ponderar: "A ruína da crença e a desregulação da religião, como entende Hervieu-Léger, não significa, entretanto, como se pode pensar, o fim de qualquer forma de comunitarização da crença, bem como o desaparecimento das identificações confessionais. Em ambos os casos, parece, pelo contrário, haver uma multiplicação de comunidades eletivas e a preservação, até certa medida, das identidades confessionais. Todavia, as relações que se estabelecem já não são mais as mesmas, apontando assim para uma crescente distância entre a identidade das crenças e a identidade das confissões" (BARROZO, 2014, p. 340). Para dados estatísticos da tendência de fragmentação das Igrejas institucionais e a proliferação das "comunidades cristãs livres", ver: JENKINS, P. A ascensão do novo cristianismo. In: JENKINS, P. *A próxima cristandade*. A chegada do cristianismo global. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 115-148; na mesma obra: "Igrejas e seitas". p. 184-189.

[169] BARROZO, 2014, p. 340.

acaba sendo uma espécie de gnose contemporânea, que elimina a materialidade, a corporalidade e mesmo a sexualidade. Junto com o caráter disruptivo, vamos também elucidar outras características, como o anticosmismo, o antissomatismo e o aspecto esotérico ou elitista. Nesse sentido, consideramos a Singularidade como um ponto de inflexão do movimento transumanista, no qual divisamos ressonâncias gnósticas.

Vamos nos deter agora na abordagem do surgimento do indivíduo moderno e sua representação do corpo, cujo processo de subjetivação ajuda a entender o perfil do homem contemporâneo que se identifica com o imaginário tecnológico.

Apesar de ser uma evidência da vida, o corpo não é evidente por si mesmo e é apreendido, não apenas em sua materialidade imediata, mas também por suas representações, forjadas nos imaginários sociais. Cada época e cada cultura possuem um imaginário do corpo. O imaginário do corpo do homem contemporâneo tem um processo de longa gestação, cujas raízes se encontram na configuração da modernidade. Este está intimamente ligado a um processo de subjetivação em que o indivíduo vem a ocupar um lugar preponderante, consciente de ser um sujeito autônomo e destacado da natureza e do cosmos, alvos de seu domínio e sua conquista. O homem como medida de todas as coisas aprendeu a domar o próprio corpo, como utensílio a seu bel prazer, crendo desvincular-se, ao menos na sua presunção, de sua condição corpóreo-carnal. O dualismo radical que isola o corpo da condição humana encontra, em última análise, a sua origem na antropologia gnóstica.

Não é nossa intenção neste tópico traçar uma resenha da "história do corpo"[170], mas apenas detectar alguns aspectos de sua configuração na contemporaneidade para, em momento oportuno, explicitar em que sentido identificamos a concepção gnóstica que subjaz numa de suas representações, na "era da tecnologia", no que se denomina tecnognose, que cinde também o homem de seu corpo. A tecnognose encontra no transumanismo seu representante mais

---

[170] A partir da década de 1960 intensificam-se os estudos sobre o corpo, dentre os quais se destaca a enorme produção de Michel Foucault. Apenas um exemplo: FOUCAULT, M. *Decifrar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2013; para uma abordagem sistemática de sua produção a esse respeito: SFORZINA, A. *Michel Foucault*: une pensée du corps. Paris: Presses Universitaires, 2014. Dentre outros autores, citamos, a título de exemplo: BROWN, P. *Corpo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990. [1988]; MARZANO, M. (Org.). *Dicionário do corpo*. São Paulo: Loyola, 2012. [2007]; *História do corpo*, sob a direção de Alain Corbain, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello (2005-2006), em três volumes. Ver edição brasileira: v. 1: *Da Renascença às Luzes*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2012; v. 2: *Da Revolução à Grande Guerra*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2012; v. 3: *As mutações do olhar*: o Século XX. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. Sob a direção dos mesmos autores, ver também uma abordagem mais particularizada: *História da virilidade* (2012): v. 1: *A invenção da virilidade*. Da Antiguidade às Luzes Petrópolis: Vozes, 2013; vol. 2: *O triunfo da virilidade*. O século XIX. Petrópolis: Vozes, 2013; v. 3: *A virilidade em crise?* Séculos XX-XXI. Petrópolis: Vozes, 2013.

evidente. Neste tópico seguimos a obra *Antropologia do corpo e modernidade*[171], de David Le Breton, sociólogo francês, que tem se dedicado a múltiplas abordagens sobre o corpo, em sua relação com a sociedade, cultura e processos de subjetivação[172].

Segundo Le Breton, o corpo identifica o homem, conferindo-lhe um rosto, dando espessura existencial, e é a partir dele que o homem se relaciona com os outros homens, os demais seres, com o mundo: "A existência do homem é corporal"[173]. As sociedades, a partir de sua visão de mundo, desenvolvem um imaginário próprio do corpo, com representações singulares, que lhe dão sentido e valor, além de constituir saberes específicos sobre o corpo[174]. Diferentemente da sociedade ocidental, que concebe o corpo de forma dualista, há muitas sociedades que não separam o homem de seu corpo[175]. No mundo ocidental, as atuais concepções do corpo

> estão ligadas ao avanço do individualismo enquanto estrutura social, à emergência de um pensamento racional positivo e laico sobre a natureza, ao recuo progressivo das tradições populares locais, e ligadas ainda à história da medicina, que encarna em nossas sociedades um saber, de certa forma, oficial sobre o corpo. Estas são as condições sociais e culturais particulares que lhe deram origem[176].

Há um paradoxo que marca as sociedades ocidentais: por um lado, assistimos em sua história a uma tentativa de se desvencilhar do corpo, como elemento estranho, incômodo, imperfeito, uma simples "máquina" e, por outro, um fascínio que se transforma em obsessão, expresso no culto do corpo e, nas ciências, o desejo de imitá-lo e reproduzi-lo.

Na medicina clássica, procede-se a uma dissociação entre o homem e seu corpo, separando-se a pessoa, com sua história, com o objetivo de melhor compreender o que se passa no corpo, para tratá-lo e curá-lo:

---

[171] LE BRETON, D. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

[172] Dentre seus mais de vinte livros publicados, enumeramos os seguintes: LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus Editora, 2003; *Sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006; *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis, Vozes, 2016; *Desaparecer de si*: uma tentação contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2018; *Antropologia das emoções*. Petrópolis, Vozes, 2019.

[173] LE BRETON, 2011, p. 7.

[174] "A imagem do corpo é a representação que o sujeito se faz de seu corpo; a maneira pela qual ele aparece mais ou menos conscientemente a partir de um contexto social e cultural particularizado por sua história pessoal" (LE BRETON, 2011, p. 230-31).

[175] Ver, por exemplo: ABREU, T. de.; FLORENCIO, L. O corpo e a salvação. Nóbrega e os Tupinambá. Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008; RIVAL, L. *Introduction*: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia? Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, [S. l], v. 3, n. 2. 2005. Disponível em: http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol3/iss2/1. Acesso em: 15 set. 2019.

[176] BARROZO, 2014, p. 338.339.

> A medicina permanece fiel à herança vesaliana: ela se interessa pelo corpo, pela doença, não pelo doente. [...] Frase programática, a medicina trata a "máquina humana", isto é, o corpo, e não o filho ou o amigo, isto é, o homem em sua singularidade[177].

As ciências querem ultrapassar os limites do corpo, reconstruí-lo, interferir em seus processos:

> Como se a condição humana se assemelhasse, em uma perspectiva gnóstica, a uma queda no corpo, este último tornando-se um membro supranumerário do homem, do qual convém livrar-se o quanto antes. Lugar da precariedade, da morte, do envelhecimento; aquilo que é preciso combater em primeiro lugar para conjurar a perda[178].

Para esse autor, o corpo não é evidente em si mesmo, ele é fruto de uma construção social e cultural. Nesse sentido, ele é uma "construção simbólica, não uma realidade em si" e daí vem a constatação das muitas representações, que variam de uma sociedade para outra, de acordo com seu imaginário próprio. Nas sociedades ocidentais, o dualismo latente, que separa o homem de seu corpo, faz a pessoa dizer: "meu corpo", e esta particular representação se compreende na emergência e no desenvolvimento do individualismo, a partir do Renascimento[179], ainda que suas raízes se encontrem no século XI e sua gênese possamos divisá-la no dualismo grego, com especial ênfase no dualismo gnóstico.

Em outras sociedades, como africanas, indígenas, orientais, resistentes no próprio mundo contemporâneo, detectamos concepções mais unitárias da pessoa, com uma visão de integração com o cosmos, a natureza, a comunidade, a ancestralidade, como, por exemplo, entre os canaques, em que a "ligação com o vegetal não é uma metáfora, mas uma identidade de substância"[180]. Em várias dessas concepções, "O 'corpo' não é uma fronteira, átomo, mas elemento indiscernível de um todo simbólico. Não existe aspereza entre a carne do homem e a carne do mundo"[181]. Nessas culturas, o corpo não está separado como algo distinto da pessoa, ele faz parte de um todo integrado, em que as pessoas se sentem ligadas por uma espécie de parentesco comum, não se compreendendo fora de sua comunidade. Podemos então falar de uma "antropologia cósmica". A antropologia bíblica, assim como a de outras culturas

---

[177] BARROZO, 2014, p. 338.339.
[178] LE BRETON, 2011, p. 14.
[179] LE BRETON, 2011, p. 18.
[180] LE BRETON, 2011, p. 23.
[181] LE BRETON, 2011, p. 25.

tradicionais não conhecem a noção de um "corpo isolado do homem"; tampouco há a ideia de uma "queda no corpo", uma *ensomatose*.

Já nas sociedades ocidentais, configuradas no marco da modernidade, o corpo é visto como isolado do homem, assim como os demais membros se veem separados uns dos outros, como seres "relativamente autônomos em suas iniciativas e seus valores. O corpo funciona à maneira de um marco de fronteira para delimitar perante os outros a presença do sujeito. Ele é fator de individuação"[182].

O corpo não é percebido como constitutivo da pessoa, mas como um seu atributo. O corpo, por assim dizer, empresta ao homem o seu rosto, dando-lhe identidade no seio da sociedade: é a máscara, a "persona" do homem; não é ele mesmo. O vocabulário anatômico-fisiológico:

> [...] traduz igualmente a ruptura ontológica entre o cosmo e o corpo humano. Um e outro são postos em uma exterioridade radical. [...] Herança de um dualismo que dissocia o homem de seu corpo. A ambiguidade em torno da noção de corpo é uma consequência da ambiguidade que cerca a encarnação do homem: o fato de ser e de ter um corpo[183].

Na gênese da modernidade, os atores que personificam a nova concepção de sujeito são o comerciante, o banqueiro, o príncipe e o artista. As representações artísticas do corpo deixam de estar associadas a motivos religiosos e passam a centrar-se nesta nova imagem de homem, em que o rosto se torna o foco mais importante, porque ele é a marca da identificação do indivíduo. O rosto e, principalmente, os olhos, ganham uma importância cada vez maior, com uma nítida evolução que se percebe na figuração do "retrato", que vai da pintura à fotografia e desta à digitalização, como o demonstram "a quantidade de documentos de identidade, cada qual adornado por uma foto", e as inumeráveis *selfies* que tentam eternalizar o momento fugaz.

Leonardo da Vinci (1452-1519), Andreas Vesalius (1514-1564), Galileu Galilei (1564-1642) e René Descartes (1596-1650) são personagens paradigmáticos dessa "mutação ontológica decisiva" que dissocia o homem de seu corpo, o homem de sua comunidade e o homem do cosmos, e funda a nova "episteme do corpo", que está na base do "dualismo contemporâneo".

Neles podemos identificar aquele princípio libertário, arrojado e disruptivo, mas também elitista, que se associa à sobrevivência do espírito gnóstico, que perpassa desde os antigos

---

[182] LE BRETON, 2011, p. 32.
[183] LE BRETON, 2011, p. 33-34.

gnósticos, os alquimistas medievais, os anatomistas modernos, os literatos românticos, na análise de Serge Hutin, e, de acordo com nossa opinião, chega aos movimentos de contracultura do século XX e cientistas da era tecnológica.

> Os anatomistas partem à conquista do segredo da carne, indiferentes às tradições, aos interditos, relativamente livres em relação à religião; eles penetram o microcosmo com a mesma independência de espírito que Galileu, revogando com um golpe matemático o espaço milenar da Revelação. M.C. Pouchelle tem razão em sugerir que, ao abrir o corpo humano, os anatomistas desbravavam talvez o caminho de outras descobertas, fendendo, com as fronteiras do corpo, aquelas do mundo terrestre e do macrocosmo[184].

Essa dissociação do homem de seu corpo acabará por torná-lo algo superficial, e, na medida em que "a correspondência entre a carne do homem e a carne do mundo é rompida", o corpo será apenas tomado como um objeto, uma *res extensa*, que remete apenas a si mesmo, e não mais ao homem como uma totalidade corpo-espírito: "A afirmação do *cogito* como tomada de consciência do indivíduo repousa em paralelo sobre a depreciação do corpo [...] Depois de tudo, o corpo nada mais é do que apenas um resto"[185].

O desenvolvimento da lógica galileana que concebe o universo como uma grande máquina, passando pelo corpo-máquina de Descartes, desembocará na visão mecanicista que caracteriza a medicina daí por diante cujo imaginário predomina ainda na época contemporânea. A concepção mecanicista do mundo, da vida e do corpo, operada por esta "fratura epistemológica", perde de vista seu horizonte religioso, reduzindo as causas transcendentais à "estatura do homem, medida de todas as coisas", pois "não há mistério cuja razão não possa vir à tona" e estes "movimentos do pensamento, que buscam reduzir o conjunto dos movimentos do mundo, ou as turbulências da condição humana a um conjunto de leis objetivas, a recorrências previsíveis [...] nunca mais cessou de exercer sua influência"[186].

Na verdade, o lugar absoluto do espírito preconizado por Descartes revela a sensibilidade de uma época, como "a cristalização, a partir da palavra de um homem, de uma *weltanschauung* difusa nas camadas sociais mais avançadas", mas que não desbancou nas correntes mais

---

[184] LE BRETON, 2011, p. 79.

[185] LE BRETON, 2011, p. 95.96.

[186] LE BRETON, 2011, p. 102.103.104: "O dualismo cartesiano prolonga o dualismo vesaliano. Em ambos se manifesta uma preocupação com o corpo descentrado do sujeito ao qual empresta sua consistência e seu rosto. O corpo é visto como um acessório da pessoa, que se processa no registro do ter, já não sendo indissociável da presença humana. A unidade da pessoa é rompida, e essa fratura designa o corpo como uma realidade acidental, indigna do pensamento. O homem de Descartes é uma colagem no qual se friccionam um espírito que só encontra sentido em pensar, e um corpo, ou antes, uma máquina corporal, redutível exclusivamente à sua extensão."

profundas do tecido ocidental aquela concepção mais unitária, patrimônio de outras culturas silenciadas.

Acompanha o modelo mecanicista como "princípio de inteligibilidade do mundo" o multiplicar-se de todo tipo de mecanismo, como a imprensa, o relógio, instrumentos modernos de navegação, e as demais invenções realizadas com o advento da Revolução Industrial, em que a matematização dos fenômenos naturais não poupará nem a esfera biológica. Homens, animais, todos os seres vivos, a natureza inteira, serão submetidos a toda espécie de experiência, possibilidade de transformação radical que nem sempre suscitará "qualquer indignação moral".

No Ocidente, este tipo de visão mecanicista acabou prevalecendo sobre outras visões do corpo, como se a carne fosse sempre um estorvo, algo indigno: "A metáfora mecânica aplicada ao corpo ressoa como uma reparação para conferir ao corpo uma dignidade que ele não seria capaz de ter permanecido simplesmente um organismo"[187]. A partir do século XVII, a prática cirúrgica desenvolverá as "aparelhagens corretivas", primando pela engenhosidade e criatividade: o corpo humano, como uma máquina, sofre desgastes, perdas, funcionamento defeituoso ou ultrapassado, cujas peças devem ser consertadas, trocadas, aprimoradas. Todo o corpo será objeto de transformação e talvez poderá, um dia, ser trocado por um suporte mais ágil, sutil, pós-humano. O corpo perdeu sua aura de mistério inapreensível, como dimensão constitutiva do ser humano. O cume dessa metáfora expressar-se-á na comparação do homem como um sofisticado computador, em que cérebro seria o *hardware* e a mente o *software*[188].

De acordo com os critérios de conhecimento estabelecidos pelo racionalismo dos séculos XVI-XVII, e que se acentuará nos séculos seguintes, a medida da verdade está no conhecimento científico, com a consumação de um divórcio entre saberes populares (tradição, comunidade) e especializados (universal, científico). O saber biomédico das sociedades ocidentais caracteriza-se pela especialização fundada no saber anátomo-fisiológico, pelo monopólio da representação oficial do corpo humano e pelo seu "caráter esotérico", ou seja, de domínio reservado à comunidade científica.

As pessoas comuns possuem um conhecimento fragmentado do próprio corpo, confuso, rudimentar, superficial, haurido em "práticas suspeitas de superstição, ignorância e esperteza", oriundo das tradições populares das várias culturas, baseado no saber-fazer. No entanto, segundo Le Breton, este conhecimento revela uma imagem mais digna do corpo, em

---

[187] LE BRETON, 2011, p. 126.

[188] SANTOS, L. Diferença entre hardware e software. *Wondershare*, 21 fev. 2019. Disponível em: https://recoverit.wondershare.com.br/computer-recovery/difference-between-hardware-software.html? Acesso em: 18 jul. 2021.

consonância com a riqueza do simbólico que aponta para o impenetrável mistério do homem em sua inteireza, vinculando-o ao seu mundo, ao cosmos, ao divino: "Nas tradições populares, o corpo é sempre uma presença no mundo, uma parcela não destacada do universo. E esse saber, mesmo se ele é hoje mais fragmentário, não desapareceu completamente dos campos"[189].

Segundo ele, "o homem comum projeta sobre seu corpo um saber compósito que parece com um manto de Arlequim, um saber feito de zonas de sombra, de imprecisões, de confusões, de conhecimentos mais ou menos abstratos aos quais ele empresta certo relevo"[190]. Na busca por resolver seu problema ele pode usar tanto o aparato da "medicina oficial" como da "medicina popular". Assim, o mesmo "ator social" pode praticar a ioga ou a meditação zen, experimentar vários tipos de massagens oferecidas no mercado, bem como buscar recurso na psicanálise "se pensa que o corpo cristaliza os jogos sutis e inconscientes do desejo e da repressão", além de muitas outras "tecnologias corporais", tais como a acupuntura, o xamanismo ou até mesmo as artes marciais[191] ou ainda participar da noite de louvor num grupo de oração carismático, ou noite do descarrego numa igreja pentecostal, e mesmo numa missa de cura e libertação, que sempre prometem curar os males do corpo e da alma. Mesmo estranhos e antagônicos um em relação ao outro, o que importa é a "eficácia terapêutica" desses procedimentos. Dessa forma:

> Cada um "bricola" sua visão pessoal do corpo, agenciando-a à maneira de um quebra-cabeça, sem preocupar-se com as contradições. Raramente, com efeito, essa representação aparece coerente, se comparamos os elementos que a compõem. [...] E isso sem se preocupar com o fato de que passa assim de uma visão do corpo a outra em toda descontinuidade. [...] A profusão de imagens atuais do corpo não deixa de evocar o corpo fragmentado do esquizofrênico. O ator raramente tem uma imagem coerente de seu corpo; ele o transforma em um tecido de retalhos de referências diversas [...] Sua liberdade de indivíduo e sua criatividade alimentam-se dessas incertezas, da permanente procura de um *corpo perdido*, que é, de fato, aquela de uma *comunidade perdida*[192].

Verifica-se então, segundo nossa interpretação, aquela "bricolagem hermenêutica" como metáfora de compreensão de si, dos outros, do mundo e do divino por parte do homem (ator) contemporâneo. Percebemos aqui como isso se dá concretamente nas "representações bricoladas" do corpo. Isso vale para outras áreas de conhecimento ou interpretação de sua

---

[189] LE BRETON, 2011, p. 131.
[190] LE BRETON, 2011, p. 135.
[191] LE BRETON, 2011, p. 136-137.
[192] LE BRETON, 2011, p. 136. 139.

realidade, como já ilustramos no tópico anterior ao discursar sobre a "contemporaneidade". Há uma "bricolagem" de caráter culto, erudito, especializado e uma bricolagem de caráter popular, simplista. Revela-se aqui um certo parentesco com a tendência gnóstica, na medida em que detectamos, em última análise, a busca de um "conhecimento salvífico".

Em síntese, Le Breton usa várias vezes a expressão fragmentação para caracterizar o homem ou o "ator contemporâneo", fragmentação que encontra seu ápice na dissociação do homem de seu corpo, como se fosse um objeto. No entanto, na profusão de imaginários de eras que configuram a contemporaneidade, esta não é a única representação do corpo. Coexistem outras representações nas várias culturas e sociedades. De acordo com a tradição cristã, o homem não tem apenas um corpo, ele é seu corpo. O corpo é constitutivo do ser humano, não é um simples acessório. Daí a importância do patrimônio cristão na maneira em que entende o *humanum*, como unidade indissociável corpo-alma, como critério de discernimento para um diálogo com as demais visões antropológicas da contemporaneidade.

Assim como há um imaginário social, em cada época e contexto cultural, também há um imaginário ou representação do corpo. Como percebemos, há vários imaginários que configuram as subjetividades do "homem contemporâneo". Da mesma forma que identificamos uma superposição de eras que sobrevivem na contemporaneidade, numa espécie de "bricolagem de eras", assim também há no homem contemporâneo uma "bricolagem de representações do corpo".

Privilegiamos a interpretação histórica como um caminho de compreensão do mundo contemporâneo porque acreditamos que ela ainda nos fornece chaves de leitura para abrir portas e janelas de sentido acerca de nosso mundo, ou mesmo, fornece elementos para decifrar as senhas dos sistemas sigilados de nossos tempos. Entremeados com as pistas diacrônicas e sincrônicas, podemos captar também os sinalizadores "kairológicos" antes que as interpretações "fakeosas" nos roubem a sanidade interpretativa.

Na busca da construção de uma categoria hermenêutica em torno ao termo "contemporaneidade", procedemos a um delineamento da contemporaneidade em perspectiva diacrônica e sincrônica. Na "contemporaneidade" divisamos o caráter complexo do mundo, como o título que encabeça este capítulo. Cremos ter elucidado um aspecto dessa sua faceta ao elencar as muitas eras abarcadas no lapso de apenas um pouco mais de dois séculos. Depois procuramos delinear melhor o que entendemos por contemporaneidade, em seus vários ângulos. A seguir, procuramos compreender melhor o processo de subjetivação e a constituição do indivíduo homem contemporâneo e sua particular representação do corpo.

Há um aspecto fundamental que jamais podemos perder de vista e que ajuda a compreender a nossa tese da sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade: o valor dado ao indivíduo, ainda que seja privilegiando uma de suas dimensões constitutivas, em detrimento da outra. Daí o sabor de contemporaneidade que suscita a leitura daqueles textos antigos, principalmente dos mestres valentinianos:

> [...] ao estudá-los, deparamo-nos com um pensamento individualizado, personalizado, por vezes profundo e ousado, certamente original, que cava de modo independente num patrimônio mitológico preexistente, se confronta com os dados da revelação cristã e os relê e reinterpreta tanto à luz de bagagem filosófica quanto de exigências intelectuais e culturais novas e estimulantes[193].

Os mestres valentinianos, como Ptolomeu ou Heracleon projetaram suas angústias existenciais e seus problemas teológicos levando em conta o cenário cambiante no qual atuavam. Souberam utilizar os esquemas mitológicos interpretando-os à luz de exigências antropológicas e uma refinada consciência individual. Daí o significado profundo da "iluminação gnóstica", que aparece como uma libertação, abrindo horizontes novos e insuspeitados em termos do sentido e da realização do ser humano. Tal iluminação, principalmente no caso dos valentianianos, o grupo por nós estudado, conecta-se com um processo de individuação, a um esforço por superar a própria dimensão psíquica, abrindo-se a processos de fecundação espiritual do alto, processos nos quais a figura do Salvador joga um papel preponderante. Sem dúvida, os gnósticos contribuíram enormemente para a caracterização da "persona" no seu caráter individualizante, aproximando-se *per prima* daquilo que a modernidade conceberia como o "Eu" ("Si mesmo", "Self")[194].

A hermenêutica dessa chave de leitura abre portas para a aproximação que queremos fazer no capítulo seguinte, sem perder de vista, no entanto, aquela perspectiva unitária do "fato cristão", em que o conhecimento estará sempre associado ao amor.

A palavra "hermenêutica" vem do grego e significa "interpretação". No coração da hermenêutica há um nome próprio: "Hermes". "Hermenêutica": "arte relativa a Hermes". Quando Dionísio foi despedaçado por seus carrascos, Hermes guardou de Dionísio o coração,

---

[193] "...studiandoli, ci troviamo di fronte ad un pensiero individualizzato, personalizzato, talora profondo ed audace, certo originale, che scava in modo indipendente in un patrimonio mitologico preesistente, si confronta con il dato della rivelazione cristiana ed entrambi rilegge e reinterpreta alla luce di un bagaglio filosofico e di esigenze intellettuali e culturali nuove e stimolanti". (FIROLAMO, 1980, p. 99-100).

[194] FIROLAMO, 1980, p. 100.102.120.

sede de sua arte de renascer. Deus mensageiro, Hermes agora também transportava o coração como mensagem primeira.

Simbolicamente, isso significa que o sentido das mensagens que alguém lê e interpreta depende, em primeiro lugar, do coração que a pessoa tem: se o coração for pequeno, apequenará o sentido; se o coração for generoso, enriquecerá a mensagem; se o coração for ignorante, surda será a toda mensagem; se o coração for sábio, aprenderá a ouvir a mensagem, por mais simples que a mensagem seja.

Vimos como as várias metáforas trazidas no bojo da contemporaneidade dizem respeito à era tecnológica, à razão instrumental. Na busca de uma hermenêutica mais integradora, que busca a sabedoria ancestral das "epistemologias do Sul", mais unitárias, Boaventura de Souza Santos propõe o *corazonar*, "interpretar a realidade com o coração e a mente":

> Conceber o *corazonar* como uma emergência é vê-lo na expressão do híbrido alquímico emoções/afetos/razões, o sentir/pensar inscrito nas lutas sociais. Nessa perspectiva, o *corazonar* é muito semelhante à ideia de "*sentipensa*r" proposta pelo sociólogo colombiano Orlando Fals Borda. Significa o modo como ocorre a fusão de razões e emoções, dando origem a motivações e expectativas capacitadoras. O coração guia a razão, seja para gozar o mundo, um mundo composto de humanos e não-humanos, ou para transformá-lo[195].

Essa reflexão interessa-nos particularmente, porque as tendências gnósticas, ao privilegiarem o espírito, com as dimensões da racionalidade, da iluminação, do conhecimento, tendem a desprezar este lado do coração, que representa as dimensões do corpo, da sociabilidade, da afetividade, da sexualidade. Pois:

> *Corazonar* não se enquadra nas dicotomias convencionais, sejam elas mente/corpo, interno/externo, privado/público, individual/coletivo ou memória/expectativa. *Corazona*r é um sentir-pensar que junta tudo aquilo que as dicotomias separam. Visa ser instrumentalmente útil sem deixar de ser expressivo e performativo[196].

A tradição cristã concebe o ser humano como uma unidade fundamental. A dualidade carne-espírito, corpo-alma, diz respeito à diversidade de dimensões de ser criado à imagem e semelhança de Deus. Em que sentido a tradição cristã enriquece o diálogo acerca do *humanum* na contemporaneidade? Esse é um dos temas da terceira parte. Nosso propósito agora consiste em demonstrar como se deu a sobrevivência do gnosticismo, a partir de um princípio

---

[195] SANTOS, B. de S. *O fim do império cognitivo*: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 153.
[196] SANTOS, 2019, p. 154.

identificador, o “espírito gnóstico”, em suas múltiplas recorrências e sua relação com o processo de subjetivação contemporâneo.

5 A SOBREVIVÊNCIA DO GNOSTICISMO E O HOMEM CONTEMPORÂNEO

Por que o gnosticismo sobreviveu e como se manifesta no mundo contemporâneo? E em que sentido é original, na medida em que também falamos da sobrevivência de outros movimentos e correntes, como o próprio cristianismo? Estas são algumas perguntas que queremos responder neste capítulo.

Paradoxalmente, na sua maneira de relativizar ou desprezar o mundo, a carne e o corpo, o gnosticismo soube dar um sentido e uma explicação aos males que afligiam a corporalidade humana, este éon desprezível, além de contornar a *heimarméne*, o destino, o absurdo da existência. Tinha uma proposta salvífica, que ia ao encontro das aspirações de uma autêntica realização humana, de valorização da subjetividade e de agregação num "clima de família", de fraternidade universal, ainda que elitista. Aspectos que procuraremos elucidar neste e no próximo capítulo, de forma especial em sua versão contemporânea.

O presente capítulo aborda, pois, de que maneira o princípio gnóstico encontrou novas linguagens graças à atuação do espírito gnóstico[1]. Ao falarmos em sobrevivência do gnosticismo, usaremos também algumas metáforas (sobrevivência, emergência, ressurgência, insurgência, reverberação, ressonância e outras similares), como sinônimos, que permitem perceber suas configurações epocais, destacando algumas de suas notas tipológicas, como o anticosmismo, o antissomatismo, o antinomismo e o elitismo. Explicaremos que sentido se pode falar do gnosticismo como dualista ou monista. Apresentaremos algumas manifestações históricas do "espírito gnóstico" e, por fim, no cenário do "complexo mundo contemporâneo", procuraremos descrever em que sentido podemos falar de uma "nova era gnóstica", que revela o amplo espectro da sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade. Ele se manifesta em múltiplas faces, como no interesse acadêmico, no neognosticismo institucionalizado, nas artes em geral, no campo do "universo fantástico", em ideologias políticas, em tendências gnósticas no seio do cristianismo, na cultura da "estética corporal". No capítulo seguinte, discorreremos sobre algumas impostações científicas da era tecnológica que a configuram como uma nova era gnóstica.

---

[1] O princípio gnóstico consiste na "estrutura básica" constitutiva do gnosticismo, de acordo com a caracterização feita por Jonas e a tipologia apresentada por Markschies que, esquematicamente poderíamos resumir no anticosmismo, antissomatismo e antinomismo. O espírito gnóstico refere-se ao seu dinamismo interno de reprodução, adaptação, basicamente expresso em seu caráter disruptivo. Poderíamos usar uma metáfora da era tecnológica para identificá-los: o princípio gnóstico seria o *hard disk* e o espírito gnóstico o *software* do imaginário tecnognóstico.

5.1 O princípio gnóstico e o "espírito gnóstico"

Vejamos agora em que consiste a originalidade do movimento gnóstico no que tange àquele "substrato comum" que caracteriza as diversas correntes, uma espécie de princípio unificador, que Jonas denominou "princípio gnóstico", acerca do qual os vários estudiosos consultados nos fornecem alguns matizes interpretativos, que nos possibilitam tematizar a "sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade".

O gnosticismo possui uma força organizadora do material sincrético, cujo "novo espírito" não se caracreriza de forma alguma por um "ecletismo desorientado". Na literatura antiga é possível discernir, mesmo com os diversos matizes, um "princípio tão novidoso", do qual os gnósticos são o "representante mais radical e intransigente". Tal "princípio geral" ou "princípio gnóstico", que desborda dos próprios "grupos gnósticos", pode trazer, "senão a chave de toda aquela época, ao menos uma contribuição vital para sua compreensão". Paradoxalmente, este princípio, que identifica um denominador comum, pode usar muitas máscaras e admite muitos graus de dissolução e de compromisso com princípios em conflito. Seja como for, sempre que ele se manifesta, ainda que seja com um de seus "motivos intelectuais", será sempre um "fator inovador", que permite identificá-lo em vários outros fenômenos, inclusive no cenário da cultura contemporânea[2].

A "doutrina gnóstica" é uma abstração. Os principais mestres gnósticos sustentavam um "individualismo intelectual" que resultou em uma extraordinária "imaginação mitológica". O "inconformismo gnóstico" era um modo de viver e de pensar, fruto do "espírito" soberano, fonte do "conhecimento direto" e da "iluminação". Ireneu enfatiza este aspecto: "Todos os dias, cada um deles inventa algo novo"[3]. Os grandes sistematizadores dos sistemas gnósticos, como Valentino, Ptolomeu, Basílides e o próprio Mani,

> […] criaram engenhosas e elaboradas estruturas especulativas que são, simultaneamente, criações originais de mentes individuais e elaborações de certos temas-chave compartilhados por todos eles, que constituem o que poderíamos chamar

---

[2] JONAS, 1963, p. 26-27. A partir deste ponto, as citações da obra de H. Jonas são tomadas da seguinte edição: *The Gnostic religion*: the message of the alien god and the beginnings of Christianity. Boston: Bacon Press, 1963. O primeiro volume de sua tese doutoral, *Gnosis und spätantiker Geist* veio à luz em 1934, na Alemanha e o segundo volume, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, só apareceu em 1954; a tradução inglesa, *The Gnostic Religion*, surgiu em 1958, com uma segunda edição revista, em 1963, da qual nos servimos. Um resumo do primeiro volume apareceu em italiano com o título *Il principio gnostico*. Brescia: Morcelliana, 2011. (Il pelicano rosso). Ver também *Gnosi e spirito tardo-antico*. Milano: Bompiani, 2011. (Il pensiero occidentale).

[3] IRENEU DE LION, *AH* I,18,1.

> o "mito básico". Em um nível menos intelectual, o mesmo conteúdo básico aparece em fábulas, exortações, instruções práticas (morais e mágicas), hinos e orações[4].

Segundo Jonas, pelo que se refere à ideia de "conhecimento", o grande lema do movimento, deve-se sempre ter em conta que sua objetivação em sistemas de pensamento articulados, relacionados com Deus e com o universo, era uma realização autônoma dessa substância, não sua submissão a um esquema teórico emprestado. A combinação do conceito prático e a dimensão salvífica do conhecimento, com sua satisfação teórica em sistemas de pensamento *quase* racionais – a racionalização do sobrenatural –, era típica das formas mais elevadas do gnosticismo e alimentou uma classe de especulação antes desconhecida e que já nunca abandonaria o pensamento religioso[5].

A originalidade dos gnósticos consiste na maneira como enfrentaram a crise cultural daquele momento, conseguindo eles dar uma resposta à "angústia existencial" de seus contemporâneos. A "essência" do gnosticismo pode ser compreendida na medida em que se consegue avaliar o alcance daquele desafio. As ideias propostas por sua mensagem sustentam-se, sem dúvida, por direito próprio.

Jonas dá uma especial importância ao dualismo, como uma característica marcadamente gnóstica, ainda que o dualismo não seja exclusivo do gnosticismo. Desse dualismo fundamental, decorrem o anticosmismo, o antissomatismo e o antinomismo gnósticos. A depender da abrangência dos que, de fato se constituem como "gnósticos" associa-se aqui também o seu caráter elitista. Há unanimidade entre os autores ao destacarem seu caráter disruptivo, que aqui utilizamos para abarcar sua dimensão libertária, revolucionária, inovadora.

Em síntese, nenhum mundo original da obscuridade ou da matéria se opõe ao ser primordial. O dualismo da realidade deriva de um processo interno no próprio interior da divindade. Tal aspecto distintivo da gnose síria e alexandrina é a principal diferença em relação ao modelo iraniano de especulação gnóstica, que parte de um dualismo de princípios preexistentes. Até então nunca se havia ouvido uma mensagem tão nova e tão radical, ou seja, "a profissão de fé" em um poder transcendente superior ao criador do mundo, a tal ponto de se

---

[4] "…erected ingenious and elaborated speculative structures which are original creations of individual minds yet at the same time variations and developments of certain themes shared by all: these together form what we may call the simpler 'basic myth'. On a less intelectual level, the same basic content is conveyed in fables, exhortations, practical instructions (moral and magical), hymns, and prayers." (JONAS, 1963, p. 42).

[5] JONAS, 1963, p. 36.

estabelecer uma rebelião contra o mundo e seu deus em nome de uma liberdade espiritual absoluta[6]. Dessa forma:

> […] o pensamento gnóstico se inspira na angustiante descoberta da solidão cósmica do homem, da absoluta oltridade de seu ser diante de um universo limitado. Este modo dualista sublinha a atitude gnóstica em seu conjunto […]. As doutrinas gnósticas, articuladas em termos dualistas, descansam sobre este primeiro cimento humano de um modo dualista, uma experiência do homem vivida apaixonadamente [7].

Deus, como negação do mundo, tem uma função niilista em relação a todas as ataduras e valores relativos a este mundo: matéria, tempo, espaço, corpo, história, moral, instituições… a "ordem cósmica" limita o homem, cerceia suas mais legítimas aspirações. O "espírito do mundo" é ameaçador, compromete a liberdade do homem. O logos cósmico dos estoicos é assim substituído por esta força impulsiva e opressora, a *heimarméne,* o "destino cósmico"; a vastidão, o poder e a perfeição da ordem já não evocam a contemplação e a imitação, mas a aversão e a revolta[8]. Dessa forma, o anticosmismo e o antissomatismo se expressam na rejeição ao mundo e ao corpo como maus.

Tal perspectiva desautoriza assim a "ordem cósmica", a "lei natural" e daí a perspectiva antinomista gnóstica, que instaura uma "postura anárquica" e que se manifesta em dupla atitude moral: ascetismo ou libertinismo. Ambas repudiam o cosmos, a natureza. A atitude ascética, cuja variável mais radical é o encratismo, se afasta do mundo propondo a abstenção, negando os seus valores; a atitude libertina vence o mundo pelo excesso, relativizando os seus valores. O "espírito gnóstico", anticósmico, antissomatista e antinomista, se manifestou em diferentes momentos da história, como veremos mais adiante, e, de maneira surpreendente, no existencialismo.

Serge Hutin (1927-1997) acena, em vários matizes, a caractrização desse princípio, que sempre reaparece, com impressionante criatividade e variegadas manifestações em determinados períodos históricos, em contextos marcados por uma "situação de angústia existencial"[9]. Tal situação comum, aproxima, de alguma forma, séculos tão distantes, ainda que nem sempre ela seja tematizada pela imensa maioria da população, senão em configurações

---

[6] JONAS, 1963, p. 105. 110.

[7] "… gnostic thought is inspired by the anguished discovery of man's cosmic solitude, of the utter otherness of his being to that of the universe at large. This dualistic mood underlies the whole gnostic atitude […]. It is on this primary human foundation of a dualistic mood, a passionately felt experience of man, that the articulated dualistic doctrines rest.". (JONAS, 1963, p. 251).

[8] JONAS, 1963, p. 253.

[9] HUTIN, S. *Les gnostiques*. 4e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1978. (Collection "Que sais-je?").

caricaturais e esquemáticas, ao sabor da popularização interessada da parte de grupos seletos das sociedades, via de regra por interesses comerciais.

Segundo Hutin, mais do que falar em "gnosticismo", se deve considerar os "gnosticismos" e, apesar de suas diferenças, há um "ar de família" entre eles, pelo qual se reconhecem e se identificam. Segundo ele, estudiosos das religiões, como Hans Jonas (1903-1993), Károly Kerényi (1897-1973), Henri-Charles Puech (1902-1986), Simone Pétrement (1907-1992), Gilles Quispel (1916-2006), ao invés de colocarem o acento nos detalhes das doutrinas, dos mitos ou dos ritos, procuraram destacar a "atitude específica", o característico modo que os condiciona, trazendo luz assim aos grandes temas que, em última análise, se encontram por trás das ideias, das imagens, dos símbolos gnósticos.

> Se os gnosticismos são muito diferentes entre si, o "gnosticismo" é uma atitude existencial absolutamente característica, um *tipo especial* de religiosidade. Não é arbitrário enunciar um conceito geral de *gnose*, "conhecimento" salvífico que se traduz em reações humanas bem precisas, sempre as mesmas. Se o gnosticismo não passasse de uma série de aberrações doutrinais próprias de certos hereges cristãos dos três primeiros séculos, seu interesse seria simplesmente arqueológico; mas ele é muito mais que isso: a atitude gnóstica reaparecerá *espontaneamente*, para além de qualquer transmissão direta; este particular tipo de religiosidade apresenta até mesmo algumas desconcertantes afinidades com certas aspirações absolutamente "modernas". O "gnosticismo" dos heresiólogos constitui o exemplo característico de uma ideologia religiosa que tende a reaparecer incessantemente na Europa e no mundo mediterrâneo em épocas de grave crise, social e política[10].

Ele insiste nessa "atitude" que sempre reaparece e, apesar de ser tão antiga, ela também é "moderna", pois responde àquela componente antropológica que é a "angústia existencial", tão bem apreendida e trabalhada com categorias mítico-narrativas pelos vários sistemas gnósticos:

> Se muitos gnósticos falam uma linguagem desconcertante para o homem contemporâneo, se parecem constituir, ao menos à primeira vista, inumeráveis agrupamentos heterogêneos, a sua atitude é, no fundo, muito *moderna*: eles nos aparecem como homens angustiados pela sua condição de serem *jogados no mundo*,

[10] "Si les gnosticismes sont très divers, le gnosticisme est une attitude existentielle tout a fait caractéristique, un *type special* de religiosité. Il n'est pas arbitraire de poser un concept général de *gnose* 'connaissance' salvatrice se traduisant par des réactions humaines determinées — toujours les mêmes. Si le gnosticisme n'était qu'une série d'aberrations doctrinales propres à certains hérétiques chrétiens des trois premiers siècles, son intérêt serait purement archéologique; mais il est bien plus que cela: l'attitude gnostique reparaîtra *spontanément*, en dehors de toute transmission directe; ce type spécial de religiosité présente même de troublantes affinités avec certaines aspirations toutes 'modernes'. Le 'gnosticisme' des hérésiologues constitue l'exemple caractéristique d'une idéologie religieuse tendant sans cesse à reparaître en Europe et dans le monde méditerranéen, aux grandes époques de crise sociale et politique". (HUTIN, 1978, p. 8).

> e que acreditam ter encontrado o modo de vencer esta insuportável angústia fugindo do próprio mundo[11].

Vejamos alguns aspectos sintéticos desse anticosmismo, antissomatismo e antinomismo, como corolários do "dualismo gnóstico" que caracterizam o "gnosticismo" e algumas constantes que emergem ao longo da história. O conjunto de tais características define o que Hutin acentua como a "atitude gnóstica fundamental".

Baseando-se nas interpretações dos estudiosos citados, principalmente em Puech, que destaca as "linhas de força do pensamento gnóstico", Hutin assinala como características fundamentais da "atitude gnóstica": a centralidade do "conhecimento salvífico"; o homem prisioneiro do seu corpo, da alma inferior, do cosmos e do tempo; uma contínua sensação de "estranheza radical" em relação ao mundo e ao tempo presente.

Pelo "conhecimento salvífico" (gnose) o homem descobre o verdadeiro "Eu" como divino, e, portanto, sendo um conhecimento de si mesmo, é também conhecimento do próprio Deus[12]. Trata-se de um conhecimento que não é atingido pelas vias racionais, "científicas", mas, por ser dom e graça, eterno e transcendente, é um "conhecimento absoluto, instantâneo, imperdível", uma "iluminação" que permite desvelar todos os mistérios do homem, da vida e do mundo, tais como: o motivo da existência da luz e das trevas, o caos, os tesouros de luz, os ímpios, os bons, as emanações de luz, o pecado, o batismo, a ira, a blasfêmia, a injustiça, o adultério, a pureza, a soberba, o riso, a maledicência, a obediência e a humildade, a riqueza, a escravidão; e até mesmo o porquê dos répteis, os animais selvagens, as feras, as pedras preciosas, o ouro, a prata, as plantas, as águas, o oriente e o ocidente, as estrelas e assim por diante. Em outras palavras, ao desvelar o mistério que esconde a sua origem e o seu destino, a gnose permite compreender o significado de todas as coisas. Em virtude da gnose, e não da fé ou das obras, é que o indivíduo pode ser salvo: a atitude existencial que decorre da gnose se manifesta em uma experiência vivida, individual, e aí reside a sua originalidade.

De que o homem deve, então, ser salvo? Deste mundo mau, em que a matéria, o corpo, a alma e o tempo o aprisionam, impedindo-o de alçar voo para sua verdadeira origem e destino[13]. A aversão radical ao corpo leva a considerá-lo uma coisa estranha, sendo comparado a um

---

[11] "Si beaucoup de gnostiques parlent un langage déconcertant pour l'homme contemporain, s'ils semblent, à première vue du moins, constituer d'innombrables groupements disparates, leur attitude est très *moderne*, au fond: ils nous apparaissent comme des hommes angoissés par leur condition d'être *jetés dans le monde*, et qui croient avoir trouvé le moyen de vaincre cette angoisse insupportable, en échappant au monde". (HUTIN, 1978, p. 10)

[12] HUTIN, 1978, p. 11-15.

[13] HUTIN, 1978, p. 16-25.

“cadáver”, uma “tumba”, uma “prisão”, um “companheiro indesejado” ou mesmo um “intruso”, um “malfeitor”, um “adversário”, um “dragão devorador”, um “mar tempestuoso que ameaça engolir”. O corpo, instrumento de humilhação e de sofrimento, joga o espírito para baixo, deixando-o entorpecido, no degradante esquecimento da própria origem. O gnóstico genuíno chegará a ter horror ao parto, responsável pelo “aprisionamento” das almas desventuradas. Neste corpo que é uma prisão o homem também está preso por uma alma inferior, dominada por um “espírito maldoso”, semelhante aos demônios que a criaram, como uma espécie de apêndice ou enxerto sufocante, que leva o homem a pecar. Dessa forma, os gnósticos não apenas admitem uma simples oposição entre um princípio imaterial e outro espiritual; ao corpo e à alma propriamente dita, se sobrepõe um princípio superior, o espírito ou *pneuma*, o seu verdadeiro “Eu”.

O homem está encerrado num mundo mau, que o limita de todos os quadrantes: ele dolorosamente se percebe arremessado neste mundo mau, estranho, absurdo, como um lugar de morte, de sofrimento, de escórias: é uma “cloaca”, um “deserto”, uma “noite”, lugar de “águas tenebrosas”, e também uma “fortaleza” hermeticamente fechada e circundada por muros ou fossas que parecem intransponíveis, como um “prisioneiro sem esperança”. Corolário desse mundo material é o “tempo”, que outra coisa não é senão “mistura”, “impureza”, “fugacidade”, numa palavra, “fatalidade” (*heimarméne*). O tempo também é mau, aprisiona, limita o homem; é fruto de uma desordem e causa de angústia, medo, desvario, paixões, sofrimento. Fruto de uma queda, da desintegração da unidade, trouxe fragmentação, incerteza. Portanto, o gnóstico quer se libertar do tempo, e escapar de todo devir, para voltar à atemporalidade das origens, na estabilidade do Pleroma, dos *Éons*, do Ser eterno, pleno. O tempo reduzido ao devir é engano, mistificação, alienação e mentira.

Em sua condição de sentir-se “jogado no mundo”, o gnóstico prova a sensação de estar abandonado, numa atroz solidão, na desolação do deserto e, segundo um conceito chave da gnose, “somos estranhos ao mundo” e, por outro lado, “o mundo nos é estranho”. A palavra “estranho” (em grego ἄλλος/*allos*, ἕτερος/*héteros*, ξένος/*xénos*, αλλότριος/*allótrios*, αλλογενής/*alloguenés*; em latim *alius*, *alter*, *extraneus*, *alienus*) é recorrente na literatura gnóstica. O gnóstico aspira, assim, desesperadamente, por um além do mundo, um Outro, encontrar a verdadeira Vida; sente dentro de si uma lancinante saudade da pátria originária, de onde foi precipitado.

Hutin analisa a sobrevivência dessa “atitude gnóstica fundamental” ao longo da história, em concretizações históricas facilmente identificáveis como o maniqueísmo, mandeísmo,

islamismo, catarismo medieval, alquimia e sociedades secretas de todos os períodos[14]. E também em muitos fenômenos da modernidade e contemporaneidade, para os quais não é necessário postular uma influência direta, pois estas se manifestam "espontaneamente" em todas as épocas. Assim acontece, por exemplo, no "panteísmo popular", nos teósofos cristãos" dos séculos XVI e XVII, nas tendências gnósticas da maçonaria, no Iluminismo, no ocultismo, nas Igrejas "neognósticas", no "romantismo", no "simbolismo", no "surrealismo" e outros movimentos [15]. Voltaremos a algumas dessas manifestações logo mais.

Segundo ele, podemos perceber ao longo da história uma miríade de místicos, mestres, fundadores, que, de uma ou outra maneira, se sentem impulsionados por esse "espírito gnóstico atemporal", que ultrapassa os limites do tempo, do espaço, da moral, dos costumes estabelecidos, podendo ou não se institucionalizar em pequenas seitas, organizações secretas, igrejas ou que se manifestam nessa "atitude gnóstica fundamental", explicitada ou não na postura e *modus vivendi* de intelectuais, artistas, cientistas, e mesmo da gente comum das várias sociedades, principalmente ocidentais.

Assim, mesmo tendo germinado no seio do "gnosticismo cristão", as "tendências gnósticas" não estão forçosamente ligadas ao cristianismo nem a qualquer tipo de forma religiosa, mas tendem a reaparecer sob formas mais ou menos explícitas em épocas conturbadas. Para "redescobrir" a gnose não é necessário, de fato, conhecer as formas históricas do gnosticismo. Graças ao seu aspecto "esotérico" e aos seus desenvolvimentos "existenciais", ela é uma "corrente ideológica" que, para além de suas manifestações "pitorescas ou alarmantes", se encontra facilmente na angústia de algumas pessoas que se sentem constrangidas pelo fato, "aparentemente inexplicável", de "existirem neste mundo e neste corpo"[16].

5.2 Configurações da sobrevivência do gnosticismo

Vejamos agora como outros estudiosos abordam o "princípio gnóstico", e como entendem a sobrevivência do "espírito gnóstico" por meio de uma "atitude gnóstica", ou um "posicionamento libertário", questionador, "contracultural", e até mesmo na configuração de uma "espiritualidade gnóstica", com extrema criatividade, dotado de uma força

[14] HUTIN, 1978, p. 104-112.
[15] Ver tais configurações no tópico 5.4.
[16] HUTIN, 1978, p. 125-126.

metamorfoseadora interna, por meio de um dinamismo camaleônico ou até mesmo parasitário: tal "espírito gnóstico" se "encarna culturalmente" em muitas expressões contemporâneas, como esperamos demonstrar neste capítulo.

Os elementos básicos do gnosticismo, ou o "princípio gnóstico", tais como o anticosmismo, o antissomatismo e o antinomismo, decorrem, segundo Jonas, do dualismo fundamental que identifica o gnosticismo. No entanto, não há consenso em relação ao "dualismo", pois nem todos os autores estão de acordo que este seja o principal elemento caracterizante do gnosticismo: este pode ou não estar em seu guarda-chuva. Argumenta-se que, o gnosticismo, ao invés de ser dualista, é monista.

Os relatores do Colóquio de Messina, por exemplo, propuseram reservar o termo "dualismo" para as doutrinas (e até mesmo os mitos das "populações primitivas") que preconizam a "dicotomia" (uma drástica separação, melhor, uma oposição) dos princípios que, coeternos ou não, fundam a existência daquilo que, por um ou outro motivo, se encontra no mundo.

Não se trata, portanto, de todo e qualquer dualismo. Nesse rol elencam-se as seguintes categorias: a) o dualismo anticósmico do gnosticismo, para o qual o mal é "este mundo" (a substância tenebrosa não foi criada pela divindade); b) o dualismo zoroastriano, favorável ao cosmos, para o qual o mal intervém de fora em um mundo bom (no Irã estes dois dualismos puderam combinar-se de maneiras muito variadas e nem sempre fáceis de se distinguir); c) o dualismo metafísico, como o de Platão e do platonismo em geral: a constituição do mundo ocorre pela dialética de dois princípios irredutíveis e complementares.

O "dualismo metafísico" teve longa história no Ocidente, dos pré-socráticos à doutrina da mônada e da díada, e remete, por meio de sua fórmula monístico-dualista, às especulações ofíticas. Por isso, é útil evitar o termo "dualismo" para indicar o puro princípio "binário", que é polivalente e os dualismos psicológico e ético[17]. Poderíamos adicionar as análises e esquemas duais de representação da realidade ou do próprio ser humano, não necessariamente dualistas, como é o caso da antropologia patrística que, mesmo expressando-se em categorias platônicas ou estoicas, tem uma impostação básica unitária, de cunho bíblico, como veremos a seu tempo.

A palavra *dualismus* foi "inventada" em 1700 por Thomas Hyde (1636-1703), para indicar de modo sintético uma das mais importantes características da religião persa: a contraposição dos dois espíritos. Em seguida o termo foi muito usado, de modo impróprio,

[17] BIANCHI, 1970, p. XXII-XXIII.

como no célebre "dualismo cartesiano", por exemplo. Há uma luxuriante vegetação de motivos dualísticos largamente presentes na maior parte das religiões do mundo. Uma vez tornado de domínio público, o termo adquiriu uma plurivalência semântica que impede um consenso entre os peritos.

Ugo Bianchi, corroborando a definição de Messina, propôs uma série de definições do dualismo, chegando, por fim, à seguinte proposta: "São dualistas as religiões ou as concepções da vida segundo as quais dois princípios – concebidos ou ao menos como coeternos – fundam a existência, real ou 'aparente', daquilo que existe e se manifesta no mundo"[18].

Bianchi atribui aos "dualismos do Ocidente" alguns traços comuns, já identificados por outros autores, exacerbados nos gnósticos: o anticosmismo, isto é, a convicção de que este mundo é mau; o encratismo, uma forma de ascetismo que chega até a recusa do matrimônio e da procriação. Na maior parte dos casos os dualismos parecem ser docetas, isto é, para além das inúmeras diferenças doutrinais, parecem não crer na realidade da paixão e da morte de Jesus Cristo na cruz. Por fim, alguns dualistas praticam o vegetarianismo, absoluto ou parcial. Com relação à moral romana, primeiramente, e depois com relação à moral judaica e cristã, essas correntes foram definidas "antinomistas", porque se opõem de vários modos à ordem (νόμος/*nómos*) comum[19].

Com relação aos dualismos do Ocidente, é necessário proceder a uma análise cuidadosa acerca da influência do dualismo helênico e particularmente do dualismo gnóstico na antropologia cristã. Segundo algumas visões, o cristianismo teria perdido suas raízes unitárias semíticas e, com a aceitação do instrumental helenista, teria comprometido a mensagem do "homem novo", encarnado e anunciado por Jesus de Nazaré[20]. Este é um ponto sobre o qual nos deteremos ainda.

---

[18] "Sono dualistiche le religioni o le concezioni della vita secondo le quali due principii – concepiti o meno come coeterni – fondano l'esistenza, reale o 'aparente', di ciò che esiste e si manifesta nel mondo". (BIANCHI, U. *Prometeo, Orfeo, Adamo*. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1976, p. 39).

[19] COULIANO, I. P. *I miti dei dualismi occidentali*. Dai sistemi gnostici al mondo moderno. 2a ed. Milano: Jaca Book, 2018, p. 19-20.

[20] A esse respeito, ver o percurso histórico e sua análise crítica, na perspectica de uma "filosofia da libertação", na compreensão de Enrique Dussel: *El humanismo semita*: estructuras intencionales radicales del Pueblo de Israel y otros semitas. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1969. (Temas de Eudeba); *El humanismo helénico* Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1974. (Temas de Eudeba); *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974. Essas obras fazem parte de uma "trilogia geopolítico-cultural" que, segundo o autor, introduz o pensar latino-americano. Ele analisa como a antropologia judeu-cristã primitiva viu-se influenciada desde o século II pela cultura helenística. Aquilo que se configurou como "um humanismo da Cristandade" deve ser distinguido da antropologia cristã que, bem cedo, desbordou em um dualismo "alma-corpo", perdendo só em parte, no entanto, a compreensão unitária da realidade humana. Segundo ele, houve uma contínua luta entre o "dualismo

Firolamo destaca que, na verdade, por trás do dualismo gnóstico, exterior, se oculta um monismo fundamental:

> Ao dualismo que, externamente, num eixo vertical, separa este mundo do pleroma divino e, internamente, num plano horizontal, opõe realidade pneumática e hílica, ambas presentes no homem, subjaz uma tendência de pensamento que oculta as suas inclinações monísticas, utilizando e exaltando em particular uma figura conceitual (e os seus correlatos mitológicos) de nós já conhecida: a mediação, ou em termos técnicos, a imagem. "A verdade não veio no mundo nua, mas aqui chegou em tipos e imagens." (*Evangelho de Filipe*, NHC II,3)[21].

Para Piñero e Montserrat, deve-se notar que é absolutamente inexato qualificar os gnósticos como dualistas. O dualismo dos gnósticos é secundário, pois se projeta no âmbito dos valores, da ética, da sociologia. Em metafísica, são realmente monistas, em total oposição ao característico "dualismo iraniano"[22].

Em última análise, o próprio Jonas chega a afirmar que o gnosticismo é monista, pois só existe uma única realidade: a realidade espiritual, o mundo divino. Diferentemente do monismo estoico que comporta uma identificação completa entre o cósmico e o divino, entre o universo e Deus, como aparece no Livro II *Sobre a natureza dos deuses*, de Cícero, o monismo gnóstico estabelece uma radical negação do cosmos[23]. O Deus gnóstico não é simplesmente extramundano e sobremundano, mas, em seu significado último, também é contramundano. A unidade sublime do cosmos e Deus se rompe, ambos se separam violentamente e se estabelece assim um abismo que nunca mais se fechou entre os dois: Deus e o mundo, Deus e a natureza, espírito e natureza se divorciam, tornam-se estranhos um para o outro. Daí se compreende o dualismo fundamental entre corpo/alma (=carne) e espírito. O homem verdadeiro é espírito; o corpo e a alma são invólucros incômodos, asfixiantes. No final, só existirá o verdadeiro mundo, o mundo do espírito; o mundo da matéria, da carne e do corpo será destruído.

Ioan Petrou Couliano (1950-1991) classifica o dualismo como "categoria histórico-religiosa", presente de maneira característica no gnosticismo. Ele esboça uma sucessão histórica

---

antropológico" (corpo-alma), de raiz grega, e a "unidade antropológica" (doutrina da pessoa), de tradição semítico-judaica, que é a raiz original do cristianismo.

[21] **"**Al dualismo che esternamente, su di un asse verticale, separa questo mondo dal pleroma divino e, internamente, su di un piano orizzontale, oppone realtà pneumatica e ilica, compresenti nell'uomo, soggiace una tendenza di pensiero che oculta le sue inclinazioni monistiche utilizzando ed esaltando in particolare una figura concettuale (e i suoi correlati mitologici) a noi già nota: la mediazione, o in termini gnostici, l'immagine. 'La verità non è venuta nel mondo nuda, ma vi è gunta in tipi ed immagini' (*Vangelo di Filippo*, NHC II,3)". (FIROLAMO, 1983, p. 92).

[22] PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, nota 44, p. 64.

[23] JONAS, 1963, p. 243

dos sistemas gnósticos, que pode ser verificada, na seguinte ordem: marcionistas, maniqueísmo, paulicianos, bogomilos e cátaros. Trata-se de uma sucessão cronológica que parece implicar, na maior parte dos casos, uma relação de derivação, direta ou indireta, no dinamismo das elaborações mitológicas.

Na realidade, o gnosticismo possui um "espectro de tolerância" muito amplo: vai do anticosmismo ao pró-cosmismo (postura favorável ao mundo); do ascetismo encratita ao libertinismo aparentemente o mais desenfreado; da doutrina do *fantasiasma*, segundo a qual Jesus Cristo não assumiu um corpo de carne, até o reconhecimento da existência desse corpo e de seu sofrimento na cruz; de uma postura antijudaica em relação ao Deus do Antigo Testamento a uma recepção das narrativas veterotestamentárias relidas de acordo com os pressupostos gnósticos; da fé na *metensomatose* (reencarnação da alma em novos corpos) até a sua recusa e à aceitação da doutrina da Igreja (novas almas para novos corpos).

Outro tema trabalhado de maneira característica pelos gnósticos é o "princípio antrópico", para o qual Couliano oferece uma interpretação inusitada. As doutrinas religiosas da época conhecem três variantes de "princípio antrópico": este mundo foi criado *para* este homem e este homem foi criado *para* este mundo (variante bíblica); este mundo foi criado *como* este homem e este homem foi criado *como* este mundo (variante platônica); e por fim uma combinação das duas soluções precedentes (judaísmo platonizante e cristianismo). De acordo com sua interpretação, o gnosticismo se revela uma vez mais revolucionário, porque nega o "princípio antrópico" e lhe contrapõe uma concepção articulada em duas proposições: o homem foi criado *contra* o mundo; o homem é superior aos seus criadores: "Por isso, contrariamente ao que normalmente se crê, o gnosticismo não é, de maneira alguma, pessimista em tema de antropologia, mas, ao contrário, é de um otimismo sem igual, não somente no mundo antigo mas provavelmente em toda a história do Ocidente"[24].

Tal aspecto é um ponto de enganche da ressurgência do "espírito gnóstico", entre outros *loci*, no aspecto prometeico da biotecnologia, objeto específico de recorrência gnóstica por nós investigada. A "extropia", como princípio do movimento transumanista, se aproxima desse otimismo antropológico, como uma espécie de manifesto da Era da Singularidade, na qual elucidaremos as suas concepções em torno ao corpo, e que corrobora a sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade em seu caráter monista mais que dualista.

---

[24] "Per questo, contrariamente a ciò che di solito si crede, lo gnosticismo non è affatto pessimista in tema di antropologia, ma al contrario è di un ottimismo senza uguali, non soltanto nel mondo antico ma probabilmente in tutta la storia delle idee dell'Occidente". (COULIANO, 2018, p. 21).

Por fim, enquanto defensor acérrimo do individualismo e do livre arbítrio, contra todo obstáculo, o gnosticismo conduz uma forte polêmica contra a astrologia. Somente por convenção podemos então falar de uma "religião gnóstica": na intenção de seus produtores e de seus utilizadores os mitos gnósticos possuem um conteúdo "científico", mesmo se à primeira vista aparecem ingênuos ou naturalistas, ainda que este não seja seu objeto principal.

Os mitos gnósticos, seguindo uma simples "regra de produção", desenvolvem em número muito elevado todas as possibilidades lógicas contidas em suas sequências, combinando-as quase sempre de maneira original. Dir-se-ia que o sistema, uma vez colocado em movimento, tem a tendência de esgotar todas as suas potencialidades. Nessa "cadeia produtiva", há uma convicção de que "o sistema pensa o homem": o homem e o sistema de produção mítica "pensam-se a si mesmos" e às vezes se "repensam um ao outro"[25].

Ainda com relação ao dualismo e à maneira de "reprodução" dos mitos gnósticos, Couliano observa a íntima relação sincrônica na maneira de sua reprodução para além daquela diacrônica, nem sempre bem identificável:

> Os movimentos dualistas do Ocidente, que ocupam um período de 1500 anos, têm naturalmente uma dimensão diacrônica, no interior da qual é possível individuar algumas relações de dependência: o maniqueísmo deriva de uma forma de gnosticismo; o paulicianismo bizantino deriva do marcionismo; o catarismo monarquiano deriva do bogomilismo; o catarismo radical deriva do origenismo. O interesse, todavia, não reside nisso: o sistema por eles formado é sincrônico e os processos de derivação constituem somente modalidade secundária através das quais o sistema se perpetua e se enriquece. Na diacronia há alguns elos faltantes, há mistura, há contínua evolução. A história social da reprodução do sistema, que mereceria por certo ser estudada, não poderá jamais ser reconstruída[26].

Apesar da riqueza desconcertante das variantes, os mitos gnósticos são regulados por um princípio de produção muito simples. Por isto todos os "dualismos do Ocidente" parecem cercar-se de um "ar de família": porque o seu sistema geral é colocado em movimento por uma mesma operação inicial. Essa consiste em afirmar dois deuses ao invés de um: o Pai das origens (o verdadeiro Deus) e o Demiurgo, fruto do pecado de Sophia (o deus ignorante), como vimos

---

[25] COULIANO, 2018, p. 22.

[26] "I movimenti dualistici d'Occidente, che coprono un periodo di 1500 anni, hanno naturalmente una loro dimensione diacronica, all'interno della quale è possibile individuare alcune relazioni di dipendenza: il manicheismo deriva da una forma di gnosticismo; il paulicianismo bizantino deriva dal marcionismo; il catarismo monarchiano deriva dal bogomilismo; il catarismo radicale deriva dall'origenismo. L'interesse, tuttavia, non risiede in questo: il sistema da essi formato è sincronico e i processi di derivazione costituiscono soltanto modalità secondarie attraverso le quali il sistema si perpetua e si arricchisce. Nella diacronia ci sono alcuni anelli mancanti, c'è mescolanza, c'è continua innovazione. La storia sociale della riproduzione del sistema, che meriterebbe di essere studiata, non potrà mai essere ricostruita". (COULIANO, 2018, p. 55).

no capítulo 3. E uma parte desse sistema sobreviverá bem além dos limites cronológicos dos "dualismos do Ocidente": ela sobrevive ainda hoje, nos debates científicos e filosóficos[27].

Firolamo, por sua vez, destaca como aspecto caracterizante do "princípio gnóstico" a constituição de uma particular subjetividade, a partir de uma nova sensibilidade acerca do "Eu", coisa inaudita no mundo antigo[28]. Conectado a esse aspecto, ocorre uma interiorização da dimensão divina, permitindo uma acessibilidade "imediata" ao mundo divino, sem o concurso das forças exteriores que, apesar de maléficas e atuantes, não tinham, em última análise, domínio sobre o Eu, agora despertado para sua verdadeira realidade. A nova concepção da "geografia cósmica" colaborou para uma nova interpretação do mundo, visto como espaço das forças demoníacas, ao passo que o gnóstico tinha no seu interior o espaço do verdadeiro mundo divino, ao qual ele pertencia.

Desde a época helenística, a antiga prefiguração da terra, que a concebia como um prato oscilante no vazio, própria dos pré-socráticos, foi substituída por uma nova concepção geocêntrica, destinada a permanecer nas reflexões astronômicas e astrológicas até a moderna revolução de Kepler e Galileu. A terra, centro do universo, é circundada pelas sete esferas planetárias, círculos concêntricos sobre cuja superfície ideal giram os planetas: três (Lua, Mercúrio, Vênus), sob o Sol e três (Marte, Júpiter e Saturno) acima dele. A oitava esfera, situada além das esferas planetárias, segundo a opinião, partilhada também por Aristóteles, sustenta por fim o céu das estrelas fixas, assim dito porque, contra o movimento variado dos planetas, este aparecia como se tivesse um só movimento. Essa nova configuração acarretou consequências para a geografia do lado de lá: junto com a crença nos Infernos subterrâneos, começou a aparecer a concepção de Infernos sublunares, colocados entre a Terra e a Lua. Os Elíseos subiam de zonas remotas da terra para lugares cada vez mais elevados no mundo celeste. No seculo II, o Salvador gnóstico, na sua descida através dos céus, percebe que os Infernos e o cosmos são a mesma coisa[29].

A apologética judaica contribuiu, mesmo que com escassos sucessos, para colocar em discussão a concepção clássica do divino. Entre o século I e II a difusão do anúncio cristão de um lado e a afirmação de novos cultos religiosos, baseados em um relacionamento mais estreitamente pessoal de outro, movendo-se ao longo de estradas paralelas, modificaram a maneira tradicional das relações entre o homem e Deus.

---

[27] COULIANO, 2018, p. 293-323.
[28] FIROLAMO, 1993, p. 35-61.
[29] FIROLAMO, 1993, p. 38-39.

Essas mudanças estavam diretamente ligadas à própria mudança da consciência do indivíduo sobre si mesmo. Não poucos advertiam a sensação de possuírem em si algo de infinitamente precioso, um bem extraordinário que, enquanto o elevava acima da massa anônima dos crentes, os fazia estranhos, às vezes dolorosamente, do mundo circunstante. *In interiore homine habitat veritas*: uma já antiga tradição de pensamento, que remontava ao próprio Platão, mas sobre a qual se enxertaram no vasto mar do helenismo elementos filosóficos e religiosos de origem diversa, acabara por privilegiar, já no próprio microcosmos humano, o espiritual à revelia do material, o invisível com desvantagem do sensível, a mente e o espírito superiores ao corpo e à carne[30].

> O homem material, empírico, se revelava, no contato com esta cálida e penetrante sensibilidade, um invólucro externo que envolvia com as suas sufocantes e enganadoras espirais o casulo de uma nova realidade: o homem interior, o homem verdadeiro, essencial. Dotado de sentidos particulares capazes de degustar as realidades espirituais, com um ouvido em grau de receber as harmonias celestes, com uma vista aguda apta para colher e penetrar os recessos do mundo divino, esta nova realidade antropológica se colocava ao mesmo tempo como a meta prometida de revelações concorrentes e como o êxito de processos ascéticos de severo autocontrole e rígidas observâncias. [...] Quem estivesse enfadado ou desgostoso com o mundo exterior, poderia voltar-se para o próprio microcosmos interior, fazendo-o com uma nova sensibilidade, esquiva e aguda, que o tornava capaz de colher no próprio interior os sinais da constituição de uma nova vida, que para muitos se mostrava como a única verdadeira: ela participava de fato da mesma vida da divindade, talvez com ela coincidisse[31].

O mundo material tornou-se palco de forças antagônicas a digladiarem por seus espaços, quando não para conquistar o inteiro espaço para seu reino, buscando ora resgatar as almas para a dimensão divina, incorpórea, ora para aprisioná-las. Também a tradição judaica e logo em seguida a cristã procuraram colocar ordem nesse universo caótico, incrivelmente superpovoado durante o "período intertestamentário": às hostes de demônios maléficos contrapõem-se as fileiras angélicas. Multiplicam-se os anjos protetores não só de pessoas, mas de famílias, clãs, povos e nações; mensageiros celestes são enviados para explicar nos textos apocalípticos as

---

[30] FIROLAMO, 1993, p. 40.

[31] "L'uomo materiale, empirico, si rivelava, al contatto con questa morbida e penetrante sensibilità, un involucro esterno che avvolgeva con le sue soffocanti e ingannevoli spire la crisalide di una nuova realtà: l'uomo interiore, l'uomo vero, essenziale. Dotato di sensi particolari capaci di gustare le realtà spirituali, di un udito in grado di recepire le armonie celesti, di una vista acuta atta a cogliere e penetrare nei recessi del mondo divino, questa nuova realtà antropologica si poneva, insieme come la mèta promessa di concorrenti rivelazioni e l'esito di processi ascetici di severo autocontrollo e rigide osservanze. [...] Chi, annoiato o disgustato dal mondo esterno, si volgeva al proprio microscosmo interiore, lo faceva ora con una nuova sensibilità, umbratile ed acuta, che lo rendeva capace di cogliere al proprio interno i segni del formarsi di una nuova vita, che a molti appariva ormai l'unica vera: essa partecipava infatti della vita stessa della divinità, forse coincideva con essa". (FIROLAMO, 1993, p. 40.41.)

misteriosas revelações acerca do fim dos tempos. Nesse contexto a hierarquia celeste torna-se mais complexa: os anjos aparecem organizados em vários graus, amalgamando antigas e novas categorias: serafins, querubins, tronos, dominações, potestades, virtudes, principados, arcanjos.

Essa progressiva interiorização da luta espiritual é um dos mais significativos traços dessa mudança de ideias e de crenças. A verdadeira e decisiva batalha acontece agora nos meandros da *psykhé* individual. Conflitos cósmicos entre os arcontes, senhores deste mundo e as potências angélicas cristãs ou as entidades divinas gnósticas outra coisa não são que um eco ou um reflexo, narrados de forma vívida e dramática, de um conflito interior. Tornam-se o cenário passivo de uma luta à qual assiste, impotente, o homem, incapaz de superar os novos limites postos ao conhecimento religioso. Para salvar-se é necessária a intervenção divina, por meio de uma revelação[32].

A experiência dos profetas e de homens e mulheres iluminados que tinham acesso imediato às divindades, sem passar por intermediários nem sempre solícitos, abriu caminho para uma nova e revolucionária era em termos de acesso ao mundo divino. Mudou a configuração cosmológica, mudou a configuração religiosa, mudou a configuração do relacionamento com Deus.

Deus se afastou do mundo, frequentemente dele se desinteressando. O mundo ficou assim à mercê de poderes inimigos que oprimiam o homem, a ponto de ele interpretá-lo, de acordo com o ensinamento dos gnósticos, como uma criatura diabólica. A sede do divino não podia mais, nesse caso, aplacar-se nas fontes tradicionais de revelações contingentes, ligadas às inumeráveis situações particulares da vida de cada dia: a salvação não se encontrava nesta vida, com a superação de suas vicissitudes ou resolução dos problemas imediatos da sobrevivência: no outro mundo, libertado totalmente da matéria, da carnalidade e do corpo, o homem se sentiria em sua verdadeira casa[33].

Uma mensagem bem diferente era anunciada pelo querigma cristão, cuja centralidade do Cristo vivo se manifestava no cotidiano de cada cristão, em que mesmo as coisas mais triviais da vida deste mundo, sob a perspectiva do Reino, tinham seu lugar e seu valor. O Salvador se mostra muito próximo das necessidades cotidianas deste mundo: é o homem que “andou fazendo o bem” (At. 10,38), cujas mãos curavam todos os que dele se aproximavam, acometidos por qualquer enfermidade (Mc 8,25), para quem o critério decisivo de julgamento e salvação

[32] FIROLAMO, 1993, p, 52.
[33] FIROLAMO, 1993, p. 54.

será ter dado de comer a quem teve fome, de beber a quem teve sede, vestir quem esteve nu... (Mt 25, 35-45).

Como acentua Firolamo, a radical originalidade dos gnósticos deve ser acolhida no contexto social e religioso que descrevemos, comum a pensadores pagãos e cristãos:

> O gnosticismo é, como os intelectuais que o produziram, filho de seu tempo: tem como pano de fundo um mundo religioso em ebulição, um universo cultural no qual o sincretismo tinha se tornado uma veste ideológica, no qual o sangue oriental corria já há séculos no corpo um tanto anêmico do ocidente. [...] A novidade da mensagem gnóstica não deve ser buscada nem nas origens dos materiais mitológicos que tomou e utilizou de tradições diversas; nem tampouco numa suposta força vital de origem oriental, mas na solução que procurou trazer para os problemas do próprio tempo[34].

Lupieri destaca como um dos temas relacionados à originalidade dos gnósticos sua impostação acerca da questão do mal. Pessoas e grupos pertencentes a uma "elite spiritual", como os filósofos, iniciados nos mistérios, os "gnósticos" de vários círculos, não só cristãos, levantavam muitas perguntas acerca da origem e do destino do homem, do cosmos, da vida. Dentre essas questões, destacava-se a referente ao mal presente no mundo. De alguma maneira, essa questão sempre retornou na história do pensamento ocidental e encontra-se presente na contemporaneidade, em que o mal e a morte são balanizados e o sofrimento, o terror, o lado obscuro e hediondo do ser humano são espetacularizados.

Um dos temas desenvolvidos pelos filósofos antigos é o da "providência divina" diante do mal[35]. Objetava-se a existência de animais inúteis, nocivos e daninhos para o homem; plantas venenosas; catástrofes... Se Deus é "pai, "providente" e mesmo "criador", como pode permiti-los? Se Deus é bondade, beleza e perfeição, se criou o mundo e o ama, de ondem vêm as deformidades, as doenças, a morte? Tal questão atormentou o jovem Agostinho, que resumiu a problemática nessa formulação: "Se Deus é bom e criou tudo bom, de onde vem o mal?" A questão não era tanto o "que é o mal?" (*quid malum*), mas "de onde vem o mal?" (*unde malum*)[36].

---

[34] "Lo gnosticismo è, come gli intellettuali che l'hanno prodotto, figlio del suo tempo: gli fa da sfondo un mondo religioso in ebollizione, un universo culturale in cui il sincretismo era diventato un abito ideologico, in cui il sangue orientale scorreva ormai da secoli nel corpo un po' anemico dell'occidente. [...] La novità del messaggio gnostico non va ricercata né nelle origini dei materiali mitologici che riprese ed utilizzò da tradizioni diverse; né, tanto meno, in una supposta forza vitale di origine orientale, ma nella soluzione che cerchó di apportare ai problemi del proprio tempo". (FIROLAMO, 1993, p. 56. 61).

[35] LUPIERI, E. Lo gnosticismo. In: QUACQUARELLI, A. (a cura di). *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma: Città Nuova Editrice, 1989. p. 71-108.

[36] Agostinho abordou esse tema em várias de suas obras, principalmente no contexto da polêmica contra os maniqueus. Para uma síntese acerca desse problema, ver o Livro VII das *Confissões*. Ele debruçou-se sobre a questão de maneira mais aprofundada em sua obra *De libero arbitrio*.

Havia várias soluções para a questão do mal. Platão o explicava como um elemento estranho, exterior à divindade. Deus, o pai, a origem do todo, é totalmente transcendente; não tem nada a ver com a matéria. Entre Deus transcendente e a matéria existia o "demiurgo", um deus artesão que ordenou o caos surgido a partir da matéria primigênia, imprimindo-lhe a ordem, a razão e a beleza. No entanto, esse mundo criado, com elementos estranhos à divindade não era perfeito. A escola filosófica platônica explicava o mal como consequência de um princípio externo a Deus, por uma divindade intermediária que não é o Sumo Bem. O Deus transcendente não criou diretamente o mundo e não tem responsabilidade pelo mal presente nesse mundo. Estabelecia-se assim um dualismo entre a esfera divina e a esfera material.

A solução judaica, de caráter monista, não podia aceitar estratificações no seio da divindade, nem tampouco colocar a existência do mundo como um princípio material fora de Deus: o mundo e tudo o que existe foi criado por Deus a partir do nada (*ex nihilo*). Havia, pois, duas explicações para o mal: ausência de um bem devido ou punição pela culpa do homem que se rebelou contra Deus. Mas, como explicar o sofrimento dos inocentes e a aparente situação de injustiça em que os maus pareciam sempre levar vantagem na vida? Pouco a pouco desenvolveu-se a concepção de que a culpa não se referia apenas aos indivíduos ou aos seus ancestrais, pelos quais estariam pagando. A origem do mal estaria no início da própria humanidade, fruto de um pecado cometido pelos primeiros pais.

Havia ainda no paganismo popular outra solução, de corte platônico, que explicava a solução do mal num tempo anterior ao presente humano. As almas preexistentes haviam cometido algum pecado no mundo supramaterial. Essas almas foram condenadas a viver aprisionadas em corpos materiais, nos quais foram precipitadas. Como uma só vida não fosse suficiente para conseguir a purificação completa para libertá-las desse mundo estranho, elas poderiam vagar de corpo em corpo, superando os sofrimentos, até completar o ciclo de retorno ao mundo espiritual.

No entanto, essas respostas ainda não conseguiam explicar o sofrimento do mundo, incluindo os animais, as plantas e mesmo os seres inanimados.

A resposta dos gnósticos foi radical: esse mundo é mal, e não pode ter sido criado por um Deus bom. Como consequência, o verdadeiro gnóstico, ao tomar consciência da negatividade do cosmos, acabava por descobrir que ele também não pertencia a este mundo, era-lhe estranho, sentia-se desconfortável nele, padecia a angústia de estar na ignorância de sua verdadeira origem e realidade, sofria as investidas de forças malignas, sentia-se profundamente só e abandonado. No entanto, o Deus bom e verdadeiro, em sua misericórdia dignou-se enviar das

esferas superiores um revelador para despertar o homem perdido nas trevas da ignorância, um salvador, para reconduzi-lo ao seu autêntico lar[37].

Este se tornou um dos temas mais agudos do maniqueísmo: um Deus bom (princípio da luz), um deus mau (princípio das trevas); o reino da luz (espiritual), o reino das trevas (material), uma alma boa (espiritual), uma alma má (carnal). A atração que o maniqueísmo exerceu sobre Agostinho, seduzindo-o por nove anos, encontra-se presente no "maniqueísmo contemporâneo", que tira a responsabilidade do homem sobre os rumos da sociedade, da cadeia de corrupção, da crise ambiental e humanitária. De alguma forma podemos perceber esse "espírito maniqueísta" nas polarizações políticas, religiosas, veiculadas na grande rede e formatando o tecido social em várias roupagens.

Ao fazer eco a vários estudiosos, Stephan Hoeller também tece algumas considerações acerca da solução da questão do mal por Valentino, destacando que seu ensinamento se concentra no que ele, Hoeller, denomina "psicocosmogonia" e "equação pneumática". Vejamo-las:

> A muitas vezes debatida cosmogonia de Valentim [*sic*] é mais bem compreendida quando baseada no único reconhecimento existencial: algo está errado. Em algum lugar, de alguma maneira, o tecido do ser a nível existencial do funcionamento humano perdeu a sua integridade. Vivemos num sistema em que não há integridade fundamental, sendo, portanto, defeituoso. Os cristãos ortodoxos e os judeus aceitaram esta premissa como verdade, mas reconheceram o "erro" na existência humana enquanto efeito do pecado humano – original ou um outro. Valentim, como todos os outros gnósticos, entretanto, reconhece que faltou integridade na criação desde o início e por isso os humanos não precisam sentir uma culpa coletiva pelo que tem sido chamada de "queda"[38].

Segundo a "equação pneumática" de Valentino, "o sistema do mundo e o sistema do ser humano são falhos. Os humanos vivem num mundo absurdo, que pode se tornar significativo somente através da gnose. Vários deuses são entidades ilusórias tornadas reais pela mente humana para os seus próprios propósitos limitados"[39]. Ele vê um aforismo "bem moderno" (ou pós-moderno) no Evangelho de Filipe: "Deus criou o homem e o homem criou Deus. E assim é no mundo. Os homens fazem os deuses e eles adoram suas criações. Seria adequado para [estes] deuses adorarem os homens"[40].

---

[37] LUPIERI, 1989, p. 73.
[38] HOELLER, 2005, p. 120-121.
[39] HOELLER, 2005, p. 121.
[40] *Evangelho de Filipe*, Lógion 85, 121.

Após reconhecer onde está a raiz deste "sistema falho", é necessário buscar uma solução: é a gnose espiritual que retifica tal sistema falho. Não há necessidade de culpa, nem apelo a um pecado sob a responsabilidade do homem, de um arrependimento desse pecado, nem uma fé cega em uma salvação obtida através de um sofrimento vicário de Jesus.

> Não precisamos ser salvos; precisamos ser transformados pela gnose. A cabeça mal guiada e a malignidade da condição existencial da humanidade podem ser mudadas para uma imagem glorificada de plenitude do ser. [...]. As estruturas míticas elaboradas da cosmogonia e redenção legada a nós por Valentim são expressões poético-escriturais desta grande proposição, que é relevante à condição existencial da psique humana em todas as eras e em todas as culturas[41].

Fiorini, secundando outros autores, coloca o aspecto identificador do "princípio gnóstico" em seu caráter elitista, que caracterizou a gnose antiga e mancomunou os autênticos gnósticos numa espécie de "fraternidade universal" ao longo dos séculos, identificados por essa "pertença antropológica" como "elite espiritual", agraciada por uma revelação divina.

> [...] sendo a Gnose definível como uma autêntica "Autoconsciência", ou seja, como uma doutrina secreta que tem a finalidade de conciliar no ser humano as aparentes antíteses do Universo (Positivo e Negativo, Luz e Sombra, Autoridade e Liberdade, Bem e Mal, Vida e Morte, etc.) devemos certamente concluir que ela objetiva a realização de um perfeito equilíbrio interior no homem de conhecimento (Gnóstico) que tem a faculdade de aceder a tal Doutrina (ou Revelação) Divina[42].

A ênfase de Fiorini está, pois, no caráter elitista e reservado, que, além do mais, preservou a transmissão e a sobrevivência da gnose, após ter-se transmutado de muitas maneiras, no mundo contemporâneo. Seguindo o estudioso Vincenzo Soro (1895-1949), Fiorini assevera que a palavra gnose possui um duplo significado, introspectivo e retrospectivo. Do ponto de vista introspectivo deve ser entendida como "um fato de natureza estritamente interior": "Ela é, ou seja, o imediato conhecimento dos mistérios de Deus e é recebida pelo homem graças a uma comunicação DIRETA com o Divino"[43]. De tal comunicação direta provêm alguns ensinamentos secretos ou "mistérios" que devem ser rigorosamente ocultos ao homem comum e todo o mundo antigo está permeado de tal distinção entre conhecimento comum e

---

[41] HOELLER, 2005, p. 122.

[42] "[...] essendo la Gnosi definibile come una autentica 'Autocoscienza', ovvero come una dottrina segreta che ha lo scopo di conciliare nell'essere umano le apparenti antitesi dell'Universo (Positivo e Negativo, Luce e Ombra, Autorità e Libertà, Bene e Male, Vita e Morte, etc.) dobbiamo certamente concludere che essa mira alla realizzazione di un perfetto equilibrio interiore nell'uomo di conoscenza (Gnostico) che ha la facoltà di accedere a tale Dottrina (o Rivelazione) Divina." (FIORINI, 2018, p. 26).

[43] "Essa è cioè l'immediata conoscenza dei misteri di Dio e viene ricevuta dall'uomo grazie ad una comunicazione DIRETTA con il Divino." (FIORINI, 2018, p. 25).

conhecimento dos mistérios. No entanto, esse conhecimento secreto tem uma característica peculiar: "Gnose é, portanto, um 'Conhecimento Superior' que a divindade reserva somente a poucos indivíduos qualificados"[44].

Do ponto de vista retrospectivo, a gnose pode ser redescoberta a partir das manifestações do maniqueísmo do século III e do catarismo medieval, "movimentos gnósticos *tout-court*", segundo Fiorini. No seio de cada igreja haveria esse grupo seleto, razão pela qual se podia encontrar gnósticos da Palestina, da Síria, do Egito, da Itália e da Ásia. As várias "escolas gnósticas" seriam, na verdade, nuances diferenciadas de um mesmo pensamento: havia um terreno comum sobre o qual trabalhavam; partiam de premissas comuns que levavam a conclusões comuns. Esse fundo comum de "pertença antropológica" poderia ser identificado em outras manifestações não só no interior do cristianismo, mas também de outras religiões[45].

Segundo Fiorini, na inversão gnóstica do cosmos como mundo mau, criado pelo Demiurgo Arrogante, encontramos a inversão da compreensão do mundo bom na concepção helênica e mesmo cristã. Segundo ele,

> Este é, em substância, o ponto central, a chave interpretativa de toda a especulação gnóstica e se se compreende plenamente (e se realiza interiormente, adicionaremos) tal ponto, então se compreende também esta época confusa e desesperada na qual nos encontramos a viver[46].

Recapitulemos que Markschies propôs uma tipologia para identificar o gnosticismo histórico e que nos permite incorporar vários aspectos aduzidos pelos pesquisadores anteriores, nos fornecem pistas para a identificação da sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade.

Markschies analisa uma das vertentes da sobrevivência da gnose enquanto institucionalização religiosa, apresentando um percurso histórico dos debates que defendiam ou atacavam a abrangência e sobrevivência da gnose enquanto "religião", em torno à seguinte equação, com duas posições básicas: uma "posição preventiva" que estabelecia como ponto de partida a associação da "gnose" exclusivamente a uma religião e outra que a encarava como um "movimento que ultrapassa os confins de uma única religião"[47].

---

[44] "Gnosi è dunque una 'Conoscenza Superiore' che la divinità riserva solo a pochi individui qualificati". (FIORINI, 2018, p. 25)

[45] FIORINI, 2018, p. 27-30.

[46] "Questo è, in sostanza, il punto centrale, la chiave interpretativa di tutta la speculazione gnostica e se si compreende pienamente (e si realiza interiormente, aggiungeremo) tale punto allora si compreende anche quest'epoca confusa e disperata nella quale ci troviamo a vivere". (FIORINI, 2018, p. 38).

[47] MARKSCHIES, 2019, p. 30-32.

No primeiro caso, a "gnose" era entendida como movimento no seio da religião cristã e mesmo interpretada como uma forma de filosofia da religião, cuja raiz se encontrava no hebraísmo. Essa interpretação remontava à antiguidade: foi introduzida por teólogos cristãos, mas propugnada também por filósofos pagãos, sem excluir que muitos elementos vieram de outras religiões ou correntes filosóficas. Tal visão leva a vê-la como uma particular interpretação filosófica do cristianismo, na linha de Hipólito de Roma (inícios do séc. III). Nessa mesma direção se movia o historiador Adolf von Harnack (1851-1930). A interpretação de fundo era a mesma: um juízo de valor segundo o qual a "gnose" constituiu uma tentativa falida de dar uma interpretação mais "alta" dos teologúmenos da grande Igreja.

No segundo caso, a "gnose" era entendida como religião ou visão do mundo que podia se adaptar a diversas religiões, mas sempre permanecendo separada. Essa interpretação já se encontrava em gestação desde o século XVIII, mas derivava em modo sistemático da interpretação da filosofia idealista alemã e da ontologia existencial nos últimos dois séculos, tornada predominante na primeira metade do século XX.

Gilles Quispel (1916-2016) sistematizou tal posição com essa metáfora: é como se a "gnose" se insinuasse no ninho de uma "religião hospedeira", como uma espécie de parasita. De toda forma, ainda há controvérsias se a "gnose" em sua essência represente uma religião – ou seja, uma tentativa autônoma, diante da experiência de contingência, de representar com a ajuda do mito e do culto uma categoria de sentido que transcende este mundo ou, ao invés disso, consista em uma tentativa, em consonância com os parâmetros filosóficos da antiguidade, de compreender melhor a religião hebraico-cristã.

Queremos destacar, no entanto, o aspecto da "criatividade gnóstica", assinalada por Markschies e que foi também identificada por outros autores já citados, como Bianchi, Firolamo, Couliano e o próprio Jonas, criatividade que se desdobra em vários aspectos: o espírito autônomo, o impulso criativo e libertário, a capacidade adaptativa e estratégia camaleônica, o estilo rebelde e disruptivo. Para caracterizar sinteticamente esse aspecto, podemos falar em "espírito disruptivo", como manifestação contemporânea do "espírito gnóstico", que aparece como uma nota marcante da era tecnológica[48].

---

[48] O termo disrupção significa a quebra ou interrupção de um processo já estabelecido, considerado normal. Representa uma quebra de padrão, provocando uma inovação. Surgido no mundo dos negócios, logo passou a ser utilizado também em outros contextos, como sinônimo de "quebra de paradigmas". Quando se fala de "inovação disruptiva", o senso comum entende algo "inovador, moderno, radical". Na expressão de Peter Thiel, fundador do PayPal, "disrupção se metamorfoseou em um jargão autocongratulatório para qualquer coisa que se faz passar por nova e moderna". Clayton Christensen, professor de Harvard, começou a utilizá-lo na década de 1990 para indicar a competência de pessoas e coisas capazes de criar soluções inovadoras; pouco a pouco o termo começou a ser popularizado pelas *startups*. Exemplos de inovações disruptivas: redes sociais,

April DeConick destaca o caráter provocador, desestabilizador, desestruturador, disruptivo, do movimento gnóstico: essa sequência adjetiva serve para caracterizar o que ela define como "um tipo de espiritualidade revolucionária". Seria por demais estreito classificar a gnose como uma "religião alternativa", pois ela se insurge como um movimento "contracultural", que subverte a própria religião[49]. Ela é enfática em sua descoberta:

> O que encontrei me pegou de surpresa. Os escritos gnósticos não foram abandonados porque perverteram o cristianismo católico mais antigo e verdadeiro, como os apologistas cristãos têm afirmado ao longo dos séculos. Nem eram escrituras alternativas inócuas projetadas como heresia pelos católicos para controlar o tabuleiro do jogo e afirmar os interesses católicos. Durante meus anos de estudo, passei a entender que as composições gnósticas eram proibidas porque promoviam um tipo de espiritualidade tão revolucionária que virou a religião antiga de cabeça para baixo. As ideias nas escrituras gnósticas não são inocentes. Elas não são inócuas. Pelo contrário, elas são provocadoras. Elas envolvem risco. Elas questionam. Elas agitam e incitam[50].

Os gnósticos, segundo ela, foram os primeiros a provocar uma reviravolta no papel da religião tradicional, que mantinha as pessoas satisfeitas e acomodadas em servir aos deuses e seus reis, na qualidade de escravos e vassalos obedientes. Dessa forma, a espiritualidade gnóstica ofereceu uma nova orientação, que colocava as pessoas em contato direto com a divindade, por meio de uma "experiência religiosa transcendente".

Essa nova orientação contracultural, em sua visão, alterou o propósito tradicional da religião e desafiou as convenções religiosas de maneira perigosa. Visto que o indivíduo não é mais entendido como um mero mortal, criado por um deus poderoso, para cumprir sua ordem e para oferecer obediência e submissão, as posturas tradicionais de adoração são completamente

---

smartphones, compartilhamento em nuvem, aplicativos de viagem. Empresas disruptivas: a Wikipedia, que sabotou milhares de vendedores de enciclopédia e serviços pagos de enciclopédias *online*; o Airbnb, que tira do sério associações hoteleiras; Easy Taxi e 99Taxis, que tomaram o lugar das empresas de rádio-taxi; a Netflix, que jogou para a irrelevância as video-locadoras; o Google, que fez milhões de pessoas esquecerem que precisavam de listas telefônicas. Para melhor compreensão, ver: CHRISTENSEN, C. *The Innovator's Dilemma*: When New Technologies Cause Great Firms to Fail (Management of Innovation and Change). Harvard: Harvard Business Review Press, 2013. Sobre esses itens, ver: NA PRÁTICA. Inovação disruptiva: o que é disrupção, para que serve e porque importa. *Na prática*, 23 abr. 2021. Disponível em: https://www.napratica.org.br/o-que-e-inovacao-disruptiva/. Acesso em: 08 set. 2021; DISRUPTIVO. The Capital Advisor. *Como investir*. Disponível em: https://comoinvestir.thecap.com.br/disruptivo/. Acesso em: 08 set. 2021.Acesso em: 08 set. 2021.

[49] DeCONICK, A. D. *The gnostic new age*. How a countercultural spirituality revolutionized religion from antiquity to today. New York: Columbia University Press, 2016.

[50] "What I found took me by complete surprise. The Gnostic writings were not forsaken because they had perverted the older and truer Catholic Christianity, as Christian apologists have claimed over the centuries. Nor were they innocuous alternative scriptures engineered as heresy by the Catholics to control the game board and assert Catholic interests. During my years of study, I have come to understand that the Gnostic compositions were forbidden because they promoted a type of spirituality so revolutionary that ancient religion was turned on its head. The ideas in the Gnostic scriptures are not innocent. They are not innocuous. Rather, they are provocative. They involve risk. They call into question. They stir up and incite". (DeCONICK, 2016, p. 4).

subvertidas. Dessa forma, a mensagem gnóstica se tornou proibitiva para a maioria das pessoas na antiguidade. Foi transgressora, era contracultural, ameaçava o próprio tecido da sociedade e a manutenção da ordem civil:

> O que eu percebi enquanto estudava a literatura gnóstica é que as escrituras gnósticas não se *tornaram* escrituras proibidas. Elas *eram* escrituras proibidas. […] Quando insistimos nos gnósticos como cristãos alternativos, corremos o risco de domesticar a megera. A palavra *alternativa* aponta para rotas aceitáveis, equivalentes para o mesmo destino. A estrada gnóstica, porém, é contracultural, preocupada em percorrer uma estrada para um destino diferente, talvez até mesmo por uma estrada na direção oposta[51].

Esta autora também procura estabelecer uma ligação entre a "era gnóstica" antiga e a "nova era gnóstica" contemporânea[52]. Segundo ela, os gnósticos antigos estavam insatisfeitos com as orientações tradicionais das religiões estabelecidas e procuraram suas próprias respostas além dos "dogmas tradicionais". De forma semelhante, no colapso das "religiões e valores tradicionais" e no advento de um "mundo mais global" na década de 1960, novas buscas, inquietações e respostas emergiram da parte dos corifeus da "Nova Era". Assim como os gnósticos antigos, que acreditavam que suas iniciações desencadeavam o processo transformador de renovação espiritual universal, os arautos do início da "Era de Aquário" se sentem parte de um grande movimento de transformação espiritual da humanidade. Ela postula que "... os paralelos misteriosos entre os mundos antigo e moderno da Nova Era apontam para a sobrevivência da espiritualidade gnóstica, uma espiritualidade transgressora e experiencial poderosa que corroeu as religiões convencionais hoje da mesma forma que no passado"[53].

Em sua abordagem, ela retoma mitos e narrativas de várias correntes gnósticas e traça curiosos paralelos com os "gnósticos modernos do cinema":

> Nestes filmes contemporâneos, vemos os gnósticos como heróis cujos mundos e feitos são valorizados e glorificados em vez de condenados e vilipendiados [...]. Essas histórias populares têm muito a nos dizer sobre a sobrevivência do gnosticismo como

---

[51] "What I realized as I studied the Gnostic literature is that the Gnostic scriptures didn't *become* forbidden scriptures. They *were* forbidden scriptures. […] When we insist on Gnostics as alternative Christians, we run the risk of taming the shrew. The word *alternative* points to equivalent acceptable routes to the same destination. The Gnostic road, however, is countercultural, concerned with journeying on a road to a different destination, perhaps even along a road in the opposite direction". (DeCONICK, 2016, p. 5.7).

[52] DeCONICK, 2016, p. 16-18.

[53] "... the uncanny parallels between the ancient and modern New Age worlds points to the survival of Gnostic spirituality, a powerfull transgressive and experiential spirituality that has eroded conventional religions today just as it did in the past". (DeCONICK, 2016, p. 17).

> uma espiritualidade revolucionária valorizada na América hoje, onde vivemos nada menos do que a Nova Era Gnóstica[54].

Harold Bloom (1930-2019), escritor e crítico literário estado-unidense, defensor do "cânone ocidental" e do "cânone americano", propulsor da "alta cultura", confessa que suas experiências e convicções religiosas eram uma "espécie de gnose" [55]. Ele também considera o gnosticismo uma forma de espiritualidade e acredita na permanência do "espírito gnóstico" até nossos dias[56]. As tradições religiosas judaico-cristãs-islâmicas, relidas de forma muito pessoal, sob o prisma da "gnose pura" encaixam-se numa "fé sincrética", bem diferente daquela do contexto europeu, no que ele denomina de "Religião Americana":

> Nossa Religião Americana, de fabricação caseira ou ostensivamente católica romana e protestante dominante, é mais um amálgama gnóstico que um tipo europeu de cristianismo histórico e doutrinal, embora muito poucos possam ver isso, ou talvez a maioria não queira ver. [...] Nossas indústrias em desenfreado florescimento de culto aos anjos, "experiências de quase morte" e astrologia – redes de adivinhação de sonhos – são versões em massa de um gnosticismo adulterado ou travestido[57].

Segundo ele, a proximidade do novo milênio estava impregnada de experiências numinosas, cujos "presságios milenares" se manifestavam no forte interesse por anjos, sonhos proféticos e desejo de imortalidade, prenunciada nas "experiências de quase morte". Tais fenômenos se espalharam pelo mundo inteiro, mas adquiriram "uma intensidade particular nos Estados Unidos, onde o Cristo americano tende a ser mais o Jesus da Ressurreição que o da Crucificação ou da Ascensão"[58]. No mundo contemporâneo, boa parte das pessoas que experienciam esses presságios são pessoas comuns, sem qualquer erudição em tradições religiosas ou esotéricas, as quais "na melhor das hipóteses, apenas conhecem as imagens tradicionais em formas degeneradas, adulterações da Nova Era". Subjaz a esses fenômenos uma questão antropológica, cuja resposta está numa "imagem" que carrega em si uma "realidade maior":

---

[54] "In these contemporary films, we see Gnostics as heroes whose worlds and deeds are valorized and glorified rather than condamned and vilified [...]. These popular stories have much to tell us about the survival of Gnosticism as a prized revolutionary spirituality in America today, where we are experiencing nothing less than Gnostic New Age". (DeCONICK, 2016, p. 18).

[55] BLOOM, H. *O cânone ocidental*: os livros e a escola do tempo. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995; *Idem*. *O cânone americano*. O espírito criativo e a grande literatura. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

[56] BLOOM, H. *Presságios do milênio*. Anjos, Sonhos e Imortalidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996. p. 11-12.

[57] BLOOM, 1996, p. 17.32.

[58] BLOOM, 1996, p. 12.

> Essa imagem é a de uma pessoa primordial, ao mesmo tempo macho e fêmea, maior que Adão e Eva, caída e quase divina, angélica e, no entanto, mais elevada que os anjos, um sonho nostálgico, mas também uma profecia de milenar ou messiânico esplendor, ardendo em ígnea luz. Essa imagem tem muitos nomes; o mais genérico que conheço é ântropos ou Homem (também aqui significando tanto fêmea quanto macho). [...] O Anjo da Guarda ou irmão celestial; o sonho que é ao mesmo tempo mensageiro e intérprete de si mesmo; o corpo astral apropriado à ascensão ou ressurreição; o advento do fim dos tempos: todos estes quatro augúrios se fundem na imagem de um Homem primordial restaurado, uma epifania e um testemunho[59].

Para ele, a experiência da gnose é algo bem mais profundo, pois o ponto de partida é o "despertar do eu", que tem pouco a ver com o "franco conhecimento", pois "o potencial do eu como poder envolve a imortalidade do eu, não como duração, mas como despertar para o conhecimento de uma coisa no eu que não pode morrer, porque jamais nasceu"[60]. A essa experiência ele chama "simples gnosticismo", em que "simples", significa "puro". Na verdade, o "endeusamento do eu" tipicamente contemporâneo não é, de forma alguma, uma autêntica experiência religiosa, pois trata-se de uma "degradação contemporânea do gnosticismo"[61].

Para Bloom, o gnosticismo, mais que uma tendência, um partido, ou mesmo um movimento, caracteriza-se como uma "espiritualidade":

> uma espiritualidade que era e é uma deliberada e forte revisão do judaísmo e do cristianismo, e depois do Islã. Há um tom de ineditismo no gnosticismo, uma atmosfera de originalidade que desconcerta os ortodoxos de muitas fés. Criatividade e imaginação, irrelevantes e mesmo perigosas para a religião dogmática, são essenciais para o gnosticismo. Quando encontro essa qualidade, reconheço-a no mesmo instante, e uma música de resposta, cognitiva, responde em mim[62].

Bloom atribui à crença "xamanista", que também pode ser chamada de "órfica", a existência de "um eu mais velho e que é a melhor parte de nós, um eu divino e mágico". Aí se encontra a origem de todo gnosticismo – judaico, cristão ou islâmico – do gnosticismo secular, alexandrino, chamado *Corpus Hermeticus*, que se tornou a base de Giordano Bruno (1548-1600), de outros mistagogos do Renascimento italiano e de outros "gnósticos". Segundo sua concepção o "xamanismo é universal"; e talvez isso explique o curioso universalismo do que os crentes normativos de todas as eras chamam de "heresia gnóstica". Os fenômenos antes apontados, tais como o angelismo, sonhos proféticos, experiências de quase morte, receios do Milênio e anseios apocalípticos hoje não aparecem como "normativos", mas como "tendências

---

[59] BLOOM, 1996, p. 16-17.
[60] BLOOM, 1996, p. 21.
[61] BLOOM, 1996, p. 22.
[62] BLOOM, 1996, p. 27.

gnósticas", embora em geral numa forma degenerada, não apenas popularizada, mas também comercializada" [63].

De uma maneira um tanto curiosa, ele aproxima o Jesus dos gnósticos, e de uma multidão de fanáticos americanos, a um "xamã". E aventa a hipótese de ser este o motivo pelo qual os gnósticos valentinianos e outros tantos americanos prefiram render culto ao Jesus ressuscitado glorioso e não ao Jesus torturado até a morte de cruz. Os "escolhidos do Jesus ressuscitado" preferem o Jesus triunfante e "cultuam, portanto, o mais universal de todos os xamãs"[64]. Mesmo que o "gnosticismo puro" seja uma experiência de uma elite iniciada, também as pessoas comuns, de alguma forma, anseiam por essa experiência humana fundamental, pois "o terreno comum dos sonhos e viagens xamanísticos é o desejo humano último: a sobrevivência no confronto com a morte. Os teólogos atuam num nível superior, mas o Jesus do povo, em quase toda parte, é o xamã universal"[65].

Em relação ao tema do corpo, que particularmente nos interessa, aproveitemos uma breve explicação acerca do "corpo astral". O "ser de luz" é uma das figuras mais populares e comercializadas da antiga concepção do autêntico "gnóstico", o "pneumático", que, libertado da prisão deste mundo, vive agora em sua verdadeira realidade, com o "corpo astral". Nesse quesito ele descobre "alguns indícios da sobrevivência do espírito numa época em que abundam as falsas representações do espírito"[66].

A imagem do "corpo sutil" ou "corpo astral" está presente em muitas variações tanto da tradição ocidental como oriental[67]. Na tradição ocidental o ambiente é facilmente identificável no neoplatonismo, mas na tradição oriental, mais antiga, ela é multiforme e perde-se na noite do tempo. Apoiando-se em Eric Robertson Dodds (1893-1979), Bloom recorda que a antiga palavra grega όχημα (*óchema*) significa ao mesmo tempo o corpo astral e o veículo ou carruagem, usada pelo Demiurgo para semear as almas nas estrelas, antes que algumas delas fossem colocadas em corpos na terra ou guardadas em planetas[68]. O neoplatônico Proclo, baseando-se em Platão e Aristóteles, dá uma exposição detalhada do "corpo astral" em sua obra

---

[63] BLOOM, 1996, p. 105.
[64] BLOOM, 1996, p. 107.
[65] BLOOM, 1996, p. 109. Essa perspectiva é também partilhada por outros estudiosos, como Louise J. Lawrence, que afirma "It is only recently, however, that religious identity of the historical Jesus, and indeed the respective pictures of Jesus presented in the gospels, has been shown to share affinities with shaman and shaman healer figures." LAWRENCE, L. J. Reading with Anthropology. Exhibiting Aspects of New Testament Religion. London: Paternoster Press, 2005.p. 35-54.
[66] BLOOM, 1996, p. 110.
[67] BLOOM, 1996, p. 110-114.
[68] PLATÃO, *Timeu 41e.*

Elementos de Teologia; aí ele informa que o "corpo astral" é um invólucro luminoso, uma ponte entre a alma e o corpo, que pertence a todos os seres humanos. A visão hermético-gnóstica opõe-se a essa crença neoplatônica: o corpo astral, imortal, só é conquistado pela gnose, como dádiva daqueles que essencialmente são assim, "espirituais", os quais pela devida iniciação participam da sorte desta "elite divina".

O desenvolvimento desta visão hermético-gnóstica se deu na cabala, no sufismo e outras tradições ocidentais, que passam pela Idade Média, Renascimento e chegam ao Iluminismo, "antes de sua sobrevivência, numa forma degenerada, nos modernos espiritismo e ocultismo". O maior estudioso do "corpo astral" no sufismo, Henry Corbin (1903-1978)[69], explica que o "corpo astral", também chamado de "corpo futuro" ou "corpo de ressurreição", recebe excelentes descrições dos sufistas iranianos, quando narram suas visões do "homem de luz", do "corpo novo" ou do "Adão de nosso ser". Esse corpo de ressurreição é, ao mesmo tempo, nosso "verdadeiro eu" e nosso "*alter ego*", ou a "contraparte angélica". Para o autêntico gnóstico, no momento da morte ocorre a libertação definitiva da "alma" e, num "êxtase momentâneo" ou "supremo êxtase da morte", esta encontra seu "eu arquetípico", seu "*alter ego*" ou imagem celestial e experimenta um grande júbilo. Para o homem comum, que não pertence a esse mundo verdadeiro, há uma outra face do "êxtase da morte", que é o "terror universal".

A esse respeito, Bloom conclui:

> Embora as origens do corpo astral, como imagem, sejam neoplatônicas, logo se amalgamaram com as tradições judaica, cristã e islâmica. O *Zelem* cabalista, em particular, veio a ser encarado como o princípio do individualismo em cada um de nós. Pode parecer um longo caminho do corpo astral à forma definidora pessoal, mas a identidade entre o ser angélico que guia nossa "estrela" e a essência interior persiste por todas as misturadas tradições monoteístas. O corpo astral, por mais esotérico que pareça, é por fim a metáfora que torna o eu verdadeiramente o eu, e não o eu de outra pessoa[70].

Uma das representações do "verdadeiro eu", ou o *alter ego*, que se manifesta no "corpo astral" em sua configuração contemporânea podemos encontrá-la na popularização da imagem do *avatar*, que dá margem para a volatização performática do corpo na contemporaneidade, particularmente numa determinada visão do pós-humano. Explicitaremos esse aspecto no próximo capítulo [71].

---

[69] CORBIN, H. Spiritual Body & Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran. Princeton: Princeton University Press, 1977; CORBIN, H. The Man of Light in Iranian Sufism. New York, Omega Publications, 1994.

[70] BLOOM, 1996, p. 113-114.

[71] Acerca do corpo astral, ver: GARCÍA BAZÁN, F. *El cuerpo astral*. Barcelona: Ed. Obelisco, 1993.

Por fim, cabe ainda assinalar, "a perene atualidade da Gnose", no dizer de seus propaladores, dentre os quais, Stephan Hoeller[72], estudioso e bispo da *Ecclesia Gnostica*, fornece algumas reflexões acerca do fascínio e da atualidade do "maior mestre gnóstico da antiguidade", Valentino. Ele recorda que o renomado estudioso do gnosticismo, Gilles Quispel, associado a Jung, fornece um testemunho memorável acerca da sua própria descoberta de Valentino, uma entre outras tantas possíveis no mundo atual.

> Durante os anos soturnos da Segunda Guerra Mundial, quando na vida e no mundo, parecia não haver esperança e alegria, Quispel voltou-se para o estudo de Valentim. A inspiração, conforto e fé que ele encontrou nos escritos de Valentim [*sic*] foram instrumentos que o ajudaram a se transformar em um devoto e um estudioso totalmente inclinado ao gnosticismo. É provável que a experiência de Quispel não tenha sido a única e que de fato muitas pessoas no mundo contemporâneo estejam achando a mensagem de Valentim – o maior de todos os professores gnósticos – altamente relevante e muito útil[73].

Para Valentino, o mundo e a humanidade estão doentes; sua doença é a ignorância:

> [...] ignoramos os valores autênticos da vida e os substituímos por outros, inautênticos. Acreditamos que necessitamos das coisas físicas (como dinheiro, símbolos do poder e prestígio, prazeres físicos) para sermos felizes ou completos. Da mesma forma, apaixonamos por ideias e abstrações de nossas mentes. (Nossa rigidez é sempre devido ao apego excessivo a conceitos e preceitos abstratos.) A doença do materialismo foi chamada de "hilética" (adoração da matéria) pelos gnósticos, enquanto a doença do intelectualismo e moralização do abstrato foi conhecida como "psiquismo" (adoração da mente e da alma emocional). O verdadeiro papel dos facilitadores da totalidade neste mundo, e, entre eles, Jesus ocupou um lugar de honra, é exorcizar essas doenças trazendo o conhecimento do *pneuma* ou espírito para a alma e a mente. O apego excessivo às coisas materiais e mentais é então substituído pela liberdade espiritual; os valores inautênticos cedem lugar aos autênticos, associados ao espírito. Este é o trabalho de Jesus, disse Valentim[74].

Este autor destaca a atualidade e fascínio de Valentino para todas as eras e pessoas. A riqueza da "herança de sabedoria" de Valentino consiste na "integridade filosófica, *insight* psicológico, exaltação poética e beleza misturadas à verdadeira devoção e emoção religiosas". E conclui:

> Para combinar os produtos mais elevados e melhores do existencialismo, é preciso somente se aproximar da mensagem sublime deste grande técnico da transformação

[72] Hoeller destacou-se como estudioso do gnosticismo e da psicologia junguiana e lecionou em vários países ao redor do mundo. Foi membro de várias associações, como a *Manly P. Hall's Philosophical Research Society*, *Theosophical Society in America*, como colaborador assíduo da *Quest Magazine* e outras mais, sendo professor emérito de Religião Comparada no *College of Oriental Studies* em Los Angeles, Califórnia.

[73] HOELLER, 2005, p. 119.

[74] HOELLER, 2005, p. 123.

> humana que acena para nós há cerca de dois milênios. Valentim realmente vive. Ele foi e é uma fonte de inspiração e orientação para pessoas em qualquer idade e região, um mensageiro atemporal dos mistérios da alma[75].

Ao chegar ao fim deste tópico, podemos nos perguntar: a partir de qual aspecto ou interpretação do princípio gnóstico podemos identificar os traços da sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade? Os especialistas consultados nos abriram um leque muito amplo de possibilidades: na esteira do "dualismo radical" aglutinam-se o anticosmismo, o antissomatismo e o antinomismo; o dualismo esconde o monismo de uma única realidade, o mundo espiritual; há um "atitude gnóstica" fundamental que ressurge "espontaneamente" ao longo dos séculos; há um "mecanismo de reprodução" da mitologia gnóstica que se metamorfoseia, se hospeda, como um parasita nas religiões tradicionais ou se aproveita das muitas possibilidades de combinação, num alargado "espectro de tolerância".

Em suma, os autores consultados concordam que se trata de uma "nova espiritualidade", e de um "movimento contracultural", que configuram "a nova era gnóstica", revolucionária, libertária, disruptiva. A "tipologia gnóstica" pode englobar desde alguns aspectos do gnosticismo histórico até uma profusão de traços aparentemente desconexos e contraditórios, mas que acabam por se compreender, num difuso "ambiente de família", no qual cada indivíduo tem a liberdade de se expressar a partir de seu verdadeiro "Eu".

O raio de ação, ou "espectro de tolerância", do gnosticismo não se reduz à opção anticosmismo, antissomatismo e antinomismo também na época atual, mas compreende toda a gama das possibilidades que concorrem entre anticosmismo e pró-cosmismo, por exemplo[76], e poderíamos ampliar em outras possibilidades entre antissomatismo e super-somatismo.

De toda forma, tanto no gnosticismo histórico como no gnosticismo contemporâneo, há uma busca salvífica. Assim observam Piñero e Montserrat acerca do gnosticismo histórico:

> Todo o sistema gnóstico se acha orientado, em último termo, à soteriologia, à salvação, ao resgate dessa fagulha divina imersa, desgraçadamente, na matéria. A divindade é a primeira interessada em que o espírito retorne ao lugar de onde procede.[77].

---

[75] HOELLER, 2005, p. 125.
[76] COULIANO, 2018, p. 85-86.165-171.
[77] "Todo el sistema gnóstico se halla orientado, en último término, a la soteriología, a la salvación, al rescate de esa chispa divina inmersa, desgraciadamente, en la materia. La divinidad es la primera interesada en que el espíritu retorne al lugar de donde procede". (PIÑERO; MONTSERRAT, 2018, p. 79).

Essa perspectiva era compartilhada pelas religiões mistéricas, pelo judaísmo e pelo cristianismo. Tal anseio de realização plena, de transformação, uma "esperança de salvação" é uma marca também da época contemporânea, em várias manifestações, como a que abordaremos na "era tecnológica". Será necessário, pois, explicitar melhor em que consiste essa "proposta salvífica", particularmente em relação ao corpo e à carne, para depois realizar uma análise crítica, a partir da tradição cristã. Entretanto, vejamos agora algumas expressões históricas do gnosticismo.

5.3 Expressões históricas do gnosticismo

Há muitas especulações sobre o fim da gnose antiga, detectável enquanto "escolas" no final do século VI, ao menos no Ocidente[78]. São especulações hipotéticas que não encontram base documental sólida. O mais provável é aduzir um conjunto de causas. As escolas gnósticas, com exceção dos maniqueus, não conseguiram tornar-se movimentos de massa, sendo muito reservadas, esotéricas e elitistas, sendo, em geral, hostis ao mundo. Os maniqueus se organizaram institucionalmente, constituíram uma hierarquia, buscaram apoio em soberanos, desenvolveram uma grande rede de benfeitores leigos (*auditores*), definiram um "projeto missionário" e transpuseram as fronteiras dos Impérios sassânida e romano.

Além disso, deve-se levar em conta o fato de que a Igreja Cristã, adaptando-se ao seu ambiente e aceitando as preocupações legítimas da teologia gnóstica em seu corpo de consolidação da doutrina, desenvolveu-se em uma ideologia voltada para o futuro e em uma estrutura comunitária que, em última análise, é herdeira das religiões da antiguidade.

Evitando extremos e transformando os traços radicais da mensagem cristã primitiva em uma forma aceitável para o mundo, não persistindo em mero protesto, mas ao mesmo tempo aceitando a herança cultural da antiguidade, a *Catholica* reduziu cada vez mais a influência da gnose até, que finalmente, depois de ter sido investida com a autoridade de "religião oficial" do Império Romano (no século IV), conseguiu mobilizar o poder político físico contra os "gnósticos", apodo de "hereges em geral".

Mas há que considerar um aspecto interno às escolas gnósticas. Em conformidade com o processo sociopolítico, detecta-se a estagnação interna da doutrina gnóstica, em sua fase pré-maniqueísta. Naquelas circunstâncias, o gnosticismo não tinha mais futuro. Seu poder

[78] RUDOLPH, 1987, p. 367-368.

intelectual e criativo foi amplamente exaurido no debate ideológico e teológico. No entanto, os problemas antes colocados pela gnose, ou seja, a questão da origem do mal, a posição perante o mundo, a relação entre a criação e a redenção, o papel do "conhecimento", a relação do corpo e do espírito ou da alma, permaneceram, da mesma forma que antes, como um motivo para esforços especulativos na teologia cristã; eles foram mantidos na reserva e, no curso posterior da história da Igreja, aumentaram sua força disruptiva mais de uma vez: "Quase se pode dizer que a Gnose seguiu a Igreja como uma sombra; a Igreja nunca poderia superá-la, sua influência foi muito profunda. Por causa de sua história comum, elas permanecem duas irmãs hostis"[79].

Isso levanta a questão dos efeitos posteriores da Gnose além de sua existência histórica concreta, de várias maneiras e com formas variadas: de um lado, a aceitação de seus problemas e até mesmo a manutenção de posições gnósticas na teologia cristã, de outro, uma espécie de transformação (metamorfose) das ideias e tradições gnósticas, incluindo sua reformulação em vista da mudança da situação histórica e social e, finalmente, a recepção mais ou menos consciente, às vezes até amadora, de ideias gnósticas e fragmentos de sistemas nas seitas teosóficas-sincréticas modernas. É difícil provar a continuidade em qualquer detalhe, já que os elos de ligação muitas vezes são canais "subterrâneos", ou então as relações são baseadas em reconstruções da história das ideias que foram empreendidas especialmente no domínio da história da filosofia, como acenado brevemente no *status quaestionis*.

Beaseado em Herder e Von Harnack, Rudolph apresenta uma curiosa tese acerca da sobrevivência sub-reptícia da Gnose na teologia cristã "oficial"[80]. Na medida em que a grande Igreja teve que responder às provocações liberais da gnose, opondo aos "sistemas gnósticos" os "dogmas cristãos", isso desencadeou uma série de efeitos em relação à sobrevivência da gnose no próprio seio da Igreja, ainda no contexto das perseguições e posteriormente, de forma hegemônica no contexto da Igreja Imperial. Voltaremos a essa tese quando abordarmos a "verdadeira gnose" dos Padres Alexandrinos no capítulo 7.

O gnosticismo conheceu diversas concretizações, identificáveis historicamente, dentre as quais se destacam o maniqueísmo, o paulicianismo, o bogomilismo, o catarismo e o mandeísmo. Vejamos de forma sucinta cada uma delas.

Segundo Markschies, o maniqueísmo não é apenas o ponto final do desenvolvimento dos grandes sistemas antigos da gnose, mas também a tentativa de realizar uma síntese de maneira

---

[79] "One can almost say that Gnosis followed the Church like a shadow; the Church could never overcome it, its influence had gone too deep. By reason of their common history they remain two - hostile - sisters." (RUDOLPH, 1987, p. 368).

[80] RUDOLPH, 1987, p. 375.

consciente de todas as religiões então existentes[81]. Assistimos à passagem de determinadas interpretações da tradição cristã para uma religião autônoma, que extrapolou os limites do Império Romano, em movimentos missionários que chegaram até a China. O *Códice Maniqueu de Colônia* (CMC) atesta que o objetivo era, por meio do iluminado Mani, tornar "visível em meio às religiões e aos povos a verdade do conhecimento, que pertence ao Pai, [...] para retomar para si tudo o que lhe pertence"[82]. Para tanto, o maniqueísmo serviu-se das numerosas línguas e de sua terminologia religiosa, elaborando sistemas especulativos próprios, com uma "grande força de integração", extrapolando seu quadro de referência cristão e, em novas sínteses, consideravam-se até mesmo "melhores cristãos".

Diferentemente de outros mestres do século II, tais como Saturnilo, Basílides e mesmo Valentino, sobre os quais pouco pode se dizer, e em contraste com os autores anônimos dos códices de Nag Hammadi, do fundador dessa "síntese de religiões, Mani ou Maniqueu (216-277) poderia escrever-se um romance[83]. Nascido em 14 de abril de 216, em Selêucia-Ctesifonte, no império sassânida, Mani dominava, além do persa, também o aramaico, sendo seu pai membro de uma seita batismal judeu-cristã na Mesopotâmia meridional, os elkasaítas, em cuja comunidade desde menino o futuro profeta visionário foi educado. Ali ele teve a aparição de seu gêmeo ou companheiro celeste (σύζυγος), que o preparou por meio de visões à sua missão de revelador.

Aos 24 anos Mani deixou essa comunidade e, depois de um breve período de desalento, aceitou a missão de "apóstolo da Luz". Empreendeu então seu longo itinerário pela Mesopotâmia, Pérsia, Média, Azerbaijão, Índia, sendo acompanhado pelo seu companheiro celeste e outros dois discípulos. Conseguiu a conversão da própria família e mesmo de um rei no norte da foz do rio Indo, e obteve sucesso em várias missões, cercado de milagres e conversões. Provavelmente por volta de 242 foi inclusive chamado da Índia pelo rei persa Shapur I para pregar no império sassânida, onde, ao menos no início, a nova religião teve grande liberdade. No entanto, temerosos de sua concorrência, os sacerdotes zoroastrianos conseguiram influenciar o novo rei Bahram I, sob cujo reinado Mani foi preso e justiçado em 26 de fevereiro

[81] MARKSCHIES, 2019, p. 121.
[82] CMC 109,1-9, *apud* MARKSCHIES, 2019, p. 121.
[83] De fato, baseado em muitos testemunhos dos ensinamentos de Mani e de relatos de suas gestas e seus discípulos, dentre os quais a *Vita Mani* (um manuscrito que contém a tradução grega do original em aramaico) Amin Maalouf redigiu uma biografia romanceada da encarnação do Paráclito: *Jardins de Luz*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

de 277, sendo seu cadáver mutilado e exposto. Seus seguidores viram nessa cena grotesca uma paixão e crucifixão comparada à de Cristo[84].

O mito maniqueu, fruto de visões e revelações, foi tematizado de muitas maneiras pelo profeta e teólogo Mani, base da "religião da esperança", pregada com uma racionalidade tida como "forma mais alta de cristianismo". Devido à sua capacidade adaptativa, que assumia as imagens e formas míticas das religiões e culturas onde era anunciado, não é fácil reduzi-lo a um esquema simples. No entanto, segundo Markschies, obedece ao "modelo tipológico" anteriormente exposto, pelo qual Mani radicalizou o dualismo, já presente nos sistemas dos séculos II e III, num "dualismo fundamental"[85]. Segundo a *Carta do Fundamento*, "Na luz reina Deus pai, eterno na sua origem santa", circundado por um incalculável número de eternidades (éons), não como emanações ao modo do sistema valentiniano, mas como deuses posteriores.

O reino das trevas é governado por um "soberano monstruoso". A luta entre o reino das luzes e o reino das trevas, desencadeada por este último, é central na mitologia maniqueia. Taticamente o reino das luzes deixa-se invadir pelas trevas, como numa espécie de cunha, que as vai aprisionando na matéria, numa mistura de bem e de mal. O "Pai da luz" faz criar o mundo pelos corpos dos demônios malvados, sendo estes compostos de partes boas e más. O mundo não é radicalmente mau, mas um "lugar de purificação". A grande tarefa será restabelecer a condição original, por meio da separação dos elementos: luz e trevas, bem e mal. Essa tarefa foi desenvolvida pelos "apóstolos da luz", a começar por Adão, e depois pelos Patriarcas, Zoroastro, Buda, Jesus Cristo e Paulo. Mani é o cume dessa geração de "filhos da luz". O homem primordial vem assim salvo da matéria e, dessa forma, todas as partículas de luz devem encontrar a saída da terra, cuja rota é o caminho da "Via Láctea" até a Lua, a qual, como um "barqueiro celeste", as transporta até o Sol.

O maniqueísmo refuta completamente os "elementos deste mundo", originados nas trevas e busca as partículas de luz que nele estão aprisionadas. A "carne nauseabunda" produz embriaguez e entorpecimento. Por isso, apesar de todos os esforços de purificação religiosa, a nutrição material produz "sangue, fel, gases, vergonhosos excrementos e impureza". A verdadeira pureza se adquire somente com o conhecimento, que consiste em separar a luz das trevas, cuja libertação definitiva se dá no fim desta vida. A tríade da tradição judeu-cristã

---

[84] Mani escreveu sete obras: O *Shapugaran* (*Livro de Shapur*), o *Evangelho vivo* e um volume que o acompanhava com grandes ilustrações do mito maniqueu, o *Tesouro da vida*, o *Livro dos mistérios*, *Legendas* e, por fim, o *Livro dos gigantes*, além de cartas, hinos e orações. Com exceção do *Shapugaran*, escrito em persa médio, todos os demais escritos foram redigidos em aramaico. Seus discípulos reuniram muitos de seus ensinamentos nas *Kephalaia* (hinos e "capítulos doutrinais").

[85] MARKSCHIES, 2019, p. 126-127.

"jejum-oração-esmola" é interpretada de maneira rigorista, fazendo parte da iniciação dos ouvintes (*auditores*). Os eleitos (*electi*) ou "perfeitos maniqueus" orientavam-se por uma minuciosa compilação de regras e preceitos, entre as quais abster-se das relações sexuais, do matrimônio, comer carne e beber vinho, maltratar as plantas, contaminar as águas, para não machucar as partículas luminosas aí aprisionadas. Sua dieta alimentar baseava-se em um vegetarianismo *ante litteram*, privilegiando os legumes, os melões e outros alimentos claros, que continham mais partículas luminosas. Considerava-se um privilégio concedido aos ouvintes as *eructiones* (os arrotos) operadas pelos eleitos após as refeições, porque eles estavam liberando partículas de luz no ar, favorecendo assim a sua ascensão ao reino originário. Havia também ritos de confissão das culpas e punições, pois os pecados eram entendidos como manifestações do reino das trevas. Eram contemplados inclusive os pecados involuntariamente cometidos contra seres humanos, animais, pássaros, peixes e répteis. Um "perfeito maniqueu" não devia nem mesmo arrancar e cortar legumes, pois isso os feria, ficando segregados em pequenos "alvéolos". Como deviam se alimentar, essa tarefa era realizada pelos ouvintes, como "ato de compaixão"[86].

A partir de 302, por disposição imperial, os maniqueus foram considerados *religio illicita* e, como "associação clandestina", foram perseguidos no Império Romano. A religião conseguiu sobreviver e teve grande influência principalmente no Oriente, até sucumbir durante o ataque mongol no século XV. Houve movimentos de caráter dualista, acusados de serem herdeiros dos maniqueus, como aconteceu com os cátaros medievais, os quais, muito ativos no sul da França, no entanto, não podem ser reconduzidos em linha direta aos maniqueus da antiguidade.

O entroncamento do novo Império cristão (principalmente a partir de Teodósio, em 386) e as decisões da teologia eclesiástica (já a partir de 325), conforme delineadas, em face do desafio gnóstico tiveram várias consequências, que ora complicaram, ora facilitaram a sobrevivência do gnosticismo. Uma série de movimentos heréticos medievais fez com que esse desafio não cessasse durante a Idade Média, mas fizesse sua aparição em um novo contexto histórico. Esses movimentos foram, segundo alguns, como Hutin, por exemplo, continuações diretas da Gnose da antiguidade tardia, ou deram importância renovada às suas tradições e ideias, e isso dentro da própria Igreja. Os mais conhecidos desses grupos "neognósticos" ou

[86] Havia uma rígida hierarquia na Igreja maniqueia; o supremo revelador era Mani, que constituiu sucessores, os quais guiavam a "Igreja espalhada por toda a terra", por meio de 12 mestres, 72 bispos e 360 presbíteros. Inicialmente pertenciam à nova religião ricos comerciantes e elementos da alta sociedade, intelectuais e congêneres.

“neomaniqueus” formaram ao mesmo tempo as mais importantes igrejas de oposição conhecidas na Idade Média[87].

Um desses grupos surgiu em meados do século X na Bulgária e recebeu o nome de seu lendário fundador, o sacerdote Bogomil. Frequentemente, presumiu-se que uma fonte importante da ideologia bogomiliana era a seita guerreira dos Paulicianos que, por volta de 872, procedentes da Ásia Menor, estabeleceram-se compulsoriamente na Macedônia (Trácia). Assim nomeados, de acordo com sua predileção por São Paulo, vieram originalmente da Armênia e da Síria, onde podem ser encontrados já no século VII, e adotaram traços gnóstico-maniqueístas ou marcionitas; mas a descendência dos bogomilos dos paulicianos não é de forma alguma certa[88].

O caráter gnóstico da doutrina bogomiliana é, entretanto, claro: a história do mundo é dominada pela luta entre o Deus bom e o caído Satanael que criou o mundo material e o homem. A alma do homem deriva do Deus bom e, para sua salvação do corpo mau, a “Palavra de Deus” (logos) foi encontrada no corpo fantasma de Cristo. A hierarquia, os sacramentos, o culto aos santos, as relíquias e os ícones da Igreja foram rejeitados como invenções de Satanás. Apenas a oração e a confissão do Senhor foram mantidas. A recepção na comunidade era feita por um “batismo espiritual”, que assumia a forma de imposição das mãos.

Na Bíblia, o Antigo Testamento era considerado uma obra de Satanás, enquanto no Novo Testamento apenas o Evangelho de São João era considerado uma proclamação autêntica do Deus verdadeiro. A comunidade bogomiliana consistia de três grupos: os “perfeitos”, os “ouvintes” e os “crentes” simples. Os primeiros, como verdadeiros pilares da comunidade, viviam uma vida severamente ascética; evitavam o consumo de vinho e carne e qualquer derramamento de sangue. A liderança estava nas mãos de “anciãos” e apóstolos ou “mestres”, que compunham suas próprias obras. Os bogomilos exerciam um poder de atração especial por suas duras críticas à riqueza e ao luxo da Igreja Bizantina, bem como às guerras e opressões do Estado. Dessa forma, adquiriram para si uma ampla base de apoio e só puderam ser superados após terríveis perseguições no século XII. Mas antes disso, eles conseguiram se estabelecer na Sérvia e na Bósnia, onde formaram sua própria Igreja, que durou até o século XV e cujos remanescentes mais tarde se converteram ao Islã.

---

[87] RUDOLPH, 1987, p. 374-376.

[88] Para uma apreciação do paulicianismo, ver Couliano (1989, p. 227-235), que aborda o paulicianismo como um ramo popular do marcionismo, com um dualismo básico e mais simples.

Sua influência, no entanto, não se limitou aos Bálcãs, mas fez-se sentir a leste e a oeste. Os escritos bogomilianos no antigo eslavo eclesiástico ainda gozaram de grande popularidade durante a Idade Média e influenciaram fortemente a literatura popular em eslavo antigo. As canções dos mendigos nas portas das igrejas russas ainda preservavam os padrões bogomilianos. Ainda mais forte foi seu efeito na Itália e na França onde as ideias aparentemente bogomilianas penetraram no início do século XI, e se combinaram com os movimentos de resistência locais contra a Igreja oficial e contra a sociedade. Aqui, também, as características básicas incluem: o dualismo de alma e corpo, a rejeição do casamento, uma espiritualização da fé que se torna aparente na rejeição dos sacramentos e o alto valor do espírito, bem como a divisão da comunidade entre "perfeitos" e "ouvintes". Essa "heresia gnóstico-espiritual" cobriu, no século XI, todo o norte da Itália e sul da França e se tornou a expressão de uma mudança na compreensão do cristianismo e da Igreja[89].

O bogomilismo encontrou sua expressão mais fortemente marcada nos cátaros (*Καθαρό ι*), ou seja, os "puros", também conhecidos por albigenses (originários de Albi, no sul da França)[90]. Formaram, por volta de 1150-1300, uma igreja própria com uma rede de bispados no sul da França (Languedoc), mas também tinham representantes no norte da Itália (onde eram chamados de "patarenos"), na Alemanha e no norte da França. Essa "igreja neo-maniqueísta" foi subjugada pela dura ação da Inquisição e pelas cruzadas especialmente convocadas com essa finalidade. Seus efeitos ainda foram sentidos por muito tempo em heresias posteriores[91].

Os mandeus constituem um caso excepcional de sobrevivência de uma "religião gnóstica" que atravessou os séculos e se mantém viva até os dias atuais. A sua tradição, conservada por um pequeno grupo de fiéis, socialmente discriminado e imerso num contexto étnico-religioso hostil, correu inúmeros riscos, num percurso paradoxal[92]. Por um lado, a estrutura "gnosticamente seletiva e esotérica" do grupo, que reserva o conhecimento dos textos e dos mistérios religiosos a poucos, coloca sempre o perigo da extinção biológica da casta depositária do saber. Por outro lado, precisamente por isso, lhe permitiu sobreviver, camuflando-se de acordo com a ocasião no mundo religioso circunstante. Exatamente por essa capacidade de assimilação e de pertencimento em vários graus, o mandeísmo conseguiu atrair adeptos em

---

[89] Couliano considera o bogomilismo como uma "mitologia pseudo-dualista", cujo centro é constituído por sua antropogonia: ver Couliano, (1989, p. 237-257), principalmente p. 250-255.

[90] COULIANO, 1989, p. 259-286.

[91] A própria Igreja Católica só conseguiu superar essa crise internamente reconhecendo as "ordens dos frades mendicantes" surgidas no mesmo período. Os "mendicantes", sem chegar aos extremos em questões doutrinais, apregoavam a volta ao "evangelho puro", questionando com sua vida e seu testemunho a forma de viver da hierarquia em geral e a riqueza da Igreja.

[92] LUPIERI, E. *I mandei*. Gli ultimi gnostici. Brescia: Paideia Editrice, 1993. (Biblioteca di cultura religiosa, 61).

contextos os mais diversos. Por uma parte, é um conhecimento religioso esotérico, reservado a poucos e conservado por séculos num conjunto de escritos nem sempre acessíveis e, por outra, é claramente identificado por uma comunidade de crentes, cujas ideias teológicas se reduzem a um núcleo compacto e, talvez por esse mesmo motivo, conseguiu perpetuar-se.

Os mandeus, também chamados nazoreus, são uma comunidade religiosa batista, sem nenhuma ligação com os modernos batistas originados no seio do protestantismo, mas identificados com o movimento batista da Palestina antiga, os quais, mesmo sendo chamados de "cristãos de São João", não remontam historicamente à época neotestamentária.

Há três hipóteses que tentam explicar a origem do nome mandeu[93]. A primeira refere-se à conexão do nome mandeus (*mandaiia*) com *manda*, ou *madda*, que significa "conhecimento"; segundo essa hipótese "mandeus" equivaleria a "gnósticos". A segunda liga-se ao lugar onde se realizam as cerimônias mais sagradas e reservadas, o *mandi*, dentro de uma espécie de templo de um único edifício chamado *manda* ou *bimanda* (casa do *manda*) ou mesmo *mandi*. Os *mandaiia* seriam então "aqueles que usam o *manda /mandi*". A terceira estaria em relação com uma das principais figuras do redentor, o Manda d-Hiia, cujo nome significa "Conhecimento de (da) Vida" ou também "Morada de (da) Vida". Os mandeus seriam aqueles que creem em Manda d-Hiia ou creem graças a Ele.

Assim como os conhecemos hoje representam o ponto de chegada de uma longa evolução: segundo eles, remontam a João Batista, com uma origem anterior ao cristianismo, na Samaria pré-cristã. Santo Epifânio fala de uma seita de *emerobatistas* ("que se batizam a cada manhã"). No entanto, pelo parentesco com outros textos gnósticos antigos, presumivelmente a fonte mais antiga se possa datar do século II. Ao que tudo indica, parecem ser originários de grupos heterodoxos do judaísmo do século I e que entraram em contato com tendências gnósticas cristãs e posteriormente maniqueias. As primeiras compilações mandaicas remontam depois do surgimento do maniqueísmo, uma vez que trazem elementos próprios dessa religião[94]. Não há uma coerência lógica e complementar entre os textos e com muito custo se pode reconstituir sua história, atribulada pelas perseguições em vários contextos[95].Possuem um sacerdócio com três graus, acessível tanto a homens como mulheres: padres ou "discípulos" (*tarmidi*), bispos ou "tesouros" (*ganzivvri*) e o etnarca ou "cabeça do povo". Essa hierarquia sofreu grande *déficit*

---

[93] LUPIERI, 1993, p. 25-26.

[94] Sua literatura é copiosa, sendo conservados na íntegra entre outros, os livros da *Ginzá* (*Tesouro*), subdividida em *Ginzá de Direita* e *Ginzá de Esquerda*; o *Qolasta* (*Quintessência*) e o *Livro de João Batista.* Para uma análise crítica das fontes e literatura mandaicas, ver Rudolph (1987, p. 345-357).

[95] RUDOLPH, 1987, p. 363-365.

na primeira metade do século XIX, devido a uma pandemia de cólera, sendo interrompida parte da ancestral tradição oral. Na época contemporânea, os mandeus não passam de 20 mil pessoas, presentes na baixa Mesopotâmia (delta do Tigres e do Eufrates).

Segundo Rudolph, a comunidade de hoje não está apenas em crise por causa da escassez de sacerdotes, mas também por causa da elevada autoconfiança dos leigos[96]. Muitos deles são acadêmicos e professores e, portanto, muito superiores aos padres na educação; estes, por outro lado, guardam ciosamente sua herança e desconfiam das aspirações reformadoras da geração mais jovem, que, além do mais, muitas vezes tem tendências socialistas-comunistas. A ignorância dos leigos sobre suas próprias tradições é desastrosa; eles não conhecem a antiga língua e escrita; mesmo entre os sacerdotes, seu conhecimento é frequentemente deficiente[97].

> A continuidade da existência da comunidade dependerá essencialmente se ela conseguir ou não resolver os problemas de uma adaptação necessária ao mundo moderno. Somente assim a velha religião gnóstica, com seus dois milênios de história, em que se desenvolveu seu estilo de vida e idioma aramaico, de forma independente como nenhuma outra seita gnóstica do passado, será capaz de sobreviver no futuro[98].

O mandeísmo é uma gnose extremamente complexa, contendo elementos babilônicos, iranianos, hebraicos e maniqueus[99]. De forma muito esquemática há dois reinos em oposição: o reino da Luz e o reino das trevas. Cada qual é governado por um soberano. O senhor do reino da Luz recebe vários nomes: Vida, Grande Vida, Senhor da Grandeza, Poder do Espírito, Rei da Luz. Ele é circundado por um incontável número de seres de luz chamados *Uthri* (riquezas ou reis) que habitam incontáveis reinos de luz, que vieram à existência em sucessivas emanações do supremo ser, também chamado Primeira Vida, à qual sucedem a Segunda, Terceira e Quarta Vida, que recebem os nomes de Joshamin, Abathur e Ptahil, que é o deus criador. O reino das trevas se origina do caos primigênio, ou "água tenebrosa", que é sua

---

[96] RUDOLPH, 1987, p. 365-366.

[97] A relação dos jovens mandeus com sua religião não é mais estreita. Eles participam das cerimônias apenas quando não se pode evitar, como, por exemplo, em um casamento. Apesar disso, existe, por outro lado, um grande interesse pela própria "cultura", da qual dizem com orgulho que é mais antiga que o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Eles procuram se identificar com ela novamente e, neste contexto, estão muito atentos ao trabalho desenvolvido pelos pesquisadores na Europa. Em Bagdá, foi fundado um centro, que não se destina apenas a reuniões, mas também para promover e preservar a tradição mandeia. Causou sensação na imprensa internacional a melhoria e renovação dos locais de culto, como apelativo à consciência ecológica, pois a poluição dos rios também aumentou consideravelmente no Iraque.

[98] "The continued existence of the community will essentially depend on whether or not it succeeds in solving the problems of a necessary adaptation to the modern world. Only in this way will the oldest gnostic religion, with its two millenia of history in which is developed its independent Aramaic idiom and life style as did no other gnostic sect of the past, be able to survive in the future". (RUDOLPH, 1987, p. 366).

[99] RUDOLPH, 1987, p. 357-360.

primeira manifestação. Daí emergiu o Senhor das Trevas ou Rei das Trevas, descrito como um gigante, monstro ou dragão e que leva o nome de Ur, o produto do Espírito maligno, que é considerado adversário insatisfeito do mundo da luz. Também ele criou um reino para si, com seres demoníacos de toda espécie. Acima de todos eles estão os Sete (planetas) e os Doze (signos do Zodíaco), os quais junto com Ruhá são os chefes representantes das trevas. A luta entre luz e trevas, vida e morte, bem e mal se estabeleceu de ambas as partes. A deficiência da emanação do reino da luz conduziu à criação da terra, que acabou consolidada e absorvida pela água tenebrosa, com a participação dos três embaixadores do Senhor das Trevas. O processo não pôde ser revertido pelo reino da luz, mas a ação do reino das trevas foi freada e controlada pelo mensageiro da luz, a Gnose da Vida (*manda d'hayi'*), que o agrilhoou.

O próprio demiurgo é condenado e não tem permissão para retornar ao mundo da luz até que chegue o fim do mundo. O clímax da criação é a criação do primeiro homem, Adão, cujo corpo é formado por Ptahil e seus ajudantes tenebrosos, mas cuja substância animadora, a alma ou o Adão "interior" (oculto), tem sua origem no mundo da luz. Em torno a essa narrativa há muitos relatos desconexos e nem sempre harmonizáveis, mas, em última análise, podem ser reconduzidos ao mito gnóstico do homem primordial. Paralelamente ao Adão, Eva e filhos terrestres existe sua contraparte, o Adão, Eva e filhos celestes.

Os mandeus se originam de Adão e Eva como a "raça da Vida", pois suas almas vêm do mundo da luz e, desde então, tiveram que estabelecer sua morada nas "trevas" ou no "mundo corporal (terreno)". A salvação dessas "almas" (*nishimta*) ou espíritos (*mana*) é agora uma das principais preocupações da religião mandeia. Acredita-se que o mundo da luz envia seus "mensageiros", "ajudantes", "enviados", para ensinar os fiéis com seu "chamado" e para salvar suas almas. Como primeiro e mais importante desses mensageiros de luz, surge a Gnose da Vida, que também é chamada de Filho da Vida ou Contraparte da Vida, uma personificação do conhecimento redentor. A redenção de Adão torna-se um protótipo: ele é iluminado pela Gnose da Vida acerca dos mistérios do cosmos e dessa forma redimido, ou seja, o "Adão interior" (o verdadeiro homem) pode então retornar ao reino da luz.

Inicialmente a soteriologia mandeia não conhecia redentores "históricos", mas apenas redentores "mitológicos", que apareceram ao longo das várias idades da história mundial dos mandeus e que apenas oferecem uma repetição da revelação primordial a Adão. Para os fiéis, eles estão sempre presentes e podem ser invocados, sobretudo nas cerimônias de culto. Somente depois é que os mandeus criaram, em oposição ao cristianismo, que eles rejeitam, uma lenda segundo a qual um de seus mensageiros de luz apareceu em Jerusalém como oponente de Jesus

Cristo para desmascará-lo como um profeta mentiroso. Conclui-se daí que os mandeus descendem de uma Gnose independente do cristianismo e que preservaram suas feições até os dias atuais.

A redenção da alma está no centro da escatologia mandeia. A morte é concebida como o "dia da libertação", quando então a alma deve empreender uma longa jornada de ascensão ao Reino da luz, devendo passar por sete lugares de prova (os planetas) até chegar à soleira do seu destino, quando ainda deverá ser acompanhada pelos seres de luz até seu destino final, tendo antes passado pelo julgamento individual. Mesmo passando pelos "purgatórios", o verdadeiro homem (filho do Adão interior) chegará ao seu destino, unindo-se à sua contraparte celeste primordial, o que já não acontece com os não mandeus, cujas almas ficam retidas nas esferas inferiores. Esta escatologia individual é denominada "o dia do fim". Há também uma "escatologia geral", chamada "o grande dia do fim", quando a decisão final será tomada sobre as almas que estão nos infernos celestiais, se devem cair no "fogo ardente" ou no "Mar de Súfi" (uma reinterpretação do hebraico "Mar dos Juncos") e, assim, sofrerem a "segunda morte" ou, depois de tudo, serem recebidas no Pleroma como os seres de luz descontentes. Todos os não crentes e os poderes do mal serão destruídos naquele dia no "fim do (s) mundo (s)", quando "a luz ascende e as trevas voltam ao seu lugar".

Há um outro grupo às vezes confundido com os mandeus, que se refere aos Sabeus, uma seita dedicada ao culto dos planetas. Esse grupo, que recebeu forte influência de doutrinas gnósticas cristãs, se desenvolveu no início da Idade Média perto da cidade de Haram, ao sul de Edessa, na Síria Oriental[100].

Acabamos de ver algo da sobrevivência do gnosticismo em manifestações historicamente identificáveis, como o maniqueísmo, o paulicianismo, o bogomilismo e o mandeísmo. No entanto, sua força imaginativa e seu caráter camaleônico sobreviveram em outras tendências e movimentos ao longo da Idade Média, e sua "mentalidade dualísta" é perceptível até mesmo na contemporaneidade, ainda que não se possa, segundo Couliano, rastrear cronologicamente a transmissão dessa herança.

Serge Hutin faz ainda um elenco de "sobrevivências gnósticas" em várias manifestações da Idade Moderna, entre elas, o "panteísmo popular"[101], os teósofos cristãos dos séculos XVI e

---

[100] Consideramos aqui a sobrevivência histórica da Gnose no Ocidente. Para uma breve informação da influência da Gnose no Oriente, ver Rudolph (1987, p. 376).

[101] O panteísmo popular, cujos representantes, salvo raras exceções, são "homens do povo", sustenta a doutrina segundo a qual o espírito individual é uma particularização do Espírito divino. Dessa forma, cada desejo individual torna-se uma inspiração divina, que não se deve desobedecer. Nele se pode reconhecer uma rememoração derivada do gnosticismo antinomista, com seu imoralismo prático. Tal "panteísmo popular"

XVII[102], os Irmãos da Rosa+Cruz[103], as tendências gnósticas da Maçonaria[104], o Iluminismo e o ocultismo[105].

Durante o século XIX apareceram na França numerosos grupos nos quais se pode encontrar "tendências mais ou menos gnósticas". Entre os personagens mais significativos destacam-se Karl Wilhelm Naundorff (1785-1845), suposto "delfim da França", que assumiu o nome de Luís XVII, fundador da *Igreja Católica Evangélica*. Um de seus grupos, os *Salvadores de Luís XVII*, terão grande influência sobre outro personagem importante dessas tendências: Pierre-Eugène Vintras (1807-1875), assim como nas diversas Igrejas "neognósticas". No protestantismo surgiu um grupo de tendências gnósticas, marcado por uma piedade rigorosa, a *Igreja Evangélica Hinschista*, fundada por Armengaud-Hinsh (1801-1890). Haveria outros grupos a serem considerados, acerca dos quais nos limitamos apenas a mencionar o nome: luciferianos, sociedades secretas taumatúrgicas, Igrejas neocátaras (fortemente influenciadas pela antroposofia de Rudolf Steiner) e numerosas comunidades gnósticas independentes.

Os antigos sistemas gnósticos continuam fascinantes:

> Talvez este fascínio sempre vivo esteja, não por último, no fato de que as grandes perguntas que esses sistemas quiseram, de modo muito específico, responder angustiem não menos os seres humanos hoje do que há centenas de anos atrás, apesar de todas as afirmações em contrário[106].

---

encontra-se também em algumas seitas como os "Irmãos do Livre Espírito" e os "Homens da Inteligência" na Idade Média; "Libertinos espirituais" e alguns Anabatistas extremistas do século XVI e nos *Ranters* da guerra civil inglesa.

[102] Temas como a origem do mundo e do mal, a queda e a redenção, tipicamente gnósticos, encontram-se em todas as épocas, sem que se possa estabelecer uma cadeia historicamente identificável, pois "manifestam-se espontaneamente em todas as épocas", segundo Hutin. Ele cita como teósofos cristãos Paracelso (1493-1544), Valentin Weigel (1553-1588), Jacob Boehme (1575-1674) e Johannes Scheffler (1624-1677).

[103] Os Rosacruzes são uma sociedade secreta iniciática que terão forte influência sobre a Maçonaria. Dentro da exuberante literatura rosacruciana destaca-se a obra paradigmática de Andreae (1616): *As núpcias químicas de Christian Rosenkreuz*, um relato simbólico que, como uma parábola, procura mostrar as difíceis etapas que o iniciado deve superar para obter a iluminação e o êxtase. Ver a edição em português: VAN RIJCKENBORGH, J. *Os segredos da Fraternidade da Rosa-Cruz.* Análise esotérica do testamento espiritual da Ordem da Rosa-Cruz. Haarlem: Rozekruis Pers, 1993.

[104] Além dos três graus corporativos que geralmente se encontram na Maçonaria em geral, aprendiz, companheiro e mestre, há outros altos graus, nos quais presumivelmente são revividos ritos iniciáticos templários, alquímicos, rosacrucianos, entre outros. Em diversos rituais de iniciação maçônica se fala às vezes da "Gnose", do "conhecimento" (a letra G que aparece no centro da estrela flamejante é interpretada como Gnose).

[105] No Iluminismo maçônico francês do século XVIII, o mais célebre e eminente teósofo é Martinès de Pasqually (1727-1774), fundador da Ordem dos *Eleitos Cohen*, acessível somente a maçons regulares com o título de mestre. A obra mestra de teor gnóstico é o *Traité de la Réintegration des Êtres dans leurs premières propriétés et puissances spirituelles et divines*. O seu discípulo, o marquês Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), rompeu com o mestre e desenvolveu um sistema teosófico no qual o iluminismo cristão se apoia sobre um método de realização mística.

[106] "Forse questo fascino sempre vivo sta non da ultimo nel fatto che le grandi domande, cui questi sistemi tentarono di rispondere in modo molto specifico, angustiano gli esseri umani oggi non meno di molte centinaia di anni fa, a dispetto di tutte le affermazioni in senso contrario". (MARKSCHIES, 2019, p. 144).

Já tivemos ocasião de explicitar que, desde o alvorecer da modernidade, o crescente interesse pela gnose se disseminou como caudaloso rio que se infiltrou em muitos campos no complexo mundo contemporâneo, por meio de regatos, tanto no domínio acadêmico como na grande rede, ora quase imperceptíveis, emergindo de muitas maneiras, ora aos borbotões, logo engarrafados como produtos rentáveis nas prateleiras de autoajuda. Vejamos algumas dessas manifestações da sobrevivência do gnosticismo na chamada "nova era gnóstica".

5.4 Uma nova "era gnóstica"

Vários autores afirmam que na contemporaneidade nos encontramos em uma "nova era gnóstica": este é um dos epítetos do complexo mundo contemporâneo[107]. De fato, podemos verificar, a partir de vários fenômenos, a sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade. Neste tópico apresentaremos considerações de alguns estudiosos e vários fenômenos, que reafirmam tal sobrevivência, antes de nos debruçarmos sobre um deles com maior profundidade no próximo capítulo: a "era da tecnologia".

Ao falarmos em sobrevivência do gnosticismo, podemos recorrer a várias expressões que, metaforicamente, sugerem aquele processo dinâmico inaugurado pelo "espírito gnóstico" e que põe em *démarche* a reprodução do "princípio gnóstico": renascimento, revivescência, ressurgência, insurgência, emergência, ressonância, reverberação... Em nossa pesquisa tomamos tais expressões como sinônimos de sobrevivência, usando-as indistintamente para explicitar as suas diversas manifestações, de maneira especial na contemporaneidade.

No *status quaestionis* apresentamos as várias etapas dos estudos acerca do gnosticismo, desde que este suscitou grande interesse no mundo acadêmico, principalmente a partir do Iluminismo e, de maneira especial, com a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi[108]. Interesse que extrapolou o *ghetto* da comunidade acadêmica e ganhou o grande público,

---

[107] Fiorini, na esteira de Rudolf, vê um elo de ligação entre a "gnose cristã" antiga e aquelas correntes que se identificam em épocas sucessivas através do Maniqueísmo e do Catarismo, ambos amplamente consideráveis, como os autorizados estudos de Dèodat Rochè demonstraram, "movimentos gnósticos" *tout-court* (FIORINI, 2018, p. 27). Fiorini faz uma distinção entre "novo gnosticismo" e "neognosticismo": no "novo gnosticismo" são elencados: o interesse acadêmico da modernidade, as manifestações difusas da Gnose aqui e ali, bem como suas pseudomanifestações; o "neognosticismo" seria representado pelas instituições que reclamam a sua herança: a *Ecclesia Gnostica* e seus vários ramos, autorizados ou não, e o Movimento Gnóstico.

[108] Para uma síntese do interesse acadêmico pelo gnosticismo, ver: ALBRILE, E. Appendice. Problematiche gnostiche. In: HUTIN, S. *Lo gnosticismo*. Culti, riti, misteri. Roma: Edizioni Mediterranee, 2007. p. 139-199. (Orizzonti dello spirito, 80).

gerando uma imensa produção literária, de variada espécie, despertando desde um autêntico afã de "conhecimento" à promessa de satisfação dos profundos anseios humanos, como também a voracidade do mercado, sempre atento a embalar produtos rentáveis.

Markschies estabelece um paralelo entre o ideal da religião maniqueia e o ideal dos pensadores modernos. Os maniqueus antigos pretendiam se constituir como "religião universal", integrando o budismo, o zoroastrismo, o judaísmo e o cristianismo, e se entendia como superior às demais religiões. Os pensadores modernos quiseram salvar *a* religião enquanto tal, diante da crítica do Iluminismo às religiões históricas, abrindo assim um caminho que se repete de tempos em tempos nas sínteses religiosas, inclusive contemporâneas[109].

Jonas identifica uma conexão entre o existencialismo e o gnosticismo, precisamente em seu aspecto niilista, em cujo fundo se encontra a "fratura entre o homem e a realidade total"[110]. Este preconiza um total descaso em relação à natureza, relegando às ciências a atenção dos "fenômenos naturais".

Nenhuma filosofia nunca mostrou tão pouco interesse pela natureza do que o existencialismo, para a qual não é atribuída qualquer dignidade[111]. Segundo ele, não existe uma diferença fundamental entre o dualismo gnóstico e o existencialista, a não ser que a deste último é mais profunda e radical:

> O homem gnóstico é jogado numa natureza antagonista, antidivina e, portanto, anti-humana; o homem moderno, a uma natureza indiferente. Somente o último caso representa o vazio absoluto, o verdadeiro poço sem fundo. Na concepção gnóstica, o hostil, o demoníaco é, todavia, antropomórfico, familiar inclusive dentro de sua diferença, e o contraste outorga uma direção à existência: uma direção negativa sem dúvida, mas direção ao fim, que conta com a sanção da transcendência negativa da qual a positividade do mundo é a contraparte qualitativa. A natureza indiferente da ciência moderna nem sequer conta com esta qualidade antagonista, e de uma natureza assim não é possível obter nenhuma direção[112].

---

[109] MARKSCHIES, 2019, p. 129.

[110] Ver: O *Epílogo* da edição inglesa de 1963: *Gnosticism, Existentialism and Nihilism*, p. 320- 340. Na verdade, este epílogo é uma síntese de seu livro *Gnosticism and Modern Nihilism*, 1952.

[111] "This existentialist depreciation of the concept of nature obviously reflects its spiritual denudation at the hands of physical science, and it has something in common with the gnostic contempt for nature. No philosophy has ever been less concerned about nature than Existentialism, for which it has no dignity left." (JONAS, 1963, p. 337-338).

[112] "Gnostic man is thrown into an antagonistic, anti-divine, and therefore anti-human nature, modern man into an indifferent one. Only the latter case representes the absolute vacuum, the really bottomless pit. In the gnostic conception the hostile, the demoniac, is still anthropomorfic, familiar even in its foreignness, and the contrast itself gives direction to existence – a negative direction, to be sure, but one that has behind it the sanction of the negative transcendence to which the positivity of the world is the qualitative counterpart. Not even this antagonistic quality is granted to the indifferent nature of modern science, and from that nature no direction at all can be elicited." (JONAS, 1963, p. 338-339).

Apesar da longa distância que os separa, o que faz o gnosticismo e o existencialismo se aproximarem, é o acosmismo, devido ao abismo que instauram entre o homem e a natureza. Em *Ciência como experiência pessoal*, ele afirma que o primeiro fundamento físico que deveria merecer todo o cuidado, ou seja, nossa corporeidade, é totalmente desconsiderado. Acerca desse aspecto voltaremos no capítulo 9 de nossa pesquisa, considerando algumas de suas intuições a respeito da corporalidade.

Entre os estudiosos eruditos que transitaram por vários campos do conhecimento e que, por um outro aspecto, são correlacionados ao gnosticismo, além do já citado Carl G. Jung, encontra-se Rudolf Steiner (1861-1925), que se destacou como filósofo, educador, artista e esoterista[113]. Entre outras criações, foi o fundador da antroposofia, da pedagogia Waldorf, da agricultura biodinâmica, da medicina antroposófica e da eurritmia. Teve como colaboradora sua esposa, Marie Steiner-von Silvers (1867-1948). Além de profundo conhecedor de Goethe, foi diretor da Sociedade Teosófica na Alemanha (1902-1912), com a qual rompeu e fundou a Sociedade Antroposófica (*Goetheanum*). O motivo se deu porque aquela não dava a Jesus Cristo e ao cristianismo um lugar especial. Ao seu sistema de pensamento e prática médica e pedagógica ele incorporou conceitos do hinduísmo, tais como *karma* e reencarnação.

A antroposofia se compreende como um método de alcance do conhecimento suprassensível acerca da realidade do mundo e do ser humano, cuja dimensão divina se encontra adormecida: o *Anthropos* (o Homem) é um participante do mundo espiritual, por meio de seus "corpos superiores". Nele encontra-se o *Theós* (Deus). O acesso a essa realidade se dá pela Ciência Espiritual, que consiste na tomada de consciência do supradivino no homem.

Entre os fenômenos que configuram a "nova era gnóstica", além da explosão de publicações da mais variada espécie e do interesse acadêmico, detectamos traços ou variações do gnosticismo em movimentos ou instituições que se sentem herdeiras das mais antigas tradições gnósticas, como as Igreja Gnósticas, e o Movimento Gnóstico; vários movimentos de caráter cultural e artístico (literatura, poesia, artes plásticas, música, teatro, cinema, produções do "universo fantástico"); nas chamadas "religiões políticas"; nas tendências gnosticizantes percebidas pelas autoridades eclesiásticas no seio de suas comunidades; em fenômenos difusos no cotidiano, entre os quais aquilo que denominamos "cultura da estética corporal" e que responde à aproximação em torno do tema do corpo /carne.

---

[113] Para maiores informações sobre Rudolf Steiner e a Antroposofia, consultar: http://www.sab.org.br/antrop/ANframeArtsTextos.htm.

A. Neognosticismo, Igrejas Gnósticas e Movimento Gnóstico

Fiorini está de acordo com que não se possa ver uma "continuidade iniciática" entre o gnosticismo histórico e as correntes contemporâneas que reclamam para si sua herança, identificáveis no que ele denomina "neognosticismo", no qual se enquadram a maçonaria egípcia, o martinismo e várias ordens iniciáticas, bem como nas Igrejas Gnósticas[114]. Entre estas sobressai a *Igreja Joanita dos Cristãos Primitivos*, fundada em 1828 pelo ex-seminarista Bernard Raymond Fabré-Palaprat (1773-1838) a qual, segundo ele, através das tradições esotéricas maçônicas francesas se conectava com a Ordem dos Templários, herdeira da antiga Ordem do Oriente que, por sua vez, descendia diretamente de Cristo por meio do apóstolo São João. Essa entidade constituiu uma hierarquia que, após a morte do fundador, se fragmentou em outras tantas Igrejas gnósticas, mas continuou a manter dois grandes ramos, a Ordem do Templo e a Igreja Gnóstica Universal. Além dessas, há outras entidades controvertidas, tais como a *Igreja do Carmelo*, fundada por Eugène Vintras (1807-1875), que se considerava a reencarnação de Joaquim de Fiore e anunciava a vinda do "Terceiro Reino" do Espírito, graças a uma particular revelação do arcanjo Gabriel. Também essa Igreja se esfacelou após a morte do fundador em dois ramos, dos quais o "pontífice" mais famoso e controvertido foi Joseph-Antoine Boullan (1824-1893).

No entanto, a mais importante Igreja Gnóstica moderna, da qual, por diferentes caminhos deriva a maior parte das igrejas gnósticas atuais, foi aquela fundada por Jules Doinel (1842-1903), considerado o autêntico sucessor do mestre gnóstico Valentino, e que foi venerado como Valentino II (ou *Tau Valentine*). Seu encontro com a condessa Maria de Mariátegui (1830-1895), futura duquesa de Tomar, foi decisivo para a fundação da Igreja Gnóstica, em cujo salão parisiense ele pôde encontrar-se com expoentes do mundo esotérico, do espiritismo e da sociedade teosófica, tais como Helena Petrovna Blavastky (1831-1891), Edouard Schuré (1841-1929) e Charles Richet (1850-1935). Numa das sessões espíritas ocorridas naquele ambiente, em 1890, 41 bispos cátaros ter-se-iam manifestado e consagrado Doinel patriarca e fundador da nova Igreja Gnóstica. Diante da recusa da duquesa de Tomar de ser investida como uma espécie de "Sophia terrestre", o novo patriarca buscou a proteção de uma Sophia não encarnada. A partir de então, Doinel começou a consagrar bispos gnósticos, inclusive uma episcopisa, Marie Chauvel de Chauvigny (1842-1927). Em 1892 reuniu-se um sínodo gnóstico, que o

[114] FIORINI, 2018, p. 123-134.

confirmou como patriarca, com o nome de Valentino II. Entre 1890-1894, Doinel dotou a sua Igreja de um catecismo e de um ritual, que misturava elementos do gnosticismo histórico e liturgias provenientes do catarismo. Em seu catecismo havia uma espécie de profissão de fé que rezava:

> Sou Gnóstico Valentiniano. Tenho o Pleroma por Pai, Christo por Salvador, Simão e Valentino por doutores, Helena e Sophia por apoios, e espero o advento de Nossa Senhora Pneuma-Hagion, o Eterno Feminino[115].

No entanto, em dezembro de 1894, Doinel teve uma súbita "conversão" ao catolicismo de sua juventude e abandonou suas experiências esotéricas. Coube a Gérard Encausse (1865-1916) e Léonce Fabre des Essarts (1848-1917), consagrados bispos por Doinel reorganizarem a hierarquia gnóstica e realizar uma "retificação" do visionarismo messiânico e das extravagâncias do fundador, renomeando a entidade como a nova *Igreja Gnóstica Galicana*. No sínodo de 1896, Fabre foi proclamado patriarca com o nome de *Tau Synesius*.

Sob Jean Bricaud (1881-1934), patriarca com o nome de João II ou *Tau Johannes*, houve a confluência de várias correntes eclesiais gnósticas, ocasião em que surgiu a *Igreja Gnóstica Universal* ou *Apostólica Joanita*. Em sua interpretação da gnose, Bricaud deu grande importância à escola alexandrina, sobretudo à doutrina de Basílides. Posteriores dissensões entre as várias confluências gnósticas, orientações maçônicas e martinistas, levaram a um multiplicar-se de Igrejas gnósticas, boa parte das quais sobrevivem até a atualidade[116]. O ramo que pretende ser herdeiro da sucessão que vem de Bricaud, transformou-se na década de 1980 na *Igreja Gnóstica Egípcia Apostólica Joanita*[117]. Entre as mais destacadas Igrejas Gnósticas, Fiorini cita a *Igreja Gnóstica Católica*, as *Igrejas do Thelema* e a *Igreja Rosacruz Apostólica*[118].

Em 1950, Ronald Powell (1919-1978) fundou, na Inglaterra, a *Igreja Católica Gnóstica Pré-Nicena*. A partir de sua ordenação presbiteral assumiu o nome eclesiástico de Richard Jon Christian, Duque do Palatino, e depois recebeu a ordenação episcopal do bispo britânico independente Hugh George de Wilmott-Newman (1905-1979). Sua fundação chegou aos Estados Unidos, em 1959, onde teve um fervoroso pastor, Stephen Hoeller. Após a morte do

---

[115] *Apud* FIORINI, 2018, p. 130.
[116] FIORINI, 2018, p. 135-142.
[117] FIORINI, 2018, p. 143-151. Fiorini fornece a relação dos patriarcas reconhecidos: *Tau Synesius* (Leon Fabre des Essarts), *Tau Vincent* (Gérard Encausse), *Tau Johannes* (Jean Bricaud), *Tau Hierax* (J. Chaboseau), *Tau Armonius* (C. Chevillon), *Tau Henry-Charles* (H.C. Dupont), *Tau Philippus* (P. Encausse), *Tau Johannes-Maria* (J. M. D'Aquino) e *Tau Julianus* (p. 144).
[118] FIORINI, 2018, p. 153-157.

Duque do Palatino, Hoeller abreviou o nome da igreja para *Ecclesia Gnostica*, da qual foi bispo regional por quatro décadas[119]. Desde 1928, havia nos Estados Unidos a *Gnostic Society*[120], fundada pelos irmãos James Morgan Pryse e John Pryse, com o propósito de estudar o gnosticismo e a tradição esotérica ocidental em geral. Após o estabelecimento da *Ecclesia Gnostica* nos Estados Unidos, a *Gnostic Society* se uniu a ela e atualmente funciona como sua organização leiga afiliada. A *Ecclesia Gnostica* encontra-se presente em poucos lugares dos Estados Unidos e não realiza proselitismo, preconizando uma transmissão conscienciosa da Gnose e exercendo o ministério com aqueles e aquelas que efetivamente se dispõem a levá-la a sério.

Henrich Arnold Krumm-Heller (1876-1949) médico, ocultista e rosacruz de origem alemã, que viveu muitos anos no México, fundou a *Fraternitas Rosicruciana Antiqua*, uma tradicional Ordem hermética que atua nos países de fala hispânica e no Brasil. De particular significado reveste-se o Movimento Gnóstico ou Gnose Samaeliana, fundado em 1952 pelo colombiano Samael Aun Weor (1917-1977), o qual afirmou ter recebido uma consagração episcopal de Krumm-Heller, sem nunca ter conseguido provar documentalmente. Weor, considerado por seus seguidores um verdadeiro *avatar* (uma manifestação divina), criou na realidade uma organização de forte caráter sincretista, que recolhe elementos das teorias de Madame Blavatsky, fundadora da sociedade teosófica, de Steiner e de Gurdjieff, misturadas com ritos e símbolos gnósticos, budistas e hinduístas, além de elementos de mitologia asteca, e materiais tipicamente *new-age*[121].

De acordo com seus seguidores, que o consideram um dos maiores mestres gnósticos do século XX, seus ensinamentos são conhecidos como “a Doutrina da Síntese”, pois “revelam a Gnose, ou Sabedoria Eterna e Universal, que é origem de todas as Religiões, Filosofias Ordens Esotéricas e Escolas Espiritualistas”. Por quase três décadas ele viajou pela América Latina, transmitindo seus ensinamentos, preparando professores e formando grupos de estudo e prática do “gnosticismo contemporâneo”. O conjunto desses grupos, santuários e *lumisiais* deram origem ao Movimento Gnóstico, “uma escola de Esoterismo Prático criada nos moldes dos Antigos Mistérios”, na expressão de Giordano Cimadon, professor da Sociedade Gnóstica Internacional.

---

[119]ECCLESIA GNOSTICA. An Introduction to the Ecclesia Gnostica. Disponível em: http://gnosis.org/ecclesia/ecclesia.htm. Acesso em: 13 fev. 2018.
[120] http://gnosis.org/gnostsoc/gnostsoc.htm.
[121] FIORINI, 2018, p. 157-159.

O fim último do movimento gnóstico consiste na dissolução do ego, ou seja, no aniquilamento daquilo que Weor define como a "legião de demônios", para chegar, através da subida das "três montanhas", à união com o Absoluto, onde não existe mais dualidade. Ao subir as duas primeiras montanhas, o iniciado reveste-se dos "corpos solares", que ainda podem ser utilizados pelos "egos" maus. Com a dissolução desses corpos, são atualizados os "corpos de ouro". Na terceira montanha já não existem mais corpos, e a serpente Kundalini é engolida pela Águia, cujo simbolismo significa que toda força particular deve morrer para entrar na Unidade Absoluta. Característico do Movimento Gnóstico é o chamado "sexo-yoga", que tem por prática a retenção do sêmen, num ato sexual alquímico denominado Sahaja Maithuna, cuja meta é a transmutação da energia sexual que destrói o ego e permite a elevação gnóstica. Na união da força masculina com a força feminina aparece uma terceira força, chamada Querubim, que seria parte da Grande Mãe Divina. Evitando a emissão do sêmen, ao invés de esparramá-lo no exterior, a energia sexual orienta-se para o interior, atingindo as fibras mais profundas do ser e da consciência, que é assim despertada. Após a morte de Weor, seu sucessor Joaquín Amortegui Valbuena ou Mestre Rabolú (1926-2000) assumiu a liderança do movimento que, no entanto, não conseguiu manter-se unido, dissolvendo-se em várias facções, que se espalharam pelo Ocidente, particularmente na América do Sul, no México, Canadá, Estados Unidos, França e Itália. Fiorini considera o Movimento Gnóstico o único ramo do neognosticismo que pode ser tido, excepcionalmente, como um "movimento de massa".

Depois da morte de Samael Aun Weor em dezembro de 1977, e após o encerramento das atividades do Movimento Gnóstico em agosto de 1978, muitos de seus núcleos ou *lumisiais* continuaram em atividade. Alguns organizaram-se em novas instituições e até mesmo de forma independente, mas acabaram se afastando de suas origens e dos princípios fundamentais da Gnose. No início do novo milênio o "gnosticismo contemporâneo", por ele ensinado, "ressurge através da Sociedade Gnóstica Internacional (SGI), escola que resgata, reorganiza e recoloca em prática os ensinamentos esotéricos, a estrutura pedagógica e as orientações originais de seu fundador"[122]. Atualmente a SGI encontra-se presente em cinco países: Brasil, Portugal, Holanda, Peru e Angola[123]. Não há ligação alguma entre a *Ecclesia Gnostica* de Hoeller e a *Igreja Gnóstica Universal* de Samael Aun Weor, que, através do Movimento Gnóstico, após

[122] GNOSISTR.COM. A nova sociedade gnóstica Samuel Aun Weor. Disponível em: http://gnosistr.com/a-nova-sociedade-gnostica-samael-aun-weor. Acesso em: 13 fev. 2018.

[123] No Brasil, a SGI está presente em Curitiba-PR, Maringá-PR, Itajaí-SC, Lavras-MG, Piedade-SP, Votorantim-SP, Botucatu-SP, Rio de janeiro-RJ, Serrinha-BA e Brasília-DF.

sua dissolução, se organizou em unidades autônomas, como é o caso da Igreja Gnóstica do Brasil (IGB), com sede em Curitiba[124].

Há, além de entidades organizadas em caráter internacional ou nacional, grupos independentes, vários dos quais se configuram como seitas secretas, nem sempre aprovados ou reconhecidos como gnósticos, pois apresentam caráter desviante do que se considera a "Gnose", como a Associação Gnóstica de Estudos Antropológicos, Culturais, Arte e Ciência (A.G.E.A.A.C.A.C.)[125].

B. Movimentos de caráter cultural e artístico

As artes, em geral, são uma linguagem para expressar uma experiência. Nesse sentido, elas constituem um canal privilegiado para a expressão do "imaginário social", na acepção de Castoriadis, devido à sua força simbólica e imagética. Como tal, são também um canal de expressão da gnose.

Serge Hutin vê o "renascimento" do gnosticismo na idade contemporânea em movimentos culturais como o romantismo[126], o simbolismo[127] e o surrealismo[128]. A partir desses movimentos poder-se-ia identificar a sua verve gnóstica em muitos outros movimentos contemporâneos, como os da contracultura, entre os quais o Movimento Beat, por exemplo. Na

---

[124] Ver: https://igrejagnostica.org.br/.

[125] CAVALCANTE, D. Por dentro das seitas: depoimento de ex-membros da Gnosis. Medium, 22 fev. 2019. Disponível em: https://medium.com/comtextos/por-dentro-das-seitas-depoimento-de-ex-membro-da-gnosis-a6730c9f8053. Acesso em: 25 jul. 2020.

[126] Simone Pétrement percebe uma inegável afinidade entre o romantismo e a gnose em temas como o sentido do limite e do destino, o desejo de romper esses limites, de solucionar a condição humana, de fugir de tudo, além de temas como a queda, análogos ao gnosticismo clássico; na gnose se detecta o "sentimento romântico por excelência". Entre os românticos nos quais se percebem temas gnósticos explícitos são enumerados: William Blake (1757-1827), Georg Philipp Friedrich von Hardenberg, Freiherr von Hardenberg, mais conhecido pelo pseudônimo Novalis (1771-1801), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Gérard de Nerval (1808-1855), e Victor Hugo (1802-1885).

[127] Ocasionalmente aparecem aspirações "gnósticas" no Parnasianismo, mas se nota uma "extraordinária ressurreição" do pessimismo das diversas gnoses na poesia simbolista da segunda metade do século XIX, como em Charles Baudelaire (1821-1867), Jean-Nicolas Arthur Rimbaud (1854-1891), nos quais se encontram a absurdidade da vida, a revolta contra este mundo, o êxtase libertino do espírito. Com menor ímpeto, mas com tendências "gnósticas" há obras de Étienne (Stéphane) Mallarmé (1842-1898) e do "enigmático Conde de Lautréamont", Isidore Lucien Ducasse (1846-1870), considerado o precursor do surrealismo.

[128] Segundo André Breton (1896-1966), o surrealismo contemporâneo caracteriza-se pela sua virulência antirreligiosa e materialista, com as quais se conjugam, paradoxalmente o esoterismo e as técnicas de iluminação. O amor, a liberdade e a poesia estão inextricavelmente interligados. No Manifesto Surrealista (1924), Breton apresenta uma nova estética que rompia com a primazia da compreensão racional, sem diferenciar-se o sonho e a realidade, a lucidez e o delírio. Breton conecta estreitamente entre si a iluminação, a revolta, o amor, a metamorfose, a transmutação, a revolução, a liberdade; exalta Lúcifer, a "estrela da manhã, que brilha com uma "glória que supera todas as outras". Ver, no próximo capítulo, impostação semelhante em *The Praise of the Devil*, dos Extropianos.

poesia modernista se pode detectar também essa inspiração, como defende Cláudio Jorge Willer, inclusive em poetas de língua portuguesa, como Fernando Pessoa, Dario Veloso e Hilda Hilst[129]. Abordando os poetas românticos, simbolistas e modernos, o autor sustenta que

> [...] sendo arcaico e anacrônico em seu dualismo e sua complexa cosmovisão e teologia, ao mesmo tempo o gnosticismo pode ser associado a uma mentalidade moderna e, como parte dela, a crítica total, cósmica, na era da crítica. Também mostra como poetas não apenas absorveram ou reproduziram aquela doutrina, mas o fizeram de modo pessoal e original, transformando-a e reinventando-a. E, principalmente, como, utilizando suas categorias e temas, tentaram promover uma subversão do senso comum, da percepção instituída do mundo, justificando paralelos do gnosticismo como misticismo rebelde com a rebelião romântica e seus continuadores[130].

Essa insurgência se verifica principalmente, de forma mais conhecida, na produção do "universo fantástico"[131], cujo espectro vai desde a "literatura popular", às artes cênicas e ao cinema, e, de forma mais erudita, na literatura contemporânea[132], nas artes plásticas[133] e na

---

[129] WILLER, C. *Um obscuro encanto*: gnose, gnosticismo e a poesia moderna. 407 p. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, biblioteca digital de teses e dissertações, 2008. v. 1, publicada em livro: *Um obscuro encanto*: gnose, gnosticismo e poesia moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. v. 1; do mesmo autor: *Os rebeldes*: Geração Beat e anarquismo místico. Porto Alegre: L&PM, 2014. v. 1; Há poetas gnósticos? Algumas observações sobre modernidade e misticismo, rebelião e pensamento arcaico. *Terceira Margem*, São Paulo, v. 19, p. 228-259, 2015.

[130] WILLER, 2008, Resumo.

[131] Entendemos por "universo fantástico" uma considerável gama de temas e gêneros, tais como o realismo fantástico, o grotesco, o horror e o terror, as distopias, a ficção científica, um repositório imenso que merece uma consideração especial e que faz parte daquela dimensão de "gnosticismo popular" aduzida por Fiorini. Ver também: PAUWELS, L.; BERGIER, J. *O despertar dos mágicos*. Introdução ao realismo fantástico. 14.ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel, 1978.

[132] Citemos aqui apenas os nomes de Jorge Luis Borges, Aldous Huxley, Stanisław Lem, Mary Shelley, Howard Phillips Lovencraft, Isaac Asimov, Stephen King, Paulo Coelho. Dois autores que explicitamente tratam o tema como uma "fantasia gnóstica": LINSEY, D. *A Voyage to Arcturus*. 1920. (edição atualizada: London: Gollancz Lda., 2003); BLOOM, H. *The Flight to Lucifer*. A Gnostic Fantasy. New York: Publishers Ferrar, Straus and Giroux, 1979. Podemos encontrar nas diferentes concepções e abordagens do corpo e da carne nessa enorme produção traços da "postura gnóstica" diante do mundo. Há na contemporaneidade um *esprit du temps*, um *mal de siècle*, que execra este mundo, este tempo, postulando um novo mundo, um novo cosmos, uma nova civilização, com inúmeras possibilidades de conformação da matéria e dos corpos, inclusive em universos paralelos, onde as possibilidades se tornam infinitas. Um grupo de eleitos, iluminados, escolhidos, produzidos, fora daqui, são anunciadores, fautores desse novo mundo/tempo; são, em última análise "salvadores", quase sempre inconscientes de suas origens e que, despertados, com muito custo, realizam seu trabalho de redenção. Citemos alguns filmes: "Uma odisseia no espaço", "Blade Runner", "Star Trek", "Matrix", "X-Men", "Robocop III", "Alien Covenant"," Oblivium", "A Torre" e, mais recentemente "Sense 8".

[133] A arte contemporânea é particularmente rica em tendências estéticas nas quais se pode detectar traços do imaginário gnóstico, desde os movimentos do século XX, como o expressionismo, o fauvismo, o cubismo, o abstracionismo, o futurismo, o dadaísmo, o surrealismo e a op art, às suas tendências "mais contemporâneas", ou seja, a arte conceitual, o expressionismo abstrato, arte povera, arte cinética, pop arte, minimalismo, hiper-realismo, *street art*, *land art*, e *body art*, cujas principais características são: contexto da sociedade da informação, tecnologia e novas mídias; subjetividade e liberdade artística; efemeridade da arte; abandono dos suportes tradicionais; mescla de estilos artísticos; utilização de diferentes materiais; fusão entre a arte e a vida; aproximação com a cultura popular; questionamento sobre a definição de arte; interação do espectador com a obra.

música[134]. De forma menos conhecida, mas não sem importância, porque menos pesquisada, na dança e no teatro.

Assim como o mito no gnosticismo antigo servia de veículo para a expressão da gnose, podemos perceber que a sétima arte se constitui, de modo peculiar, como linguagem da gnose. Os filmes podem ser vistos como "narrativas mitológicas contemporâneas", popularizando, por assim dizer, o "imaginário tecnológico", com uma mensagem "tecnognóstica".

Desde os finais dos anos 1980 e durante a década de 1990, o cinema incrementou a veiculação da gnose, em sua forma popular, com a ficção científica e, na forma erudita, com o cinema de vanguarda. Eric Wilson, em seu livro *Secret Cinema*[135], analisa o que ele denomina "cinema gnóstico", seus fundamentos e implicações, a partir das "tradições gnósticas" que, segundo ele, emergem na Cabala e na alquimia. Entre outros argumentos, aborda temas como as funções de gênero, as relações entre cinema e psicologia e outros gêneros no cinema. Vimos como a visualidade, o poder da imagem, é uma das marcas do mundo contemporâneo e como o "imaginário da tecnologia" identifica o homem contemporâneo. Em uma sociedade obcecada por videogames e pela *internet*, as pessoas ficam fascinadas pela possibilidade de viver ou até mesmo criar seus avatares e universos virtuais, como um escape da realidade, onde o jogo de luzes e cores parece mais real e estimulante.

Este tema também tem sido estudado por Wilson Ferreira, cujas obras, *Cinegnose: a recorrência de elementos gnósticos na recente produção cinematográfica norte-americana (1995 a 2005)*[136], fruto de sua dissertação de mestrado (2010), e *Cinema Secreto: temas*

---

[134] A música no movimento da contracultura, representada principalmente pelo *rock and roll* (1954-1960) e sua evolução posterior, incluindo o *pop*, com suas contradições no cenário da indústria musical (1960-1980), o *punk* (1976-1978) e as muitas variações, como o *rap*, a *new wave*, o *heavy metal*, a *house music*, o *disco*, o *funk*, o *techno*, o *grunge*, a *new age* (1997 em diante) têm uma conotação social e cultural de longo alcance, inclusive religiosa, como o analisa BERGER, P. *Bâtir sur le rock*. Les jeunes, la musique et Dieu. Paris: Desclée de Brouwer, 1997. Têm, a nosso ver, um "apelativo gnóstico", na medida em que veiculam aquela experiência de um despertar surreal, principalmente na faixa juvenil, mas que atinge também o mundo adulto. Ver, entre outras, a produção da banda italiana Subsonica, com sua obra *Terrestre*, influenciada pelo poeta Luca Ragagnin; Raul Seixas, com a música *Gita*, por exemplo. Mais recentemente, nas composições do *Sagrado Coração da Terra* podemos identificar ressonâncias gnósticas.

[135] WILSON, E. G. *Secret Cinema*. London: Bloomsbury Publishing, 2007. Em filmes que vão de *Agnes of God* e *American Beauty* a *Matrix*, *Pleasantville* e *Total Recall*, *Secret Cinema* examina a maneira como os filmes são uma porta de entrada para um "mundo secreto de conhecimento" que redime do tédio da vida cotidiana. Filmes incluídos no livro: *Agnes of God*, *AI*, *Altered States*, *American Beauty*, *Angel Heart*, *Bicentennial Man*, *Blade Runner*, *Blue Velvet*, *Creator*, *DARYL*, *Dead Man*, *Dark City*, *Donnie Darko*, *EdTV*, *Excalibur*, *eXistenZ*, *Gods e Monsters*, *Harry Potter e a Pedra Filosofal*, *Gigante de Ferro*, *Escada de Jacob*, *Fazendo o Sr. Certo*, *Matrix*, *O Nono Portão*, *Pleasantville*, *Robocop*, *Curto Circuito*, *Décimo Terceiro Andar*, *Total Recall*, *The Truman Show*, *Vanilla Sky*.

[136] FERREIRA, W. R. V. *Cinegnose: a recorrência de elementos gnósticos na recente produção cinematográfica norte-americana (1995 a 2005)*. São Paulo: Livrus, 2010.

gnósticos, alquímicos e quânticos no cinema, audiovisual e cultura pop[137], resultado de sua pesquisa de doutorado (2020) apresentam várias perspectivas que nos permitem detectar a sobrevivência do "espírito gnóstico". Suas pesquisas continuam, através da análise de filmes, disponibilizadas em seu blog *Cinema Secreto*: *Cinegnose*[138].

Suas obras respondem, de alguma forma, entre outras, à pergunta: pode um filme levar à experiência da gnose? O próprio autor adverte que isso deve ser explicado com cautela. Na primeira obra ele se dedica a estudar a "recorrência de elementos gnósticos" nos filmes, numa camada exterior, poderíamos dizer e, na segunda, de forma mais interior, a partir da perspectiva do espectador, o despertar gnóstico numa sala de projeção, por ele denominado "acontecimento comunicacional", uma experiência mística. Depois, quando as luzes se acendem, ele volta para sua normalidade, para a antiga ordem. Mas, traz em si uma nova perspectiva, a partir da "epifania" ocorrida[139].

O cinema imita a vida real (realismo cinematográfico), mas numa camada mais profunda ele se apresenta como uma realidade paralela, que permite um conhecimento mais profundo, o acesso a uma realidade outra, verdadeira, autêntica. De alguma forma, a sala de projeção poderia ser comparada à "câmara nupcial". O roteirista, o *cineplast*, o diretor e toda a equipe envolvida se apresentam com um "poder demiúrgico", que cria uma realidade (como no filme *Show de Truman*, por exemplo). A sala de cinema aparece assim como um "projeto demiúrgico", com todos os seus arcontes. Por um lado controlam, criam e recriam, sopram e abanam, dão o aperitivo e depois jogam no mundo, na rotina, no cotidiano, mas, por outro, sem o perceber ou sem tê-lo como seu propósito maior, despertam a cintila de luz que há no espectador.

Os filmes são um canal de expressão do imaginário tecnológico e veiculam uma nova mitologia contemporânea, que recria a realidade ou lhe dá uma interpretação a partir desse paradigma. Nessa "mitologia cinéfila" vemos uma variável da "bricolagem hermenêutica" que toma elementos tão variados e díspares, construindo uma narrativa fantástica com pretensão de realidade. Paul Veyne discorre sobre a função dos mitos no tecido do imaginário cotidiano grego[140]. A questão não é se os gregos acreditavam ou não em seus mitos, pois eles faziam parte

---

[137] FERREIRA, W. R. V. *Cinema Secreto: temas gnósticos, alquímicos e quânticos no cinema, audiovisual e cultura pop*. São Paulo: Publicações Cinegnose, 2020.

[138] http://cinegnose.blogspot.com/

[139] O estudo de tais temas era alvo de preconceito, resistência e recusa nos ambientes acadêmicos brasileiros, por ser caracterizado como "místico", sem "objetividade científica". No entanto, desde os inícios do novo século, têm aumentado as pesquisas na área, conquistando a respeitabilidade da comunidade acadêmica.

[140] VEYNE, P. *Os gregos acreditavam em seus mitos*? Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

do cotidiano, eram expressão de uma linguagem mais profunda. O dualismo cartesiano cindiu a vida em verdade/mentira, realidade/ilusão; sujeito/objeto; *res cogitans*/*res extensa*. O cinema comercial, *fast-food*, tornou-se uma espécie de absorção da mitologia, que oferece um entretenimento; depois tudo volta à realidade, como se nada tivesse a ver com a vida (era só ficção!); aquilo que foi "vivenciado na sala de projeção" não era real. Para os "iniciados cinéfilos", lá se abriu, no entanto, a porta de um mundo mais real, que dá acesso ao verdadeiro "Eu".

C. As novas "religiões políticas" e sua proposta salvífica secular

Eric Voeglin (1901-1985), em determinado período de suas pesquisas dedicou-se a estudar o tema do gnosticismo e suas influências desde a antiguidade e surpreendeu a comunidade científica ao introduzir o tema das "religiões políticas" e correlacionar o gnosticismo à questão das ideologias modernas[141]. De acordo com João J. R. Vaz, Voegelin procurava explicitar o que chamou de o "problema da representação existencial", a partir do "núcleo central do governo bem-sucedido", ou seja, como o povo vê o seu governo, independentemente da forma como este governo chegou ao poder[142]. Os meios usados para exercer o poder acabam não importando, desde que o governo cumpra sua função de mantenedor da paz, do bem-estar social, cuide da defesa e da justiça. No entanto, ele percebeu que em alguns povos essa representação existencial se torna transcendental, pois a simbolização da função governamental coloca o governante como representante da ordem divina no cosmos. Tal simbolismo fundamental aparece pela primeira vez nos impérios do Antigo Oriente Próximo, onde o rei representa o povo perante o deus e o deus perante o povo. Esse tipo de "representatividade existencial" da estrutura fundamental da ordem política reencontra-se também nos impérios ideológicos modernos. A única diferença é que o deus foi substituído por uma ideologia da história, agora representada pelo governo investido de sua função revolucionária. Apesar das muitas críticas recebidas, entre as quais as de Hanna Arendt (1906-1975), Voegelin consultou vários especialistas no gnosticismo para certificar-se acerca da

---

[141] Acerca das obras de Voegelin, citamos apenas algumas de maior interesse para esse tema: VOEGELIN, E. *A Nova Ciência da Política*. Brasília: UnB., 1979; *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. 2.ed. Buenos Aires: Hydra, 2009; *História das Ideias Políticas*: A Crise e o Apocalipse do Homem. São Paulo: É Realizações. 2019. v. 8.

[142] VAZ, J. J. R. V. De Alexandria ao Identitarismo. Presenças gnósticas na direita radical contemporânea. 161 p. Dissertação (Mestrado em Estudos sobre a Europa) - Universidade Aberta, Lisboa, 2018.

aplicabilidade de categorias gnósticas às ideologias modernas, entre ele Henri Charles Puech, em Paris, e Gilles Quispel, em Utrecht.

Segundo Voegelin, há seis "características primárias" do gnosticismo que emergem na modernidade e inspiram as "religiões políticas", particularmente nos regimes totalitários[143]: 1. insatisfação com a situação corrente; 2. crença em que os aspectos insatisfatórios da situação corrente são o resultado da má organização do mundo; 3. crença em que a situação não é irremediável; "é possível a salvação do mal do mundo"; 4. crença em que, para ocorrer a salvação, a constituição do ser (a natureza humana e a estrutura da realidade) tem de ser transformada na história; 5. crença em que a transformação da ordem do ser é possível através da ação humana, especialmente a ação política; 6. porque a transformação da ordem do ser é possível e os seres humanos podem iniciá-la e dirigi-la, crença em que um plano ou fórmula para fazê-lo tem de ser criado, baseado na Gnose, o conhecimento secreto que desvenda o mistério da ordem do ser e permite aos líderes do movimento gnóstico reorganizar o mundo de uma maneira que transforme a ordem do ser. O resultado é a transformação da realidade existencial, social e política. O gnóstico faz o papel do profeta, que revela a fórmula ideológica para a salvação[144].

Baseado nas contribuições de Voeglin, João Vaz apresenta uma "reflexão sobre o gnosticismo e a sua influência em alguns dos movimentos políticos mais significativos dos últimos cem anos, com especial referência ao caso português". O gnosticismo teria adormecido durante o período medieval e voltou a reviver com o Renascimento, despontando com notável força a partir do século XVIII, com o culto do progresso e a confiança na transformação da realidade, sobretudo com o positivismo e o marxismo. Será no século XX que surgem as "religiões políticas", comunismo, marxismo e fascismo, as quais apresentam uma forte componente gnóstica. Há nelas uma pretensão de absoluto, com a convicção de que representam um estádio crucial da história. Assim como no gnosticismo, o "conhecimento" é o veículo para a salvação, tais regimes se apresentam como propulsores da salvação do mundo.

No mundo secularizado, há uma contradição: nega-se o cristianismo, nega-se a fé como obscurantista e alienante, nega-se o transcendente, postula-se a autonomia da razão e a libertação das amarras da cristandade, mas estas assumem o papel daquelas, com a pretensão de ocupar seu lugar na história e se instaura a crença em realidades deste mundo, e não se consegue "passar sem fé, seja ela no progresso, na raça, na história ou na democracia liberal".

---

[143] VAZ, 2018, p. 25-27.
[144] FEDERICI, M. P. *Eric Voegelin*: A Restauração da Ordem. São Paulo: É Realizações, 2011. p. 90.

Segundo este autor "... nos nossos dias o discurso gnóstico continua vivo, seja na pretensão totalitária de alguns arautos do politicamente correto, nas velhas ideologias supostamente mortas em 1945 e 1989 e em movimentos radicais contemporâneos como é também visível no caso português"[145].

Otávio Velho chama a atenção para "um dos aspectos inovadores e pouco ortodoxos da visão que Bloom apresenta da gnose no mundo contemporâneo", o qual não se interessa propriamente pela "gnose explícita e organizada", mas por suas "manifestações difusas, por vezes desconhecedoras de si mesmas", como se fossem manifestações de um "espírito de época"[146]. Velho destaca alguns elementos importantes da leitura de Bllom acerca da gnose. O *locus* principal de tais manifestações se encontrariam na "Religião americana", em contraposição à "religião europeia", mas com grande poder de disseminação, por frentes tradicionais, tais como os Batistas, Mórmons e Pentecostais e mais recentes, como a New Age e os orientalismos, "mesmo em forma de paródia". Característica marcante da gnose contemporânea seria a "tendência a deixar de ser uma religião de elites, uma espécie de contracultura, para massificar-se"[147]. Outro aspecto original "está no fato de não considerar o dualismo como sua pedra de toque". O "centro da gnose [...] está na natureza fluida das fronteiras entre o humano e o divino", encontrável em religiões tradicionais, movimentos religiosos atuais no seio do cristianismo, outras religiões e entidades que buscam a cura, o autoconhecimento, a realização pessoal: estaríamos diante da possibilidade de um "heterodoxo ecumenismo". Entram em jogo três elementos: o conhecimento de Deus no interior do *self*, o *self* é ele mesmo de caráter divino e a recomposição da unidade andrógina original, por meio do conhecimento salvífico, obtido em experiências religiosas que não dependem de uma ortodoxia ou autoridade religiosa. Segundo Bloom, isso se verifica em novos movimentos religiosos, em grupos pentecostais e, no conjunto, o que constitui a "Religião americana"[148].

Há uma curiosa tese que vê traços de gnosticismo na organização Tradição, Família e Propriedade (TFP), fundada por Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) e sua herança posterior, os Arautos do Evangelho: *No país das maravilhas, a Gnose burlesca da TFP e dos Arautos do Evangelho*[149]. O autor, Orlando Fedeli, fez parte do movimento por cerca de 30 anos e resolveu

---

[145] VAZ, 218, "Resumo", p. III.

[146] VELHO, O. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 34-52, jun. 1998. Disponível em: http:/dx.doi.org/10.1590/S0104-718331998000100003. Acesso em: 03 set. 2017.

[147] VELHO, 1998, p. 36.

[148] VELHO, 1998, p. 37-38.42

[149] FEDELI, O. *No país das maravilhas, a Gnose Burlesca da TFP e dos Arautos do Evangelho*. São Paulo: Editora Monfort, 2011.

denunciar de maneira sistemática e organizada o que ele chamou de "a doutrina secreta de Plínio Corrêa de Oliveira, e que embebe, quer a antiga TFP, quer o Instituto Pontifício dos Arautos do Evangelho".

No simpósio "Quem Somos Nós" (1973) Plínio apresentava sua tese de que a hierarquia da Igreja Católica, particularmente os papas conciliares haviam caído em heresia e o Espírito Santo se retirara da Igreja. Sendo assim, a Santíssima Virgem havia feito de Plínio o Profeta do futuro Reino de Maria e o guia da futura Igreja. A direção profética de Plínio deveria, no futuro, ser seguida pelos papas, nascendo assim uma Nova Igreja profética. A TFP, e hoje, os Arautos do Evangelho seriam a verdadeira Igreja. O autor explica o que entende por *Gnose burlesca*:

> Nota-se, no pensamento de Dr. Plínio, clara influência de doutrinas esotéricas românticas, especialmente do idealismo alemão, e brumas de pensamento bergsoniano, em moda em sua juventude, na chamada *Belle Époque*. Não cremos que ele tenha estudado doutrinas de Bergson, Novalis ou de idelalistas alemães. Ele parece mais repetir frases que ouviu, e que ele cozia em retalhos formando uma Gnose burlesca, para fazer sucesso em mesas de burgueses ricos, ou entre pseudo intelectuais direitistas, ou entre aristocratas franceses decadentes. Plínio se proclamava tomista, sem conhecer praticamente nada de filosofia. Daí a sua metafísica feita de retalhos slogans em moda em sua juventude, misturando idealismo romântico, frases de efeito com termos bergsonianos e freudianos, vagas citações escolásticas, tudo isso misturado com sonhos e delírios paranóicos. Por isso chamamos a sua Gnose de burlesca. Sua doutrina é tão grotesca que fazem dele um pseudo intelectual[150].

Por fim, para ilustrar o amplo espectro do que se aventa como tendência criptognóstica, ao menos em termos de suspeita, consideremos a análise de Félix Pastor, SJ (1933-2011) acerca da "Instrução" romana "Sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação"[151]. O autor interpreta a crítica do documento da Sagrada Congregação para a Doutrina da fé como uma espécie de "gnose marxista", ainda que o texto do dicastério não utilize tal expressão: "Quer sob a forma *paleomarxista*, quer sob a forma *neomarxista*, a Instrução romana considera incompatíveis gnose marxista e fé cristã"[152]. Pastor assinala que há uma questão fundamental de caráter epistemológico-gnosiológico:

---

[150] FEDELI, O. No país das maravilhas: a Gnose burlesca da TFP e dos Arautos do Evangelho. Montfort Associação Cultural, 31 mai. 2010. Disponível em: http://www.montfort.org.br/bra/cadernos/religiao/resumo-contra pco/. Acesso em: 23 ago. 2021.

[151] CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. Instrução sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação". (06 ago. 1984). Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html. Acesso em: 10 mai 2021; o artigo: PASTOR, F. A. Gnose marxista e teoria cristã. Análise da Instrução romana sobre a Teologia da Libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano XVII, n. 41, p. 77-86, jan./abr. 1985.

[152] PASTOR, 1985, p. 81.

> O documento chama a atenção sobre a unidade existente entre axiomas paleomarxistas na filosofia teorética e corolários neomarxistasa na filosofia da práxis, julgando *impossível* "a dissociação dos elementos heterogêneos que compõem este amálgama epistemologicamente híbrido" (VII,6). Como chama também a atenção sobre a gnose historiosófica neomarxista, enquanto leva a uma filosofia política de caráter totalitário e paleomarxista (VII,7), mesmo reconhecendo uma possível utilidade heurístico-social da análise marxista do conflito capital/trabalho na sociedade industrial (*Laborem Exercens*)[153].

D. Tendências neognósticas no seio das comunidades eclesiais

Vejamos agora como o magistério pontifício considera o que chama de "tendências neognósticas" no seio da Igreja[154].

Quase no final do pontificado de João Paulo II (1978-2005), o Conselho Pontifício para a Cultura e o Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso publicaram um documento acerca dos "movimentos da Nova Era" descrevendo-os como um desafio "cultural e religioso" [155]. Na apresentação do documento (03/02/2003), o Cardeal Paul Poupard cita o especialista Jean Vernette, que afirma: "Os movimentos da New Age como um grande rio fluente, com múltiplos afluentes, representam uma forma típica de sensibilidade religiosa contemporânea, como uma nova religiosidade que reveste muitos caracteres da Gnose eterna"[156]. Essa "nova religiosidade" difusa, "que responde de maneira insatisfatória, às legítimas inquietações e aspirações do ser humano", explica-se, segundo Poupard, por vários fatores: um enfraquecimento da influência das religiões no cenário cambiante e individualista, o retorno de práticas pagãs (neopaganismo) que se se insurgem por variados motivos contra o cristianismo e um interesse obsessivo pelas religiões orientais e os caminhos da sabedoria, além do fascínio por uma espécie de "religião universal" que colha os elementos positivos de todas as religiões da atualidade:

---

[153] PASTOR, 1985, p. 81. O autor explica: "O documento de Ratzinger parece, pois, denunciar, nestes capítulos finais (IX-X), uma nova forma de *racionalismo teológico*, latente na corrente filomarxista da Teologia da Libertação, quer em forma radical (*paleomarxismo*), quer em forma moderada (*neomarxismo*) (IX,1)" (PASTOR, 1985, p. 82).

[154] Para uma visão sintética do gnosticismo na Igreja Antiga e na atualidade, com alguns desafios teológico-pastorais, ver: BRIGHENTI, A. O gnosticismo na Igreja antiga e na atualidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 67, n. 267, p. 625-648, 2007; LUPI, J. Nova Era, seu impacto na Igreja Católica no Brasil. In: MARANHÃO F. E.; CALAVIA-SAEZ. O. (Orgs.). *História, Gênero e Religião*. Florianópolis: ABHR, 2018. p. 130-142. v. 2.

[155] CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A CULTURA; CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *O Cristianismo e a Nova Era***.** Jesus Cristo, portador da água viva. Campinas: Ecclesiae, 2013.

[156] POUPARD, P. Intervenção do Cardeal Paul Poupard na apresentação de um documento sobre a "New Age", La Santa Sede, 03 fev. 2003. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_press-conf-new-age_po.html. Acesso em: 01 set. 2021.

> O espírito desta nova religião universal é explicado mais claramente, de maneira muito popular no "musical" *Hair* (1960) quando, ao público do mundo inteiro, se disse que "esta é a aurora da Era do Aquário, uma Era fundamentada sobre a harmonia, a compreensão e o amor". Em termos astrológicos, a Era dos Peixes foi identificada com o período em que o cristianismo teria predominado, mas esta Era, ao que parece, deveria terminar depressa, para dar lugar à Era do Aquário, quando o cristianismo perderia a sua influência, abrindo caminho para uma religião universal[157].

Contraposto à Era de Aquário, que apresenta um "Cristo cósmico", que não pode oferecer a "água viva", o documento quer apresentar esclarecimentos e pistas de reflexão de caráter pastoral, centradas no Cristo de acordo com a fé da Igreja, uma reflexão que "nasce do dever que a Igreja tem de permanecer fiel à Boa Nova da vida, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, que *oferece verdadeiramente* a água da vida a todos aqueles que se aproximam dele com a mente e o coração abertos"[158].

No apêndice do documento, há "Algumas formulações breves de ideias da Nova Era", a partir de sínteses de William Bloom, Jeremy Tarcher e David Spengler, além de um "Glossário Seletivo"[159]. A Nova Era incorpora elementos de várias religiões, tendências, correntes, sem ser uma "religião propriamente dita", mas que se interessa pelo "divino", identificando-se em vários temas com ideias gnósticas. Apesar da "enorme variedade", existem "certos pontos em comum":

> O cosmos é visto como um todo orgânico; o cosmos é animado por uma Energia, que também se identifica com a Alma divina ou o Espírito; acredita-se na mediação de várias entidades espirituais: os seres humanos são capazes de ascender a esferas superiores e de controlar suas próprias vidas depois da morte; defende-se a existência de um "conhecimento perene"; as pessoas seguem a mestres iluminados [...][160].

O documento elenca vários conceitos como são entendidos pela Nova Era: a pessoa humana, Deus, o mundo, cultura. Como exemplo típico da Nova Era, cita uma compreensão da pessoa humana, que, por ser divina, é "co-criadora" e protagonista de sua "auto-redenção":

> [...] as pessoas nascem com uma centelha divina, em um sentido que recorda o gnosticismo da antiguidade. Esta centelha as vincula à unidade do Todo, uma vez que são essencialmente divinas, enquanto que participam da divindade cósmica segundo os diferentes níveis de consciência. Somos, portanto, co-criadores e criamos nossa própria realidade[161].

---

[157] POUPARD, 2003, n. 6.
[158] POUPARD, 2003, n. 7.
[159] CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A CULTURA; CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, 2013.p. 99-113.
[160] CONSELHO PONTIFÍCIO..., 2013, p. 46.
[161] CONSELHO PONTIFÍCIO..., 2013, p. 48.

Em seu pontificado, o Papa Francisco referiu-se várias vezes a "tendências desviantes da fé e práxis eclesiais", particularmente o que ele denomina "neopelagianismo" e "neognosticismo", sobretudo em documentos como as exortações apostólicas *Evangelii Gaudium* (24/11/2013) e *Gaudete et Exsultate* (19/03/2018). A Carta aos Bispos *Placuit Deo* (22/02/2018), documento emanado pela Congregação para a Doutrina da Fé, secundando as reflexões do Papa a esse respeito, oferece explicações contextualizadas acerca dessas tendências.

Um pouco após sua eleição como "bispo de Roma", na homilia da missa matinal de 27/06/2013, na Residência Santa Marta, o Papa referia-se a cristãos que, no seio da Igreja, sem se importarem com a rocha que é Jesus Cristo, se movem por "palavras bonitas", vivendo na superficialidade a fé cristã, chamando-os de "cristãos gnósticos" que não têm por fundamento o Cristo, mas os "gnósticos modernos". Tais cristãos de "tendência gnóstica" não teriam alegria ou possuiriam "uma certa alegria superficial", sem compreenderem a autêntica "alegria cristã"[162].

Em sua exortação apostólica "programática", a *Evangelii Gaudium* (EG) o papa assinala o "fascínio do gnosticismo", junto com neopelagionismo, e denuncia a "tendência a um mundanismo espiritual", que, ao invés de buscar a glória do Senhor, busca a "glória humana e o bem-estar pessoal"[163]. O "fascínio do gnosticismo", que tem como consequência um desprezo pelas relações fraternas e pelas realidades da história, se caracteriza por:

> uma fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas, em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos[164].

Este "neognosticismo", degenerado em "mundanismo espiritual", que zela pelo formalismo litúrgico, pela imagem da Igreja, "como peça de museu", se encontra também nas demonstrações de conquistas sociais e políticas, na gestão de assuntos práticos, na atração pelas dinâmicas de autoestima e realização autorreferencial, numa vida social intensa ou ainda num "funcionalismo empresarial" embasado em estatísticas, planificações e avaliações. Na verdade,

---

[162] FRANCISCO: muitos querem fazer um cristianismo sem Jesus Cristo. Aleteia, São Prudêncio de Tarazona, 27 jun. 2013. Disponível em: https://pt.aleteia.org/2013/06/27/papa-francisco-muitos-querem-fazer-um-cristianismo-sem-jesus-cristo/. Acesso em: 08 set. 2018.
[163] *Evangelii Gaudium*, 93.
[164] *Evangelii Gaudium*, 94.

tudo isso não passa de "autocomplacência egocêntrica", sem ardor evangélico, em que se nota a ausência "do selo de Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado", encerrada em "grupos de elite"[165]. O papa fala também de certa espécie de "intelectualismo", no qual "mestres espirituais" e "peritos de pastoral" dão muitas instruções, mas não chegam a uma ação concreta. Trata-se de um risco para a Igreja que pode, assim, tornar-se "mundana sob vestes espirituais ou pastorais", escondida numa "aparência religiosa vazia de Deus", e também rechaça a realização autorreferencial e vanglória daqueles que alcançam o poder e o prestígio por esses meios[166].

Até aqui Francisco enquadra o neognosticismo naquele "mudanismo espiritual" no qual também inclui o "neopelagianismo". Mais adiante, ele se refere especificamente aos "gnosticismos" [167]. Preocupado com a autêntica vivência da fé cristã, o papa postula que "a realidade é mais importante que a ideia", que "a iluminação do raciocínio só tem sentido se se traduz na realidade, isto é, se produz fruto, se impele à realização da Palavra que se torna fecunda na prática da justiça e da caridade; ao contrário dos gnosticismos que esterilizam o dinamismo da Palavra[168].

Na Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate,* o papa Francisco volta a bombardear tanto o neopelagianismo como o neognosticismo no seio da Igreja, aos quais classifica como "inimigos sutis" e "falsificações" da santidade, "heresias antigas" que "continuam a ser alarmantes na atualidade". Refere-se ao "gnosticismo atual" como "uma das piores ideologias", disfarce "de espiritualidade desencarnada" e desvio[169]. Define o gnosticismo no mesmo teor que o fizera na *Evangelii Gaudium*, acrescentando que se trata de "imanentismo antropocêntrico, disfarçado de verdade católica", mas sem oferecer maiores explicações[170]. No entanto, a seguir se detém mais sobre o tema, dedicando-lhe praticamente um capítulo à parte[171].

O papa dá a entender que o gnosticismo imiscui-se no discurso da Igreja através de homens muito capazes, ou presumivelmente capazes intelectualmente, que se consideram aptos "a tornar perfeitamente compreensível toda a fé e todo o Evangelho", pretendendo dominar "todo o ensinamento de Jesus" e até mesmo "a transcendência de Deus", reduzindo-os a uma "lógica fria e dura". Deste modo, continua, "absolutizam as suas teorias e obrigam os outros a

---

[165] *Evangelii Gaudium*, 95.
[166] *Evangelii Gaudium*, 96-97.
[167] *Evangelii Gaudium*, 2019, n. 231-233.
[168] *Evangelium Gaudim*, 233.
[169] *Gaudete et* Exsultate, 35.40.
[170] *Gaudete et Exsultate,* 35.
[171] *Gaudete et Exsultate,* 35-46.

submeter-se aos raciocínios que usam”[172]. Tais homens, revestidos da “aparência de defesa e segurança doutrinária ou disciplinar [...]dão origem a um elitismo narcisista e autoritário” que sobrepõe à evangelização o julgamento dos outros conforme “conseguem, ou não, compreender a profundidade de certas doutrinas”. Dificultam também o acesso à graça, são controladores da vida alheia, desprezando o fato de que cada uma apresenta em si uma interface do mistério salvífico; não se importam verdadeiramente “nem com Jesus, nem com os outros”, mas usam “a religião para seu próprio benefício”[173]. Por sua “vaidosa superficialidade”, prossegue Francisco, o adepto da visão gnóstica “exalta indevidamente o conhecimento ou uma determinada experiência, considera que a sua própria visão da realidade seja a perfeição” desconsiderando que, “só de forma muito pobre, chegamos a compreender a verdade que recebemos do Senhor. E, com maior dificuldade ainda é que conseguimos expressá-la”[174].

Não passa desapercebida ao magistério pontifício a complexidade do mundo contemporâneo, que analisa, entre outros aspectos, a configuração da modernidade, com o exacerbado otimismo e confiança na razão instrumental e o processo de subjetivação ocidental que cinde o ser humano em sua integralidade, com suas consequências socioculturais na vivência da fé. Ao secundar o posicionamento do papa Francisco, a Carta aos Bispos *Placuit Deo* da Congregação para a Doutrina da Fé, procura levar em conta as dificuldades do homem contemporâneo de compreender alguns dados da Revelação cristã em torno aos mistérios da encarnação e da redenção, devido às transformações culturais do mundo atual[175]. Logo após o preâmbulo, esclarece que as tendências desviantes da atualidade são uma espécie de ressurgimento de heresias antigas, tais como o gnosticismo e o pelagianismo. O documento atesta um “subjetivismo individualista” que crê numa espécie de “autorredenção interior”, o que leva a uma deterioração das relações entre as pessoas e com o próprio mundo[176]. O texto discorre sobre a desqualificação da dimensão material como “realidade privada de significado” e “estranha à identidade última da pessoa”, alegando que o “neognosticismo” se estabelece como tentativa de “elevar-se com o intelecto para além da carne de Jesus” na busca por uma transcendência genérica e impessoal, implicando num consequente menosprezo do corpo[177].

O documento tem, no entanto, a prudência de não cair em comparações anacrônicas, matizando as afirmações do papa nos documentos anteriormente citados:

---

[172] *Gaudete et Exsultate,* 35.
[173] *Gaudete et Exsultate,* 35.41.
[174] *Gaudete et Exsultate,* 43.
[175] *Placuit Deo,* 1.
[176] *Placuit Deo,* 2. 6. 11.
[177] *Placuit Deo,* 3.7.

> É claro que a comparação com as heresias pelagiana e gnóstica pretende somente evocar traços gerais comuns, sem entrar, nem fazer juízos, sobre a natureza destes erros antigos. De fato, a diferença entre o contexto histórico secularizado de hoje e o contexto dos primeiros séculos cristãos, nos quais essas heresias nasceram, é grande. Todavia, enquanto o Gnosticismo e o Pelagianismo representam perigos perenes de equívocos da fé bíblica, é possível encontrar uma certa familiaridade com os movimentos de hoje apenas referidos acima[178].

Ao considerer as "tendências gnósticas", o documento assevera que a origem do mal, sob a óptica bíblica, não está na ordem material e corpórea, tida como limite e prisão dos quais tentamos nos libertar, mas que o mundo é bom, pois criado por Deus, cuja salvação se dirige não à "nossa interioridade" apenas, mas pervade o nosso ser integral em consonância com os outros homens e com a realidade que nos cerca[179]. Contrapondo-se ao "individualismo autônomo", o documento ressalta que a salvação diz respeito à integralidade do ser humano, sendo possível tocar o próprio Cristo, "de maneira singular nos irmãos mais pobres e sofredores" e se realiza numa perspectiva comuniária e ecclesial[180]. Voltaremos a este ponto no capítulo 7, quando explicitaremos a íntima relação entre fé e vida, conhecimento e amor, corpo, alma e espírito, pessoa e comunidade[181].

E. Cultura da estética corporal

Por fim, apresentaremos alguns ecos da ressonância gnóstica no cenário da contemporaneidade no que denominamos "cultura da estética corporal", a qual entendemos como uma supervalorização do corpo, cujo cuidado exacerbado vai naquela linha da "era do excesso", identificada por Lyotard. Estamos diante de uma "era do culto do corpo", que beira a "corpolatria"[182]. Considere-se, por exemplo, a expressão de uso comum para designar a mania da modelagem do corpo *fitness*, que extrapola o sadio princípio de *mens sana in corpore sano*: "fisiculturismo".

A "cultura da estética corporal" abrange muitos aspectos, interligados inextricavelmente e inseridos na complexa rede de revoluções que caracterizam a contemporaneidade: desde a

---

[178] *Placuit Deo*, 3.
[179] *Placuit Deo*, 7.
[180] *Placuit Deo*, 12.
[181] No contexto protestante, o fenômeno do "neognosticismo" é analisado por VIEIRA, S. *O império gnóstico contra-ataca*: a emergência do neognosticismo no protestantismo brasileiro. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999.
[182] CASTRO, G. de. O triste resultado da corpolatria e do charlatanismo explícito. *O Tempo*, Belo Horizonte, 2 nov. 2018. Opinião, p. 18.

invenção da pílula, o recurso às próteses, artefatos biônicos, cirurgias plásticas, à fecundação *in vitro*, o uso de embriões e células-tronco, à mudança de sexo e manipulação da vida e também as manifestações no mundo da moda e alta-costura; produção de *comodities* de luxo; ambientes *clean*, até o emprego no cotidiano como as roupas *high tech* e *warecloses*, aparelhadas de instrumentos de comunicação acoplados ao corpo; desenvolvimento das "ciências da escalação" nas equipes esportivas, e nos atos mais triviais, como o fisiculturismo das academias, a manipulação mais próxima possível do corpo, como as tatuagens e *piercings*, corte de cabelo e maquiagem, acessíveis à grande maioria dos *ainda mortais* na face da Terra. Nesse rol entram também algumas psicopatologias como a anorexia e a bulimia, certos estados como a depressão, mal du *siècle*, entre outros.

Como vimos no capítulo anterior, ao falar do processo de individuação e o corpo no mundo contemporâneo, a partir das análises de Le Breton, na linha do tempo, a década de 1960 do século XX se destaca como cenário do desenvolvimento de um novo imaginário ocidental acerca do corpo. Imaginário traduzido em discursos e práticas revestidos pela mídia. O corpo se torna uma espécie de *alter ego*. Ele passa a ser o lugar do bem-estar, do bem parecer, da paixão pelo esforço ou pelo risco. Investimentos midiáticos voltados para esses focos são produzidos, tematizados no *body-bulding,* nos cosméticos, nas dietéticas, nas maratonas e nos esportes de risco.

Há na "cultura da estética corporal", duas vias ambivalentes na consideração do corpo: de suspeita e de salvação. A "via da suspeita" transita pela eliminação do corpo, por causa de seu fraco rendimento informativo, de sua fragilidade, de sua gravidade, de sua falta de resistência; a parte maldita da condição humana; parte que a técnica e a ciência procuram remodelar, refazer, "imaterializar", para, de certa forma, livrar o homem de seu embaraçoso enraizamento de carne[183]. A "via da salvação" avança pela exaltação do corpo, a modelagem da sua aparência, a busca da melhor sedução possível, a obsessão pela forma; o domínio da "comensurabilidade dos elementos e da determinabilidade do todo"[184]. A componente gnóstica se encontra, ao nosso ver, tanto em uma como em outra, tanto na negação da "carnalidade" do corpo como em sua "idealização", que acaba por elevá-lo quase a uma condição etérea de existência, tamanho é o grau de exigência com a sua potencialização. Ambas acabam por negar a corporalidade como constituição do *humanum*.

---

[183] LE BRETON, 2011, p. 351.
[184] LE BRETON, 2011, p. 352.

Na “cultura da estética corporal” a componente gnóstica encontra-se também na medida em que se pretende libertar o novo homem das amarras do tempo e do espaço, dos limites das contingências históricas, dos condicionamentos da dor, do sofrimento, das estreitezas do corpo e da matéria e, por fim, do grande inimigo, a morte. O espírito de rebeldia, que questiona todos os cânones, dogmas e instituições, está presente no campo da “estética corporal”, em suas variadas manifestações. Há um quê de demoníaco e de diabólico nesse espírito inquieto, rebelde, irrefreável, e também de angelical e simbólico, demiúrgico.

De acordo com Márcia Siqueira Marques, pesquisadora da moda, comunicação e tecnologia, estamos imersos nessa nova cultura, que não é avaliada somente pela presença de equipamentos, aparelhos, aparatos e novas tecnologias em nossas vidas, mas, sobretudo, pela mudança em nossas práticas cotidianas, em nossos hábitos e nossas relações uns com os outros, que estão sendo contínua e profundamente transformados. Segundo ela, a realidade se apresenta como uma grande alteração da lógica de nossas relações, ou como uma mudança radical na forma como lemos e interagimos com o mundo, e a maneira como atribuímos sentido e significado a tudo que nos cerca [185].

Vimos como são muitas as perspectivas para identificar a sobrevivência do gnosticismo ao longo da história e, mais recentemente, no mundo contemporâneo. Um dos objetivos desta pesquisa consiste em identificar o aspecto que desconsidera ou supervaloriza o corpo como dimensão constitutiva do *humanum*. Ambas as tendências, no entanto, tomam o corpo como algo extrínseco, desvalorizando-o, por um lado, como uma capa, um invólucro ou um apêndice, quando não uma armadura, uma prisão, um acessório desconfortável, ou, por outro, apreciando-o como um produto extremamente valioso, manipulável, até as raias da idolatria, a ponto de se querer garantir sua longevidade ou imortalidade.

O filósofo Peter Koslowski (1952-2012) concebe a “era moderna”, vale dizer a “era contemporânea”, como a época de uma “gnose secularizada”, em que as crises da era tecnológica são comparadas à irritação do demiurgo gnóstico[186].Vejamos, pois, no próximo capítulo a componente gnóstica da era tecnológica e sua abordagem do corpo, como o principal aspecto que, em nosso trabalho, queremos destacar como um campo da sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade.

---

[185] MARQUES, M. S. C. O blog como meio de comunicação: origem, apropriações e horizontes da blogosfera na sociedade contemporânea. 2012. 183 p. Tese (Doutorado em Comunicação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

[186] *Apud* MARKSCHIES, 2019, p. 144.

6 A TECNOGNOSE, EXPRESSÃO DO GNOSTICISMO NA CONTEMPORANEIDADE

Não é fácil nomear a "legião de epítetos da era contemporânea". Também não é fácil discriminar com exatidão matemática, simplicidade algorítmica e alta resolução a parafernália de definições gerada pela era da tecnologia, entre as quais tecnocultura e cibercultura. Elas se interpenetram e sua definição depende da perspectiva de cada autor, sendo às vezes tomadas como sinônimos. Para uma mínima clareza conceitual, tomemos tecnocultura como um fenômeno típico da "sociedade tecnológica", que responde ao contexto em que a palavra tecnologia começou a ter contornos mais nítidos, nos finais do século XIX e inícios do século XX. Vimos como nesse contexto cultural foi se gestando o imaginário tecnológico pelos mecanismos aos quais já acenamos brevemente. A cibercultura abarca desde os albores da era cibernética, na década de 1940 aos dias atuais[1].

Na era contemporânea divisamos uma "nova era gnóstica" que, como uma Hidra, tem muitas cabeças, com várias manifestações, como indicamos no capítulo 5. Uma das faces da nova era gnóstica é a tecnognose, relacionada com a tecnocultura e a tecnorreligião. A cibergnose, por sua vez, relaciona-se com cibercultura e a ciberreligião. Poderíamos parafrasear o nó-górdio do Congresso de Messina que quis buscar para o gnosticismo uma clareza conceitual, ao falar em gnose, gnosticismo, gnósticos... e falar aqui em tecnognose, tecnognosticismo, tecnognósticos; cibergnose, cibergnosticismo, cibergnósticos. Mas elucidados os problemas naquele fórum, irresolutos nas décadas seguintes, cremos

---

[1] FELINTO, E. Cibercultura: ascensão e declínio de uma palavra quase mágica. *Revista da Associação Nacional de Pós-Graduação em Comunicação*/ Compós, Brasília, v. 14, n. 1, jan./abr. 2011. Segundo o autor, houve um declínio do termo cibercultura nos últimos anos e este já não corresponde ao estágio atual da cultura tecnológica, tanto em suas representações "populares" quanto no "domínio das apreensões acadêmicas". Como substitutivo, propõe-se a expressão "estudos da mídia", não como definidora de uma disciplina, mas como "um campo de investigação demarcado por três grandes eixos teóricos: materialidades, medialidades e temporalidades. RÜDIGER, F. *Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008. Nesta obra, Francisco Rüdiger empreende, segundo Tläsel, um duplo esforço: "por um lado, resgata na literatura, nas artes visuais, na música e no cinema os primeiros sinais do pós-humanismo que seria um dos elementos fundamentais do imaginário da cibercultura; por outro lado, realiza uma crítica das manifestações pós-humanistas na filosofia, na ciência, na cultura e na política, evidenciando alguns eixos dentro dos quais a cibercultura deve evoluir, mantidas as configurações sócio-econômicas e culturais contemporâneas" RÜDIGER, F. Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008. Resenha por: TRÄSEL, M. R. Disponível em: http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/5796/2971. Acesso: 11 jan. 2021.

despropositado propor um tal virtuosismo semântico em relação à nova era gnóstica. Como as concepções de tecnocultura e cibercultura estão intimamente associadas, usamo-las indistintamente, no arco do "imaginário tecnológico", integrando tecnognose e cibergnose no arco da neognose contemporânea.

As perguntas que este capítulo se propõe a responder são as seguintes: quais elementos nos permitem identificar na era da tecnologia a emergência do espírito gnóstico a ponto de falarmos em tecnognosticismo ou cibergnosticismo? Em que sentido podemos falar de uma face gnóstica do movimento transumanista? Qual a concepção do corpo na "Era da Singularidade", tendo como referencial as tipologias gnósticas (dualismo/monismo, anticosmismo, antissomatismo, antinomismo, disrupção e elitismo)?

6.1 A Era da Tecnologia

A contemporaneidade se nos apresenta com uma profusão de eras, que são uma tentativa de abarcá-la. Nenhuma delas consegue esgotar a compreensão de sua complexidade, face à enorme diversidade de temas, problemas, eventos. Não é possível definir um único "evento epocal" que a represente[2]. No capítulo 4 constatamos as sugestões de "ciclos de eventos", vindas da parte de acadêmicos, especialistas em temas atuais e jornalistas.

"Era da tecnologia" é um dos epítetos da Idade Contemporânea. No entanto, também esta era possui várias etapas ou ciclos, e comporta em seu bojo outros tantos epítetos, como "era cibernética", "era das acelerações", "segunda era das máquinas", "era da quarta revolução industrial", "era da engenharia genética", "era da singularidade". Em geral, todas elas apostam com otimismo numa nova era de progresso e avanços exponenciais para a humanidade. Mas há também posicionamentos mais críticos, que falam de "era das incertezas", "era de uma *new dark age*", "era da barbárie", "era da pós-verdade". Levaremos em conta tais apreciações ao apresentarmos a "Era da Tecnologia".

Em nossa pesquisa, constamos que o início da "era cibernética" constitui um ponto de inflexão no conjunto dos avanços tecnológicos. A partir dos estudos realizados, propomos a

[2] No capítulo 4, elencamos vários "eventos epocais" propostos para expressar o novo momento da "Idade Contemporânea". Um deles é o dia 11 de setembro de 2001, quando do atentado terrorista às torres gêmeas do *Word Trade Center* em Nova Iorque. A pandemia de 2020-2021 ultrapassaria o impacto causado há 20 anos. Ver o debate acerca deste tema nos periódicos: particularmente a reportagem que traz o título: Mundo 20 anos do 11/9: Pandemia de Covid-19 deve deixar o 11 de setembro para trás na história. Acadêmicos apontam impactos extensos de atentados, mas não suficientes para definir nova era. COELHO, L. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 set. 2021. p. A14.

seguinte periodização das etapas da "Era da Tecnologia": "era da cibernética" (décadas de 1940-1960), "era da revolução telemática" (décadas de 1970-1980), "era da Inteligência Artificial" (década de 1990 e início do novo milênio), "era da conjunção NBCI", ou também "era da Superinteligência Artificial", cujo ponto de inflexão é o ano de 2007, marco de um avanço exponencial na computação[3].

Para o argumento que nos interessa, é importante destacar que há, segundo Dupuy, uma "convergência NBIC": convergência entre a nanotecnologia, biotecnologia, robótica, informação e comunicação tecnológica, e as ciências cognitivas (*the NBIC convergence: the convergence of nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive Science*). Tal convergência caracteriza, de maneira inaudita, a "era da tecnologia"[4]. Génova Omedes, por sua vez, associa a essa convergência o movimento transumanista como a ideologia de apoio da "era da singularidade"[5]. Segundo nossa interpretação, divisamos nessas confluências a constituição do terreno fértil no qual emerge o tecnognosticismo.

Antes de elucidarmos alguns aspectos diretamente relacionados com as ressonâncias gnósticas, é necessário realizar uma incursão, para entendermos melhor o significado paradigmático desta "Era da Tecnologia", com seu "imperativo tecnológico" e seu ponto de inflexão inicial, na década de 1940, e os pontos de inflexão subsequentes que a configuram. Podemos compreender o *Homo sapiens*, desde que começou a construir artefatos para melhorar suas condições de vida e sobrevivência, como um ser "essencialmente *artifex*, criador de formas, fazedor de obras", ele é *Homo faber*[6] ou *Homo technicus*. Nesse sentido lato, o homem

---

[3] A respeito do significado desse ano, ver: FRIEDMAN, T. L. Obrigado pelo atraso. Um guia otimista para sobreviver em um mundo cada vez mais veloz. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017. p. 32-39.

[4] Jean-Pierre Dupuy tem se dedicado a uma reflexão crítica acerca da "convergência NBIC". Ver, entre suas obras: *L'essor de la première cybernétique (1943-1953)*. Paris: École Polytéchnique, 1985 (Cahiers du CREA, 7); *Aux origines des sciences cognitives*. Paris: La Découverte, 1994; The Mechanization of the Mind. Princeton: Princeton University Press, 2000; *On the Origins of Cognitive Science*. The Mechanization of the Mind. MIT Press, 2010.

[5] GÉNOVA OMEDES, F. J. El cíborg como frontera de la teología. In: SOMAVILLA RODRÍGUEZ, E. *El transhumanismo en la sociedad actual* (XXI Jornadas Agustinianas, Madrid 2-3 de marzo de 2019). Guadarrama: Editorial Agustiniana, 2019. (Colección Jornadas Agustinianas, 21). p. 69-135.

[6] MONDIN, B. O trabalho e a técnica. *In*: O homem, quem é ele?: Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulinas, 1980. (Coleção filosofia, 1). p. 192-208.

sempre usou da tecnologia e, logo vamos ver, segundo alguns autores, sempre foi um "ciborgue"[7]. A condição tecno-humana é constitutiva do homem[8].

Paolo Benanti entende que em toda a história da humanidade não se pode separar o homem de seus artefatos tecnológicos: a técnica-tecnologia é o "lugar existencial", pois na "condição tecno-humana" se mostra paradoxalmente a "grandeza da sua vocação na fragilidade de sua constituição"[9]. No entanto, o que se entende como *homo technologicus* emergiu no contexto da Revolução Industrial, quando começou, de maneira progressiva, o processo de aceleração das mudanças, de uma escala aritmética para uma escala geométrica e daí para uma escala exponencial[10].

Fala-se frequentemente em "desenvolvimento exponencial" da genética, das comunicações, informática, nanotecnologia, robótica… Exponencial acaba sendo uma metáfora da "era das acelerações", para expressar que tudo se transforma, muda muito rapidamente, em escalas inimagináveis, que fogem ao nosso senso de realidade… para dizer, de outra forma, o homem contemporâneo vê-se diante de uma espécie de predição e formatação de nosso futuro em contínua evolução.

Já estamos nos acostumando às enormes possibilidades tecnológicas de avanço da humanidade, para o bem e o mal[11]. Coisas inimagináveis décadas atrás estão se tornando realidade; outras tantas imaginadas, mas tidas como pura ficção científica também; e nos colocamos seriamente a possibilidade de inúmeras coisas inimagináveis, aliás imagináveis-realizáveis exponencialmente. Esse elemento "mágico", quase "numinoso", faz parte do "imaginário tecnológico".

---

[7] Em sentido lato, a lista de "inovações tecnológicas" é muito longa, incluindo o fogo, a roda, a cerâmica, a domesticação de plantas e animais, a metalurgia, o vidro, a imprensa, a máquina a vapor, o telégrafo e o computador pessoal, entre outros. No entanto, a palavra tecnologia raramente era usada antes de 1880. Tirosh-Samuelson, citando Leo Marx, no *The Oxford English Dictionary*, informa que Richard Francis Burton (1821-1890) usou a palavra "tecnologia" em 1859 para se referir a "artes práticas coletivamente", como a instância inglesa mais comum do uso moderno inclusivo. Foi somente em meados do século XIX, em plena Revolução Industrial, que a tecnologia passou a ser usada como sinônimo de "tecnologia de máquinas" e vista como um traço distintivo da modernidade (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 33).

[8] ALLENBY, B. R.; SAREWITZ, D. *The Techno-Human Condition*. Massachussets: The MIT Press, 2011.

[9] BENANTI, P. *Le macchine sapienti. Intelligenze artificiali e decisioni umane*. Bologna: Marietti 2019. E-book. A condição tecno-humana refere-se ao modo com o qual o homem sempre compreendeu e atuou a sua existência: "uma interação com o ambiente mediada por instrumentos – os artefatos tecnológicos". A esse propósito, ver, do mesmo autor: *La condizione tecno-umana*: domande di senso nell'era della tecnologia. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2016. (Nuovi saggi teologici). p. 106-125.

[10] A esse propósito, ver no Capítulo 4 a explicitação da "era das acelerações".

[11] Convivemos já pacificamente com a IA, ela faz parte de nosso dia a dia. Segundo Ray Kurzweil, um dos mais midiáticos e influentes apóstolos desse novo mundo: "Se todos os sistemas de IA decidissem amanhã fazer greve, nossa civilização entraria em colapso". (*apud* GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 78).

Ray Kurzweil propõe uma "Lei de Retornos Acelerados", tecida na estrutura do universo, pela qual estão implicadas a evolução da complexidade biológica, o desenvolvimento da cultura humana e a trajetória da inovação tecnológica. Isso significa que estamos "surfando em uma onda de crescimento exponencial", embora nossas mentes e culturas sejam orientadas para processos lineares e mudanças graduais. A "mágica da exponencialidade" é que as inovações começam lentamente no início e depois "decolam" em uma curva íngreme e acelerada[12].

Tomadas separadamente e em conjunto, essas tendências são muito impressionantes. Se essas trajetórias continuarem, como ele argumenta que continuarão, a humanidade estará "navegando em uma onda muito grande de inovação tecnológica", em campos múltiplos e intermediários de ciência e engenharia. Ele acredita que esse "tsunami evolutivo" trará enormes benefícios para a humanidade e profetiza que em 2045 o mundo certamente será, "singularmente", bem diferente do que o conhecemos hoje[13].

Nesse contexto, torna-se urgente uma reflexão séria acerca do "imperativo tecnológico", que desencadeia a realização de experiências preocupantes em vários campos, interligados: "o que é possível fazer, faça-se!". Segundo o imperativo tecnológico, há o "convencimento de que o que a tecnologia permite realizar deve ser levado a cabo". John Polkinghorne defende, diante desse "tsunami tecnológico", que o imperativo tecnológico deve ser temperado pelo imperativo moral: o que for possível realizar tecnicamente deve ser confrontado com as exigências morais, medindo as consequências positivas e negativas, de acordo com a ética científica[14]. Dependendo de quem e como se utiliza a tecnologia, principalmente no cotidiano, as consequências podem ser desastrosas[15].

---

[12] GRASSIE, W. Millennialism at the Singularity: Reflections on the Limits of Ray Kurzweil's Exponential Logic. In: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus, 2011. p. 252.

[13] GRASSIE, 2011, p. 253.

[14] Citemos apenas alguns exemplos preocupantes: Osagie K. Obasogie, catedrático de Bioética na Universidade da Califórnia, alerta sobre o rumo das pesquisas na linha de uma eugenia, semelhante à ideologia nazista que levou ao holocausto. A Inteligência Artificial coloca enorme desafios éticos de fronteira, como o incidente ocorrido com os *bots* conversacionais de *Facebook Artificial Intelligence Research* (FAIR): os algoritmos que foram desenhados para melhorar sua capacidade como negociadores começaram a desenvolver uma linguagem própria, inclusive com capacidade de mentir para alcançar seus fins! "Nossos agentes haviam aprendido a enganar sem nenhum desenho humano explícito, simplesmente buscando alcançar seus fins!" GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 69-135. p. 75.

[15] Uma das aplicações preocupantes e que fazem parte do cotidiano das pessoas é a *deepfake*. Trata-se do recurso de uma modificação em vídeo, fotos ou outras imagens (como *GIFs*) para parecer realista. No entanto, isso é feito com IA, com o objetivo de que a modificação seja tão imperceptível que pareça real. O próprio mecanismo do *Deep Learning* (máquinas que aprendem inteligentemente) desenvolveu a autonomia de aperfeiçoar e replicar as imagens. (WAKKA, W. O que é *deepfake* e como ela funciona? Canaltech, 24 mar. 2020. Disponível em: https://canaltech.com.br/inteligencia-artificial/o-que-e-deepfake-e-como-ela-funciona-162167/. Acesso em: 12 dez. 2021). Recentemente uma dessas *deepfakes* mostrava o presidente da Ucrânia, Volodymyr Zelensky conclamando a população a baixar as armas, porque a guerra havia acabado.

Há na "era da Tecnologia" vários pontos de inflexão, que poderíamos caracterizar como "macros pontos de inflexão": o advento da "era cibernética" (década de 1940) e a eclosão da segunda era das máquinas" (2007)[16]. No entanto, são tantos os avanços que impactam e fascinam o homem contemporâneo, que nessa era podemos identificar outros muitos pontos de inflexão. Sem esgotar os elencos constatáveis, arrolamos aqui alguns deles assinalados por Klaus Schwab, fundador do Fórum Econômico Mundial (1971), que assinala estarmos na "quarta revolução industrial"[17]. Ele assim introduz seu livro sobre a "quarta revolução industrial:

> Atualmente, enfrentamos uma grande diversidade de desafios fascinantes, entre eles, o mais intenso e importante é o entendimento e a modelagem da nova revolução tecnológica, a qual implica nada menos que a transformação de toda a humanidade. Estamos no início de uma revolução que alterará profundamente a maneira como vivemos, trabalhamos e nos relacionamos. Em sua escala, escopo e complexidade, a quarta revolução industrial é algo que considero diferente de tudo aquilo que já foi experimentado pela humanidade. [...] Muitas dessas inovações estão apenas no início, mas já estão chegando a um ponto de inflexão de seu desenvolvimento, pois elas constroem e amplificam umas às outras, fundindo as tecnologias dos mundos físico, digital e biológico[18].

As razões que sustentam a ocorrência de uma quarta revolução industrial, são, em sua convicção, a velocidade, a amplitude e profundidade e o impacto sistêmico[19]. O autor reconhece

---

[16] A expressão "segunda era da máquina" é de Erik Brynjolfsson e Andrew McAfee, do *Massachussets Institute of Technology* (MIT), os quais "afirmam que o mundo está em um ponto de inflexão em que o efeito das novas tecnologias digitais irá se manifestar com 'força total' por meio da automação e de 'coisas sem precedentes'" (*apud* SCHWAB, K. *A quarta revolução industrial*. São Paulo: Edipro, 2016. p. 16. [4ª reimpressão 2018].

[17] No apêndice (p. 115-159), ele apresenta 23 mudanças no contexto disruptivo da "mudança profunda" operada pela quarta revolução industrial. As 21 primeiras são parte do relatório do Fórum Econômico Mundial, intitulado *Mudança Profunda – Pontos de Inflexão Tecnológicos e Impactos Sociais* (set. 2015) e as duas últimas são dele mesmo. Cada uma dessas mudanças possui um ponto de inflexão identificado e a projeção futura da mudança: 1. tecnologias implantáveis; 2. a nossa presença digital; 3. a visão como uma nova interface; 4. tecnologia vestível; 5. computação ubíqua; 6. um supercomputador no seu bolso; 7. armazenamento para todos; 8. a internet das coisas e para as coisas; 9. a casa conectada; 10. cidades inteligentes; 11. *big data* e as decisões; 12. carros sem motorista; 13. a IA e a tomada de decisões; 14. a IA e as funções administrativas; 15. robótica e serviços; 16. *bitcoin* e *blockcoin*; 17. a economia compartilhada; 18. os governos e o *blockcoin*; 19. impressão em 3D e fabricação; 20. impressão em 3D e saúde humana; 21. impressão em 3D e produtos de consumo; 22. seres projetados e 23. neurotecnologias.

[18] SCHWAB, 2016. p. 10.

[19] Em suas palavras: "A primeira revolução industrial ocorreu aproximadamente entre 1760 e 1840. Provocada pela construção das ferrovias e pela invenção da máquina a vapor, ela deu início à produção mecânica. A segunda revolução industrial, iniciada no final do século XIX, entrou no século XX e, pelo advento da eletricidade e da linha de montagem, possibilitou a produção em massa. A terceira revolução industrial começou na década de 1960. Ela costuma ser chamada de revolução digital ou do computador, pois foi impulsionada pelo desenvolvimento dos semicondutores, da computação em *mainframe* (década de 1960), da computação pessoal (década de 1970 e 1980) e da internet (década de 1990). [...] o que torna a quarta revolução industrial fundamentalmente diferente das anteriores é a fusão dessas tecnologias [sistemas de máquinas inteligentes e conectadas; sequenciamento genético, nanotecnologia, energias renováveis, computação quântica] e a interação entre os domínios físicos, digitais e biológicos" (SCHWAB, 2016, p. 15-16).

que há muitos impactos positivos dessa revolução, inovações que trarão grande benefício para a humanidade, mas reconhece também que a desigualdade se apresenta como um "desafio sistêmico", a incidência de injustiças, a concentração de vantagens e valores para uma pequena porcentagem da população, agravada pelo "efeito plataforma", do qual se beneficiam organizações digitais, com crescentes rendimentos para as "plataformas poderosas que dominam seus mercados"[20].

Mas, segundo ele, os impactos negativos poderão ser controlados e os desafios solucionados se forem realizadas "as alterações e políticas necessárias para nos adaptarmos (e florescermos) em nosso novo ambiente emergente". Para tanto é necessário mobilizar "a sabedoria coletiva de nossas mentes, corações e almas", usando quatro tipos de inteligência: a contextual (a mente), a emocional (o coração), a inspirada (a alma) e a física (o corpo). Ele professa com grande otimismo que "podemos ir ainda mais longe":

> Acredito firmemente que a nova era tecnológica, caso seja criada de forma ágil e responsável, poderá dar início a um novo renascimento cultural que irá permitir que nos sintamos parte de algo muito maior do que nós mesmos – uma verdadeira civilização global[21].

Note-se que, apesar de propor uma integração holística de mente, coração, alma e corpo, a ênfase está na inteligência (conhecimento), quase como um "despertar gnóstico" no "caminho a seguir", profetizando e anunciando:

> A quarta revolução industrial poderá robotizar a humanidade e, portanto, comprometer as nossas fontes tradicionais de significado – trabalho, comunidade, família e identidade. Ou, então, podemos usar a quarta revolução industrial para elevar a humanidade a uma nova consciência coletiva e moral com base em um sentimento comum de destino. Cabe a todos nós garantir a ocorrência deste último cenário[22].

A tecnologia está transformando a vida, não só do ser humano, mas também de todos os seres vivos, do inteiro planeta[23]. A convergência da nanotecnologia, biotecnologia, robótica, informação e comunicação tecnológica, e as ciências cognitivas (NBIC) coloca uma nova

---

[20] No capítulo 3, após abordar os "Impactos" em todos os campos da vida humana, do planeta e do indivíduo, ele se dedica a falar desses efeitos na sociedade e no indivíduo. Sua perspectiva, no entanto, volta-se apenas para "a desigualdade e a classe média e a comunidade" (SCHWAB, 2016, p. 94-99); outras enormes parcelas da humanidade não são contempladas.

[21] SCHWAB, 2016, p. 114.

[22] SCHWAB, 2016, p. 114.

[23] GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 75-76.

situação na qual o ser humano se torna um projeto de *design*, em que nossas concepções de tempo, espaço e relações, particularmente do corpo, se veem afetadas de forma profunda.

Hava Tirosh-Samuelson elenca algumas das muitas possibilidades trazidas pelas novas tecnologias: novos tipos de ferramentas cognitivas que combinam inteligência artificial com tecnologia de interface, biologia molecular, nanotecnologia, aprimoramento genético das capacidades mentais e físicas humanas, combate a doenças e desaceleração do processo de envelhecimento, além de exercer controle sobre desejos, humores, e estados mentais[24]. Graças à engenharia genética, o homem pode agora "redesenhar-se", presumivelmente a fim de se livrar de várias limitações, mas também de redesenhar as gerações futuras, afetando assim o próprio processo evolutivo. E faz a seguinte previsão:

> Como resultado, surgirá uma nova fase *pós-humana* na Evolução da espécie humana, na qual os humanos viverão mais, possuirão novas habilidades físicas e cognitivas e serão liberados do sofrimento e da dor devido ao envelhecimento e às doenças. Na era pós-humana, os humanos não serão mais controlados pela natureza; em vez disso, eles serão controladores da natureza. Aqueles que acolhem a fase pós-humana são conhecidos como transumanistas[25].

A Inteligência Artificial - IA (*Artificial Intelligence - AI*) é um termo cunhado na Conferência de Dartmouth em 1956, por John McCarthy (1927-2011) e que, atualmente, deve ser compreendido no contexto do avanço tecnológico exponencial. Numa primeira acepção a IA consiste em um modo de fazer o *software* pensar de forma inteligente, de maneira semelhante ao ser humano.

> A disciplina IA estuda a maneira como o cérebro humano pensa, e o modo como os humanos aprendem, decidem e trabalham, enquanto tentam resolver um problema específico. Os resultados deste estudo são usados como base para o desenvolvimento de *software* e sistemas inteligentes[26].

---

[24] TIROSH-SAMUELSON, H. Engaging Transhumanism. In: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus, 2011. p. 19-52. Ela constata que a taxa de mudança tecnológica está se acelerando dramaticamente e amplia as lacunas entre as elites e aqueles que não têm acesso aos avanços tecnológicos, e que a atual revolução tecnológica desafia o paradigma do Iluminismo e se relaciona com a fragmentação pós-moderna do tempo, espaço e cultura (p. 34).

[25] "As a result, a new *posthuman* phase in the Evolution of the human species will emerge, in which humans will live longer, will possess new physical and cognitive abilities, and will be liberated from suffering and pain due to aging and diseases. In the posthuman age, humans will no longer be controlled by nature; instead, they will be controllers of nature. Those who welcome the posthuman phase are known as transhumanists". (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 19-20).

[26] "AI discipline studies the way human brain thinks, and the way humans learn, decide and work, while trying to solve a particular problem. The outcomes of this study are used as a basis for developing intelligent software and systems". KOTIS, K. Artificial general intelligence and creatice economy. Academia Letters, [S. l], n. 260. p. 1-7, Feb. 2021. Disponível em: https://doi.org/10.2935/AL260. Acesso em: 10 mar. 2021.

Nesse sentido, há dois objetivos principais da IA que resumem a meta dos cientistas atuais: criar sistemas específicos para auxiliar os usuários e resolver problemas setorizados e, de forma mais ambiciosa, implementar inteligência humana em máquinas, ou seja, criar sistemas que entendam, pensem, aprendam e se comportem como humanos.

A IA já faz parte de nosso dia a dia, estamos completamente envolvidos por ela, ela tem um aspecto "pervasivo". Ao passo que a IA "clássica" está baseada em algoritmos que especificavam as instruções precisas para o computador, a IA de "última geração", com o programa *DeepLearning*, com *Machine Learning*, leva à eclosão de algoritmos que aprendem os dados que lhes são proporcionados, a partir do próprio programa[27]. A importância dessas técnicas reside em que tais algoritmos não são desenhados para realizar uma tarefa, mas para "aprender" a realizá-la através dos dados postos à sua disposição e da prática constante, semelhantemente ao funcionamento do cérebro humano. Estamos diante de uma "especialização" da IA, a *Artificial General Intelligence* (AGI): Inteligência Artificial Geral (IAG).

A IAG é um campo emergente de pesquisa em IA que visa o desenvolvimento de "máquinas pensantes", com uma inteligência comparável à inteligência humana e, talvez, além da inteligência humana, como ambiciona o "Grande Sonho de IA" (*Grand AI Dream*). Termos semelhantes para este tipo de pesquisa incluem "IA forte" (*Strong AI*) e "IA de nível humano" (*Human-level AI*). A Super Inteligência Artificial (*Artificial Super Intelligence*, ASI), com base na explosão de inteligência, é um próximo passo onde a IAG busca se aprimorar a ponto de exceder a inteligência humana em uma extensão imprevisível (até agora). As tecnologias e aplicações IAG incluem muitas áreas e setores da vida humana[28].

As tecnologias relacionadas à IA crescerão rapidamente na próxima década, com o maior crescimento vindo de aplicativos de aprendizagem profunda, computação cognitiva e interfaces

---

[27] KOTIS, 2021, p. 2.

[28] Entre outros, o *design* de jogos (por exemplo o *Go* a ser ganho por computadores, com o estrondoso sucesso do *AlphaGo*, o *Deep Mind*); veículos aéreos não tripulados e esquadrões mistos de veículos tripulados e não tripulados em combate aéreo; criação automatizada de conteúdos; IA de conversação, assistentes pessoais inteligentes e *chatbots* de IA; veículos sem motorista totalmente autônomos; combatentes totalmente autônomos na guerra; os *Museum AI chatbots* (robôs que conversam com os visitantes em museus, em sua língua natural); criação de conteúdos "customizados", tais como sínteses de narração de histórias ou músicas personalizadas, análise de trajetórias semânticas e sistemas de recomendação para otimização de visitas e experiências em espaços culturais. Na "economia criativa", as tecnologias de IA incluem, desde o aprendizado e a visão até o processamento de linguagem natural (PNL), as quais desempenham um papel cada vez maior na assessoria de artistas, *designers*, e profissionais de mídia, potencializando a "produção criativa" (KOTIS, 2021, p. 2-3).

preditivas[29]. Os desafios por trás disso são grandes. Um dos desafios mais importantes são os dados. Humanos podem fazer analogias a experiências por meio de algumas experiências semelhantes apenas. Por outro lado, a IA requer grandes quantidades de dados para a mesma tarefa e nem sempre é fácil estruturar, organizar e processar tamanha quantidade de informações de forma consistente e neutra[30].

Paolo Benanti alerta para o fato de que já vivemos num mundo de algoritmos preditivos que determinam se somos uma ameaça, um risco, um bom cidadão e se somos confiáveis; qual seja o nosso perfil, se estamos aptos para esta ou aquela função[31]. Na verdade, os algoritmos não são neutros. Além da possibilidade de uma eugenia biológica, de fato já estamos entrando em uma era da "eugenia social", em que as pessoas são categorizadas de acordo com sua pertença social, raça, credo, capacidade intelectual, reserva bancária.

Nesse novo contexto cultural, a busca de sentido não acontece mais mediante uma argumentação, diálogo ou interação relacional, mas por meio de uma narrativa que assume caráter mítico, baseado em interesses de gosto, ao sabor do indivíduo ou daquilo que ele pensa necessitar ou desejar. É preocupante como as interações sociais mediadas pelos algoritmos começam a mudar as estruturas sociais, a política, as eleições, o direcionamento da economia, o modo de pertença às comunidades, e mesmo às religiões. Já estão mudando nossas relações, inclusive as mais íntimas, selecionando as notícias, os rostos e as pessoas que seguimos, a nossa percepção estética, os nossos juízos de valor. Paolo Benanti também observa:

> Estes sistemas se tornam particularmente preocupantes pelo fato que os algoritmos utilizados são injustamente redutivos: não levam em conta o contexto. [...] Neste reducionismo dos algoritmos se encontra todo o desafio da digitalização do mundo: do mundo inteiro [...]. Se a adoção dos algoritmos de perfilação deve ser ineludível para que a evolução digital possa continuar o seu percurso, devemos buscar a maneira de não perder todas aquelas nuances que, de fato, não são partes secundárias, mas qualidades essenciais do nosso ser. As incongruências e as contradições dos seres humanos constituem a nossa realidade e a nossa unicidade e beleza: não as reduzamos a um simples defeito de cálculo[32].

---

[29] Recentemente um romance escrito por IA conseguiu classificar-se num processo seletivo de prêmio literário. Prevê-se que a IA seja capaz de escrever redações de ensino médio (em 2026), gerar uma canção *pop top*-40 (em 2027), e escrever um livro *best-seller* do *New York Times* (em 2049). (KOTIS, 2021, p. 4).

[30] SIMPÓSIO Internacional IHU Homo Digitalis. A escalada da algoritmização da vida em tempos de pandemia, *Revista IHU On-Line*, 26 fev. 2021. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606983-simposio-internacional-ihu-homo-digitalis-a-escalada-da-algoritmizacao-da-vida-em-tempos-de-pandemia. Acesso em: 14 mar. 2021.

[31] BENANTI, P. *Le macchine sapienti. Intelligenze artificiali e decisioni umane*. Bologna: Marietti 2019. E-book.

[32] "Questi sistemi risultano particolarmente preoccupanti per il fatto che gli algoritmi utilizzati sono ingiustamente riduttivi: non tengono conto del contesto. [...] In questo riduzionismo degli algoritmi sta tutta la sfida della digitalizzazione del mondo: di tutto il mondo [...]. Se l'adozione di algoritmi di profilazione deve essere ineluttabile affinché l'evoluzione digitale possa continuarei il suo corso, dobbiamo capire come fare a non perdere tutte quelle sfumature che, di fatto, non sono parti secondarie bensì qualità essenziali del nostro essere.

Nesse cenário inserem-se os robôs, como uma particular expressão da IA. A palavra robô foi utilizada pela primeira vez pelo teatrólogo checo Karel Čapek (1890-1938) em sua peça *R.U.R. Robots Universales Rossum*, a partir da palavra checa *robota* (*servo*): ele concebia um mundo no qual os robôs, com aparência igual aos humanos, os obedecem, sem pensar nas consequências, até que estes, finalmente, se rebelam e controlam a humanidade. Isaac Asimov alcunha a palavra robótica em suas novelas futurísticas[33].

Pode-se interpretar a invenção dos robôs e a robótica como "expressão do anelo profundo que late na humanidade de criar vida ou dar vida às suas criações"[34]. Três são os campos da robótica: 1) robôs sociais: destinados a relacionar-se socialmente com os humanos: cuidado de anciãos, crianças; controle de medicação nos hospitais; tarefas caseiras; "amigos" artificiais; objetos sexuais; 2) industriais: automatização de processos industriais no lugar dos humanos; 3) robôs militares (fins militares)[35]. De alguma forma os robôs já convivem com os seres humanos em muitos campos, chamando particularmente a atenção os parceiros afetivos e sexuais[36].

Com relação ao hibridismo homem-máquina (o imaginário do "ciborgue" já está no subconsciente da sociedade tecnológica), há quem assegure que as máquinas já são uma extensão do corpo humano: falam, pensam... poderão sentir, interpretar, enfim, fazer tudo o que o ser humano faz[37]. Conectados com os humanos, assim como há uma conexão estrutural da própria sociedade humana. Os profetas pessimistas perguntam-se se não haverá uma inversão:

Le incongruenze e le contraddizioni degli esseri umani costituiscono la nostra realtà e la nostra unicità e bellezza: non riduciamole a un semplice difetto di calcolo." (BENANTI, 2019).

[33] GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 82.

[34] GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 83.

[35] GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 84-85.

[36] LEVY, David. *Love and Sex with Robots.* The Evolution of Human-Robots Relationship, New York: Harper Perennial, 2008; DANAHER, J.; McARTHUR, N. (Eds.). *Robot Sex*: Social and Ethical Implications. The MIT Press, 2017. David Levy, um dos maiores especialistas em IA, argumenta que as entidades que antes considerávamos frias e mecânicas logo se tornarão objetos de companheirismo real e desejo humano. Ele mostra como os autômatos evoluíram e como as interações humanas com a tecnologia mudaram ao longo dos anos. Levy explora muitos aspectos das relações humanas - as razões pelas quais as pessoas se apaixonam, estabelecem ligações emocionais com animais e animais de estimação virtuais e por que essas mesmas ligações podem se estender ao amor por robôs. Levy também examina como as ideias da sociedade sobre o que constitui sexo normal mudaram, e continuarão a mudar, à medida que a tecnologia sexual se torna cada vez mais sofisticada.

[37] A Google lançou recentemente o aplicativo *on line TalkToBooks* (g.Co/talktobooks), que faz uma busca semântica, ou seja, procura pelo significado e não por palavra-chave. Ray Kurzweil, cientista da computação e conhecido futurologista comanda uma equipe de 40 engenheiros, e usou bilhões de linhas de diálogo para ensinar o *software* de IA como funciona uma conversa real. Kurzweil acredita que máquinas com IA chegarão a níveis humanos por volta de 2029. "Todos nós vamos virar predominantemente IA [...] E não só: essas máquinas terão consciência". Ver a reportagem: EZABELLA, F. Engenharia. Inteligência artificial aprendeu com bilhões de linhas de diálogo. *O Tempo*, Belo Horizonte, 21 abr. 2018. Caderno Tecnologia. p. 13.

ao invés das máquinas estarem conectadas ao homem, não será o homem a estar conectado com as máquinas, como uma sua coextensão? Inimagináveis são as previsões dessa nova Era da Tecnologia, que prenuncia um futuro radioso para a humanidade.

Entre os sonhos e promessas da tecnologia para a humanidade estão o prolongamento da vida e até mesmo a superação da morte: "a morte da morte". Há determinadas pesquisas e projetos que prometem revolucionar o que entendemos pela vida, como no campo da biotecnologia: genômica e terapias genéticas, células-tronco, nanomedicina, nanotecnologias restauradoras e a hibridização entre homem e máquina, por exemplo. É provável que a expectativa de vida pelo menos duplique ao longo do século XXI[38]. O grande sonho é este: como perpetuar a vida, ou, mais ambicioso ainda, criar a vida? (como um deus!)[39]. Muitas experiências são realizadas no "coração dos laboratórios". Fora dos laboratórios, digladiam entre si os bioliberais e os bioconservadores, com os respectivos *lobbies* que desejam acelerar, frear ou interromper essas experiências.

Entre os cientistas há algumas preocupações éticas que devem ser consideradas: a falsa suposição de que as máquinas têm emoções humanas, especialmente em termos de compreensão da arte e da criatividade e seu significado; a IA deve se tornar simbiótica com os humanos, mas não substituí-los; direitos autorais e questões legais de registro e uso dos conteúdos: como ficam os "direitos autorais" das "máquinas pensantes", responsabilidade corporativa no caso de ações criminosas, desinformação digital ou *fake news*, por exemplo.

Acenamos a esses problemas, por estarem relacionados com os questionamentos levantados à era tecnológica; no entanto não estão no foco de nossa pesquisa. Mas não podemos deixar de levar em consideração as críticas e ponderações que vêm de várias frentes. No início deste tópico, fizemos alusão ao entusiasmo com que Schwab, fundador do Fórum Econômico Mundial, explanou sobre os pontos de inflexão da "quarta revolução industrial". É necessário fazer também um contraponto com outras posições. A título de ilustração, trazemos os posicionamentos do Fórum Social Mundial, de William Grassie e de Yuk Hui. Para Albert

---

[38] ALEXANDRE, L. *La mort de la mort*. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité. Paris: JC Lattès, 2011. (Essais et documents). Essas conquistas levantam questões econômicas, sociais, políticas, jurídicas, éticas, filosóficas, religiosas. A título de exemplo, Laurent levanta a questão: como fica o problema da aposentadoria e seguridade social quando a vida atingir 180 anos; a possibilidade de mudar o que entendemos por "natureza humana"; o papel das religiões: desaparecerão ou terão um novo papel?

[39] LOPES, S. (Rev.). Biologia sintética é movida pelo sonho de ser Deus. *DW Made for Mind*s, 08 set. 2009. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/biologia-sint%C3%A9tica-%C3%A9-movida-pelo-sonho-de-ser-deus/a-4550597. Acesso em: 21 jul. 2021.

Nolan, o Fórum Social Mundial se caracteriza como uma experiência de "globalização que vem das bases" e constitui um autêntico e esperançador "sinal do tempo presente"[40].

Com o *slogan* "Um outro mundo é possível", o Fórum Social Mundial de 2021 (FSM, criado em 2001) teve como tema do painel global "Qual mundo que queremos hoje e amanhã? Não é o de Davos!", com a participação de lideranças mundiais. O pontapé inicial do evento se deu com uma "marcha virtual" pelo mundo, sendo realizado na modalidade virtual (25-30/01/2021). Por meio de *webinars*, abordou muitos temas relacionados à ecologia, biodiversidade, construção de alternativas em áreas de agroecologia, soberania sobre as águas, democracia radical e governança local, por meio de uma luta baseada na defesa da ética, valores como a solidariedade, diversidade, respeito, coletividade e igualdade. A constatação geral é que a pandemia, que acirrou as desigualdades em escala global, desvelou o lado de uma crise iniciada em 2008.

Apesar do alerta alarmado de Boaventura de Sousa Santos, de que o "Fórum está moribundo", ele conseguiu oferecer "um amplo programa multidisciplinar e intersetorial", com 739 atividades auto programadas e 74 iniciativas. Os "espaços temáticos" versaram sobre guerra e paz; justiça econômica; educação, comunicação e cultura; feminismos, sociedade e diversidade. Os grandes painéis seguiram com os temas dos povos indígenas e ancestrais; democracia, justiça social e clima; ecologia e meio ambiente. No espaço temático "Comunicação, Educação e Cultura", tratou de temas como: tecnologia, conhecimento, capitalismo cognitivo.

O Fórum Social Mundial Justiça e Democracia 2022 (FSMJD) realizou-se na modalidade presencial, em Porto Alegre (26-30/04/2022), no Brasil, onde se deu sua primeira edição em 2001. Nesse fórum, entre os eixos temáticos definidos, encontra-se o Eixo: "Comunicação e Tecnologias", no qual aumentou consideravelmente a lista de temas relacionados à tecnologia, em consonância com o tema geral[41].

Os aspectos refletidos nas versões anteriores, ao menos até onde conhecemos, centram-se sobre setores específicos, como o imaginário tecnológico do FSM no sentido de construir um "imaginário planetário"[42] ou a interface entre o paradigma de rede, típico do mundo

---

[40] NOLAN, 2017, p. 54-65.

[41] FÓRUM SOCIAL MUNDIAL 2022. Justiça e Democracia. Disponível em: https://fsmjd.org/eixos-tematicos/comunicacao-e-tecnologias/. Acesso em 26 abr. 2022.

[42] Há uma pesquisa acerca do imaginário tecnológico do II FSM (Porto Alegre, 31/01 – 05/02/2002), em especial sobre as novas tecnologias da educação. Nela se afirma ser necessário reconhecer o relevante papel das tecnologias na construção do imaginário de uma identidade planetária, pois é a partir da divulgação de informações e da disseminação de imagens que se inicia o processo de (re)conhecimento do outro: ROCHA, Paula Jung. O Imaginário Tecnológico do Fórum Social Mundial II: rede pós-moderna de comunicação.

contemporâneo, e o FSM[43]. Com relação à reflexão sobre o papel das IA e a confluência da NBIC, até agora não encontramos alusão explícita a esses temas. No entanto, na programação do último fórum se pôde ver que há uma polpuda relação de linhas temáticas que deles se aproximam, entre as quais destacamos: Democratização e universalização dos meios de comunicação; Plataformização e Proteção de dados pessoais; Regulação das redes sociais; Importância e efeitos dos algoritmos no processo democrático; Ocupação das redes sociais – estratégias; Interoperabilidade dos sistemas de processos judiciais eletrônicos; Efetividade e qualidade da prestação jurisdicional nas audiências judiciais virtuais; Acesso à Informação; *Imageboards* e crimes de ódio; Campanhas de Desinformação; *Fake News*; Direito Humano à Comunicação Pública, Privada e Virtual; Uso de imagens e linguagens estigmatizantes.

William Grassie é extremamente crítico na abordagem da "grande metáfora da era tecnológica", expressa no dístico "humanizar as máquinas e maquinizar o ser humano", pois são "realidades irredutíveis"[44]. Essa metáfora da ciência da computação já foi adotada em diversas disciplinas, da psicologia à economia, da biologia celular à cosmologia. Segundo ele, as metáforas podem ser simbolicamente profundas, mas não são literalmente verdadeiras. As metáforas enriquecem a linguagem e os pensamentos, mas não podem ser utilizadas de maneira "fundamentalista". É necessário desconstruir a metáfora na qual se baseiam a IA, a tecnologia de extensão da vida, a nanotecnologia, a robótica e a genômica, ou seja, a ideia de que a vida e a mente são máquinas que podem ser manejadas pela engenharia reversa: a engenharia humana é uma coisa fantástica, mas nada que o ser humano já tenha projetado se aproxima da complexidade bioquímica de uma única célula[45]. A esse propósito ele argumenta:

> Em um sentido ontológico profundo, o corpo-cérebro-mente-espírito humano é um fenômeno emergente em que o todo é "exponencialmente" mais do que a soma de

---

Resumo. Disponível em: https://www.ufrgs.br/infotec/teses-03-04/resumo_1684.html. Acesso em: 14 jan. 2021.

[43] ALCÂNTARA, A. R.V. *A Internet e o Fórum Social Mundial* – a ação política no mundo das redes. 2009. 135 f. Dissertação (Mestrado). - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Essa pesquisa constata que os modelos de rede (uma das metáforas do mundo contemporâneo) "privilegia a forma rizomática, reticular, horizontal e descentralizada" e isso acontece em vários campos da vida humana, sendo potencializado agora pelas "redes sociais", com grande impacto nas relações. A atuação de indivíduos e grupos baseia-se nos princípios de autonomia, fluidez e recusa de centros de poder, entre os quais se encontra o FSM e que se constitui hoje também como uma forma de resistência. No contexto das redes, as resistências "agem de forma desterritorializada, global e móvel" (p. 80). O FSM é uma mediação crítica em nível global que estimula questionamentos e mudanças, possibilitando o encontro do mundo todo, estimulando o trabalho conjunto, criando a oportunidade de se contatar novas culturas e visões e pode desencadear um processo de ampliação dessa prática em muitos lugares do mundo (p. 86).

[44] GRASSIE, W. Millennialism at the Singularity: Reflections on the Limits of Ray Kurzweil's Exponential Logic. In: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus, 2011. p. 249-269.

[45] GRASSIE, 2011, p. 258.

> suas partes. Diferentes níveis de análise são necessários para diferentes tipos de questões científicas e filosóficas que podemos fazer sobre corpo-cérebro-mente-espírito. Abordagens reducionistas para as neurociências e inteligência artificial podem rapidamente se tornar erros de categoria, tão tolos quanto tentar usar a física de partículas para interpretar uma nova psicologia evolutiva para descobrir o valor de verdade da física, ou tecnologia de extensão de vida para perceber o significado da vida. As metáforas são importantes. É hora de descartar a metáfora da máquina[46].

O filósofo chinês Yuk Hui, ao analisar os pressupostos da "era da cibernética", afirma que há nesse tema um substrato mais profundo, nem sempre perceptível, ou seja, está embutida a pretensão de superar o dualismo "sistema mecânico" e "sistema "orgânico", postulando um único sistema integrado (há aí um monismo de fundo)[47]. Ele explica que, "em linhas gerais, desde Descartes se pensa a máquina em sua oposição ao orgânico". Tal dualismo ainda se encontra presente nas críticas "ingênuas" à cibernética, que pressupõem que as máquinas modernas só são mecânicas e não orgânicas. Ele chama a atenção também para o fato de que a

> explosão da inteligência das máquinas não só reflete um avanço tecnológico, como também um programa político que pretende realizar, dentro de um prazo determinado, uma superinteligência capaz de se encarregar dos assuntos dos Estados e substituir aos governos. Vê-se que esta lógica totalizadora e unificadora do sistema cibernético tem consequências políticas diretas[48].

Ele sustenta que se deve repensar esse problema para além da "lógica universalista da tecnologia ocidental". Na nova fase de globalização da contemporaneidade, ele afirma que é necessário "renovar nossa epistemologia para imaginar uma nova ordem geopolítica. E propõe o caminho da "tecnodiversidade":

> O que acredito que é necessário fazer, diante desta empresa de tradução – que se esforça, finalmente, por calçar tudo dentro do mesmo sistema e avaliar tudo à luz das mesmas classificações -, é compreender que existe uma diversidade de tecnologias e trabalhar no sentido do que chamo de tecnodiversidade. A tecnodiversidade implica

---

[46] "In a profound ontological sense, the human body-brain-mind-spirit is an emergent phenomenon in which the whole is 'exponentially' more than the sum of its parts. Different levels of analysis are necessary for different kinds of scientific and philosophical questions that we might ask about body-brain-mind-spirit. Reducionistic approaches to the neurosciences and artificial intelligence can quickly become category mistakes, as silly as trying to use particle physics to interpret a novel, evolutionary psychology to ascert as in the truth-value of physics, or life extension technology to realize the meaning of life. Metaphors matter. It is time to jettison the machine metaphor." (GRASSIE, 2011, p. 260).

[47] HUI, Y. A tecnodiversidade implica em pensar divergências no seio do desenvolvimento tecnológico. *Revista IHU On-Line*. 27 ago. 2020. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602272-a-tecnodiversidade-implica-pensar-divergencias-no-seio-do-desenvolvimento-tecnologico-entrevista-com-yuk-hui. Acesso em: 31 out. 2020.

[48] HUI, 2020.

> em pensar divergências no seio do desenvolvimento tecnológico (como histórias culturais), ou seja, produzir tecnologias alternativas[49].

Em seu livro *The Singularity is Near* (2005), Raymond Kurzweil anuncia o "movimento da Singularidade" já em curso, com a predição de uma dramática "fase de transição" no campo da Inteligência Artificial Geral, da genômica, nanotecnologia e robótica. Grassis vê o "movimento da Singularidade" como um esforço "quase religioso com sua própria história de salvação secular", no qual se encontram interpretações pré-milenaristas e pós-milenaristas acerca da evolução e da perspectiva humana. Poder-se-ia até mesmo compará-lo aos movimentos quiliásticos judaicos e cristãos ao longo da história[50].

De acordo com Tirosh-Samuelson, "o transumanismo pode ser visto como a expressão de uma ampla onda tecnológica, que desafia modelos mentais, construções culturais, sistemas institucionais e relações humanas com todos eles"[51]. Na medida em que a ideologia transumanista expressa a crença de que a condição humana pode ser melhorada pela ciência e tecnologia, o transumanismo se revela como uma extensão do "projeto Iluminista".

Na "era tecnognóstica" buscamos associar tecnologia, transumanismo e gnosticismo. Evidentemente não se pode identificar sem mais o transumanismo como um ressurgimento *tout-court* do gnosticismo; nele encontramos ressonâncias, traços, reverberações gnósticas. É necessário discorrer em que sentido há aspectos anticosmistas, antissomáticos, antinomistas, disruptivos e elitistas no transumanismo. Ao considerar o caráter adaptativo do "espírito gnóstico", pode-se também detectar a conciliação de outros elementos antinômicos, como pró-cosmismo, supersomatismo, nova ordem, promessa harmonizadora que pode trazer a paz para toda a humanidade.

Importa-nos ressaltar como no advento da "Era da Singularidade" identificamos também, entre suas faces, a expressão de uma "nova era gnóstica", na qual termos como religião secular, tecnorreligião, ciberreligião, religião virtual, religião digital, tecnognosticismo, cibergnosticismo, corroboram nossa interpretação. Muitas são as interfaces dialógicas e críticas para, nesse universo, considerar a matéria (materialidade), o corpo (corporalidade), o tempo (temporalidade), o espaço (espacialidade), a vida (biologia), as relações (relacionabilidade), a inteligência (racionalidade), as questões de gênero (sexualidade), as buscas de sentido

---

[49] HUI, 2020.
[50] GRASSIE, 2011, p. 251
[51] "Transhumanism can be viewed as the expression of a broad technologial wave, which clallenges mental models, cultural constructs, institutional systems and human relationships with them all." (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 34).

(espiritualidade) e outras dimensões mais, que expressam a riqueza do que significa ser *humanum*. Alguns desses aspectos serão tratados no último tópico deste capítulo. Vejamos, pois, como se configura a "era tecnognóstica".

6.2 O cibergnosticismo

Vimos como o mundo contemporâneo possui vários imaginários, que moldam os sujeitos e configuram as sociedades. Os imaginários se constituem como horizontes de compreensão, a partir dos quais as pessoas se identificam, se compreendem e se reconhecem, na acepção de Castoriadis. As novas tecnologias, seus produtos e a comunicação são não apenas canais de expressão de imaginários contemporâneos, mas também se apresentam como "matéria prima" ou elementos caracterizantes desses imaginários[52]. Alguns epítetos da contemporaneidade, tais como, "era da tecnologia", "era da comunicação", "era da informação", "*digital age*", bem o ilustram. O homem contemporâneo, em geral, se compreende como pertencente a essas eras, ele se move nesses "horizontes de sentido". Vejamos como alguns pesquisadores abordam a era tecnológica e nos fornecem elementos para entender a nova era gnóstica em seu aspecto tecnognóstico ou cibergnóstico[53].

Segundo Cabrera, no funcionamento dos imaginários sociais contemporâneos há uma similaridade com o funcionamento de imaginários antigos como a antiga magia, o profetismo judeu e a apocalíptica judaico-cristã que são, segundo ele, uma das matrizes imaginárias e simbólicas das "novas tecnologias"[54]. Por mais paradoxal que possa parecer, esses elementos estão intimamente interligados e é nesse sentido que a tecnociência se configura também como

---

[52] LIZCANO, E. *Imaginario colectivo y creación matemática*. Barcelona: Gedisa, 1993; BLOOR, D. *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa, 1998.

[53] Entre os autores que refletem sobre o fascínio das tecnologias, que produzem as "mitologias tecnológicas", no cenário do "imaginário da cibercultura", podemos citar: Gilbert Simondon (1924-1969), Hans Blumenberg (1920-1996), David Noble (1945-2010), Victor Ferkiss, Eric Davis, Hermínio Martins, Jean Brun, Daniel Cabrera, Erick Felinto. As mitologias "tecnológicas" multiplicam-se no terreno da "cultura popular massiva", no universo fantasioso da ficção científica, mas falta uma base crítica no campo da academia, no horizonte da cibercultura, também vítima de "processos de mitificação e de captura da teoria pela imaginação".

[54] CABRERA, D. Hermética y hermenéutica. Las nuevas tecnologías como imaginario social. Légete: Estudios de Comunicación y Sociedad, Concepción, n. 6, p. 7-26, jun. 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/11534836/Herm%C3%A9tica_y_hermen%C3%A9utica_Las_nuevas_tecnolog%C3%ADas_como_imaginario_social. Acesso em: 01 jul. 2021. A relação entre magia e técnica é, antes de tudo, histórica. A técnica moderna tem dois antecedentes: a técnica material e a técnica mágica. Neste sentido, a magia é uma técnica. Nela há uma relação entre a fórmula estrita e o ritual preciso com o resultado necessário que determinará a fixidez da técnica. Técnica e magia são "trabalhos eficazes" do homem: a técnica produz resultados subordinados aos efeitos imediatos, a magia atua conforme o sistema de crenças.

uma “religião secular”, uma “tecnorreligião”, na qual divisamos uma “tecnognose”, com o seu correlato de ciberreligião e cibergnose.

Para Cabrera, ciência e técnica moderna, desde o ponto de vista histórico, tiveram seus antecedentes na alquimia e na astrologia. Ambas constituíam um saber adquirido pela observação e pela experimentação sistemática e, por estranho que possa parecer, o acervo ideológico da alquimia constitui uma parte importante da ciência moderna. A transmutação alquímica não perseguia criar algo novo, mas liberar algo existente: os alquimistas buscavam aperfeiçoar a natureza para libertá-la. A própria alma humana, “aprisionada”, também era suscetível de manipulação como se fazia com o conteúdo do crisol: dissolvendo, purificando e cristalizando-se de novo em um estado superior.

Na obra *Nueva Ciudad de Dios*, Alonso e Arzoz sustentam que o saber hermético é o coração da cibercultura e do cibermundo engendrado pelas novas tecnologias[55]. Para eles, as novas tecnologias em seu conjunto, e especialmente as cibertecnologias, tornaram possível neste século, ao menos em um certo nível hipotético, o real cumprimento dos mitos herméticos[56]. Seguindo os historiadores da ciência, eles argumentam que os cientistas, provenientes da tradição hermética, desprezaram como ineficaz a prática da magia, substituindo-a pela experimentação da técnica, mas conservaram seus mitos religiosos. De maneira que a ciência e a tecnologia do século XX são herdeiras cifradas do antigo hermetismo judaico-cristão, que conservou elementos gnósticos em suas elaborações.

O sincrético digitalismo contemporâneo, que se constitui como um tecno-hermetismo, por muitas fontes bebeu do hermetismo religioso que foi se convertendo em um “primário tecno-hermetismo científico”. O conhecimento hermético, relido em sucessivas chaves gnósticas, prefigura, de alguma forma o hermetismo tecno-científico digitalista, este que na “era da tecnologia” dá acesso à “Nova Cidade de Deus” virtual[57]. O digitalismo é o novo universo no qual se configura o mundo alternativo, um dublê ou duplo do mundo:

> Para nós não há dúvida de que o hermetismo transformado em tecno-hermetismo constitui uma das chaves fundamentais para entender a Nova Cidade de Deus e que é,

[55] ALONSO, A.; ARZOZ, I. *La nueva Ciudad de Dios*. Madrid: Siruela, 2002.
[56] ALONSO; ARZOZ, 2002, p. 68-70.
[57] ALONSO; ARZOZ, 2002, p. 136. Uma das tecnologias mais carismáticas do digitalismo é a chamada “realidade virtual” que, começando de forma muito simples a partir dos contornos infográficos de caráter realista (formatos do Word que depois revolucionaram a Rede), conseguiu representar de forma espetacular o “sentido global e último do digitalismo”: “a construção de um duplo virtual do mundo” (*Id.*, *ibid.*, p. 138).

> de fato, a nova ciência gnóstica que acolhe sincreticamente a aluvião de mitos religiosos das culturas remotas ou próximas no âmbito cultural do digitalismo[58].

A ciência moderna utilizou a tecnologia para reproduzir artificialmente os mitos herméticos mais importantes que demonstram a eficácia de suas promessas religiosas e, nesse sentido, a "tecnologia é uma nova forma de religião", como sustenta David Noble[59].

Segundo David Noble, religião e ciência sempre caminharam juntas, perfazendo na tradição ocidental um trajeto de mais de mil anos. Para ele, o fascínio atual com a tecnologia está enraizado em mitos religiosos e em um imaginário antigo. Mesmo que os tecnólogos pareçam estabelecer a norma da racionalidade científica e social do mundo contemporâneo, também eles se regem por sonhos distantes e por anelos espirituais de redenção sobrenatural, numa imperecedoura busca mística da transcendência e da salvação. Para ele, desde que a Ilustração rechaçou a dimensão religiosa, a ciência e particularmente a empresa tecnológica, assumiu o lugar da religião, com a missão de conduzir a humanidade à superação de si mesma. O imperativo do avanço científico é impulsionado, por um lado, pela convicção de que o apocalipse é iminente e, por outro, pela crença de que o conhecimento humano pretende recuperar o que foi perdido no Éden. De uma relação utilitária entre ciência e religião, a tecnologia teria assumido agora o papel de uma espécie de "religião secular", com fins intramundanos de autossuperação contínua da humanidade. Parece que, no final, Noble enverede pelo lugar comum de demonizar os avanços científicos, dando a entender que a "ideologia" do domínio do homem sobre a natureza seja o grande vilão dessa impostação da crítica pós-moderna, sem reconhecer equilibradamente os reais benefícios da tecnologia em relação ao bem-estar da humanidade.

Em sua análise, ele identifica uma mudança no pensamento cristão ocidental por volta dos séculos IX e X, onde ter-se-ia dado o início dessa "religião da tecnologia", e o núcleo dessa mudança estaria na concepção do homem como "imagem de Deus" na unidade corpo e alma e não na concepção predominante até então da imagem identidicada com a "alma". Outro aspecto que chama a atenção é a influência do pensamento quiliástico, o milenarismo, pelo qual a humanidade se serviria do racionalismo e da tecnologia para recuperar sua condição

---

[58] "Para nosotros no cabe duda de que el hermetismo transformado en tecno-hermetismo constituye una de las claves fundamentales para entender la Nueva Ciudad de Dios y que es, de hecho, la nueva ciencia gnóstica que acoge sincréticamente el aluvión de mitos religiosos de las culturas remotas o cercanas al ámbito cultural del digitalismo." (ALONSO; ARZOZ, 2022, p. 144).

[59] NOBLE, D. *Religion of Technology*: The Divinity of Man and the Spirit of Invention. New York: A. A. K., 1997; NOBLE, D. *La religión de la tecnología*. La divinización de la sociedade. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica y Paidós, 1999.

infralapsária (antes da queda do pecado original) e inaugurar já nesta terra, por meio da tecnologia, ou usar a tecnologia para preparar-se ao advento do Reino futuro. O autor considera apenas esse desenvolvimento no Ocidente, sem considerar a tradição do cristianismo oriental, que continuou a identificar a imagem de Deus na alma, privilegiando a dimensão da interioridade[60]. Segundo ele, o milenarismo não teve fortuna na tradição cristã oriental.

Na mesma direção, Carrera também observa a íntima conexão entre tecnologia e roupagem religiosa, adicionando o ingrediente da sociedade do consumo, como componentes do imaginário tecnológico:

> A crença tecnológica nos aparatos ocupa um lugar especial, uma vez que preenche a brecha, cada vez mais profunda, entre a *complexidade do saber da produção* tecnológica e a *simplicidade do saber de uso e consumo*. Entre a complexidade dos saberes produtivos e a simplificação dos saberes de uso, somente é possível a ponte da confiança e a colonização da imaginação. A eficácia invisível das novas tecnologias a converte em magia e, os seus aparatos, em *maravilhas* dignas de admiração[61].

Na mesma perspectiva, Jean Brun propõe uma leitura diferente da história da ciência e da tecnologia em relação à tradição positivista, que preconizava uma espécie de continuidade progressiva das descobertas científicas, com suas aplicações utilitaristas de caráter asséptico e totalmente neutro e racional[62]. Ele aprofunda, por sua vez o Desejo subjacente que move essa história, "desejo" expresso em mitos que não foram dissipados pelas Luzes da Razão, cujas máscaras devem ser arrancadas.

O Ocidente "tecnificou" os mitos antigos criando novos mitos, tornando-os operacionais. Segundo ele, "Razão e Ação" eram as máscaras usadas pelo desejo do homem para escancarar os diques de forças mais profundas de seu ser, canalizadas na inventividade tecnológica, que conduziria a uma nova era de progresso e de paz. A partir ou através dos mitos gregos o autor

---

[60] Na gênese da modernidade, situada nos finais do século XV e inícios do século XVI, em que confluem o Humanismo, Renascimento, Reforma e expansão do domínio europeu sobre o mundo, é inegável o papel do cristianismo. Max Weber analisou com profundidade a relação entre modernidade e protestantismo, sem ter tido o tempo de fazê-lo em relação ao catolicismo, mérito que coube a Josef Ratzinger. De toda forma, é inegável a relação entre cristianismo e avanço da modernidade, da ciência, do Iluminismo e da própria tecnologia. A esse propósito, ver: ASSUNÇÃO, R. A. de. *Bento XVI, a Igreja Católica e o "espírito da modernidade".* Uma análise da visão do papa teólogo sobre o "mundo de hoje". Paulus: São Paulo, 2018, principalmente p. 37-91.

[61] "La creencia tecnológica en los aparatos ocupa un lugar especial, ya que cubre la brecha, cada vez más profunda, entre la *complejidad del saber de la producción* tecnológica y la *simplicidad del saber de uso y consumo*. Entre la complejidad de los saberes productivos y la simplificación de los saberes de uso, sólo es posible el puente de la confianza y la colonización de la imaginación. La eficacia invisible de las nuevas tecnologías la convierte en magia y, a sus aparatos, en *maravillas* dignas de admiración". (CABRERA, 2006).

[62] BRUN, J. *Les masques du désir*. Paris: Buchet/Chastel, 1994. (Essais Document).

lê o desenvolvimento das técnicas, que acabam por "tecnificar" os sonhos mais profundos do homem:

> O famoso "milagre grego" tantas vezes evocado, se esconde onde nos esquecemos de procurá-lo. Na forma de mitos, encontramos, de fato, entre os gregos, a formulação de tudo o que a tecnologia se empenhará em alcançar ao longo da história do Ocidente. Os gregos sonhavam com a técnica sem sonhar com ela e o Ocidente tecnificou esses sonhos[63].

Jean Brum também é ilustrativo ao referir-se ao verdadeiro caráter da ficção científica:

> É necessário recordar, então, a considerável importância das novelas de antecipação e de ficção científica. Eis que a ciência, que certamente se nos apresentava como a grande libertadora dos mitos, como a expressão de que o *Logos* venceu o *Mito*, se converteu, com a História, no mais poderoso fator mitogênico do nosso tempo. Todos esses relatos mitológico-científicos nos pintam um quadro da presença de um futuro já perceptível[64].

No tópico anterior vimos como a convergência NBIC é uma das notas marcantes da tecnologia contemporânea, com um elemento que também não deve passar inadvertido, ou seja, aponta para a superação dos limites do orgânico. A esse projeto contemporâneo, fortemente permeado de mitologemas e conotação religiosa, Victor Ferkiss caracterizou com um conceito aparentemente paradoxal: "gnosticismo tecnológico"[65]. O gnosticismo histórico caracterizava-se pelo horror ao orgânico (antissomatismo), uma aversão à natureza (anticosmismo) e se insurgia contra a ordem cósmica (antinomismo). Tais elementos eram vistos como inimigos do espírito na sua busca por iluminação. A tecnociência atual aproxima-se dessa perspectiva ao propor a superação daquilo que faz parte da condição humana: animalidade, corporalidade, limitação existencial, contingência, finitude e mortalidade.

Erik Davis chama a atenção para a presunção de que a racionalidade tecnológica relegou a imaginação espiritual para um campo marginal da cultura contemporânea[66]. No entanto, ele

---

[63] "Le célèbre 'miracle grec' si souvent évoqué, se cache là où l'on a oublié de le chercher. Sous forme de mythes, on trouve, en effet, chez les Grecs, la formulation de tout ce que la technique s'efforcera de réaliser à travers l'histoire de l'Occident. Les Grecs ont rêvé la technique sans rêver à elle et l'Occident a technifié ces rêves." (BRUN, 1981, p. 217).

[64] "Il convient de rappeler, ensuite, l'importance considérable des romans d'anticipation et des *sciences-fiction.* Voici que la science, que certains nous présentaient comme la grande libératrice des mythes, comme l'expression du *Logos* ayant succédé au *Mythos*, est devenue avec l'Histoire, le plus puissant facteur mithogène de notre temps. Tous ces récits mythologico-scientifiques nous brossent un tableau d'une présence du futur déjà perceptible." (BRUN, 1981, p. 220).

[65] FERKISS, V. *Technology and Culture*: Gnosticism, Naturalism and Incarnational Integration. *Cross Currents*, Chapel Hill, v. 30, n. 1, p. 13-26, 1980.

[66] DAVIS, E. *Technognosis*: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information. London: Serpents Tail, 2004.

explica que os “impulsos religiosos” e os “sonhos mágicos” permeiam a história da tecnologia. Por baixo da casca utilitarista que envolve o avanço tecnológico, oculta-se um fervor místico e milenarista. O outro lado da história da tecnologia é a sua face tecnomística, pois a imaginação religiosa continua ainda hoje a alimentar os sonhos utópicos, as visões apocalípticas e obsessões alienígenas que povoam o “inconsciente tecnológico”. Embora os reinos do digital e do espiritual pareçam ser mundos distantes entre si, os impulsos esotéricos e religiosos, particularmente em sua conotação gnóstica, sempre permearam a tecnologia. Ele estabelece conexões entre temas insuspeitados, tais como eletricidade e alquimia, jogos de RPG *online* e práticas religiosas e ocultas; realidade virtual e mitologia gnóstica; linguagens de programação e Cabala. Esse contorno de “religião secular” da tecnologia Erik Davis o conceituou de forma mais sintética como “tecnognosticismo”.

Segundo Ferkiss e Davis, há uma espécie de “agenda tecnognóstica” contemporânea, em que estão imbricadas a revolução da comunicação, a linguagem computacional e a IA, que modelam a *forma mentis* da contemporaneidade. Essa agenda não apenas generaliza o modelo computacional como se fosse o próprio modelo cognitivo de funcionamento da mente (*input*, *output*, processamento, memória etc.) mas pretende também criar modelos simulados de funcionamento cerebral a partir de verdadeiras psicocartografias e psicotopografias, como analisa Wilson Ferreira[67].

A “agenda tecnognóstica” se caracteriza pelo “esforço multidisciplinar”, que envolve as neurociências, ciências cognitivas, cibernética, IA e teoria da informação (NBIC), com o propósito de desvendar um dos grandes mistérios da ciência na atualidade: o funcionamento da mente humana e a natureza da consciência[68]. Não se trata apenas de uma metáfora, mas de uma simulação do modelo computacional e de uma interface gráfica que permita não só compreender a dinâmica dos processos mentais e da consciência, mas, principalmente, manipulá-la e controlá-la.

---

[67] FERREIRA, W. Geografias interiores e topografias da mente. Cosmos & Contexto, [S. l.], n. 21, nov. 2013. Disponível em: https://cosmosecontexto.org.br/geografias-interiores-cartografias-e-topografias-da-mente/. Acesso em: 21 abr. 2021. Ferreira explica: “Se a mente é uma questão de assimilação, processamento, codificação de informações na memória, torna-se tentadora a possibilidade prática de realizar uma cartografia (mapeamento da mente) e uma topografia (um mapeamento 3D das redes neuronais) para objetivos bem pragmáticos – primeiro na esfera micro ou pessoal: libertar-se de barreiras, constrangimentos ou traumas para ser uma pessoa mais assertiva, moralmente leve e sem culpas, liberar as potencialidades latentes e tornar-se um profissional ou pessoa bem sucedida”. O autor analisa essa cartografia particularmente na produção cinematográfica por ele denominada de “filmes gnósticos”. Todos esses filmes parecem empreender um mapeamento, uma cartografia e uma topografia do mundo mental. Uma verdadeira geografia alegórica dos processos mentais (sonhos, devaneios, pensamentos, emoções etc.). A respeito dos filmes gnósticos fizemos uma breve apresentação ao abordar a nova era gnóstica (cap. 5.3).

[68] BENANTI, P. *Le macchine sapienti.* Intelligenze artificiali e decisioni umane. Bologna: Marietti 2019. E-book.

A grande novidade da IA no processo histórico das grandes mudanças está ligada à "novidade de linguagem", com um novo modo de compreender o mundo, que vinha se gestando desde a "reviravolta antropocêntrica": a característica da "mentalidade moderna" é que o homem "modernizou a realidade para compreendê-la", por meio de uma "matematização" e "quantificação" do real, substituindo o modelo qualitativo de compreendê-la. No compasso da "revolução telemática", houve um salto na maneira como o computador leva a ver a realidade, com um novo "modelo comunicacional", pelo qual a materialidade do real cede lugar à realidade virtual, estabelecendo uma nova modalidade linguística, cujo grande desafio é a interação homem-máquina.

O novo patamar dessa comunicação já não se dá simplesmente no nível da "biofesra", regido pela mediação da matéria e do orgânico, mas da "infosfera", pelo fluxo informacional que recria a realidade, na ambiência do "continente virtual", na hiperconexão das redes. O cume da "era cibernética", na soleira da "era da Singularidade" é o advento de uma nova etapa da raça humana, que passará a se compreender a partir de sua "natureza informacional": "Aquilo que fazemos on line e off line se funde com a nossa vida física. A nossa sociedade se torna sempre mais um mix de experiências físicas e virtuais; estamos adquirindo uma personalidade *onlife*: um mix entre on line e *life*."[69].

Aí está a "novidade da linguagem" provocada pela interação "homem-máquina", cuja metáfora anteriormente citada é a do "cérebro funcionando como um computador" (o *hardware*) e a "mente como o fluxo informacional" (*software*), cujo armazenamento poderá ser feito em vários tipos de suporte ou plataforma, dentre as quais o corpo será apenas uma delas.

Essa agenda tecnocientífica, identificada como "tecnognóstica", mal disfarça a motivação mística que impulsiona as tecnologias computacionais, ou seja, a solução do mistério da natureza da consciência, o funcionamento da mente e da alma, a partir da IA, naquela confluência da NBIC. Essa "motivação transcendentalista" conduz à eliminação do corpo (por meio de próteses e outras soluções) e à virtualização da subjetividade.

Há um fenômeno curioso em relação às máquinas e às tecnologias, objeto de fascínio e de temor, com uma atitude ambivalente por parte da cultura contemporânea: por um lado, elas são vistas de forma "neutra", como "simples reunião de matéria inanimada e sem significação" e, por outro, como "seres inteligentes imbuídos de intenções hostis para com a espécie humana".

---

[69] "Quello che facciamo on line e off line si fonde con la nostra vita fisica. La nostra società diventa sempre più un mix di esperienze fisiche e virtuali; stiamo acquisendo una personalità *onlife*: um mix tra on line e *life*." (BENANTI, 2019).

Uma terceira atitude é a dos homens do "conhecimento técnico" que, alienando-as do contexto da cultura, as revestem da categoria do sagrado, conferindo-lhes uma "aspiração tecnocrática ao poder incondicional"[70]. Para Felinto: "O discurso sobre as tecnologias – e de modo mais evidente o discurso sobre as chamadas novas tecnologias de informação e comunicação [...] encontra-se recheado de *tropos* místicos e religiosos sugestivos da transcendência das limitações humanas".

No alvorecer da era cibernética, parecia possível separar o imaginário do real em se tratando de tecnologia, coisa que agora não parece ser tão simples assim, como acontece com as utopias dos tecnófilos, entre as quais "uma que pode ser encarada como sínteses máxima de todas as outras. Trata-se da ideia da máquina suprema, capaz de estar em toda parte, conjugando, automatizando processos e reunindo informações", como acontece com a "rede mundial de computadores".

A leitura da produção teórica que tenta dar conta do impacto social e cultural das novas tecnologias causa perturbação "devido à forte presença de metáforas, comparações e conceitos que aproximam os fenômenos das tecnologias do universo religioso e, mais especificamente, de uma visão de mundo que poderia ser qualificada como *gnóstica*".

Um dos paradoxos dos discursos da cibercultura é que, procurando ater-se à técnica, ao controle racional, experimental, eles assumiram o lugar dos discursos religiosos, sendo fortemente influenciados por eles, desde suas origens. Conjugado com a tendência pós-moderna de constituir discursos narrativos, mais que discursos analíticos, assistimos à estetização dos discursos, que devem ser "sedutores, belos e persuasivos", uma vez que "o critério de adequação à verdade perde progressivamente sua validade". Por outro lado, na avalanche assustadora de concepções, na linha lyotariana da "cultura do excesso", há "excesso de teoria", com o agravante de "nenhuma teoria poder continuar clamando precedência epistemológica sobre as outras".

Na contemporaneidade nos encontramos com uma enorme diversidade de concepções, "diversidade assustadora", para todos os fenômenos, inclusive a multiplicação de metáforas para tentar descrever ou compreender a realidade, como também acontece nos estudos sobre a cibercultura. Entre as metáforas mais comuns estão aquelas que comparam o ciberespaço como um fenômeno análogo, em muitos aspectos, ao conceito medieval de Cidade de Deus, como

---

[70] FELINTO, E. A religião das máquinas: pressupostos metodológicos para uma investigação do imaginário da cibercultura. Trabalho apresentado no XII Encontro da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (Compós), Recife, 2003. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1044.PDF. Acesso em: 14 mar. 2019.

analisa Margaret Wertheim[71] ou Andoni Alonso e Iñaki Arzoz[72], a aproximação da experiência virtual a algumas semelhanças com vivências místicas de descorporificação, como sugerem alguns autores, como no caso do "sujeito pneumático", assim como o categoriza Felinto[73].

Há um aspecto fundamental considerado em relação aos discursos da cibercultura e que se repete nos vários autores, ou seja, a constatação da presença e do poder do imaginário da transcendência nesses discursos. Felinto recorda que, para Walter Benjamin (1892-1940), a "tecnologia era um repositório de sonhos, anseios, mitos e imagens coletivas que expressavam um desejo utópico". Segundo ele, essa proximidade entre tecnologia e imaginação era sintomática dos momentos iniciais de assimilação dos objetos tecnológicos[74]. As teses de Benjamin, por um lado, ajudam a explicar a forte presença de símbolos e mitos religiosos pré-modernos no imaginário tecnológico, como uma espécie de "resíduo do passado que ficou armazenado nas imagens de sonho que assombram as novas tecnologias". E, por outro, podem ajudar a pensar o imaginário da cibercultura, acerca do poder do mito e do sonho na apreensão cultural de uma nova tecnologia. Suas teses também servem como uma advertência em relação ao perigo da intervenção do desejo e do sonho ao converterem a tecnologia em um fetiche. Há um substrato ideológico comum nos discursos ciberutópicos, nem sempre reconhecido, o impulso à transcendência, o que confere à tecnologia seu fascínio, além do caráter prático e de superação dos limites que ela sempre promete.

Ao longo desta pesquisa, identificamos vários traços da tipologia gnóstica clássica, aos quais sempre voltamos para a detecção da sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade: por trás do aparente dualismo, há um monismo de base; o anticosmismo; o antissomatismo, o antinomismo, a disrupção e o elitismo. Um dos traços mais claramente reconhecíveis é, em relação à "era da tecnologia" em sua configuração de "nova era gnóstica", o aspecto disruptivo, como já tivemos ocasião de ressaltar no tópico anterior deste capítulo.

Há um monismo de fundo que marca a metanarrativa tecnognóstica. O mundo contemporâneo, afoito às metáforas com ares de teorias científicas e discursos tecnológicos com arroubos narrativos e místicos, é um terreno fértil para a eclosão de novos mitos que configuram o imaginário tecnológico, a ponto de constituir uma tecnognose. Revela-se aí com toda pujança o monismo de base que caracteriza o tecnognosticismo atual, em que as tensões e

---

[71] WERTHEIM, M. *The Pearly Gates of Cyberspace*: a History of Space from Dante to the Internet. New York: W. W. Norton & Company, 1999.
[72] ALONSO, A; ARZOZ, I. *La nueva ciudad de Dios*. Madrid: Siruela, 2002.
[73] FELINTO, E. A tecnoreligião e o sujeito pneumático no imaginário da cibercultura. *Alceu*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 115-125, jan./jun. 2006.
[74] BENJAMIN, W. *Passagens* [1927-1940]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2018.

contradições se harmonizam num discurso totalizante, na linha do que apontaram Byung-Chul Han (sociedade da positividade) e Yuk Hui (lógica totalizadora da cibernética). Felinto assim discorre sobre o "princípio de equivalência total", que está no monismo de base da tecgnose, pelo qual o reproduzir das metáforas se assemelha às emanações pleromáticas, um dos esquemas míticos mais originais dos valentinianos:

> No plano do imaginário, os opostos se desfazem, pois não existem tensões permanentes. Toda tensão se desfaz em sínteses místicas. O pensamento analógico repousa num princípio de equivalência total, que ao fim e ao cabo, não permite analisar um fenômeno em sua especificidade e singularidade. Daí que abundem, em muitos textos da cibercultura, infindáveis enumerações de metáforas, sem que, jamais cheguem a surgir uma definição decisiva ou um sentido de encerramento argumentativo[75].

Outro aspecto intimamente relacionado com a agenda tecnognóstica é a emergência de uma nova subjetividade, ou seja, um processo de subjetivação tecnológico, que deita suas raízes no humanismo da modernidade, adquire contornos diferenciados nas últimas décadas do século XX, e assume um perfil mais nítido na "virtualização do sujeito". Um sujeito anônimo, mas que se expõe continuamente nas redes, representado pelo seu avatar, com traços narcísicos[76].

Biocca realiza uma análise acerca da interface entre o usuário e o ambiente virtual, onde ocorre um fenômeno que ele chama "incorporação progressiva"[77]. No século XX ocorreu uma transição das superfícies fuliginosas de ferro da revolução industrial para as superfícies lisas e líquidas da computação gráfica. No mundo virtual, que surge do outro lado do espelho da tela de nossos computadores, divisamos a forma de um corpo que se parece conosco, como um outro eu: "Como Narciso olhando para o lago, somos capturados pela experiência desse reflexo de nossos corpos. Mas aquele corpo refletido parece cada vez mais com um ciborgue"[78].

Em sua concepção, pela "incorporação progressiva" ocorre um acoplamento do corpo a essa interface: "O corpo está se tornando presente tanto no espaço físico quanto no ciberespaço.

---

[75] FELINTO, 2003.

[76] Assim se expressa Ferreira, quando analisa o "*Self appeal*" contido num de seus canais mais populares, os "filmes gnósticos": "A cultura crescente do autoconhecimento e autoexpressividade dos anos 1970 resultou num impulso narcísico em expressar publicamente seus desejos mais íntimos, pensamentos, incertezas e motivações. [...] Ou seja, o narcisismo é o princípio psicológico para a forma de comunicação que chamamos de representação da emoção para outrem, ao invés de uma apresentação corporificada da emoção. O narcisismo cria a ilusão de que uma vez que se tenha sentimento ele precisa ser manifestado" (FERREIRA, 2013).

[77] BIOCCA, F. *The Cyborg's Dilemma*: Progressive embodiment in virtual environments. Journal of Computer-Mediated Communication. Oxford, v. 3, n. 2, 2006. Disponível em: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00070.x. Acesso em: 06 jan. 2021.

[78] "Like Narcissus looking into the pond, we are captured by the experience of this reflection of our bodies. But that reflected body looks increasingly like a cyborg". (BIOCCA, 2006).

A interface está se adaptando ao corpo e o corpo está se adaptando cada vez mais à interface”[79]. Ele assinala que no final do século XXI, a incorporação progressiva será uma realidade cada vez mais comum: a modalidade progressiva é definida como o avanço constante de canais sensoriomotores de computador por meio de um acoplamento mais forte e abrangente do corpo para fazer interface com sensores e monitores. Esse padrão se torna mais evidente hoje no discurso, pesquisa e desenvolvimento de realidade virtual imersiva avançada, sistemas de realidade aumentada e computadores vestíveis.

O movimento e a atividade do corpo são cada vez mais parte da interface: historicamente o corpo ingressa no ciberespaço com a criação do “humilde mouse”. O teclado era apenas uma “entrada de conversação”, mas não uma “entrada somática”. Cada vez mais a morfologia e o movimento do corpo estão sendo capturados pelos rastreadores de posição, sistemas de captura de movimento e outros sensores, representação 3D vívida do usuário, manipulação direta e análise da intenção do usuário pelo computador (seleção de tarefas e outras pesquisas, quantidade de acessos, etc...): para isso servem os assistentes computacionais, como os *bots*.

Entre os desafios de *design* que se apresentam para os sistemas de ambientes virtuais, principalmente os de realidade virtual imersiva, estão a projeção de um espaço para a ação corporal e o design de outros seres inteligentes. No caso destes últimos, o desafio é mais refinado: morfologia corporal, com a engenharia de seu movimento, a expressividade do corpo e a inteligência percebida por meio da ação e expressão corporal. O desenho do corpo representado é o avatar do usuário, para o qual se deve definir os limites entre “dentro e fora”, a parte da realidade virtual que é o “eu” e a parte que é “o mundo”.

No campo da realidade virtual imersiva, há três formas de presença: o “estar lá” no ambiente físico, no ambiente virtual ou no ambiente imaginário, mas com graus variados da sensação, ainda de maneira muito instável. Ligado a esse aspecto está também o da interface com um outro no mundo virtual ou mesmo a criação de um outro lá, como se fossem “atores sociais”, na histórica tendência de “antropomorfizar os computadores”.

Entre as complexas questões ligadas à diferença entre ambientes virtuais e ambientes físicos (na verdade, duas modalidades de “realidade”), está o efeito da incorporação progressiva no usuário. Quando o usuário está “incorporado em um avatar”, ocorrem duas coisas: o modelo mental do corpo do usuário (esquema corporal ou imagem corporal) pode ser influenciado pelo mapeamento do corpo físico para a geometria e topologia do corpo virtual e o corpo virtual

[79] “The body is becoming present in both physical space and cyberspace. The interface is adapting to the body; the body is adapting to the interface”. (BIOCCA, 2006).

pode ter um significado social diferente do corpo do usuário (seu papel social)[80]. Pelos estudos realizados, segundo o autor, parece que a incorporação pode alterar significativamente o esquema corporal: metaforicamente pode-se dizer que o corpo virtual compete com o corpo físico para influenciar a forma do corpo fenomênico. O resultado é um "cabo de guerra" onde o esquema corporal pode oscilar na mente do usuário da interface.

Bloom enumera o "retorno dos anjos" como um dos presságios do milênio[81]. Em sua crítica à "mitologia tecnognóstica", Felinto destaca o que ele chama "sujeito pneumático" no mundo virtual[82]. Esse sujeito pneumático, como um "anjo do ciberespaço", almeja a desmaterialização de seu corpo para poder transitar pelo espaço virtual sem os limites de qualquer barreira e até mesmo gozar da ubiquidade espacial:

> A figura mítica da subjetividade pneumática carrega consigo uma série de mitos ancilares, todos de algum modo conectados à ideia da superação dos limites impostos pelo corpo e da divinização da inteligência em rede. Um dos mais interessantes é o que se pode definir como mito da comunicação total. Anjos incorpóreos vagando pelo ciberespaço não encontram barreira alguma para estabelecer conexões e comunicar-se. [...] Imediatez, instantaneidade, intimidade: eis as palavras de ordem da mitologia da comunicação total. Aquilo que é *i-mediato* é de natureza espiritual. Sem o meio, sem a dureza da matéria, os anjos ciberespaciais passeiam livremente pelos virtualmente infinitos domínios da rede[83].

Desmaterialização, descorporificação, comunicação imediata, ubiquidade, são todos aspectos de cunho gnóstico:

> A tecnologia é imaginada como algo progressivamente invisível, imaterial e espiritual, em lugar de ser pensada na sua concretude num ambiente de sujeitos igualmente imateriais. [...] Na retórica peculiar desses discursos ciberutópicos, o sujeito alegremente se despoja do corpo para vivenciar a fantasia de um poder sem limites. Análogo do divino, ele constrói e reconstrói mundos a seu bel prazer. [...] Demiurgo tecnológico, o sujeito pneumático talvez constitua uma das mais paradoxais consequências do declínio da interioridade na cultura contemporânea[84].

---

[80] Em qualquer sistema de ambiente virtual com qualquer nível de incorporação, há três corpos presentes: o corpo objetivo, o corpo virtual e o esquema corporal. Esses três corpos podem estar presentes mesmo em ambientes virtuais comparativamente primitivos e não interativos como a televisão padrão, por exemplo. O corpo objetivo é o corpo físico, observável e mensurável do usuário; o corpo virtual é a representação do corpo do usuário dentro do ambiente virtual; o esquema corporal é a representação mental ou interna do corpo do usuário.

[81] "Os anjos são tudo, menos imagens efêmeras. A sequência histórica de religiões ocidentais – zoroastrismo, cristianismo, Islã – não soube contar a história de suas verdades sem intercessões angélicas, nem há grande tradição religiosa, oriental ou ocidental, que não dependa de anjos. [...] Podemos esperar anjos como augúrios do Milênio, assim como devemos estar preparados para encontrá-los às portas do sonho, ou no limiar da morte". (BLOOM, 1996, p. 35.37).

[82] FELINTO, 2006, p. 115-125.

[83] FELINTO, 2006, p. 119.

[84] FELINTO, 2006, p. 121.

Felinto, seguindo Simondon, exorta a não perder, em momento algum, "a perspectiva fundamental de que a técnica não é um fenômeno neutro e inerte", nem tampouco um "instrumento transparente do querer de um sujeito em plena posse de sua subjetividade". Segundo ele, mais do que nunca é necessário realizar a crítica do imaginário tecnológico, resgatando a "materialidade da tecnologia", e despindo-a do "processo de *espiritualização*"[85]. Na esteira dos diversos autores que destacam o aspecto elitista da tecnognose, Felinto também observa:

> A gnose se constituía numa religiosidade elitista, prática iniciática reservada a uns poucos privilegiados, os homens pneumáticos. Os sonhos da ciberutopia também apontam frequentemente para um impulso de exclusão. A aptidão tecnológica, o acesso aos instrumentos informáticos, a familiaridade com o mundo da técnica e a capacidade de visualizar o futuro constituem os traços necessários de uma nova casta de sujeitos pneumáticos[86].

Poder-se-ia falar que no seio da "revolução informática", no desafio linguístico que ela comporta, há uma passagem de um "cenário dadaísta para um cenário dataísta". O dadaísmo, movimento artístico-cultural precursor do surrealismo, trazia a crítica da vanguarda intelectual europeia face os horrores da Grande Guerra, os ditames da sociedade burguesa, da lógica da racionalidade científica e dos sistemas estabelecidos. O aleatório nome "dadá" indicava a supremacia da espontaneidade, liberdade, pessimismo e irracionalidade. Seu lema era: "*a destruição também é criação*". Vimos como havia "traços gnósticos" em seu caráter disruptivo e negacionista: procurava negar totalmente a cultura, defendendo o absurdo, a incoerência, a desordem, o caos, no meio do qual se manifestaria o automatismo psíquico, trazendo das entranhas do homem a sua essência que não se prendia às amarras desse tempo, espaço e cultura que funcionavam como uma prisão face às mais autênticas aspirações da alma humana.

A "nova Cidade de Deus computacional", ao prometer a superação das amarras da matéria, do tempo e do espaço, reduz, no entanto, o ser humano a um conjunto complexo de informações ("*data*") e instaura, por meio da irracional confiança na autoridade dos programadores de sistemas, uma nova forma de crença, com contornos de uma visão religiosa, com feição de um credo religioso, o "dataísmo", outra face da "tecnorreligião".

---

[85] FELINTO, 2003, *passim*.
[86] FELINTO, 2006, p. 122.

Vejamos agora como se entrelaçam na era da tecnologia, o avanço tecnológico, o despontar da era da Singularidade e sua face gnóstica, como um aspecto da sobrevivência do gnosticismo, no que estamos denominando tecnognosticismo ou cibergnosticismo. No movimento da Singularidade, no bojo do transumanismo, podemos identificar uma espécie de "escola gnóstica", onde a tecnognose aparece com contornos mais nítidos. A autoridade das religiões tradicionais é deslocada para o novo vale sagrado, Silicon Valley[87], de onde os mestres da Universidade da Singularidade ministram o conhecimento da nova aurora da humanidade, preconizada pelos profetas e os novos sacerdotes da Singularidade, que anunciam, pontificam e concertam uma nova "narrativa universal", fundada nos *Big Data*[88]. Esta é a "nova religião do século XXI"[89].

6.3 A "Era da Singularidade": Ciborgue, o símbolo do Homem Novo

Assim como a gnose antiga desenvolveu uma cosmogonia, antropologia, soteriologia e escatologia, também a Singularidade como tecnognose possui, ainda que não declaradamente, uma cosmogonia, antropologia, soteriologia e escatologia próprias, de cunho imanente e secular. Revela-se aí o aspecto monista da tecnognose, na medida em que a matéria, o corpo e a carne são diluídos na virtualidade, no fluxo informacional, convertidos em algoritmos[90].

---

[87] *Silicon Valley* (Vale do Silício) é um polo de alta tecnologia na Califórnia, nos Estados Unidos, onde se concentram grandes grupos que financiam projetos avançados nas várias áreas da convergência NBIC. Em 2014, estreou um seriado que narra de forma satírica a vida dos moradores do Vale do Silício, no ambiente das pesquisas e projetos de grandes corporações que investem na tecnologia de ponta.

[88] *Big data* (megadados ou grandes dados), termo sergido em 1997, refere-se a uma área do conhecimento que se ocupa da abordagem de um conjunto de dados que não conseguem ser analisados por sistemas tradicionais de análise e armazenamento de dados. A geração e processamento de dados cresceram de maneira exponencional nas últimas duas décadas. Desde o disruptivo ano de 2007, a geração diária de dados aumentou de uma forma tal que é quase impossível compreender a dimensão de seu processamento. Tudo o que fazemos e armazenamos em um computador e em seus periféricos, é processado internamente numa sequência de *zeros* e *uns* (*bits*); a base 2 (sistema binário) é o que a computação utiliza para representar números, caracteres, imagens e tudo mais. O *bit* (*binary digit*, dígito binário) é a menor unidade de informação que pode ser armazenada ou transmitida, usada na Computação e na Teoria da Informação; um *bit* pode assumir somente 2 valores: 0 ou 1, corte ou passagem de energia, respectivamente. A próxima unidade de informação digital é o *byte* (B), ou "octeto" (usado para medir o tamanho da memória e do espaço de armazenamento de um *hardware*) e equivale a 8 *bits* (b). Com 256 números binários é possível trabalhar bem num computador. As unidades de medida dos *bytes* foi se diversificando com seu aumento exponencial. Assim temos o *kilobyte* (KB), cerca de 1.024 *bytes*; *megabyte* (MG) que equivale a mais de um milhão de *bytes*; *gigabyte* (GB); *terabyte* (TB); *petabyte* (PB); *exabyte* (EB), Em 2015, entramos na era do *zettabyte* (ZB) e, recentemente na do *yotabyte* (YB). Atualmente são gerados diariamente mais de 2,5 quintilhões de *bytes*! (TEDESCO, Kennedy. Bits, bytes e unidades de medida. *Treinaweb*. Disponível em: https://www.treinaweb.com.br/blog/bits-bytes-e-unidades-de-medida. Acesso em: 28 set 2021).

[89] COSTA, C. Dataísmo, a religião do século XXI. It fórum, 01 ago. 2020. Disponível em: https://cio.com.br/tendencias/dataismo-a-religiao-do-seculo-xxi/. Acesso em: 28 set. 2021.

[90] Para este tópico, servimo-nos principalmente de: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus, 2011; MORE, M.; VITA-MORE, N. (Eds.). *The Transhumanist*

A “Era da Singularidade” é um dos epítetos da Era da Tecnologia, e se insere no contexto das discussões entre o humanismo, transumanismo e o pós-humanismo. Os termos transumanismo e pós-humanismo não encontram um acordo comum entre os pesquisadores, mas estão interligados. De alguma forma, todos eles têm sua raiz no nascedouro da modernidade, entroncados no Humanismo, com todos os fenômenos correlatos que marcam o início da modernidade: Renascimento, surgimento dos Estados Nacionais, Mercantilismo, Expansão Geográfico-cultural, Reforma Protestante, Colonialismo, Imperialismo. Os debates em torno ao humanismo iluminista, humanismo cristão, novo humanismo, relacionam-se também com as discussões sobre a pós-modernidade, pós-pós-modernidade, ultramodernidade. Herdeiros ou não do Humanismo, de acordo com a perspectiva com a qual se olha, o transumanismo e o pós-humanismo, ainda que não sejam movimentos de massa, devem ser levados a sério, pelas razões que a seu tempo elucidaremos.

O termo transumanismo foi cunhado pelo jurista e filósofo canadense William Douw Lighthall (1857-1957), num artigo de 1940, intitulado “The Law of Cosmic Evolutionary Adaptation: An Interpretation of Recent Thought” e popularizado em 1957 por Julian Huxley (1887-1975), em seu livro *New Bottles for New Wine*[91], e significava a proposta de um “humanismo evolucionário”, que consistia no esforço deliberado da humanidade para “transcender a si mesma, não apenas esporadicamente, mas em sua totalidade como humanidade”. O foco era a permanência do ser humano, mas um ser humano que transcende a si mesmo, na medida em que percebe novas possibilidades de e para sua natureza humana. Tratava-se de um “conceito-chave” de uma nova moldura intelectual, de “uma nova ideologia” ou um “novo sistema de ideias apropriado para uma nova situação do homem”. Huxley concebia o transumanismo como uma “nova atitude mental” que resolveria a crise da humanidade, unindo a ciência e as artes e usando a ciência para construir um mundo melhor.

O transumanismo se considera herdeiro da Ilustração e pretende realizar plenamente os ideais por ela estabelecidos. Segundo Nick Bostrom, “o transumanismo tem suas raízes no humanismo racionalista” e seus esforços em desligar o transumanismo do super-homem de Friedrich Nietzsche e das acusações de eugenia.

Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Nature. Chitester: Wiley-Blackwell, 2013; GÉNOVA OMEDES, Francisco José. El cíborg como frontera de la teología. In: SOMAVILLA RODRÍGUEZ, E. *El transhumanismo en la sociedade actual* (XXI Jornadas Agustinianas, Madrid 2-3 de marzo de 2019). Guadarrama: Editorial Agustiniana, 2019. (Colección Jornadas Agustinianas, 21). p. 69-135.

[91] HUXLEY, J. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957.

O termo pós-humanismo, por sua vez, fez sua entrada na década de 1990 no campo das humanidades e ciências sociais. Recebeu as influências do pensamento de Michel Foucault, Judith Buttler, Bruno Latour e Donna Haraway e tem íntima relação com a cibernética. Segundo Cary Wolfe, o pós-humanismo pode ser definido como um momento histórico no qual o descentramento do humano por sua imbricação nas redes técnicas, médicas, informáticas e econômicas é, cada vez mais, impossível de se ignorar[92]. Na medida em que pretende desconstruir os valores da Ilustração, o pós-humanismo, por sua vez, pode ser definido como anti-humanismo. Há, então, no movimento pós-humanista, uma rejeição dos valores do humanismo, e se considera o transumanismo não como um sinônimo ou companheiro de viagem do pós-humanismo, mas como algo completamente oposto, pois o transumanismo seria uma espécie de intensificação do humanismo. Para o pós-humanismo, o pós-humano será algo bem diferente da espécie humana atual; para o transumanismo, o pós-humano será a espécie humana em processo de contínuo aprimoramento. Mas entre os próprios transumanistas há opiniões divergentes acerca do que seja esse pós-humano, de forma que é muito difícil divisar nitidamente onde estão as fronteiras entre pós-humanismo e transumanismo.

O transumanismo se compreende como um movimento e filosofia de caráter plural[93]. Apesar de todas as variações e interpretações podemos identificar alguns temas, valores e interesses centrais que o identificam. Em 1990 Max More referia-se a ele como:

> Filosofias de vida (como perspectivas extropianas) que buscam a continuação e aceleração da evolução da vida inteligente para além da sua forma humana atual e das limitações humanas por meio da ciência e da tecnologia, guiadas por princípios e valores promotores da vida[94].

---

[92] Segundo Pramond K. Nayar, pode-se distinguir entre "pós-humanismo popular" e "pós-humanismo crítico". Pós-humanismo popular: defende a modificação biotecnológica dos seres humanos para melhorá-los; é a interpretação clássica no âmbito científico-técnico. Pós-humanismo crítico: defesa do radical descentramento da tradicional soberania, coerência e autonomia humanas, que implicaria repensar a própria ideia de subjetividade, porque as fronteiras do sujeito se dissolvem coevoluindo com máquinas e animais; corresponde à interpretação clássica no âmbito das ciências sociais. Scott A. Mindson chama o pós-humanismo popular de pós-humanismo evolutivo, colocando aí o transumanismo. (GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 87).

[93] Para uma introdução ao movimento transumanista, a partir dos próprios transumanistas, ver: BOSTROM, N. "Transhumanism FAQ: A General Introduction". Version 2.1 (2003). Disponível em: http://www.nickbostrom.com. Acesso em: 26 set. 2020; BOSTROM, N. "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, Issue 1 (2005) 1-25; MORE, M.; VITA-MORE, N. (Eds.). *The Transhumanist Reader*; para uma apreciação crítica: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Phladelphia: Metanexus, 2011; para uma aproximação no contexto brasileiro: OLIVEIRA, J.; LOPES, W. E. S. (Orgs.). *Transumanismo*: o que é, quem vamos ser. Caxias do Sul: Educs, 2020.

[94] "Philosophies of life (such as extropian perspectives) that seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles and values". (MORE, 2013, p. 3).

De acordo com o *Transhumanist FAQ* (2003), o transumanismo é:

> O movimento intelectual e cultural que afirma a possibilidade e desejo de melhorar fundamentalmente a condição humana através da razão aplicada, especialmente desenvolvendo e tornando amplamente disponíveis tecnologias para eliminar o envelhecimento e para aumentar grandemente as capacidades intelectuais, físicas e psicológicas humanas[95].

Portanto, o transumanismo é uma filosofia de vida, um movimento intelectual e cultural e uma área de estudo. O transumanismo poderia também ser definido pelo termo "eupraxsofia" (*eupraxsophy*), cunhado pelo humanista secular Paul Kurz, como "... um tipo de filosofia de vida não religiosa que rejeita a fé, o culto de adoração e o sobrenatural, enfatizando, em vez disso, uma abordagem significativa e ética para se viver informado pela razão, ciência, progresso e o valor da existência em nossa vida atual"[96].

Julian Huxley (1887-1975), John Burdon Sanderson Haldane (1892-1964) e John Desmond Bernal (1901-1971) podem ser considerados os "profetas do transumanismo", pois na década de 1920 eles articularam ideias que se tornariam proeminentes no movimento transumanista contemporâneo[97]. Suas ideias foram desenvolvidas na década seguinte pelos assim chamados "cientistas vermelhos" da Universidade de Cambridge, que acreditavam profundamente na capacidade da ciência e da tecnologia para melhorar a condição humana. Herbert George Wells (1866-1946), por sua vez, imaginou um pequeno grupo de técnico-cientistas que usariam a ciência e a tecnologia para planejar um futuro perfeito. No entanto, o uso pernicioso da eugenia pelos nazistas e os horrores da Segunda Guerra Mundial invalidaram esse tipo de projeto que unia a eugenia e o planejamento de um mundo perfeito.

Na década de 1940, os matemáticos e os pioneiros da computação, especialmente na Inglaterra, desenvolviam a cibernética, demonstrando a possibilidade da cognição sem um sujeito, ao mesmo tempo em que problematizaram a noção de que o cérebro é um órgão de representação. Na década de 1960, os cenários futurísticos otimistas sobre a humanidade foram articulados por escritores de ficção científica, tais como Arthur C. Clarke (1917-2008), Isaac Asimov (1920-1922), Robert Heinlein (1907-1988), Stanislaw Herman Lem (1921-2006) e,

---

[95] "The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition trough applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and pyschological capacities".

[96] "... a type of nonreligious philosophy of life that rejects faith, worship, and the supernatural, instead emphasizing a meaningful and ethical approach to living informed by reason, science, progress, and the value of existence in our current life". (MORE, 2013, p. 4).

[97] TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 22-25.

mais tarde, Bruce Sterling (1954), Greg Egan (1961) e Vernor Vinge (1944), que especularam sobre o futuro transumano[98]. Nos finais daquela década, o futurista Fereidoun M. Esfandiary (1930-2000) começou a identificar os transumanos como pessoas que se preparavam para um futuro pós-humano: ele mudou seu nome para FM 2030, data em que completaria 100 anos; no entanto, ele não chegou a completar 70 anos! Ao mesmo tempo, várias organizações começaram a trabalhar pela extensão da vida, sonhando com a criogenia, a colonização do espaço, e outros cenários; enquanto os avanços em biotecnologia, neurociência e nanotecnologia começaram a mostrar que várias predições não eram apenas ficção científica.

Marvin Minsky (1907-2016), um eminente pesquisador em IA, articulou muitos dos temas da visão transumanista, e foi seguido por outros cientistas visionários e tecnoutopistas tais como Raymond Kurzweil (1948), Eric K. Drexler (1955), Frank P. Tipler (1947) e Hans P. Moravec (1948) [99]. Esses tecnoentusiastas ofereceram uma visão apocalíptica na qual a ruptura, denominada "Singularidade", marcaria o fim da existência humana, dando início, em vez disso, a uma espécie autônoma e artificialmente inteligente que estaria em competição com a humanidade. A previsão é que a nova espécie de *Robo sapiens* substituiria o *Homo sapiens* como a próxima fase da evolução.

Nos anos 1980, o filósofo Max More formalizou a doutrina transumanista, postulando os "princípios da extropia" para aprimorar continuamente a condição humana[100]. De acordo com More, os humanos são apenas um "estágio de transição entre nossa herança animal e nosso futuro transumanista", que será alcançado por meio de engenharia genética, biociências que prolongam a vida, intensificadores de inteligência, interfaces menores para computadores mais rápidos, computador neural e de integração, redes de dados mundiais, realidade virtual, agentes

---

[98] A esse propósito: HAYLES, K. *How We Became Posthuman*: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago: Chicago University Press, 1999; DINELLO, D. *Technofobia!*: Science Fiction Vision of Posthuman Technology. Austin: University of Texas Press, 2002. Ambos os autores apresentam a ficção científica como uma crítica do tecno-otimismo.

[99] Algumas obras desses "profetas do transumanismo": MINSKY, M. *The Emotion Machine*: Commonsense Thinking. Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind. New York: Simon & Schuster, 2006; *Id. The Society of Mind*. New York: Simon &Schuster, 1986; KURZWEIL, R. *The Age of Intelligent Machines*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990; *Idem. The Age of Spiritual Machines*: When Computers Exceed Human Intelligence. New York: Viking, 1999; *Idem. The Singularity is Near*: When Humans Transcend Biology. New York: Viking, 2005; DREXLER, E. K. *Engines of Creation*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday, 1986; *Idem. Nanosystems*: Molecular Machinery, Manufacturing and Computation. New York: Wiley, 1992; DREXLER, E. K.; PETERSON, C. *Unbounding the Future*: The Nanotechnology Revolution. New York: Morrow, 1991; TIPLER, F J. *The Physics of Immortality*: Modern Cosmology, God and the Ressurrection of the Dead. New York: Doubleday, 1994; *Idem*. *The Physics of Christianity*. New York: Doubleday, 2007; MORAVEC, Hans P. *Mind Children*: The Future of Robot and Human Intelligence. Cambridge: Harvard University Press, 1988; *Idem*. Robot: Mere Machine to Transcendent Mind. New York: Oxford University Press, 1999.

[100] As ideias de Max More estão disponíveisa em seu web site: www.maxmore.com.

inteligentes, comunicação eletrônica rápida, inteligência artificial, neurociência, redes neurais, vida artificial, migração para fora do planeta e nanotecnologia molecular.

Dessa forma, a "extropia" não deve ser entendida como um termo técnico oposto ao de "entropia", mas como uma metáfora. Extropia é "... a extensão da inteligência, da ordem funcional, da vitalidade e da capacidade de um sistema vivo ou organizacional e do impulso para melhorias"[101]. O objetivo não era especificar crenças, tecnologias ou políticas particulares. A versão de 2003 incluiu os princípios de progresso perpétuo, autotransformação, otimismo prático, tecnologia inteligente, sociedade aberta, autodirecionamento e pensamento racional.
A ênfase na sua dimensão individual se expressa no princípio da autotransformação, que significa

> [...] afirmar o contínuo autoaprimoramento ético, intelectual e físico, por meio do pensamento crítico e criativo, da aprendizagem perpétua, da responsabilidade pessoal, da proatividade e da experimentação. Usando a tecnologia - no sentido mais amplo, buscar o aumento fisiológico e neurológico junto com o refinamento emocional e psicológico. Ambos os princípios expressam claramente a implementação do transumanismo como um processo contínuo e não a busca de um estado de perfeição[102].

More assim define esse novo pós-humano:

> Chegar a ser pós-humano significa superar as limitações que definem os aspectos menos desejáveis da "condição humana". Os seres pós-humanos não se veriam nunca mais submetidos à enfermidade, ao envelhecimento e à inevitável morte. [...] Eles teriam uma grande capacidade física e liberdade de forma, frequentemente denominada liberdade morfológica. [...] Os pós-humanos possuiriam também capacidades cognitivas muito maiores e emoções mais refinadas (mais alegria, menos ira, ou qualquer tipo de mudança que cada indivíduo preferir). Os transumanistas normalmente se preocupam em expandir o leque de possíveis contextos para a vida pós-humana, incluindo a colonização espacial e ricos mundos virtuais[103].

---

[101] "... the extent of a living or organizational system's intelligence, functional order, vitality, and capacity and drive for improvement". (MORE, 2013, p. 5).

[102] "...affirming continual ethical, intellectual, and physical self-improvement, trough critical and creative thinking, perpetual learning, personal responsability, proactivity, and experimentation. Using technology - in the widest sense to seek physiological and neurological augmentation along with emotional and psychological refinement. Both of these principles clearly express the implementation of transhumanism as being a continual process and not about seeking a state of perfection." (MORE, 2013, p. 5).

[103] "Becoming posthuman means exceeding the limitations that define the less desirable aspects of the 'human condition'. Posthuman beings would no longer suffer from disease, aging, and enivitable death. [...] They would have vastly greater physical capability and freedom of form – often referred as 'morphological freedom'. [...] Post-humans would also have much greater cognitive capabilities, and more refined emotions. [...] Transhumanists typically took to expand the range of possible future environments for posthuman life, including space colonization and the creation of rich virtual worlds". (MORE, 2013, p. 4).

Para outros entusiastas da tecnologia, o esforço conjunto da engenharia genética, clonagem e a eugenia reconfigurará seres humanos selecionados em espécies transumanas superiores e, usando robótica, biônica e nanotecnologia, inventará uma nova espécie pós-humana não mais dependente da natureza. Os humanos, portanto, se transformarão em pós-humanos, a saber, "pessoas de capacidade física, intelectual e psicológica sem precedentes, autoprogramação, indivíduos potencialmente imortais e ilimitados".

Nos finais de 1990, um grupo de ativistas transumanistas lançou a "Declaração Transumanista", firmando várias posições éticas relacionadas ao uso e planejamento de avanços tecnológicos[104]. Em 1998, os filósofos Nick Bostrom e David Pearce fundaram a Associação Transumanista Mundial (*World Transhumanist Association* – WTA). Outras organizações contemporâneas tiveram um papel importante no movimento transumanista, como o Instituto de Extropia, o *Foresight Institute*, o Instituto de Imortalidade, o Instituto de Ética e Tecnologias Emergentes, e o Instituto de Singularidade da inteligência Artificial. Essas e outras organizações integram a grande rede de comunicação, com comunicação instantânea em todo o mundo. "Na verdade, o ciberespaço [...] não é apenas um meio de disseminar ideias transumanistas, mas parte integrante da visão transumanista escatológica e utópica"[105].

Na virada do milênio, Hans Moravec, ex-diretor do Laboratório de Robôs Móveis da Carnegie-Melon University e desenvolvedor de robôs avançados para o exército e a NASA, predisse que "antes do fim do próximo século, os seres humanos já não serão o tipo de entidade mais inteligente ou capacitada do planeta". Na sequência, devido ao crescimento exponencial contínuo da IA, as máquinas mentais se tornarão o próximo passo evolutivo, com os humanos orgânicos deixados para trás. De acordo com Moravec, os humanos chegarão a transformar suas mentes em robôs com IA, sua progênie mecânica.

Da mesma forma que podemos identificar, senão no todo, mas na postura fundamental da ideologia ou filosofia humanista, uma coloração religiosa, que os seus seguidores insistem em negar, o mesmo se pode dizer em relação a uma espécie de gnose, a "cibergnose", na qual certamente eles não se reconheceriam, pela sua declaração de princípio "agnóstica". No entanto, a partir das tipologias indicadas na primeira parte de nossa pesquisa, cremos possível fazê-lo,

---

[104] Sobre esse tema, ver: http://www.transhumanism.org e o Web site de Nick Bostrom. Para maiores informações sobre a Organização Transumanista Mundial (*World Transhumsnist Organization*), que mudou seu nome para *Humanity+*, ver: http://www.transhumanism.org e http://humsnityplus.org.

[105] "Indeed, cyberspace [...] is not just a means to disseminate transhumanist ideas but part and parcel of the transhumanist eschatological and utopian vision". (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 24).

aduzindo para isso as clássicas características do dualismo-monismo, anticosmismo, antissomatismo e antinomismo.

Pelo exposto até aqui, podemos constatar como a dimensão antinomista e libertária do gnosticismo antigo se encontra no caráter disruptivo do transumanismo. As dimensões anticosmista e antissomatista aparecem entremeadas nos distintos pronunciamentos dos transumanistas, conforme indicaremos pouco a pouco. Cabe destacar aqui o aspecto elitista, quase esotérico, apesar das promessas em contrário, do transumanismo. Os críticos do transumanismo, como Hansell, Grassie e Tirosh-Samuelson chamam a atenção para os interesses por trás de grandes corporações. Na verdade, o transumanismo não é apenas uma visão utópica de tecno-otimistas; é um programa que recebe uma quantidade substancial de fundos e legitimidade científica da *National Science Foundation* e de pessoas como Mihail C. Roco e William Sims Bainbridge[106], que promovem a visão transumanista sob a bandeira das "tecnologias convergentes" (NBIC). Ideias futuristas sobre melhoramento físico e cognitivo humano por meio da fusão homem-máquina está no radar da Agência de Projetos de Pesquisa Avançada de Defesa (*Defense Advanced Research Projects Agency* - DARPA), que se interessa pela nova concepção do que seja o ser humano, uma "evolução radical", como assinalou Joel Garreau[107].

> Os tecnoentusiastas que promovem o transumanismo têm um controle considerável sobre a decisão de como gastar recursos financeiros, e essa é uma das razões pelas quais os transumanistas ridicularizam seus críticos como "bio-luditas" ou "bioconservadores". Afinal, o conflito entre os transumanistas e seus críticos não é somente uma questão sobre uma visão para e da humanidade, mas também de financiamento[108].

Hui chama a atenção para um aspecto que nos interessa: a relação do avanço tecnológico com o movimento transumanista, no qual identificamos, não apenas traços gnósticos, mas também a ressurgência de uma mentalidade gnóstica, cuja base é o monismo. Na lógica universalista e totalizadora da tecnologia há a perspectiva de um sistema único, no qual toda a exterioridade é fadada ao desaparecimento.

---

[106] ROCO, M. C.; BAINBRIDGE, W. S. (Eds.). *Converging Technologies for Improvement of Human Performance*: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002.

[107] GARREAU, J. *Radical Evolution*: The Promise and Peril of Enhancing our Minds, Our Bodies, and What is Means to Be Humans. New York: Doubleday, 2004.

[108] "The techno-enthusiasts who promote transhumanism have considerable control over deciding how to spend financial resources, and that is one reason why transhumanists deride their critics as 'bio-luddites' or 'bioconservatives'. After all, the conflict between transhumanists and their critics is no less about funding than about a vision for and of humanity." (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 25).

> E isto é precisamente o que os transumanistas se esforçam para fazer. Sob pretexto de "ultrapassar os limites do humano" e realizar o que Nietzsche chama de super-homem, há uma carta metafísica, baseada nesta lógica totalizadora da cibernética**.** Esta lógica ordena acelerar o desenvolvimento tecnológico para chegar um dia ao seu cume, denominado como a "singularidade". Em suma, segundo os cibernéticos, a aceleração do progresso tecnológico se encaminharia mecanicamente para um fim, que seria esta singularidade e que encerra um sentido teológico ambíguo, entre o Anticristo e o Katechon[109].

Em sua obra *The Age of Spiritual Machines*[110], Raymond (Ray) Kurzweil oferece uma carta de nagegação para o século XXI, em que a fusão homem-máquina propugna uma radical mudança na maneira em que compreendemos o ser humano, e a maneira como será a vida no futuro: tanto os computadores como a mente humana conseguirão uma capacidade de armazenamento e processamento de dados em nível exponencial muito diferentes das atuais, inclusive em atividades como ensino, amizade e relacionamentos afetivos e sexuais, por meio de conexões neurais e fluxos informacionais. Embora tais sistemas híbridos requeiram, no início a orientação direta e o gerenciamento da parte humana, a previsão é de que serão cada vez mais autônomos, desenvolvendo-se como membros de um "vasto ecossistema de *software*", interconectado e em contínua evolução, apoiado por uma base de *hardware* de uma imensa computação, poderosa e em crescimento exponencial[111].

No seu livro *The Singularity is Near*, Ray Kurzweil anuncia o "movimento da Singularidade" já em curso, com a predição de uma dramática "fase de transição" no campo da Inteligência Artificial Geral (IAG), genômica, nanotecnologia e robótica[112]. Para ele, "a Singularidade representará o cume da fusão de nossa existência e pensamento biológico com nossa tecnologia, tendo como resultado um mundo que ainda é humano, mas transcende nossas raízes biológicas"[113]. Com o surgimento da IA, novas tecnologias físicas se tornarão possíveis, permitindo que as máquinas comecem a se tornar parte de nós. Em algumas décadas (talvez um século), nossos cérebros e corpos provavelmente terão a capacidade de interagir diretamente com sistemas de computador e *nanobots* que os aumentam; em mais algumas décadas, nossos

---

[109] HUI, 2020.

[110] KURZWEIL, R. *The Age of Spiritual Machines*. When Computers Exceed Human Intelligence. London: Penguin Putnam, 2000.

[111] REEDY, C. Kurzweil claims that the singularity will happen by 2045. Get ready for humanity 2.0. *Futurism*, 10 maio 2017. Disponível em: https://futurism.com/kurzweil-claims-that-the-singularity-will-happen-by-2045. Acesso em: 14 set. 2021.

[112] KURZWEIL, R. *The Singularity is Near*: When Humans Transcend Biology. New York: Penguin Books, 2005; KURZWEIL, R.; GROSSMAN, T. *Transcend*: Nine Steps to Living Well Forever. New York: Rodale Press, 2009.

[113] "... the Singularity will represent the culmination of the merger of our biological thinking and existence with our technology, resulting in a world that is still human but transcends our biological roots." (KURZWEIL, 2006, p. 9)

corpos humanos físicos podem não ser mais necessários, e seremos capazes de existir apenas como entidades de *software*, formas de vida em uma realidade que não pode ser imaginada agora.

Para Robert Pepperell, a "condição pós-humana" significa o "fim do universo centrado no homem". Ele defende uma teoria energética da mente em que o pensamento, o significado e a memória humanos são entendidos em termos da atividade de um sistema regulador de energia[114]. Para ele, o transumanismo significa o "fim do humanismo", nomeadamente a "crença de longa data na infalibilidade do poder humano e a crença arrogante em nossa superioridade e singularidade". Embora ele admita que essa crença continuará a existir no futuro, ele prevê que o humanismo acabará por entrar em colapso por causa de sua fraqueza moral inerente observada pelo feminismo, o movimento pelos direitos dos animais e os movimentos antiescravidão, os quais expõem as falhas morais do humanismo.

Sua exposição da condição pós-humana vê as tecnologias biomecânicas que anulam a distinção entre humanos e máquinas como o cerne da era pós-humana e suas implicações filosóficas. Enquanto os humanistas se viam como seres distintos em uma relação antagônica com o ambiente, os pós-humanos consideram seu próprio ser corporificado em um mundo tecnológico estendido[115].

Como o transumanismo gera muita discussão, e as opiniões se dividem a partir dos estereótipos e informações espetaculares na grande mídia, More procura dissolver os três grandes grupos de equívocos existentes sobre os transumanistas: a busca de um estado de perfeição do ser humano ou de uma sociedade utópica, ideal e acabada; a predição do futuro e o desprezo pelo corpo humano[116].

O primeiro equívoco diz respeito ao suposto desejo de "aperfeiçoar" os seres humanos, de atingir um estado de perfeição ou de criar uma sociedade utópica, o que não corresponde à literatura específica. Em geral se confunde a meta de melhoria ou aprimoramento contínuo com o anseio por um estado de perfeição final. São coisas radicalmente diferentes: na primeira se trata essencialmente de um processo de mudança perpétua, enquanto o segundo anela por um estado de êxtase. No conceito de extropia se postula um processo de progresso perpétuo, não um estado extático, pois os transumanistas "buscam a melhoria contínua em nós mesmos, em nossas culturas e em nossos ambientes. Procuramos nos aprimorar fisicamente,

---

[114] PEPPERELL, R. *The Posthuman Condition*: Consciousness beyond the Brain. Bristol: Intellect Books, 2003.
[115] TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 28.
[116] MORE, M. The Philosophy of Transhumanism. *In*: *The Humanist Reader*. p. 3-17.

intelectualmente e psicologicamente. Valorizamos a busca perpétua de conhecimento e compreensão”[117].

O segundo equívoco consiste em afirmar que o transumanismo busca essencialmente fazer predições do futuro. Certamente alguns transumanistas as fazem. Um dos exemplos mais conhecidos é Ray Kurzweil, que forneceu inúmeras previsões detalhadas com base em sua análise de tendências exponenciais em tecnologias baseadas em computador. Além das previsões feitas por indivíduos específicos, é razoável dizer que o transumanismo depende de expectativas muito gerais sobre o avanço tecnológico contínuo. Nenhuma previsão específica, no entanto, é essencial para o transumanismo. Ele se pauta por seu compromisso em moldar um futuro fundamentalmente melhor, conforme definido por valores, objetivos e direção geral, não por objetivos específicos. O transumanismo *per se* diz muito sobre metas, mas nada sobre meios ou cronogramas específicos[118].

O terceiro deles, que mais interessa ao objeto de nossa pesquisa é a suposição de que os transumanistas desprezam ou odeiam seu corpo. Na verdade, os transumanistas buscam melhorar o corpo humano, tornando-o resistente ao envelhecimento e aos danos, aprimorando seus sentidos e aguçando a cognição dos cérebros biológicos.

> Na realidade, o transumanismo não acha o corpo humano biológico repulsivo ou assustador. Ele o considera uma peça de engenharia maravilhosa, porém falha. [...] O verdadeiro transumanismo *procura permitir* que cada um de nós altere e melhore (por nossos próprios padrões) o corpo humano e defende a liberdade morfológica. Em vez de negar o corpo, os transumanistas geralmente desejam escolher sua forma e poder habitar diferentes corpos, incluindo corpos virtuais[119].

Relacionado a esse equívoco, encontra-se a imagem de que os transumanistas, por buscarem superar o envelhecimento biológico e a inevitabilidade da morte, têm pavor da morte. More explica que, embora alguns transumanistas - como qualquer outra pessoa - possam temer uma morte dolorosa e prolongada, eles entendem que a morte não é algo a ser temido: “Não é nada. É simplesmente o fim da experiência. O que torna a morte extremamente indescritível

---

[117] “...seek continual improvement in ourselves, our cultures, and our environments. We seek to improve ourselves physically, intellectually, and pyschologically. We value the perpetual pursuit of knowledge and understanding”. (MORE, 2013, p. 14).

[118] MORE, 2013, p. 14-15.

[119] “In reality, transhumanism doesn't find the biological human body disgusting or frightening. It does find it to be a marvelous yet flawed piece of engineering. [...] True transumanism *does seek to enable* each of us to alter and improve (by our own standards) the human body and champions morphological freedom. Rather than denying the body, transhumanists typically want to choose its form and be able to inhabit different bodies, including virtual bodies”. (MORE, 2013, p. 15).

não é que seja uma condição ruim; é que significa o fim de nossa capacidade de experimentar, de criar, de explorar, de melhorar, de viver"[120].

Vários críticos se posicionam com reserva e apreensão diante de tal otimismo[121]. Como já acenado no tópico anterior, em relação à era tecnológica em geral e à tecnognose em particular, há alguns problemas com essas predições que beiram a utopia e a fantasia, de maneira quase fetichista. A própria natureza da computação, que, como qualquer conhecimento, é limitado, também é falha: "os limites da computação são também os limites do conhecimento". Junto com os limites da computação, deve-se também considerar a natureza do caos e da complexidade, como uma espécie de "efeito borboleta", em que uma mínima variação pode desencadear resultados imprevisíveis, por mais que se tente controlar e prever todas as possibilidades[122].

> Vivemos um século extraordinário de crescimento exponencial - população, crescimento econômico, consumo de energia, uso de água, mineração, manufatura, plantas e animais domesticados, avanço tecnológico e científico, publicações e mídia. Por quanto tempo isso pode continuar? Em vez de uma explosão exponencial na nova era das máquinas espirituais, é mais provável que tenhamos uma implosão econômica e ambiental. A história real das civilizações e a evolução da vida envolvem períodos de colapso que interrompem a tendência geral de complexificação[123].

O imaginário tecnológico, com suas muitas metáforas e seu paradoxal caráter religioso deve ser continuamente sabatinado, a fim de elucidar suas ambiguidades. Voltemos a algumas questões de fundo, que desvelam o lado religioso desse movimento.

De acordo com Grassie, sempre que falamos sobre o futuro, nossas esperanças ou nossos medos, enveredamos pelo "reino das religiões". Mesmo que a roupagem seja tecida de ciência e matemática, tecnologia e inovação, por baixo subjaz uma espécie de crença. A própria ficção

---

[120] "It is nothing. It is simply the end of experience. What makes death extremely undesiable is not that it is a bad condition to be in; it is that it means the end of our ability to experience, to create, to explore, to improve, to live". (MORE, 2013, p. 15).

[121] A noção transumanista de que a natureza humana é maleável gerou sérias críticas por parte de pensadores políticos, moralistas e teólogos, incluindo Francis Fukuyama, Ronaldo Coke-Turner, Leon Kass, Eric Parens, Jean Betke Elshtein e Langdon Winner, Dominique Lecourt, entre muitos outros. Ver, por exemplo: FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992; *idem*: *Our Posthuman Future*: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York: Farrar, Strauss & Giroux, 2002; ANDERSON, P. *O fim da história - de Hegel a Fukuyama.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992; LECOURT, D. *Humano pós-humano*. A técnica e a vida. São Paulo: Loyola, 2005.

[122] GRASSIE, 2011, p. 254-255.

[123] "We have lived through an extraordinary century of exponential growth - population, economic growth, energy consumption, water usage, mining, manufacturing, domesticated plants and animals, technological and scientific advance, publishing and media. How long can this continue? Instead of an exponential explosion into the new age of spiritual machines, we are more likely to have an economic and environmental implosion. The actual history of civilizations and the evolution of life involve periods of collapse disrupting the overall trend toward complexification". (GRASSIE, 2011, p. 256-257).

científica, com suas narrativas utópicas ou distópicas, acaba sendo um certo "gênero da antropologia teológica e tem consequências políticas contemporâneas". Em uma definição ampla, nossas grandes esperanças e grandes medos sobre o futuro são necessariamente "religiosos por natureza". O movimento da Singularidade, com sua "própria história da salvação secular", tem sua vertente pré-milenarista e pós-milenarista da evolução e da perspectiva humana "comparável a movimentos quiliásticos judaicos e cristãos ao longo da história":

> O movimento da Singularidade é um tipo de religião secular que promove sua própria visão apocalíptica e messiânica do fim dos tempos. Nesta análise, se a Singularidade é plausível ou realista não é mais o ponto. A Singularidade inevitavelmente joga em um velho tropo em nossa cultura; e ela funcionará psicológica, política e culturalmente, como qualquer outra fé quilástica. Nesse nível cultural, o movimento da Singularidade está em continuidade com outros movimentos messiânicos ao longo da história humana[124].

Na literatura judaico-cristã há um debate entre pré-milenaristas e pós-milenaristas acerca da vinda do messias, se esta será no início ou no final dos tempos messiânicos. Em relação à "escatologia imanente" da Singularidade, surgem algumas inevitáveis perguntas: a Singularidade levará à substituição da humanidade por máquinas espirituais? ou a Singularidade levará à transfiguração da humanidade em super-humanos que viverão para sempre em um paraíso racionalista hedonista? a Singularidade será precedida por um período de tribulação? haverá alguns poucos eleitos que conhecerão os segredos da Singularidade, uma vanguarda, talvez um "pequeno resto" que chegará à Terra Prometida?

De fato, como pondera Grassie:

> Esses temas religiosos estão todos presentes na retórica e na racionalidade dos singularitaristas, mesmo que a interpretação pré e pós-milenarista não seja consistentemente desenvolvida, como certamente é o caso dos movimentos messiânicos pré-científicos [...]. No idioma da Singularidade, já somos transumanos e pós-biológicos. Cruzamos o limiar do ciborgue há muito tempo[125].

---

[124] "The Singularity movement is a kind of secular religion promoting its own apocalyptic and messianic vision of the end times. In this analysis, whether or not the Singularity is plausible or realistic is no longer the point. The Singularity inevitably plays into an old trope in our culture; and it will function psychologically, politically, and culturally, much like any other chialistic faith. On this cultural level, the Singularity movement is continuous with other messianic movements throughout human history." (GRASSIE, 2011, p. 264).

[125] "These religious themes are all present in the rhetoric and rationalities of the Singularitarians, even if the pre and postmillenniarist interpretation aren't consistently developed, as is certainly the case with prescientific messianic movements [...]. In the Singularity idiom, we are already transhumans and postbiological. We crossed the cybor threshold long ago. (GRASSIE, 2011, p. 264.265).

No fundo, as NBIC se convertem para os que creem na Singularidade na promessa de uma "escatologia imanente", na esperança de um futuro no qual o ser humano possa superar todos seus limites, o último dos quais é a morte[126]. Na verdade, o sonho da "morte da morte", na expressão de Laurent Alexandre[127], que coloca sua esperança na convergência das fronteiras das novas tecnologias, não é novo: já se anuncia na epopeia de Gilgamesh (1700 a.EC), baseada, por sua vez, em materiais antiquíssimos. Tal sonho reaparece de muitas maneiras na história da humanidade, como na busca do elixir da "eterna juventude", dos alquimistas medievais e agora no movimento da Singularidade.

Assim como há no ser humano uma inteligência múltipla, ou seja, possibilidades plurifacéticas do desenvolvimento da inteligência, também as máquinas podem desenvolver multifacetados aspectos inteligentes como demonstra o avanço exponencial da tecnologia. Serão capazes de desenvolver uma "inteligência emocional"? E o que dizer de uma "inteligência espiritual"?[128] Avançando um pouco mais: teriam as máquinas capacidade de desenvolver uma "espiritualidade"? Qual o potencial evangelizador desse ser híbrido? Como evangelizar os algoritmos? Perguntas para as quais não temos respostas, mas já são levantadas pela ciberteologia. Cientistas mais críticos estão conscientes do "sonho quimérico" do "projeto prometeico" e afirmam que as máquinas ou mesmo o "ciborgue" totalmente híbrido (humano-máquina) não conseguirão reproduzir artificialmente toda a potencialidade do cérebro humano e do ser humano integral, corpo-mente ou como quer que se queira expressar essa totalidade do *humanum*, a ser compreendido sempre no conjunto da natureza.

Na era tecnognóstica, sobressai a figura emblemática do "ciborgue", que apresenta um dilema relacionado à perspectiva da "Era da Singularidade": de acordo com Biocca, o dilema ciborgue consiste numa situação paradoxal em que ocorre o desenvolvimento de interfaces de realidade virtual cada vez mais "naturais" e corporificações "não naturais": o progressivo acoplamento do usuário à interface o transforma pouco a pouco em um ciborgue[129]. No próximo tópico abordaremos essa figura emblemática e, no cenário da tecnognose, as implicações sobre o corpo, em que a componente antissomática do gnosticismo aparece com maior nitidez. Segundo Génova Omedes, há uma convergência triangular entre a inteligência artificial, a

---

[126] GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 77.
[127] Laurent Alexandre. *La mort de la mort*. Paris: JC Lattès, 2011.
[128] KURZWEIL (2000); KELLY, K. "Will Spiritual Robots Replace Humanity by 2100?". *The Technium, a work in progress*. March 15, 2006. Disponível em: http://www.org/thetechnium. Acesso: 07 abr. 2021.
[129] BIOCCA, 2006.

robótica e o transumanismo, emolduradas pelas NBIC, sendo o ciborgue, um elemento paradigmático. Trata-se de um inquietante paradoxo, sobre o qual também discorre Biocca:

> O caminho da IA em direção à robótica é o caminho da humanização da máquina. O caminho do transumanismo para o robô é o da maquinização do ser humano. [...] O resultado final desta convergência é um ciborgue no qual as fronteiras entre o ser humano e a máquina, entre biologia e tecnologia, se diluem[130].

Na obra de ficção científica, *The Turing Option*, se deparam um homem reconstruído artificialmente e um robô dotado de IA: uma progressiva desumanização do ser humano e uma progressiva humanização do robô[131]. No final, o robô se torna capaz de salvar a vida do humano, mas o humano, já se encontra carente de sentimentos e de qualquer gesto de gratidão para o robô. Assim se expressa o humano maquinizado:

> Sou metade pessoa, metade memória. E estou começando a acreditar que sou algo que não é completamente humano. Olha só o que me tiraram. Primeiro minha vida... depois minha humanidade. [...] Agora estou mais próximo de uma Máquina Inteligente do que estou de você. [...] Como Máquina Inteligente não sentirei pena por minha humanidade perdida.[132]

Havíamos assinalado a década de 1940 como corte cronológico do momento disruptivo inicial da "era da tecnologia", a "era da cibernética". A "cibernética" é uma palavra cunhada pelo matemático Norbert Wiener (1894-1964), em 1948: "ciência do controle e da comunicação no animal e na máquina". A partir da metáfora do timoneiro em grego, κυβερνήτης (*kybernétes*), ele preconizava um futuro nas mãos de máquinas capazes de adaptar-se e aprender, chegando a ser mais inteligentes que os seres humanos. Ele nutria o sonho de criar uma ciência que abarcasse toda a realidade, desde as máquinas aos organismos vivos, desde a psicologia à IA, como uma nova teoria do método científico.

Entre 1946 e 1953 ocorreu uma série de dez conferências interdisciplinares, *The Macy Conferences*, sob os auspícios da Josiah Macy Foundation, uma organização filantrópica dedicada a tratar os problemas do sistema nervoso. Nesse contexto a cibernética ganhou foro

---

[130] "El caminho de la IA hacia la robótica es el caminho de la humanización de la máquina. El caminho del transhumanismo hacia el robot es el de la maquinización del ser humano. [...] El resultado final de esta convergencia es un cíborg en el que las fronteras entre el ser humano y la máquina, entre biología y tecnología, se diluyen." (GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 78-79).

[131] HARRISON, H.; MINSKY, M. *The Turing Option*, New York: Grand Central Publishing, 1993.

[132] "I'm half a person, half a memory. And I am beginning to believe that I am something not quite human either. Look what they took away. First my life... then my humanity. [...] I'm closer to an Intelligent Machine now than I am to you. [...] As an Intelligent Machine I won't have to mourn for my lost humanity". (HARRISON; MINSKY, 1993, p. 11).

de cidadania científica[133]. O termo migrou das matemáticas e engenharia para a biologia e mesmo as ciências sociais, sendo abraçado inclusive pelos movimentos contraculturais da costa oeste dos EUA. Nos anos 1980 perdeu o prestígio no mundo acadêmico, sendo recuperado, de certa maneira, pelo menos no seu poder de sedução, pela IA, as ciências cognitivas, as tecnologias da informação e a robótica. Em qualquer campo que se apresentem compreensões do ser humano como máquina, inclusive de toda a realidade, isso se alimentou e foi impulsionado pelo desenvolvimento da ideia de cibernética[134].

A palavra ciborgue - organismo cibernético (*cyborg – cybernetic organism*) foi criada em 1960 pelo fisiologista Manfred Clynes (1925-2020) e pelo psiquiatra Nathan Kline (1916-1983) para descrever um composto híbrido homem-máquina capaz de adaptar-se numa viagem espacial. A batalha pela conquista do espaço, travada entre a antiga União Soviética e o os Estados Unidos, desde os finais da década de 1950 até os albores dos anos 1970 assinala as novas fronteiras do desenvolvimento das tecnologias[135].

A ideia de ciborgue desde então sofreu uma evolução[136]. Alguns marcos desta evolução podemos divisar na experiência de Michael Chorost, que narra em *Rebuilt, How Becoming Part Computer Made Me More Human*, o seu implante coclear. Ser ciborgue supõe que os elementos tecnológicos adicionados modifiquem a própria percepção do mundo e, com elas, as decisões derivadas; além de implantes que se integram com o ambiente biológico, modificando-o. Gregory Stock propõe o termo fiborgue (*fyborg*) para as modificações meramente externas, sem fusão com o próprio corpo biológico ("ciborgue funcional"). Kewin Warwick, em 1988,

---

[133]Ver: AMERICAN SOCIETY FOR CYBERNETICS. Disponível em: https://asc-cybernetics.org/foundations/history/MacySummary.htm. Acesso em: 13 mai. 2020.

[134] O dualismo cartesiano reduzira o corpo humano a uma máquina; para Descartes os animais eram uma máquina. Julien Offroy de la Mettrie (1709-1751) considera o ser humano uma máquina; em sua obra *L'Homme-Machine* (1748), o ser humano não tem uma "alma", mas constitui-se de mecanismos complexos, inclusive a mente (GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 103). Ray Kurzweil discorre em *The Pattern Recognition Theory of Mind* sobre a hibridação entre ser humano e máquina, como um verdadeiro nascimento, colocando o ciborgue em posição fetal.

[135] A busca por uma forma de sobrevivência no espaço impulsionou os neurocientistas a incrementarem as pesquisas nessa área. Em 1960, eles propuseram num artigo da revista *Astronautics* a hipótese da possibilidade da união das funções homeostáticas estudadas pela cibernética e da biologia nos seres humanos enviados ao espaço. Tal dispositivo seria o ciborgue, que permite que os complexos organizacionais extensos exogenamente funcionem como um sistema inconsciente homeostaticamente integrado. O ciborgue incorpora deliberadamente componentes exógenos estendendo a função de controle autorregulador do organismo para adaptar-se em novos contextos. A ideia era permitir ao homem otimizar a regulação interna para adaptar-se em novos meios. Norbert Wiener havia expressado algo semelhante: "Modificamos tão radicalmente nosso ambiente que agora devemos modificar-nos a nós mesmos para poder sobreviver nele." (*apud* GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 100-101).

[136] GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 102-103.

colocou um implante no braço, com o qual atuava sobre outros dispositivos, inclusive um que conectava seu próprio sistema nervoso ao de sua esposa por meio de um computador.

Para Andy Clark, os seres humanos são ciborgues natos (*Natural-Born Cyborgs*), "seres simbiontes" humano-tecnológicos cujas fronteiras excedem em muito a pele e o crâneo; seres que em si mesmos são produto da técnica. Fernando Broncano postula nos ciborgues a ruptura das categorias do natural e do artificial; para ele, no ciborgue o externo se torna humano e o humano se dilui sem fronteiras. James Hughes profetiza que a fusão do ser humano com a tecnologia permitirá superar as limitações humanas e é algo que devemos buscar para alcançar uma "era pós-humana" com possibilidades sem precedentes.

Donna Haraway, filósofa e pesquisadora estado-unidense, referência em feminismo, tecnociência, primatologia e estudos pós-coloniais, lançou em 1985 o "Manifesto Ciborgue", parafraseando o "Manifesto Comunista" de Engels e Marx[137]. Haraway desconstrói a natureza humana e reduz o ser humano a uma relacionalidade volátil. Para ela "um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura tanto da realidade social como da ficção". Esta já é uma realidade presente porque todo ser humano é um ciborgue; falar de ciborgue significa falar em transgredir fronteiras. Nela o pós-humanismo adota a figura do ciborgue e o transforma no mito por excelência que reflete sua perspectiva sobre o ser humano e sobre o mundo. As fronteiras entre corpo e mente, animal e humano, organismo e máquina, público e privado, homem e mulher, são vistas como dicotomias a serem superadas. Ela quer romper tais fronteiras recorrendo a uma figura que ela mesma reconhece ter sua origem na própria sociedade que rejeita: os ciborgues são filhos ilegítimos do militarismo, tanto do capitalismo patriarcal como do socialismo estatal.

Thierry Hoquet analisa as várias expressões do ciborgue na cultura contemporânea e afirma que ele já se manifesta como uma "entidade filosófica"[138]. De acordo com Hoquet, esse ser híbrido coloca em xeque as dicotomias fundamentais do pensamento ocidental (natureza-artefato, humano-não humano, idealismo-materialismo, masculino-feminino, corporal-

---

[137] HARAWAY, D. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century". In: *Simians, Cyborgs and Women*: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991. p. 149-181. O "Manifesto Ciborgue" foi originalmente publicado sob um título levemente diferente em 1985: *Manifesto for Cyborgs*: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the 1980s. Ver a edição brasileira: HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TOMAZ, T. (Orgs.). *Antropologia do ciborgue*. As vertigens do pós-humano. Autêntica, 2013. Ver também: FONTGALAND, A.; CORTEZ, R. "Manifesto ciborgue". *Enciclopédia de Antropologia.* São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015. Disponível em: http://ea.fflch.usp.br/obra/manifesto-ciborgue. Acesso em: 09 ago. 2021.

[138] HOQUET, T. *Filosofia Ciborgue*: pensar contra os dualismos. São Paulo: Perspectiva, 2019.

espiritual)[139]. A partir de uma releitura pessoal das obras de Georges Canguilhem (1904-1995)[140] e de Donna Haraway, Hoquet explora o enigma dessa figura perguntando se o ciborgue será, de fato, um instrumento capaz de conduzir a uma humanidade livre de dualismos, "pomba platônica sonhando com um céu sem vento", onde conseguiria voar mais livremente ou se, pelo contrário, reforçará a servidão a um sistema técnico de controle e de opressão, encarnação de uma "humanidade perdida no estalido mecânico do aço". Segundo ele, "pensar ciborgue filosoficamente" significa meditar a respeito das relações entre a máquina e o organismo e sobre a possibilidade de combiná-los. Trata-se também de pensar a diferença de sexos ligada à natureza e à técnica e, talvez, abrir caminho a um outro modo de articular o masculino e o feminino. Em sua proposta, o ciborgue emblematicamente perturba a filosofia, pelo modo como descreve nossa condição e as contradições insolúveis a ela associada.

O "momento ciborgue" deve ser entendido no contexto da "era cibernética" em particular e no da "era tecnológica em geral". Para Jean-Pierre Dupuy, uma das grandes questões colocadas na "era da cibernética" é se, a partir dos avanços realizados no campo das ciências, vamos continuar sustentando nossa concepção de "seres humanos" como até então os concebemos[141]. De maneira especial, se ainda vamos pensar os "humanos" como o topo da escala da evolução, como seres pensantes, racionais, livres, que se creem o centro e o senhor do universo. Ou, pelo contrário, se devemos honesta e humildemente admitir que o ser humano

---

[139] O "imaginário ciborgue" se manifesta de variadas formas, entre as mais conhecidas no cinema, em *RoboCop* ou *O Exterminador do Futuro*, por exemplo, ou mesmo nos mangás e *videogames*. O ciborgue "se encarna" em atletas envolvidos e expostos a *doping*, nas próteses médicas e nas fantasias da "humanidade ampliada ou estendida" e até imortal. Não se deve confundir o robô de aparência humana com o ciborgue. No caso do robô, temos um humanoide (usado para ambos os sexos), androide (um ser com aparência masculina) ou ginoide (aparência feminina); outros neologismos: *bot*, *fembot*. No ciborgue, segundo a concepção original de Manfred Clyne, trata-se de um "humano com possibilidades ampliadas". Para Michael Chorost os ciborgues são humanos, os robôs não. Um exemplo típico dessa confusão aparece na saga *Terminator*, na qual se confundem robôs de aparência humana com ciborgues. Nesse universo, temos já o primeiro *robô trans* do Brasil, com "DNA mineiro": Amanda Selfie é o nome da estratégia desenvolvida por pesquisadores da Faculdade de Medicina da UFMG, da USP e do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia, para ajudar a engajar o público de 15 a 19 anos na prevenção do HIV. Sobre esse tema na "literatura cibernética", ver: KRÜGER, Luana de Carvalho. *O limiar entre o corpo humano e o corpo robótico: transumanismo e pós-humanismo nas obras Deuses de Pedra, de Jeanette Winterson e Androides Sonham com Ovelhas Elétricas*?, de Philip K. Dick. 149 p. Dissertação (Mestrado em Letras), Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas, 2019.

[140] Canguilhem enveredou pelos campos da biologia, medicina, psicologia, ideologias científicas e ética. Entre suas obras destacam-se *Le normal et le pathologique* (1943), *Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique* (1966) e *La connaissance de la vie* (1952). Foi discípulo de Gaston Bachelard e influenciou Michel Foucault. Sua tese principal é de que a vida não pode ser deduzida a partir de leis físico-químicas, ou seja, é preciso partir do próprio ser vivo para compreender a vida. Assim, o objeto de estudo da biologia é irredutível à análise e a decomposição lógico-matemática.

[141] DUPUY, J.-P. Cybernetics Is Antihumanism: Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condition. In: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus, 2011. p. 225- 248.

seja muito mais condicionado e determinado do que possa imaginar. Uma pergunta incontornável é se a ciência cognitiva não estaria agora a ponto de completar o processo de desilusão e desmistificação iniciado no fim do século XIX pelos "pais da suspeita" (Nietzsche, Marx e Freud). Tudo parece indicar que o que acreditávamos ser o funcionamento de uma mente, não passa do disparo de redes neurais, semelhante a um circuito elétrico comum.

Dupuy pondera que tais excessos de interpretações devem ser balizados: seu trabalho, como o de outros cientistas e filósofos, diante de interpretações redutoras de avanços científicos desse tipo, tem sido o de defender os valores próprios da pessoa humana, ou seja, defender o humanismo contra os excessos da ciência e da tecnologia.

De forma paradoxal, anticosmismo e pro-cosmismo confluem na hibridação homem-máquina, simbolizada no ciborgue. O homem, a natureza e a vida são reduzidos a um magnífico "projeto de *design*". A projetada "naturalização" ou "reinvenção da vida" procede agora por mecanização. Nada nisso é inconsistente com uma concepção do mundo que ameaça a natureza como uma máquina computacional imensa. Dentro deste mundo, o homem é apenas outra máquina. O paradoxo se desdobra em novas antinomias: o *Homo digitalis*, assim artificializado, pensa exercer seu crescente poder sobre si mesmo, mas, na verdade ele se rende ou se dilui nesse mecanismo com o qual ele se identifica. Por trás de um significado que ele afirma ser mera aparência ou fenômeno ele hipoteca sua própria vontade e capacidade de escolha. A tentativa de devolver a mente ao mundo natural que lhe deu origem acaba exilando a mente do mundo e da natureza[142]. Em síntese: "O paradoxo da naturalização da mente tentada pela cibernética, e hoje pela ciência cognitiva, então, é que a mente foi elevada como um semideus em relação a si mesma"[143].

Semelhante paradoxo foi apontado pelo sociólogo Louis Dumont acerca do individualismo que caracteriza também a contemporaneidade.

> [...] o modelo do artificialismo moderno em geral, a aplicação sistemática de um valor extrínseco imposto às coisas do mundo. Não um valor derivado de nossa pertença ao mundo, de sua harmonia e nossa harmonia com ele, mas um valor enraizado na nossa heterogeneidade em relação a ele: a identificação da nossa vontade com a vontade de Deus (Descartes: o homem faz-se senhor e possuidor da natureza). A vontade assim aplicada ao mundo, o fim procurado, o motivo e o profundo impulso da vontade são [todos] estranhos. Em outras palavras, eles são extramundanos. O extraterreno está agora concentrado na vontade individual[144].

---

[142] DUPUY, 2011, p. 235.

[143] "The paradox of the naturalization of the mind attempted by cybernetics, and today by cognitive science, then, is that the mind has been raised up as a demigod in relation to itself". (DUPUY, 2011, p. 235).

[144] "... the model of modern artificialism in general, the systematic application of an extrinsic, imposed value to the things of the world. Not a value drawn from our belonging to the world, from its harmony and our harmony

Em que sentido essas análises nos ajudam a entender a ressurgência da gnose, e qual a relevância da figura do ciborgue, particularmente na abordagem da materialidade, da carne e do corpo?

Os paradoxos e antinomias fazem parte, segundo Couliano, daquele mecanismo de reprodução do mito gnóstico. Vimos como a tecnociência está eivada do aspecto mítico, ela constrói seus próprios mitos, alimentando e configurando o imaginário tecnológico. Essa *autopoiésis*, que reduz a realidade ao pensamento, ao conhecimento, na nova cartografia mental cibernética caracteriza-se como tecnognose, uma atividade demiúrgica.

Parece vermos aqui se reproduzir o mito de Sophia, que outra coisa não é senão uma amálgama de três mitos: Narciso, Prometeu e Hidra, tendo como inspiração o mito do Homem Primordial, relido gnosticamente em chave genesíaca e tendo como horizonte a recomposição andrógina na dimensão escatológica, libertado o elemento espiritual do cárcere da matéria. Na Era da Singularidade, o Homem Novo é o ciborgue, primogênito da "nova humanidade em transição", que rompe as barreiras da matéria, da carne e do corpo, transição para a virtualidade potencializada, uma nova espécie que mancomuna magnificamente o humano, o transumano e o pós-humano: *Persona creatus*. Em última análise, estamos diante da exacerbação do individualismo contemporâneo, em que esse novo ser se torna um ente à parte do mundo, da história, das leis, uma versão da espiritualização do eu, autognose geradora da realidade de si, dos outros, do mundo, de Deus, um deus feito à sua imagem e semelhança.

No "Manifesto Ciborgue" de Donna Haraway detectamos aquela dimensão transgressora apontada por DeCornick. O mito do ciborgue aproxima-se, na transcendência imanente, do mito do Homem Primordial, um dos grandes temas da antropologia gnóstica, como vimos no capítulo 2. Confluem nele aquele conjunto de características do gnosticismo, tais como inventividade, criatividade, transgressão de fronteiras e costumes. Importa a nova condição do ser humano, ou antes, de um novo ser, que se descobre pertencente a um novo mundo, uma espécie de "despertar e ressurgir gnóstico", outra face do mito de Prometeu conjugado ao mito de Narciso. As muitas possibilidades de formatação desse ser assemelha-se à Hidra.

---

with it, but a value rooted in our heterogeneity in relation to it: the identification of our will with the will of God (Descartes: man makes himself master and possessor of nature). The will thus applied to the world, the end sought, the motive and the profound impulse of the will are [all] foreign. In other words, they are extra-wordly. Extra-worldliness is now concentrated in the individual will". (DUMONT, 1986, *apud* DUPUY, 2011, p. 235). A obra citada por Dupuy é: DUMONT, L. *Essays on Individualism*: Modern Ideology in Anthropological Pertspective. Chicago: University of Chicago, 1986.

O transumanismo, em sua visão transgressora dos parâmetros humanistas, apresenta, como podemos perceber, aquele dinamismo disruptivo veiculado pelo espírito gnóstico, em sua mais recente manifestação, na era tecnognóstica[145]. Tirosh-Samuelson recorda que uma característica central do transumanismo é a afirmação de que...

> [...] a natureza humana não é fixa e que o futuro da humanidade é maleável por causa do "dramático progresso nas capacidades tecnológicas". É a tecnologia que permitirá aos humanos se transformarem gradualmente em pessoas cujas capacidades excederão o que hoje reconhecemos pelo termo *humano*[146].

O que parece mera fantasia, sonho distante ou projeção futurística, já se evidencia na interface do corpo físico com a tecnologia, naquele conceito que Biocca denomina "incorporação progressiva", em que há um "acoplamento ciborgue" do corpo com suas extensões tecnológicas, encontrado em formas avançadas de tecnologia do ambiente virtual. Tal acoplamento está aumentando com o tempo e o corpo está ficando cada vez mais comprimido e mais integrado em todas as vidas (por exemplo, miniaturização, computação ubíqua e computação vestível). Este acoplamento soma-técnico está começando a destacar o que Biocca chama de "dilema do ciborgue", uma espécie de "barganha faustiana entre nós e nossos *alter egos* tecnológicos".

A criação do ciborgue, que representa paradigmaticamente o processo da passagem do humanismo para o transumanismo e o advento do pós-humanismo, é uma espécie de símbolo da visão do pós-humano, do futuro da humanidade, o advento de uma nova era, a Singularidade. Confluem a tecnociência, a tecnorreligião, a tecnognose (ciberciência, ciberreligião, cibergnose). Qual o significado do corpo nessa confluência? Quais as implicações para o corpo que ainda consideramos humano?

---

[145] MOUZAT, A. Transumanismo, transgressão em grande velocidade. Jorge Forbes, 04 mar. 2016. Disponível em: http://www.jorgeforbes.com.br/br/projeto-analise/transumanismo-transgressao-em-grande-velocidade.html. Acesso: 04 jan. 2021.

[146] "... human nature is not fixed and that the future of humanity is malleable because of the 'dramatic progress in technological capabilities'. It is technology that will enable humans to transform themselves gradually into persons whose capacities will exceed what we today recognize by the term *human*". (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 31).

6.4 Aproximações gnósticas em torno ao corpo e à carne na tecnognose

Em 2016, o artista plástico Gunther von Haggens apresentou uma exposição que chocou o mundo: *Human Bodies - Maravilhas do Corpo Humano*, realizada por meio da técnica de plastificação com polímetro de silicone e que se transformou numa espécie de "laboratório itinerante pelo mundo afora". Numa entrevista ele afirmava:

> Assim como os renascentistas, minha preocupação é expor um corpo de uma maneira que revele os detalhes da sua anatomia. Minha ideia é mostrar o esqueleto, os músculos e outros detalhes do corpo de uma forma agradável. A estrutura dos ossos, por exemplo, tem uma beleza típica de uma obra de engenharia. As poses são definidas em função dessa estrutura, não por um impulso artístico. Cada corpo exposto tem um valor anatômico, não estético [...] a minha intenção é dignificar o corpo e não desrespeitá-lo[147].

Sua proposta ia numa linha diametralmente oposta à comercialização do corpo do homem contemporâneo, cujo imaginário prima pela beleza, pela modelação das formas, pela perfeição, pela contínua correção e aperfeiçoamento, a partir dos padrões estabelecidos pela indústria estética, dietética, protética, farmacêutica e cosmética, minuciosamente definidos com os recursos da estatística, dos algoritmos e da mídia. As surpresas desagradáveis de uma concepção indesejada e de uma gestação malsucedida, os limites do corpo, o envelhecimento, a senilidade, a decrepitude e a morte são fantasmas que precisam ser exorcizados no "admirável mundo novo contemporâneo".

Nesse contexto se compreende o desprezo pelo corpo frágil e envelhecido e a supervalorização do corpo jovem e vigoroso. Aqui se nota então esse aspecto particular do processo de subjetivação do homem contemporâneo em relação à imagem do corpo, que corresponde a um imaginário social e como "A imagem do corpo não é um dado objetivo, não é um fato, é um valor que resulta essencialmente da influência do ambiente e da história pessoal do sujeito"[148]. O envelhecimento e a morte apresentam de maneira mais contundente "os sinais que mostram as resistências do homem ocidental em aceitar os dados da condição que faz dele, antes de tudo, um ser de carne"[149].

Os muitos procedimentos realizados neste corpo como matéria-prima passível de transformação, entre os quais, a fecundação *in vitro* e a fecundação assistida; as próteses e

---

[147] CADÁVER, o plastificador de corpos. *Super Interessante*, 21 out. 2016. Disponível em: https://super.abril.com.br/ciencia/cadaver-o-plastificador-de-corpos/. Acesso em: 16 jul. 2021.
[148] LE BRETON, 2011, p. 235.
[149] LE BRETON, 2011, p. 237.

ortoses; os transplantes de órgãos e a transfusão de sangue; os múltiplos usos do sangue, do esperma e das células; a manipulação genética e a criogênese, ilustram de forma programática a perspectiva da era tecnológica em relação ao corpo. Tais práticas seguem a lógica da "primeira ruptura antropológica" iniciada com a pesquisa anatômica, que separou o homem de seu corpo. No contexto atual, anuncia-se uma "nova ruptura antropológica", na medida em que o corpo considerado distinto do homem que ele encarna, ao perder seu valor moral aumenta o seu valor mercantil, sendo uma "mercadoria rara". Deparamo-nos aqui com a produção de um conhecimento demiúrgico, nitidamente gnóstico, que faz um uso libertino dos despojos humanos como meros objetos, graças ao desmantelamento metódico do corpo[150].

Vimos como o corpo, fragmentado em seus componentes, separado do sujeito, em sua representação bricolada, converte o próprio doador ou receptor em uma "prótese em potencial". A concepção do que significa ser humano é "profundamente remanejada" e esta separação o protege de uma "interrogação perigosa". Por trás da busca desenfreada para combater a dor, o sofrimento, driblar o envelhecimento e investir no aprimoramento do corpo humano, há uma questão muitas vezes escamoteada, ainda que se tente minimizá-la: a aceitação de que o ser humano é contingente, limitado e que a morte faz parte do processo da vida. Esse tema permeia continuamente todas as aproximações que fazemos na era tecnognóstica.

> Aliás é preciso sublinhar a negação da morte sobre a qual se funda a medicina ocidental: expandindo sempre os limites da vida, ela provisoriamente põe a morte em xeque, mas frequentemente traz mais anos à vida que vida aos anos. E, ao mesmo tempo, ela faz sempre mais da morte um fato inaceitável que é preciso combater[151].

O sociólogo português Hermínio Martins nos oferece uma chave de leitura filosófica acerca da "sociedade tecnológica" contemporânea, e de como ela compreende o corpo, a partir de um viés histórico e sociológico[152]. Ele analisa alguns textos inaugurais da filosofia da tecnologia da segunda metade do século XIX, sobretudo nas décadas de 1860-1870, nos quais identifica alguns traços caraterísticos, e ressalta a ideia de que os artefatos técnicos aparecem como extensões, projeções, amplificações do ser humano, do próprio corpo humano.

Segundo esse autor, a primeira exposição sistemática do que denominou "teoria prostética da tecnologia" foi um tratado publicado em 1877 por Ernst Kapp (1808-1896). Hermínio

---

[150] LE BRETON, 2011, p. 352-354 *passim.*

[151] LE BRETON, 2011. p. 360.

[152] As informações a respeito deste autor são fornecidas por FERRAZ, M. C. F. Sociedade tecnológica: de Prometeu a Fausto. *Contracampo* (UFF), Niterói, v. 4, p. 117-124, 2000. Disponível em: https://pdfs.semanticscholar.org/f2d2/c0bc5b8308249d7582d3cb038a467611ecd2.pdf. Acesso em: 21 abr. 2021.

Martins observa que o trabalho de Kapp é significativo porque apresenta a primeira formulação mais sistemática de uma "teoria antropocêntrica e antropomórfica da tecnologia", além de fornecer uma "teoria tecnológica da antropologia", em que a autocompreensão da natureza humana só seria alcançada através do estudo dos produtos do trabalho humano, especialmente de suas invenções técnicas[153].

No entanto, essa concepção da técnica, denominada por Hermínio Martins de "somatismo tecnológico", devido à ênfase posta no ser humano corporizado, modelo analógico de toda invenção, é radicalmente solapada pela tecnociência contemporânea. Na era tecnológica, a primazia passa a ser do corpo mecanizado, em função do armazenamento da informação. O homem é pensado como um sistema complexo de processamento de informação dentre outros. O potencial da tecnologia ultrapassa a estrita referência à condição humana, possibilitando novas criações que apontam para a superação das limitações próprias ao orgânico.

O sociólogo caracteriza essa nova perspectiva subjacente ao desenvolvimento da tecnociência contemporânea com uma expressão instigante e aparentemente paradoxal, formulada por Victor Ferkiss, já em 1980: "gnosticismo tecnológico". Onde se encontra este "aparente paradoxo"?

Hermínio Martins recorda que o gnosticismo é comumente identificado ao "horror pelo orgânico", a uma verdadeira "repugnância pelo corpo" e a uma "aversão pelo natural", acrescidos de um "pathos metafisico", em que uma certa "viscosidade" das coisas é vista como totalmente inimiga do espírito. A tecnologia trabalha com o "mundo material", como poderia então "parecer totalmente avessa a tendências gnosticizantes"? Precisamente em seu projeto de superar alguns parâmetros básicos da condição humana, tais como sua finitude, contingência, mortalidade, corporalidade, animalidade, limitação existencial, enfim, a própria condição natural e existencial humana. Uma vez mais nos deparamos aqui com algo que é típico do espírito gnóstico, cujo espectro paradoxal transita entre o anticosmismo e o pró-cosmismo.

O "gnosticismo tecnológico" caracteriza-se então pelo cruzamento dos projetos e aspirações tecnológicos contemporâneos e as utopias gnósticas de se transcender radicalmente a condição humana. Tomando em consideração a tríplice classificação da humanidade do gnosticismo clássico (homem hílico, psíquico e pneumático), na tecnognose contemporânea

---

[153] Na "teoria antropológica da tecnologia" de Kapp, na noção de *Organprojektion* ("projeção orgânica"), tanto as ferramentas primitivas quanto os instrumentos óticos, acústicos e demais invenções, são vistos em analogia com a partes do corpo humano, seu funcionamento motor e sensível, incluindo suas estruturas internas. Os cabos do telégrafo elétrico são, por exemplo, comparados aos nervos, e as estradas de ferro, ao aparelho circulatório; a mão era considerada a parte mais "tecnogênica" do corpo.

poderíamos fazer uma comparação. Para o gnosticismo antigo, este mundo como o conhecemos é sombra, ilusão e passará, com a destruição da matéria, e a reconstituição do pleroma. Na era tecnológica, um novo éon está por surgir, a "Nova Cidade de Deus virtual", a cibercidade é a nova cidade do ciborgue, o verdadeiro "homem novo". O homem, como o conhecemos hoje, é uma espécie de homem hílico, mortal, fadado a desaparecer ou sobreviver em condições ínfimas, como servidor funcional do transumano. O transumano, em processo de melhoramento e aprimoramento, é o homem psíquico, até que chegue a nova era do ciborgue, o homem pneumático que, livre das amarras da materialidade e do corpo, navega no ciberespaço como uma espécie de "anjo cibernético".

Esta abordagem metafórica, tematizada de várias maneiras por alguns autores, ilustra de maneira plástica, fluida, quase mítica, as impostações anticósmica, antissomática, antinomista do gnosticismo antigo, tanto numa perspectiva dualista como monista, como elucidamos em vários momentos desta pesquisa. Vejamos algumas explanações que corroboram tal abordagem.

As reflexões de Hermínio Martins nos permitem compreender de forma mais ampla as implicações da desmaterialização, da expansão de um plano de realidade produzido pelas novas tecnologias - o virtual (perspectiva anticósmica). Baseado na análise de J. D. Bernal, ele vê nessa impostação uma espécie de "tecnofania", em que o total domínio da natureza pela tecnologia tende a se desmaterializar em saber absoluto: "o ápice do progresso tecnológico equivaleria à conversão integral do não-informacional em informação"; o corpo seria apenas um suporte, entre outros (perspectiva antissomática).

O sociólogo toma o cuidado de não identificar sem mais a "tecnociência" com um "movimento gnóstico" explícito, como ocorre em outras áreas. Ele mitiga a noção de "gnosticismo tecnológico" de Ferkiss, caracterizando esses discursos e práticas como "tendências gnosticizantes" da pesquida tecnocientífica atual, que, no entanto, preconiza um passe livre para suas pesquisas, a partir do "imperativo tecnológico" (perspectiva antinomista).

Vimos como Jean Brun (1919-1994) propôs uma análise da história da ciência e da tecnologia, desmascarando o aspecto mítico do desejo que se travestia de racionalidade científica. Vejamos agora algumas considerações sobre o corpo nesse aspecto[154]. Segundo ele, a técnica não é mais que uma forma moderna do desejo frenético (de transcendência) cuja sede é o nosso corpo: "Na realidade, toda a carne, ou seja, o homem encarnado num corpo, num

[154] Para a exemplificação de trechos seletos, seguimos NAERT, É. Jean Brun, Les masques du désir [compte-rendu]. *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain, p. 160-162, n. 49, Année 1983.

tempo e num espaço é desejo, não desejo disso ou daquilo, mas desejo do que ela não é, desejo de Todo-Outro”[155].

A capa de seu livro *Les masques du désir* (1981) traz uma foto de um dos trabalhos do artista surrealista Hans Bellmer (1902-1975)[156] e, apesar de parecer estranho, insólito ou até comercial, tem uma explicação. “*La poupée*” (*A boneca*) torna-se, assim, uma metáfora do Desejo latente de transcendência que, extravasado na manipulação dos corpos, cria seres dismórficos, imagem da inconsciência de sua verdadeira identidade. A bricolagem do corpo adquire em sua visão o paroxismo. Vejamos a explicação de Brun:

> O sonho do qual nos falava Maupertuis[157] foi realizado por Hans Bellmer com suas célebres bonecas. Com elas deixamos a anatomia dada para ir em direção a uma anatomia construída. Aqui, os focos de excitação se multiplicam e migram por todo o corpo. O sexo pode ser encontrado sob a axila, as pernas se entrelaçam com os braços, os pés com as mãos; parestesias e hiperestesias permitem fundir o real e o virtual, o permitido e o proibido. Percepções e representações mudam ou convergem, convulsões, transferências se movem. Tratados os membros como letras, decompomos as palavras da imagem corporal para compor outras e construir anagramas anatômicos. Bellmer se entregou assim com multiplicações do corpo para construir bonecas inquietas e inquietantes e cuja aparente monstruosidade não é outra, senão aquela que revelam as andanças do Desejo. Aqui, então, o Desejo reconstruiu o corpo humano de acordo com novos ritmos que seguem as andanças dos sonhos loucos ou dos pesadelos[158].

---

[155] “En réalité, toute la chair, c’est-à-dire, h’homme incarné dans un corps, dans un temps et dans un espace est désir, non pas désir de ceci ou de cela, mais désir de ce qu’elle n’est pas, désir de Tout-Autre”. (BRUN, 1981, p. 8).

[156] Bellmer começou a produzir suas bonecas como forma de revolta contra a autoridade de seu pai e o crescente estado fascista. As formas biomórficas, mas propositadamente perturbadoras, geralmente tinham múltiplos membros crescendo entre si, apareciam sem cabeça ou perdiam partes do corpo e eram frequentemente apresentadas nuas em poses vagamente sexuais. Suas bonecas pareciam naturalistas e fantásticas ao mesmo tempo, evocando uma série de respostas emocionais, do reconhecimento e excitação ao medo e repulsa. Suas representações de mulheres na pintura, fotografia ou gravuras eram simultaneamente monstruosas, sexualizadas e oníricas, fazendo jus ao seu lugar no movimento surrealista. Algumas produções de *anime*, como *Ghost in the Shell 2*, ou *videogames*, incluindo Silent Hill, incluíram algumas das bonecas de Bellmer ou se voltaram ao seu trabalho como inspiração (EQUIPE EDITORIAL. Hans Bellmer e suas bonecas perturbadoras. In: arte-ref. Market e notícias em arte contemporânea. Outubro 11, 2019. Disponível em: https://arteref.com/arte-no-mundo/hans-bellmer/. Acesso em: 04 mai. 2021).

[157] Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698- 1759), filósofo, matemático e astrônomo francês, considerava que dificilmente a natureza teria sido criada com um “*design*”, pois ela se mostra heterogênea. Segundo ele, as primeiras formas de vida apareceram por geração espontânea, a partir de combinações aleatórias de matérias inertes, moléculas ou gérmens. A partir dessas primeiras formas de vida, uma série de mutações fortuitas engendrou uma multiplicação sempre crescente de espécies. Ele chega, inclusive, a postular a eliminação dos mutantes deficientes, convertendo-se assim num precursor da teoria da seleção natural.

[158] “Le rêve dont nous parlait Maupertuis a été réalisé par Hans Bellmer avec ses célèbres poupées. Avec elles nous quittons l'anatomie donnée pour aller vers une anatomie construite. Ici les foyers d'excitation sont multipliés et émigrent tout le long du corps. Le sexe peut se trouver sous l'aisselle, les jambes s'entremêlent aux bras, les pieds aux mains; les paresthésies et les hyperesthésies permettent de fondre le réel et le virtuel, le permis et le défendu. Les perceptions et les représentations sont décalées ou convergent, les convulsions, les transferts se déplacent. Les membres étant traités comme des lettres, on décompose les mots de l'image du corps pour en composer d'autres et construire des anagrammes anatomiques. Bellmer s’est ainsi livré avec des démultiplications du corps pour construire des poupées à la fois inquiètes et inquiétantes et dont la monstruosité

Brun acena ainda para um aspecto que encontramos nos vários críticos da ciência prometeica, ou seja, a prática demiúrgica de criar, sem a consciência de que é um homem também criado.

> As abordagens técnicas que vão das estátuas vivas de Dédalo às pesquisas atuais sobre robôs e sobre as máquinas pensantes, são todas movidas pelo desejo de criar alteridade graças aos recursos da mão produtiva, sem recorrer ao sexo reprodutivo que procria sem criar, pois é obrigado a passar pela vida para fazer surgir a existência. A partir de agora, no palco do teatro do mundo, o homem aspirará a deixar de ser um ator que representa, como diziam Platão e os estoicos, aspirará a ser o autor e o diretor das peças que vai representar. A essência será ao mesmo tempo científico-técnica, existencial e sócio-histórica[159].

Esse Desejo mascarado torna-se também, segundo nossa percepção, uma metáfora da tecnognose: representa a pretensão da própria tecnociência e parafraseia, de certa forma, a paixão descomedida de Sophia, que acaba por gerar um ser amorfo, ao mesmo tempo desprovido de beleza e carcereiro da cintila de luz, algo como o mito do Golem na cabala judaica, outra metáfora para falar do sonho prometeico de criar a vida. Metáfora reproduzida de muitas maneiras, como em Frenkenstein de Mary Shelley e atualizada no mito do Ciborgue, com a convicção de que agora se está no caminho certo.

Brun argumenta que a tarefa da filosofia será, de maneira profética, desmitificar as soteriologias plasmadas pela ciência ou pela tecnologia e mesmo pela política que, cedo ou tarde, mergulham no terror. Dessa forma, o homem poderá ainda reconhecer seu verdadeiro lugar como "servo de Deus" e encontrar o autêntico sentido da alteridade imanipulável.

Alonso e Arzoz desenvolvem o tema do corpo na *Nova Cidade de Deus*, em cujo universo encontramos todos aqueles elementos da tipologia gnóstica que utilizamos para detectar a sobrevivência do gnosticismo no fenômeno da tecnognose[160]. Na "Nova Cidade de Deus

---

apparente n'est autre que celle qui révèlent les errances du Désir. Ici donc le Désir a reconstruit le corps humain selon des rythmes nouveaux qui suivent les vagabondages des rêves fous ou ceux des cauchemars". (BRUN, 1981, p. 98).

[159] "Les démarches techniciennes qui vont des statues vivantes de Dédale aux recherches actuelles sur les robot et sur les machines à pensér, sont toutes animées par le désir de créer de l'altérité grâce aux ressources de la main productrice, sans recourir au sexe reproducteur qui procrée sans créer puisqu'il est obligé de passer par la vie pour faire surgir l'existence. Désormais, sur la scène du théâtre du monde, l'homme aspirera à ne plus être en acteur qui joue, comme le disaient Platon et les Stoïciens, il aspirera à devenir l'auteur et le metteur en scène des pièces qu'il montera dont l'essence sera à la fois scientifico-techniques, existentielle et socio-historique." (BRUN, 1981, p. 91). Et pour la *Joyeuse Cosmologie*, les trois drogues, la mescaline, la psilocybine, le L.S.D. sont "le fil d'Ariane capable de nos tirer du labyrinthe de notre moi". (BRUN, 1981, p. 91).

[160] ALONSO; ARZOZ, 2002, p. 133-171.

virtual" vemos realizar-se aquela conjunção antinômica de anticosmismo e pró-cosmismo. Por um lado, a negação do mundo real, com sua virtualização. Por outro, a sua paradoxal afirmação, na medida em que o mundo virtual é um duplo melhorado do mundo real. O mundo real (material) é cheio de limites, o mundo virtual (espiritual) não tem limites. A negação do mundo material conduz à progressiva afirmação do mundo virtual, a ponto de as realidades se fundirem no único universo cibernético, com a ilusão do monismo gnóstico. No entanto, trata-se de uma escatologia imanente que, negando o mundo material e afirmando o único mundo virtual, não oferece perspectiva de transcendência.

No "marco geral metafórico" do "formato tecnológico hipertextual" é possível uma releitura da tecgnose, em que despontam vários "mitos digitalistas", entre os quais sobressaem a própria "Nova Cidade de Deus" em seu conjunto, os dublês ou duplos dos corpos transmutados pela tecnologia e os seres virtuais que nela habitam[161].

Aquela "gloriosa Cidade de Deus", de Santo Agostinho, entre consolos e desolações, avança pressurosa para seu destino, a Jerusalém Celeste; seus membros, reconhecidos pelo "amor a Deus e ao próximo", coexistem com o "homens carnais", identificados pelo "amor egoísta de si mesmos", e usam todos os bens deste mundo em função daquele reino imperecedouro; a orientação do amor é o ponto decisivo[162]. Esta "Nova Cidade de Deus" também se compreende misturada com "homens carnais", e empreendeu uma corrida velocíssima em direção à desmaterialização para o advento dos "homens espirituais", mas numa escatologia imanente, para driblar a morte certa, mas sem deixar de perseguir o sonho prometeico da imortalidade: o prolongamento da vida e aprimoramento o mais possível dos corpos é o ponto decisivo[163].

O corpo transmutado pela tecnologia se revela como grande constelação digitalista da "Nova Cidade Deus": transmutação imprescindível para habitar tal mundo hipertecnológico. Os mitos digitatalistas do corpo têm diversas manifestações, surgidas em diferentes momentos

---

[161] Os mitos do tecno-hermetismo, como o prolongamento da vida, a eterna juventude e a imortalidade, estão na base das cirurgias plásticas, próteses corretivas, manipulação genética, crionagem, eugenia, jejuns alimentares, estrambóticas modalidades de exercícios físicos, com suas variantes patológicas: bulimia, anorexia, depressão, etc. Além das apoteoses das passarelas do mundo da moda, as propostas edênicas da pornografia digital, a "gameficação" da vida. A vida inteira transformou-se numa impossível ciência experimental da imortalidade, eufemisticamente disfarçada na busca de saúde e beleza.

[162] PINHEIRO, L. A. A Cidade de Deus na cidade dos homens. *In*: LIMA, D. N.; ANDRADE, D. Â.; ANDRADE, Paulo Fernando C. de. (Orgs.). *Teologia da história e ação transformadora*. Rio de Janeiro: Letra Capital; Ed. PUCRio, 2021. p. 81-107.

[163] ALONSO; ARZOZ, 2002, p. 146.

do projeto hermético e da tecnociência moderna, mas finalmente convergentes. Assim a última manifestação do tecnocorpo é precisamente o cibercorpo, o duplo digital que habita nas redes.

Daí é que surge a ideia de gerar um "dublê" digital do corpo humano, capaz de representar o sujeito e viver vicariamente sua existência nesse universo paralelo. Nasce assim o "cibercorpo", o duplo virtual que, pouco a pouco, na medida em que decola sua múltipla e prodigiosa existência, ganhará tal importância a ponto de relegar ao esquecimento o corpo real.

Segundo a doutrina hermética, a alma teria a forma de um duplo do corpo, denominado de diversas formas, "corpo astral" ou "corpo etéreo", constituído de uma "energia sutilíssima", impossível de ser detectada por meios científicos. Segundo a interpretação desses autores, para o tecno-hermetismo este corpo astral é o modelo de seu cibercorpo como "duplo digital", possuidor das mesmas características, com funções equivalentes no céu artificial da "Nova Cidade de Deus". O extraordinário desenvolvimento tecnológico do tecno-hermetismo permite possuir uma panóplia de duplos digitais de acordo com o capricho de seus donos, tantos quantos são os endereços eletrônicos ou o que sugerir a imaginação, assim como a multiplicação de heterônimos ou mesmo uma explosão de personalidades múltiplas de caráter patológico.

Nossa vida cotidiana, progressivamente orientada durante décadas pela interação de horizontes simbólicos (livros, televisão, cinema, etc) através de tecnologias como a realidade artificial e *internet*, se desloca para esse mundo paralelo fabricado pela tecnologia. Muitos usuários dessas tecnologias já vivem mais na Nova Cidade de Deus do que nesse mundo, de forma que seu duplo digital se tornou mais importante que seu próprio corpo: "Finalmente se produz a transmutação do cibercorpo: o duplo digital é o verdadeiro corpo, e o corpo físico passa a ser o duplo carnal"[164]. Assim como o homem contemporâneo se identifica com o imaginário tecnológico, o *Homo digitalis* se reconhece em seu duplo digital e sua morada é essa Nova Cidade de Deus. Aqui se revelam, uma vez mais, os aspectos anticosmista e antissomatista, conjugados.

Além do duplo virtual do corpo, há outras tantas entidades virtuais que representam o papel dos anjos e demônios da tradição judaico-cristã e hermética. A vida autônoma dessas criaturas digitais por enquanto é muito limitada, mas suficiente para fazer sonhar com o mito de sua encarnação real e a previsão é que essa autonomia aconteça ainda na primeira metade do século XXI. Se a Nova Cidade de Deus é a cidade da informação, os verdadeiros anjos são os

[164] "Finalmente se produce la trannsmutación del cibercuerpo: el doble digital es el verdadeiro cuerpo, y el cuerpo físico pasa a ser el doble carnal". (ALONSO; ARZOZ, 2002, p. 149).

assistentes informáticos ou *knowbots* que atuam como anjos da guarda cristãos ou *daimones* socráticos.

De forma semelhante à época dos encratitas, e de todos os seres entregues à contemplação mística e aos voos extáticos, para os quais o corpo é o "cárcere da alma", os digitalistas são os novos ascetas que esperam libertar-se de seu corpo para ir ao encontro da divindade; mas diferentemente dos antigos ascestas, eles não têm o consolo de que após a morte conseguirão verdadeiramente para sempre esse objetivo. Têm que resignar-se a suportar seus corpos de "anjos adiposos no estilo de Murilo" se quiserem voar durante sua curta vida mortal entre as "nuvens de dados da Nova Cidade de Deus"[165].

A pornografia virtual é, segundo esses autores, ao mesmo tempo "o cume da construção social do tecnocorpo" e o "fracasso do corpo ocidental". Tanto as/os modelos idealizados e prostitutas/os virtuais são apanágio da mais desbocada fantasia sexual: dois ícones da "progressiva desmaterialização do conceito de corpo e do isolamento imposto pela sociedade tecnológica"; apesar de sua aparência material, não passam de "tecnocorpos" no sentido de que são apenas imagens, correspondem a um imaginário artificioso, que não levam em conta a integralidade do que significa ser humano[166].

As considerações de Le Breton, Jean Brun, Victor Ferkiss, Hermínio Martins, Alonso e Arzoz e Erick Felinto não são apenas análise crítica de "*techno-storytellings*". São avaliação de um imaginário tecnognóstico que corresponde a um projeto em curso por parte de grupos poderosos, embasados por filósofos, cientistas, representantes do movimento transumanista. Boa parte do que eles "profetizaram" no início do novo milênio já é uma realidade no metaverso.

Vimos como o transumanismo é herdeiro do humanismo moderno e, como tal, ele é secular, racionalista, individualista e se preocupa com a obtenção da felicidade individual. O caminho para alcançá-la implica desvendar os "segredos da mente", a fim de potencializar e maximizar o "funcionamento do cérebro". Mas aí se pode perceber também uma faceta religiosa, nem sempre reconhecida ou assumida e que corresponde ao anelo salvífico latente no ser humano, e que é a brecha da abertura para o reconhecimento da transcendência[167].

Tirosh-Samuelson afirma que a *Declaração Transumanista* não aborda diretamente o tema da "felicidade", mas uma análise mais atenta da literatura produzida pelos transumanistas

---

[165] ALONSO; ARZOZ, 2002, p. 160.
[166] ALONSO; ARZOZ, 2002, p. 162.
[167] MERCER, C.; TROTHEN, T. J. (Eds). *Religion and Transhumanism*. The Unknown Future of Human Enhancement. Santa Barbara: Praezer, 2015.

revela que a felicidade, mesmo sem ser nomeada, embasa todo o projeto[168]. É o que se pode constatar nas explicações que Max More, fundador do Instituto de Extropia, o qual define *extropia* como "a extensão da inteligência de um sistema vivo ou organizacional, a ordem funcional, a vitalidade, a capacidade e o impulso para melhoria". Segundo ele, a extropia "não é uma entidade ou força real, mas apenas uma metáfora que representa tudo o que contribui para o nosso florescimento", em outras palavras, nossa felicidade. Os princípios de extropia por ele enumerados incluem: progresso perpétuo, autotransformação, prática em seu otimismo físico, emocional, tecnologia inteligente, sociedade aberta em termos de informação e democracia, autodireção e pensamento racional.

Os transumanistas enfatizam como o ritmo da mudança tecnológica, cultural e econômica continua a acelerar e se aprofundar. Para More, os avanços tecnológicos, incluindo "tecnologias sociais", de gestão do conhecimento, aprendizagem e tomada de decisão nos permitirão mudar a própria natureza humana em seus aspectos físicos, emocionais e intelectuais. Ele prevê que, com melhor conhecimento e tomada de decisão, o ser humano poderá viver por mais tempo com uma saúde mais do que "perfeita", melhorar seu autoconhecimento e consciência da dinâmica interpessoal; superar preconceitos culturais, psicológicos e miméticos no pensamento; aumentar a inteligência em todas as suas várias formas; e aprender a prosperar com mudanças e crescimento. Resumindo, os humanos finalmente serão felizes[169].

No entanto, essa concepção de felicidade, além de não ter clareza, acaba por ser reducionista, sem levar em conta a complexidade da "natureza humana", cuja concepção, segundo os transumanistas, não consegue mais comportar as possibilidades evolutivas do novo ser humano. Podemos divisar esse reducionismo e dúbia promessa de plena realização na metáfora do funcionamento da mente numa espécie de computador que é o cérebro, como já discorremos antes. A mente é reduzida às funções cerebrais, mas o cérebro humano é muito mais do que uma máquina computacional; faz parte de um organismo altamente complexo e integrado que leva em consideração não apenas o sistema nervoso, mas também o sistema imunológico, bem como o contexto sociocultural no qual estamos inseridos.

Samuelson-Tirosh pondera que, se a felicidade diz respeito ao florescimento do indivíduo como um todo, ela não pode ser reduzida apenas ao funcionamento do corpo, como encontramos na literatura transumanista. Tampouco podemos reduzir o eu humano apenas às funções cerebrais de neurônios que se comunicam por meio de mensageiros químicos,

---

[168] TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 37.
[169] TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 38.

neurotransmissores e neuromoduladores via transmissão sináptica. Precisamos de uma compreensão mais holística do eu humano[170].

Para essa autora, há ainda um aspecto mais preocupante, ou seja, a noção de que a tecnologia nos permitirá produzir sensações agradáveis o tempo todo, supostamente eliminando características humanas que também têm um valor, a saber: a insegurança, a ansiedade e a incerteza, que fazem parte do ser humano. A cultura humana, especialmente arte e filosofia, não poderia ter sido possível sem esses aspectos alegadamente negativos do ser humano, pois estes são a fonte e o tempero da criatividade humana[171].

No programa de "ciberimortalidade", de caráter monista intramundano, divisamos, pois, aquelas notas gnósticas que nos servem de parâmetro para detectar a sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade, com carga acentuada ora no anticosmismo, ora no antissomatismo, mas invariavelmente presente na nota do antinomismo, à beira da arrogância. Sem usar tais categorias, cremos que podemos encontrar sintonia na peroração de Tirosh-Samuelson, quando aponta para a visão diferenciada da tradição judaica:

> Do ponto de vista da tradição judaica, pelo menos, o ideal de adiamento indefinido da morte é a forma mais elevada de arrogância humana, mais um exemplo de rebelião humana contra Deus que criou os humanos como seres finitos cuja narrativa de vida tem um começo, um meio, e um fim. Em vez de estender nossa vida física para sempre, será mais benéfico se nos certificarmos de que nossas histórias de vida tenham significado e sejam instrutivas para os outros. Essas histórias de vida incluem dimensões emocionais, sociais, estéticas e espirituais que provam que somos mais do que "máquinas resilientes". É esse "mais" alusivo e inefável que devemos honrar e dignificar, não porque pertença a uma substância desencarnada chamada "alma", mas porque esse "mais" é inseparável do fato de sermos criados como seres humanos finitos, corporificados, que se estendem no espaço, tendo uma capacidade única de transcender sua temporalidade espacial corporificada e de se preocupar com as gerações futuras. É esse conceito que o transumanismo busca transcender em seu programa mais radical de ciberimortalidade[172].

---

[170] TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 38.

[171] TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 38.

[172] "From the vantage point of the Jewish tradition at least, the ideal of indefinite postponement of death is the highest form of human hybris, one more example of human rebellion against God who created humans as finite beings whose life narrative has a beginning, a middle, and an end. Instead of extending our physical lives forever, it will be more beneficial if we make sure that our life stories have meaning and that they are instructive to others. These life stories include emotional, social, aesthetic, and spiritual dimensions that prove we are more than 'resilient machines'. It is this allusive and ineffable 'more' that we must honor and dignify, not because it belongs to a disembodied substance called 'soul', but because this 'more' is inseparable from our being created as finite, embodied human beings who are extended in space while having a unique capacity to transcend their embodied, spatial temporality and feel concerned about future generations. It is this embodiment that transhumanism seeks to transcend in its most radical program of cyberimmortality". (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 42).

Do prolongamento da vida à imortalidade, eis pois, o programa da "ciberimortalidade", cuja dimensão é a radical transformação deste mundo, em uma realidade computacional, informatizada, com a inauguração do império da hibridação e da virtualidade. É nesse cenário que se anuncia a possibilidade de transportar o conteúdo dos cérebros e das mentes humanas para uma entidade não-biológica e, assim, alcançar a imortalidade. Kurzweil e outros visionários transumanistas imaginam a "portabilidade do cérebro" que permitirá "escanear um cérebro humano capturando todos os *detalhes salientes*". Isso implicará em restabelecer o estado do cérebro em um substrato computacional diferente - provavelmente muito mais poderoso. De acordo com Kurzweil, isso será factível e acontecerá provavelmente por volta de 2030[173].

Nesse cenário, "continuaremos a ter corpos humanos, mas eles se tornarão projeções formatáveis de nossa inteligência" [174]. Esses "humanos armazenados em *software*", prevê ele, serão amplamente estendidos para além das várias limitações dos humanos como os conhecemos hoje; estarão livres na Web, projetando corpos sempre que precisarem ou quiserem, incluindo corpos virtuais em diversos reinos da realidade virtual, corpos projetados holograficamente, corpos projetados em *foglet* e corpos físicos compreendendo enxames de nanobôs e outras formas de nanotecnologia[175].

Para Kurzweil, essa é uma forma de imortalidade, embora ele admita que os dados e as informações não durem para sempre, além de explicar que a longevidade das informações depende de sua relevância, utilidade e acessibilidade. Segundo ele, aqui reside o significado de transcendência, por ele entendida literalmente como "ir além", ou seja, "ir além dos poderes comuns do mundo material através do poder dos padrões"[176]. Sempre usando a metáfora do computador, ele explica que o corpo, o "*hardware* do computador humano", morrerá, mas o *software* de nossas vidas, nosso "arquivo mental" pessoal continuará a viver na Web nos futuros pós-humanos, onde avatares holográficos interagirão com outros sem corpos. Para Kurzweil, subir como programa em uma máquina feita pelo homem é algo espiritual porque vai exibir

---

[173] KURZWEIL, R. *The Singularity is Near*. New York: Viking, 2005, p. 324.

[174] KURZWEIL, 2005, p. 325.

[175] *Foglets* são "nuvens de nanobôs (*nanobots*): robôs em escala de nanômetro. As nuvens de nanobôs (*foglets*) permitirão que as pessoas comam o que quiserem enquanto permanecem magras e em forma, fornecerão energia abundante, digladiarão contra infecções ou câncer, substituirão órgãos lesados e aumentarão seus cérebros, permitindo maior capacidade de armazenamento de dados (FOGLETS. Latest Scientific Discovery and Innovations. Disponível em: https://foglets.com/. Acesso em: 04 mai. 2021). Para as "predições" de Kurzweil, ver: KURZWEIL Predictions. Disponível em: https://www.ht.sfc.keio.ac.jp/~kaz/fab_us_2013/u-service13_4.pdf. Acesso em 04 mai. 2021.

[176] KURZWEIL, 2005, p. 388.

complexidade, elegância, conhecimento, inteligência, beleza, criatividade e níveis de atributos sutis, como o amor. Embora Kurzweil relute em falar sobre sua própria crença pessoal em Deus, ele afirma que "a evolução se move inexoravelmente em direção a essa concepção de Deus, embora nunca alcance esse ideal"[177].

O que há de problemático nessa visão da ciberimortalidade? Afirmar o ser humano como entidade "baseada em *software*" significa cair em reducionismo antropológico, porque a identidade humana e as personalidades idiossincráticas não podem ser reduzidas a esses padrões de informação, uma vez que cada um de nós é distinto e único, um Outro que não pode ser reduzido à mesmice. Tal questão já foi levantada no século XIII, durante o debate sobre o legado de Maimônides, e foi desenvolvida filosoficamente de maneira profunda por Emmanuel Levinas[178].

Ainda que não se possa aceitar tal visão escatológica do futuro transumanista, com sua peculiar compreensão da "imortalidade" e da "ressurreição" (a ressurreição seria a "morte da morte", como acenada por Laurent Alexandre), é necessário compreendê-la dentro do quadro em que está sendo gestada, ou seja, no cenário da "era tecnológica", com uma solução intramundana e secular e, nessa perspectiva imanente, identificamos, invariavelmente, o monismo da cibergnose. Corrobora nossa percepção a perspicaz afirmação de Tirosh-Samuelson: "Mas é precisamente a fronteira entre o humano e o divino que o transumanismo, em sua hybris, busca apagar ao imaginar a fusão entre humanos e máquinas inteligentes"[179].

Segundo os transumanistas, o direito à liberdade e o direito ao próprio corpo implicam que se tenha o direito de modificar o próprio corpo. Anders Sandberg defende o direito à liberdade morfológica[180]. Exercer a liberdade morfológica significa poder fazer certas coisas sem interferência de terceiros, mas isso não cria qualquer reivindicação sobre os outros para o exercício desse direito. Ele argumenta que o ser humano quer liberdade morfológica por causa de um antigo impulso de autocriação por meio de autodefinições: a sua não aceitação como um

---

[177] "...evolution moves inexorably toward this conception of God, although never quite reaching this ideal". (KURZWEIL, 2005, p. 389).

[178] TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 43-44.

[179] "But it is precisely the boundary between the human and the divine that transhumanism, in its hybris, seeks to erase as it imagines the fusion between human and intelligent machines." (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 43).

[180] SANDBERG, A. "Morphological Freedm – Why we not just want it, but need it". Disponível em: http://www.nada.kth.se/~asa/Texts/MorphologicalFreedom.htm. Retrieved November 21, 2011. Acesso em: 25 set 2021.Esse artigo foi atualizado pelo autor em: SANDBERG, A. Morphological Freedm – Why We Not Just Want It, but Need It. *In*: MORE, M.; VITA-MORE, N. *The Transhumanist Reader*: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future. Chichester: John Wiley & Sons, Inc., 2013. p. 56-64.

direito básico traria efeitos negativos para o indivíduo[181]. O direito à liberdade morfológica, ou seja, como extensão do direito sobre o próprio corpo, deriva de uma concatenação de direitos, como o direito à vida, o direito de ser feliz, e do livre exercício para buscar uma vida feliz:

> O direito à liberdade e à vida implica um direito ao corpo. Se temos o direito de viver e ser livres, mas nossos corpos não são livres, os outros direitos se tornam irrelevantes. Se meu corpo for coagido ou ameaçado, não tenho outra escolha senão obedecer a todas as demandas que o coator fizer de mim se eu quiser continuar a sobreviver. Pior ainda, mudanças em meu corpo podem ser usadas para afetar minha busca pela felicidade[182].

Sandberg afirma que, como "animais tecnológicos", temos uma longa tradição de integrar componentes artificiais em nós mesmos ou em nosso espaço pessoal, bem como nos modificar deliberadamente para nos adequar a objetivos pessoais ou culturais. Roupas, ornamentação, cosméticos, tatuagens, *piercings* e cirurgia plástica, mais do que uma função corporal real, objetivavam afetar a aparência e causar impressão social. Hoje, o ser humano dispõe de meios tecnológicos não só para esse objetivo, mas que lhe permitem também realizar mudanças morfológicas mais profundas, como é o caso dos dispositivos e métodos químicos para ajustar ou aumentar a eficácia física ou mental, e muitos outros em desenvolvimento.

Ele enumera as muitas possibilidades no campo da genética e da medicina, tais como: modificações genéticas humanas (somáticas ou germinativas) não apenas para tratar doenças, mas para melhorar a qualidade de vida por meio do aumento do reparo do DNA, diminuição do declínio muscular relacionado à idade, câncer e prevenção da AIDS, bem como, possivelmente, aprimoramentos cognitivos. Embora os implantes sejam usados atualmente apenas para tratar doenças, parece razoável supor que os implantes para prevenir doenças ou melhorar a saúde ou outras funções sejam possíveis, por exemplo, maneiras de manter ou controlar as funções homeostáticas e fazer interface com fontes de informação externas. As mudanças de sexo

---

[181] Na perspectiva do autor, ter o direito a modificar o próprio corpo de acordo com o próprio desejo não significa coagir os outros a quererem o mesmo ou a suportá-lo, mas, por outro lado, a liberdade morfológica implica que ninguém pode nos forçar a mudar de uma forma que não desejamos ou previnam nossa mudança. Isso maximiza a autonomia. Esse exercício supõe, por um lado, o direito de maioridade cidadã e, por outro, levanta questões relacionadas a quem tem problemas mentais ou ainda não é propriamente uma pessoa (como embriões, por exemplo), acarretando muitas implicações éticas, legais, institucionais. Em decorrência disso, já estão surgindo e surgirão muitos campos especializados ligados a este tema.

[182] "The right to freedom and life imply a right to one's body. If we have a right to live and be free, but our bodies are not free, then the other rights become irrelevant. If my body is coerced or threatened, I have no choice to obey whatever demands the coercer makes on me if I wish to continue to survive. Even worse, changes to my body can be used to affect my pursuit of happiness." (SANDBERG, 2013, p. 57).

passaram da condição de algo extremamente raro e ultrajante para algo ainda raro, mas apenas incomum[183]. Segundo ele,

> Liberdade de tecnologia e morfologia andam de mãos dadas. A tecnologia possibilita novas formas de autoexpressão, criando uma demanda pela liberdade de exercê-los. A demanda leva a uma maior exploração tecnológica. Não é apenas uma questão de um imperativo tecnológico, mas um esforço muito real das pessoas em direção à autoatualização[184].

Ao contrário dos críticos da modificação genética ou de outras formas de modificação física, a liberdade morfológica não ameaça a diversidade, mas a potencializa. Nas sociedades ocidentais há uma crescente aceitação e valorização da autoexpressão e diversidade individuais. Embora haja a pressão dos ativistas que pleiteiam por um novo humanismo, além dos preconceitos sociais e forças contrárias na sociedade em geral, ele percebe o ativismo de indivíduos e grupos que abrem espaços para "ideias igualmente poderosas" do direito de "ser você mesmo", com grupos organizados cujas ideias influenciam a cultura de maneira geral. Esses temas se revelam complexos numa sociedade pluralista em que se devem respeitar os direitos básicos de todas as pessoas. No entanto, uma boa dose de tolerância deve reger as relações, sem, no entanto, impedir que se façam progressos com vistas ao aprimoramento de cada indivíduo[185].

Segundo ele, não se sustenta a crítica de que o uso da tecnologia para aprimoramento do indivíduo, seu corpo e sua mente, acarretaria maior divisão entre pobres e ricos, porque a experiência tem demonstrado que, da mesma forma que cresce exponencialmente o avanço da tecnologia, o seu custo vem caindo também e isso permite "democratizar" as possibilidades de uso dessa tecnologia. E conclui: "A melhor maneira de tornar a liberdade morfológica efetiva em uma opção não é restringi-la, mas sim encorajar seu uso e desenvolvimento entre uma grande variedade de pessoas"[186].

A história humana é a história da superação de seus limites, como o demonstra a evolução da tecnologia. Além dos benefícios práticos ligados à locomoção, alimentação, vestuário, embelezamento, cuidado e prevenção da saúde, o próprio desejo de mudar uma suposta

---

[183] SANDBERG, 2013, p. 58.

[184] "Technology and morphology freedom go hand in hand. Technology enables new forms of self-expression, creating a demand for the freedom to exercise them. The demand drives further technologial explotation. It is not just a question of a technological imperative, but a very real striving of people towards self-actualization". (SANDBERG, 2013, p. 58).

[185] SANDBERG, 2013, p. 59.

[186] "The best way of making actual morphological freedom an option is not to restrict it, but rather to encourage the use and development of it among a wide variety of people". (SANDBERG, 2013, p. 59).

"natureza humana" faz parte desta mesma natureza, que busca num processo evolutivo sua autossuperação: "Além disso, não há contradição em ter uma natureza que implique uma busca de sua própria superação; seria antes uma natureza transitória que mudaria à medida que os humanos mudassem"[187].

Encontramo-nos aqui novamente diante de uma manifestação do espírito gnóstico na tecgnose, em sua atualização antinomista. Essa "liberdade tecnomorfológica" é comparável à liberdade do gnóstico que toma consciência de seu verdadeiro Eu. Nada mais importa senão o seu aprimoramento individual, como uma religiosidade disruptiva. Individualidade, singularidade e autodefinição representam o caminho de superação rumo a uma nova condição, de sua condição "psíquica" (transumana) para a "pneumática" (pós-humana). Nem todos, evidentemente, terão acesso a isso, serão sempre os descartáveis, os sobrantes, pessoas intelectual e economicamente irrelevantes, em sua condição "hílica" (meramente humana).

De acordo com suas previsões, tendo em conta as tendências sociais e tecnológicas atuais, as questões relativas à liberdade morfológica se tornarão cada vez mais relevantes nas próximas décadas e, a fim de orientá-las de forma benéfica, ele defende um forte compromisso com a liberdade morfológica:

> A liberdade morfológica implica um sujeito que é também objeto de sua própria mudança. O ser humano é um fim em si mesmo, mas isso não exclui o uso de si mesmo como instrumento de realização de si mesmo. Na verdade, uma das melhores formas de prevenir o ser humano de ser usado como meio, em vez de fim, é dar-lhe a liberdade de mudar e crescer. A subjetividade inerente ao ser humano se expressa entre outras formas de autotransformação[188].

Sandberg ainda se move de forma relativamente equilibrada propondo um ser humano em contínuo processo de aprimoramento e autossuperação. Martine Rothblatt é mais radical e postula um novo ser, a *persona creatus*[189]. Na visão disruptiva dessa autora, é necessário romper com a definição de *Homo sapiens*, baseada no DNA, que não deve mais ditar todos os aspectos

---

[187] "Also, there is no contradiction in having a nature that implies a seeking of its own overthrow; it would rather be a transitory nature that would change as humans change". (SANDBERG, 2013, p. 60).

[188] "Morphological freedom implies a subject that is also the object of its own change. Humans are ends in themselves, but that does not rule out the use of oneself as a tool to achieve oneself. In fact, one of the best ways of preventing humans from being used as means rather ends is to give them the freedom to change and grow. The inherent subjecthood of humans is expressed among others ways trhow self-transformation". (SANDBERG, 2013, p. 63).

[189] ROTHBLATT, M. Mind is Deeper Than Matter. Transgenderism, Transhumanism, and the Freedom of Form. in: MORE, M.; VITA-MORE, N. *The Transhumanist Reader*: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future. Chichester: John Wiley & Sons, Inc., 2013. p. 317-326.

da sobrevivência individual, inclusive a transmissão dos genes. Isso já acontece na fertilização *in vitro* que, com ou sem transferência de embriões, rotineiramente fornece reprodução para milhares ou casais inférteis[190].

Com o surgimento do transgenerismo já se encontram em curso as evidências de uma nova espécie[191]. A maioria das espécies se caracteriza pelo comportamento dimórfico de gênero de seus membros. No entanto, graças à cultura e tecnologia, os seres humanos já estão deixando para trás o comportamento dimórfico de gênero. Outro avanço, segundo ela, é que o ser humano passou a apreciar a singularidade ilimitada de suas identidades sexuais: "À medida que nossa criatividade floresceu, amadurecemos do *homo sapiens* para a *persona creatus*"[192].

O transgenerismo funciona como uma catapulta para um novo horizonte. A parceria entre transgeneristas e transumanistas associados ao avanço tecnológico cada vez mais rápido permitirá em breve criar um *software* com personalidade humana, autonomia e autoconsciência: vislumbra-se o lançamento da *persona creatus*:

> Um conceito transumanista básico é que um ser humano não precisa de um corpo de carne, assim como uma mulher não precisa de uma vagina real. A humanidade está na mente, assim como a identidade sexual. Conforme o *software* se torna cada vez mais capaz de pensar, agir ou sentir-se como um humano, deveria ser como um parceiro humano, e bem-vindo como um membro da espécie tecnológica *persona creatus.* [...] A liberdade de gênero é, portanto, a porta de entrada para uma liberdade de forma e para uma explosão do potencial humano. Primeiro, vem a compreensão de que não somos limitados por nossa anatomia sexual. Em seguida, vem a surpresa de que não somos limitados por nossa anatomia em tudo. A mente é a substância da humanidade. A mente é mais profunda do que a matéria[193].

Entre as inúmeras possibilidades da existência no ciberespaço que se anunciam para um futuro próximo, estão os avatares, que são construções de *software*. Se o desenvolvimento de sua sofisticação e autonomia continuar a crescer, calcula-se que muito em breve "pensarão

---

[190] ROTHBLATT, 2013, p. 318.

[191] JEFFREYS, S. Genders hurts. Transgenerismo, Transvestismo, Drag-queen e Cross-dressing, Sheilla Jeffreys. Jul 2017. Disponível em: https://bnclla.medium.com/transgenerismo-transvestismo-drag-queen-e-cross-dressing-sheilla-jeffreys-16eb5eba5a. Acesso em: 10 abr. 2021.

[192] "As our creativity has blossomed, we have matured from *homo sapiens* into *persona creatus*." (ROTHBLATT, 2013, p. 318).

[193] "A basic transhumanist concept is that a human need not have a flesh body, just a woman need not have a real vagina. Humanness is in the mind, just as is sexual identity. As software becomes increasingly capable of thinking, acting or feeling like a human, it should be as a fellow human, and welcomed as a fellow member of the technological species *persona creatus*. [...] Freedom of gender is, therefore, the gateway to a freedom of form and to an explosion of human potential. First comes the realization that we are not limited by our sexual anatomy. Then comes the awekening that we are not limited by our anatomy at all. The mind is the substance of humanity. Mind is deeper than matter". (ROTHBLATT, 2013, p. 318). Tertuliano reporta a discussão acerca do lugar em que a alma se aloja no corpo humano, por exemplo, no meio da testa. Mas não põe em dúvida que a alma, a mente sejam "corpo", como veremos no capítulo 8.

literalmente por si mesmos". Como eles se sentirão, por exemplo, em relação ao sexo? Na verdade,

> Existem milhões de diferentes respostas para essa pergunta porque haverá milhões de diferentes avatares programados. Um avatar, cujo programa de *software* e banco de dados associado era, em grande parte, uma cópia do cérebro de um ser humano de carne e padrões de pensamento, se sentiria sobre sexo da mesma forma que o humano de carne se sentia com relação ao sexo. [...] Um bom sinal da humanidade, ou autonomia, de um avatar é que ele escolhe seu próprio sexo e exibe seu próprio gênero. Tal avatar seria tanto transgênero quanto transumano: transgênero porque escolhe seu próprio gênero; transumano porque ele se identifica com o ser humano, embora não seja feito de carne[194].

Dessa forma, a sexualidade do avatar é uma ponte chave entre o transgênero e o transumano, pois indica que a identidade sexual é ilimitada em suas possibilidades e não está condicionada à reprodução física e isso pode ser aplicável também em relação ao ser humano em seu estágio atual. Conectado com esse tema estão outros, como o recenseamento, a identidade, o registro social de cada entidade consciente (humano, avatar, *persona creatus*... os *cyberfolks*); o desenvolvimento do ciberdireito, a necessidade de se trabalhar a ciberbioética...[195].

De acordo com a possibilidade e a liberdade morfológica, uma pessoa poderá ter múltiplas instanciações. A "instanciação" (*instantiation*) significa uma forma temporária ou permanente adotada por uma "pessoa", suas principais memórias, sentimentos e formas de pensar sobre a vida, em suma, o "núcleo de sua identidade", constituída, em último termo, por sua "mente". A tecnologia estará tão avançada que será possível realizar o "carregamento mental" fora do próprio corpo. Será possível duplicar-se ou triplicar-se: cada nova forma constitui uma nova instanciação de si mesmo. Nesse caso, teremos entrado no domínio transumano de "uma mente, várias formas". O século XXI nos trará os marcos do transplante de mentes e da mudança de formas.

A "instanciação" é a possibilidade de se apresentar em cada contexto, em cada situação, em cada instante, de acordo com a personalidade temporária ou permanente. Da mesma forma como uma pessoa hoje não se contenta apenas com um par de sapatos, um chapéu, uma blusa,

---

[194] "There are millions of different answers to this question because there will be millions of different programmed avatars. An avatar whose software program and associated database was very much a copy of a flesh human's brain and thought patterns would feel about sex the same way the flesh human felt about sex. [...] A good sign of the humanness, or autonomy, of an avatar is that they choose their own sex and display their own gender. Such an avatar would be both transgendered and transhuman: transgendered because they choose their own gender; transhuman because they identity with being human, even though they are not made of flesh." (ROTHBLATT, 2013, p. 318-319).

[195] ROTHBLATT, 2013, p. 319-324.

uma única Tv ou carro, ou mesmo um só banheiro, por que alguém iria querer apenas um único corpo ou suporte, a partir de um único cérebro sincronizado? Por que estar apenas em um lugar a cada vez?

A gestão da vida nesse novo éon implica em reconhecer a sua continuidade em todos os substratos, da mesma maneira da continuidade do gênero em todos os tipos de corpos. Assim como cada pessoa tem uma identidade sexual única, independentemente de seus órgãos genitais, hormônios, ou cromossomos, cada pessoa tem uma identidade consciente única, independentemente do seu grau de carne, suporte físico (computador) ou s*oftware*, pois não são os órgãos genitais que fazem o gênero, assim como não é o substrato que faz a pessoa.

Outro aspecto que está na mira dos transumanistas conscienciosos é a necessidade de se evitar a construção de um "*apartheid* de forma". Qualquer que seja a entidade consciente, carnal, sintética ou híbrida, ela deve ser tratada com igualdade e indiferença perante a lei. Direitos e responsabilidades, liberdades e obrigações, privilégios e deveres, recompensas e consequências, tudo isso deverá ser equacionado.

Um dos princípios transumanistas básicos é que a pessoa não necessita ter um corpo, baseado apenas em sua carnalidade ou materialidade, com todos os condicionamentos de sexo, anatomia, forma, pois o que importa é a personalidade; daí a passagem de uma concepção do *Homo sapiens* para *persona creatus*. Na taxonomia científica, o adjetivo *sapiens* especifica o substantivo *homo*, de dois gêneros. Curiosamente, não se explica se, por um deslize sintático ou por intenção bem pensada, em *persona creatus*, o substantivo *persona* é feminino e o adjetivo *creatus* pode ser masculino ou neutro, dependendo do substantivo. Quem sabe faça parte daquela variante antinomista, libertária, disruptiva do espírito gnóstico. Identidade sexual, identidade de gênero, identidade pessoal, identidade transumana, identidade pós-humana, identidade ciborgue, identidade *persona creatus* eis o processo previsível da evolução humana-transumana-pós-humana (hílica – psíquica – pneumática).

O *Homo sapiens* se reproduz biologicamente (todas as técnicas artificiais de reprodução utilizam a dinâmica biológica). Em *persona creatus*, teremos um hibridismo, com pessoas que poderão utilizar a reprodução pela "carne" ou por "*software*". A mente é mais profunda que a matéria: o cérebro é, por enquanto, um condicionante da mente: a "natureza", a "essência" da "mente está além do cérebro". Os avatares são, assim, uma variante paradigmática da *persona creatus*, com a capacidade de pensar, sentir, amar, se reproduzir, independentemente da matéria, a partir de seu substrato inicial.

Aquilo que parece ficção científica, na verdade já é uma possibilidade real, é um projeto, com programas em curso: estamos na iminência e emergência de a ficção científica reproduzir a realidade, a ficção imita a vida e vice-versa. As múltiplas iniciativas levantam muitos problemas morais, éticos, políticos, legais... para os quais ainda não há respostas. Estaríamos no campo de uma nova disciplina, como a ciberbioética, de acordo com a filosofia transumanista.

Segundo Oliveira e Lopes, o transumanismo deve ser levado a sério por uma razão de ordem histórica, política e filosófica[196]. Do ponto de vista histórico, pelo seu "lastro histórico e ao crescimento do interesse social em relação às suas promessas"[197]. Do ponto de vista político, pelo fato de que "atores do movimento ocupam posições estratégicas e importantes, tendo já influência considerável nos negócios humanos atuais"[198]. Em se tratando de "questão filosófica, o transumanismo deve ser pensado em relação ao humanismo e, mesmo ao pós-humanismo – correntes filosóficas responsáveis pelo desenho de vários ambientes culturais"[199], uma reflexão que, "embora tímida, está iniciada em solo brasileiro"[200].

Génova Omedes e João Duque aduzem as razões de ordem teológica, como veremos logo mais. A ciberteologia é uma das expressões de diálogo com o universo cibercultural. No campo que estamos esmiuçando, há propostas ousadas de alguns teólogos, no esforço de diálogo com esse novo cenário, de maneira particular em torno ao "ciborgue", a ponto de se falar em ciborgueteologia e ciborguecristologia.

David Noble, no capítulo final de seu livro *Religion of Technology*, intitulado "A Política da Perfeição", acaba por afirmar que "a religião da tecnologia" é impulsionada, não pelo desejo de melhorar este mundo, mas pelo desejo fundamentalmente religioso de transcender e escapar deste mundo (numa espécie de perspectiva gnóstica dualista). Já na visão dos transumanistas, como a de Ray Kurzweil (*The Singularity is Now*), há uma perspectiva gnóstica monista, na qual subjaz o desejo de transcender este mundo pela tecnologia, mas sem negá-lo, transformando-o radicalmente, na conjunção dos elementos já apontados (nanotecnologia,

---

[196] OLIVEIRA, J.; LOPES, W. E. S. Introdução: Por que o humanismo deve ser levado a sério? In: OLIVEIRA, J.; LOPES, W. E. S. (Orgs.). *Transumanismo*: o que é, quem vamos ser. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020. p. 9-37.

[197] OLIVEIRA, 2020, p. 9-10.

[198] OLIVEIRA, 2020, p. 15.

[199] OLIVEIRA, 2020, p. 16-17.

[200] Os autores fornecem informações de algumas iniciativas nesse sentido (p. 30-33). O livro acima citado recolhe as exposições do I Simpósio Internacional sobre o Transumanismo: "Transumanismo: o que é, quem vamos ser" (12-13/11/2020), organizado pelo Centro Hans Jonas Brasil e pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. O II Simpósio Internacional sobre Transumanismo (26-28/05/2021) teve como eixo central "Saúde e performance corporal".

biotecnologia, Inteligência Artificial, ciências da informação – NBIC). Aqui está o nó-górdio das questões: entre promover uma demonização ou canonização da tecnologia, o que é motivo de debates no seio da comunidade científica, é necessário buscar uma reflexão mais profunda e cremos que a reflexão teológica possa, nesse caso, dar uma contribuição retomando um tema da antropologia teológica que, com fundamentação bíblico-patrística, contempla as várias dimensões da pessoa em sua unidade fundamental, e onde a sua concepção do corpo e da carne ainda apresenta uma perspectiva unitária e integral, objeto da terceira parte de nossa pesquisa.

Conclusão da segunda parte

Depois de termos apresentado o contexto do mundo antigo, no qual eclodiu o movimento gnóstico, extremamente complexo e no qual se destaca o "sistema valentiniano", com sua peculiar antropologia, ocupamo-nos na segunda parte em apresentar os resultados de nossa pesquisa acerca da sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade.

Em primeiro lugar, buscamos compreender o complexo mundo contemporâneo, marcado pela pluralidade e pelos pluralismos. Ao realizar uma análise diacrônica e sincrônica, buscamos elementos para interpretá-lo. A partir desses elementos forjamos uma categoria analítica, por nós denominada contemporaneidade, que, além de categoria hermenêutica deve ser encarada como um *locus theologicus* (capítulo 4). Ao interpretar o mundo contemporâneo, em certa medida, "parecido" com o contexto da eclosão do gnosticismo antigo, pudemos perceber como o mundo contemporâneo se torna um ambiente propício para a ressurgência do gnosticismo, a ponto de podermos também falar de uma "nova era gnóstica", como um de seus epítetos. Usamos várias metáforas descritivas, privilegiando a de "bricolagem hermenêutica", pois esta consegue, no nosso entender, descrever a fragmentação em que vive o homem contemporâneo, ao mesmo tempo sua busca de sentido. O processo de subjetivação do homem contemporâneo, marcadamente individualista, tem, em última análise, um anelo de libertação, de realização, de salvação. Nesse processo, o corpo é ora desprezado, ora exaltado. Em ambas as esferas, acaba-se por reduzir a compreensão do que seja o ser humano, que não apenas "tem" um corpo, mas "é" um corpo.

Ao buscarmos uma resposta para o motivo da sobrevivência do gnosticismo e de como se manifesta no mundo contemporâneo, procuramos também individuar a sua originalidade em relação a outros movimentos e correntes antigas, que também sobreviveram, como o próprio cristianismo (capítulo 5).

Vimos como "gnosticismo" é uma categoria genérica que deve ser tomada com cuidado. De acordo com as tipologias propostas para interpretá-lo, destacam-se algumas características recorrentes, em maior ou menor grau, tais como o dualismo/monismo de base, o anticosmismo, o antissomatismo e o antinomismo, num amplo espectro de variações, além do caráter elitista e de um elemento que será recorrente nas análises: o caráter libertário, revolucionário ou disruptivo da gnose.

O movimento gnóstico possui uma espécie de "substrato comum", um princípio unificador, que entrelaça as diversas correntes num certo "clima de família", por Jonas

denominado “princípio gnóstico”. O “princípio gnóstico” confere ao gnosticismo uma originalidade no contexto do mundo antigo, principalmente por ter captado as aspirações do homem antigo, naquele particular momento histórico de profundas mudanças. Este “princípio gnóstico”, dinâmico, criativo e disruptivo, libertário e revolucionário, sobreviveu com o passar dos séculos, como um “espírito gnóstico”, com incrível capacidade de adaptação e transmutação. Acerca desse “princípio” ou “espírito gnóstico”, os vários estudiosos consultados nos fornecem alguns matizes interpretativos, que nos possibilitaram tematizar a “sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade”.

A segunda parte teve como objetivo também explicitar de que maneira a contemporaneidade se configura como uma “nova era gnóstica”, na qual emerge o “espírito gnóstico”, com algumas insurgências, em vários campos, principalmente no fenômeno da cibergnose. (capítulo 6). A cibergnose ou tecnognose, contextualizada no cerne da “era da Tecnologia”, encontra uma expressão reconhecível no movimento da Singularidade, em que o mito do ciborgue surge como um paradigma do imaginário tecnológico, ao postular a evolução do transumano para um pós-humano, *persona creatus*, em que o corpo aparece como um mero suporte, como tantos outros possíveis. Identificamos ressonâncias gnósticas no movimento transumanista, de maneira especial no movimento da Singularidade, tendo como referencial as tipologias gnósticas (dualismo/monismo, anticosmismo, antissomatismo, antinomismo, disrupção e elitismo). Na verdade, a Singularidade, ainda que o negue, tem um fundo religioso e configura-se como uma “religião imanente”, que crê na imortalidade como um prolongamento indefinido da vida, possível pela transmissão informacional da identidade do homem, que está na mente e não no corpo propriamente dito. Daí um de seus princípios antinomista e libertário: a liberdade morfológica.

As provocações da tecnognose permitiram-nos levantar questionamentos acerca da identidade do *humanum*, particularmente no que se refere ao corpo, instigando-nos ao diálogo com a contemporaneidade, a partir da antropologia cristã em sua especial consideração do corpo e da carne como constitutivos do ser humano, tema desenvolvido na terceira parte.

TERCEIRA PARTE
A *SALUS CARNIS*
INTERLOCUÇÃO COM A CONTEMPORANEIDADE

Introdução

"*Quando Deus amassava o barro, pensava em Cristo, o homem futuro. E assim, isso que Ele formou, fazia-o à imagem de Cristo.*" (Tertuliano, *A ressurreição da carne* 6)

Na terceira parte, abordaremos o significado da "verdadeira gnose" na perspectiva dos Padres da grande Igreja, em íntima relação com a *regula fidei*. Veremos também como, a partir de uma espécie de "polígono da ortodoxia", a Igreja antiga estabeleceu os critérios de sua identidade, demarcando os limites da sua autocompreensão. A partir de uma visão plural da unidade fundamental do ser humano, a antropologia patrística nos fornece também critérios de discernimento para um diálogo qualificado acerca do *humanum* na contemporaneidade. Defendemos que a interlocução com a contemporaneidade é possível e necessária, a partir da compreensão que a fé cristã tem do ser humano, numa atitude ao mesmo tempo aberta para acolher as interrogações dos sinais dos tempos, bem como crítica frente a concepções que não dão conta de expressar a integralidade do *humanum*. A partir da compreensão cristã da unidade fundamental do ser humano, em que a carne e o corpo são dimensões constitutivas, daremos algumas pistas de como apresentar o querigma da *salus carnis* no contexto contemporâneo.

Esta parte, de cunho propriamente teológico, inicia-se com a resposta que a "grande Igreja" deu ao "movimento gnóstico", categorizado pelos Padres como "herético": à "falsa gnose" contrapõem a "verdadeira gnose", baseando-se na *regula fidei*, na unicidade dos dois testamentos, e na "comunhão plural", a partir das quais impostam a sua antropologia, proporcionando-nos princípios de discernimento para um diálogo em nossos dias, diálogo que não pode renunciar às afirmações axiais da fé cristã: a encarnação do Verbo e a ressurreição da carne. Os critérios de discernimento colhidos na reflexão bíblico-patristica nesta pesquisa foram: a ausculta aos sinais dos tempos; o caráter identitário e fecundante da *regula fidei*; a especial sensibilidade com o *sensus fidelium*; uma releitura do milenarismo como interpretação das aspirações por um mundo melhor; o caráter disruptivo do cristianismo: a lei do amor e a caridade com a carne (capítulo 7).

Entre os Padres que polemizaram contra os gnósticos, destacamos Ireneu de Lion e Tertuliano de Cartago, que nos apresentam uma visão global da história da salvação, cujo fio condutor é a *salus carnis*. Ireneu de Lion, no século II, detectou que havia algo estranho no seio das comunidades cristãs onde missionava e foi o primeiro autor a soar o alarme acerca da complexidade do fenômeno na sua vertente cristã. De sua pluma saiu a portentosa obra *Adversus haereses*, em cinco livros; interessa-nos particularmente o Livro V, no qual ele desenvolve a economia da salvação, com o acento no mistério da encarnação do Verbo e a recapitulação de todas as coisas em Cristo. Na polêmica de Tertuliano com os gnósticos, destacam-se as obras contra os marcionitas e valentinianos; para a elaboração de sua antropologia, importantes para o tema que nos ocupa, especialmente o *De carne Christi* e o *De carnis resurrectione* (capítulo 8).

No último capítulo, buscamos apresentar a pertinência e a atualidade da *salus carnis* para o tempo presente. Partindo da concepção unitária bíblica, que concebe o ser humano criado "à imagem segundo a semelhança de Deus", expomos a compreensão dos termos carne e corpo. Realizamos uma reaproximação da tecnognose, com o foco no movimento da Singularidade e a contribuição arrojada de alguns teólogos que realizam uma interlocução com esse campo. A seguir apresentamos a posição crítica de alguns pesquisadores que nos permitem colher elementos para um diálogo que julgamos necessário, bem como a reflexão de alguns teólogos que impostam a centralidade do mistério da encarnação como elemento irrenunciável em consonância com a *regula fidei* da tradição cristã. A partir de algumas metáforas, como o contraponto, rotas de fuga e pontos de encontro, retomando a categoria da "bricolagem hermenêutica", reconsideramos a contemporaneidade e particularmente o corpo como *loci theologici* que nos permitem identificar os anseios salvíficos que latem no coração do homem contemporâneo.

7 ELEMENTOS TEOLÓGICOS PARA UM DISCERNIMENTO

Se não tivesse sido traduzido à mentalidade e sensibilidade helenística, o cristianismo não teria sido compreendido e aceito[1]. De alguma forma, os gnósticos obtiveram "maior sucesso" na primeira metade do século II, porque se adaptaram com mais facilidade ao seu entorno cultural, uma vez que não se prendiam às estruturas das comunidades: sua enorme liberdade, criatividade e espírito disruptivo o demonstram. Vários grupos, como os valentinianos, por exemplo, se consideravam membros dessas comunidades, uma certa elite. No embate pela defesa da Tradição, no decorrer do segundo século e início do terceiro, a grande Igreja delimitou o cânon das Escrituras e definiu os critérios da ortodoxia. Num terceiro momento, a partir do século IV, o cristianismo "oficial" triunfou social e politicamente, não só por causa da força moral e de sua coesão interna, mas também devido à sua condição de religião oficial do Império, a partir do Edito de Tessalônica (380), com o expurgo das obras heréticas.

A grande Igreja, unida em matéria de doutrina e costumes pela amálgama dos Concílios e, por isso mesmo, simbolicamente mais poderosa, serviu para dar unidade ao Império, no lugar do paganismo e dos grupos dissidentes ou minoritários das religiões mistéricas. Essa unidade não a possuíam os gnósticos, pulverizados em muitas seitas, correntes e "conventículos". Mas mesmo reprimidos, sobreviveram, porque o "espírito gnóstico" encontrou meios de se infiltrar, inclusive nas religiões oficiais fora do próprio Império, como vimos na segunda parte de nossa pesquisa.

Ao nosso ver, o gnosticismo representa um desafio e uma oportunidade para o cristianismo, como um ponto de inflexão, diante do qual a grande Igreja estabeleceu os parâmetros da unidade plural e a pluralidade unitária na interpretação da "verdadeira gnose", em consonância com a *regula fidei*. Na encruzilhada da história, o cristianismo, representado por um núcleo que se identifica com a mais genuína "Tradição", afirma, por um lado, sua fé no Deus único, a unidade dos dois testamentos (o Deus criador do Antigo Testamento é bom e misericordioso, é o Pai do único Senhor Jesus Cristo), a unidade entre o Deus criador e o Deus salvador, a unidade e identidade pessoal de Jesus Cristo e, por outro, assumindo padrões míticos de interpretação do Logos encarnado, proclama a fé na encarnação e ressurreição da carne, a *salus carnis*, como um dos pontos centrais da regra inegociável. Esta é a *regula fidei*, que norteará inclusive a definição do cânon dos livros sagrados.

---

[1] MARROU, H. I. A Igreja no seio de uma civilização helenística e romana. *Concilium*, Petrópolis, n. 67, p. 840-850, 1971/7.

Neste capítulo, as perguntas fundamentais que nos acompanham são as seguintes: em que consiste o autêntico "conhecimento salvífico", a "gnose da salvação"? quais os critérios que nortearam a definição da identidade cristã num contexto de realidades plurais e de que maneira eles também hoje nos inspiram para o discernimento do diálogo da fé cristã com as realidades plurais do mundo contemporâneo, de modo especial o cibergnosticismo?

7.1 A verdadeira gnose nos Padres da Igreja

No capítulo 2, quando abordamos a eclosão do movimento gnóstico, discorremos sobre os conceitos correlacionados gnose, gnósticos, religião gnóstica e gnosticismo. Daremos agora uma breve relação do significado de gnose/conhecimento em alguns textos do Novo Testamento[2].

O termo "a gnose" (ἡ γνῶσις/τῆς γνώσεως) e o correlato "conheço" (γινώσκω) ocorrem em diversas ocasiões. Assim, o conhecimento aparece com o genitivo do objeto: em Lc 1,77, conhecimento da salvação (σωτηρίας); o conhecimento de Deus (τοῦ Θεοῦ), tal como é oferecido no evangelho (2 Cor 2,14), especialmente na exposição de Paulo (2 Cor 10,5); τῆς δόξης τοῦ Θεοῦἐν προσώπῳ (2 Cor 4,6); conhecimento de Cristo como salvador (Ἰησοῦ Χριστοῦ), em Fl 3,8, 2 Pe 3,18; com o genitivo subjuntivo (τοῦ Θεοῦ), o conhecimento das coisas que pertencem a Deus (Rm 11,33).

A γνῶσις, como tal, significa, em geral, inteligência, entendimento (Ef 3,19); o conhecimento geral da religião cristã (Rm 15,14; 1 Cor 1,5); o mais profundo, o mais perfeito e alargado conhecimento dessa religião, tal como pertença aos mais avançados (1 Cor 12,8; 1 Cor 13,2; 8,1; 1 Cor 14,6; 2 Cor 6,6; 2 Cor 8,7; 2 Cor 11,6); o maior conhecimento das coisas cristãs e divinas do qual os falsos mestres se gabam (ψευδωνομος γνῶσις), no famoso texto de 1 Tm 6,20; sabedoria moral, como se vê na vida correta (2 Pe 1, 5); e em contato com outras pessoas, sabiamente (κατά γνῶσιν), como vemos em 1 Pe 3,7; o conhecimento objetivo: o que se sabe sobre as coisas divinas e os deveres humanos (Rm 2,20; Cl 2, 3); a respeito da salvação por meio de Cristo (Lc, 11,52).

Nas passagens em que conhecimento e sabedoria (γνῶσις, σοφία) são usados juntos, o primeiro parece ser o conhecimento considerado por si mesmo; o segundo, sabedoria, como

---

[2] BAUER, W.; DANKER, F.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. (Eds.) *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd.ed. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

exibido em ação, na maneira de se proceder, orientar a vida (Rm 11,33; 1 Cor 12, 8; Cl 2,3). Mas γνῶσις também pode ter uma dimensão intuitiva, e σοφία, por sua vez, pode ter uma dimensão racional; γνῶσις aplica-se principalmente à apreensão das verdades, σοφία supera o poder de raciocinar sobre elas e traçar suas relações.

Não é nossa intenção aqui fazer uma exegese desses textos, mas tão somente situá-los no quadro geral da visão de conjunto das Escrituras proposta pelos Padres, que veem uma íntima unidade entre ambos os Testamentos. Apesar de realizarem diversas leituras das Escrituras, tais como a literal, tipológica, alegórica, anagógica, moral e espiritual, com maior ou menor acento nesta ou naquela interpretação, de acordo com o âmbito linguístico-cultural, há uma consonância de fundo que é a leitura cristológico-eclesiológica: os Padres leem as Escrituras a partir de Cristo e da Igreja.

O conhecimento insere-se na perspectiva soteriológica em que a fé (πίστη) é a chave de leitura para compreender os insondáveis desígnios de Deus, que se revelam na história da salvação e, de maneira ímpar, em sua Sabedoria (Sophia) e Palavra (Logos) encarnada: Jesus Cristo, verdadeiro Filho de Deus e verdadeiro Filho do Homem. O critério decisivo da perfeição, do homem espiritual é o amor, a caridade, pois dentre estas realidades, profecias, línguas, ciência, conhecimento (que são limitadas e desaparecerão) e destas que ainda permanecem, fé, esperança e caridade, a maior delas é a caridade, que jamais passará (1 Cor 13, 8-13).

A "verdadeira gnose", atributo do autêntico "conhecedor" (o "sábio" cristão), se adquire como dom por revelação divina, tendo como critério decisivo, o amor (*agápe/caritas*)[3]: nisto consiste a "sabedoria salvífica", que não é apanágio só de um grupo seleto de "espirituais", mas é anunciada e está acessível aos pequeninos, aos menores, aos ignorantes, aos olhos deste "mundo", mundo aqui na acepção joanina, que não se identifica com a obra "muito boa" (cosmos) criada por Deus.

Vejamos rapidamente, de maneira ampla, como as Escrituras enfocam a "sabedoria", a face mais legítima do conhecimento, que, sendo quase hipostasiada no Antigo Testamento, adquire no Novo Testamento uma densidade ímpar, uma vez que se revela ao mundo como Palavra encarnada.

---

[3] Para uma abordagem do significado do "amor cristão", em suas várias acepções, ver: BENTO XVI, Papa. Carta Encíclica *Deus caritas est*. Sobre o amor cristão. São Paulo: Paulinas, 2006. (A voz do Papa, 189), especialmente o capítulo 1, nn. 2-11.

Segundo Theissen, na Antiguidade, existia certo consenso de que a sabedoria praticamente não se achava nas camadas inferiores. A filosofia, o "amor à sabedoria", foi, por muito tempo, ocupação da classe superior"[4]. Ainda que não se possa situar socialmente, de forma inequívoca, qual o lugar da sabedoria veterotestamentária, atesta-se a existência de uma "sabedoria" nas classes superiores ligadas à corte, o que não exclui que tradições sapienciais populares fossem cultivadas também em outras partes de Israel. Contudo, somente na época helenística é que nos deparamos com um testemunho claro da ligação da sabedoria com a classe superior: Jesus Sirácida ligava a sabedoria (outrora internacional e universal) não somente à Torah revelada e ao povo de Israel, mas, no interior do povo judaico, ele faz uma distinção entre classe superior e classe inferior, entre aqueles que devem trabalhar corporalmente, e aqueles que estão dispensados dessa tarefa (Eclo 38,24-39,11).

Jesus Sirácida certamente não despreza as pessoas que trabalham, e lhes atribui até mesmo uma sabedoria relativa a seu ofício, elas são sábias em suas profissões (Eclo 38,34). Mas o verdadeiro sábio tem intimidade com a notória palavra "sábio", ocupando-se com os grandes textos da tradição, e aplica sua alma a meditar a lei do Altíssimo e investiga a sabedoria de todos os antigos (Eclo 39,1).

Cerca de 200 anos depois de Jesus Sirácida, Jesus de Nazaré aparece como mestre da sabedoria dos simples e despossuídos, apesar de não ter tido nenhuma instrução que o habilitasse para isso. Os seus concidadãos e familiares não podiam compreender de onde lhe vinha tanta sabedoria, pois era um "carpinteiro" (τέκτων) (Mc 6,2-3). Os destinatários da sabedoria de Jesus são aqueles que foram excluídos dos critérios tradicionais da sabedoria. A sabedoria aparece como revelada por Deus aos pequeninos, oculta aos sábios e entendidos. Inclui as mulheres que, na pessoa de Maria, senta-se os pés de Jesus para dele aprender, ela que escolheu a melhor parte (Lc 10, 38-42)[5].

No período final da composição do Antigo Testamento, e na fase intertestamentária, de seu caráter internacional e universal, a sabedoria foi se restringindo ao povo de Israel, e interpretada de acordo com os sábios especializados. De uma hipostatização universal, que resplandecia na sabedoria de Salomão, atingindo todos os povos, ela agora se encontra em

---

[4] THEISSEN, G. *A religião dos primeiros cristãos*. Uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção cultura bíblica). p. 147-150.

[5] Theissen apresenta os traços de uma releitura da sabedoria junto aos simples, às mulheres, nas pregações e parábolas de Jesus (p. 149-150).

grupos cada vez mais restritos, destinatários do fim escatológico: apenas ao povo judeu e, nos escritos apocalípticos, ela é restrita até mesmo a pequenos grupos em Israel.

No cristianismo primitivo, ocorre uma restrição personalizada da sabedoria: ela se concentra numa única pessoa – em Jesus: Ele é muito mais do que Salomão com sua sabedoria (Mt 12,42); Ele contém em si "todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento" (Cl 2,3). Mediada por essa pessoa, a sabedoria se torna acessível a todos: não só para Israel, atrai estranhos, inclui os pagãos (Rm 16,25-27; Cl 1,26-27; Ef 3,1-13). Theissen salienta que:

> [...] podemos observar aquele processo de transformação do etos válido também para o lidar com o poder e os bens: de um privilégio da classe superior, a sabedoria tornou-se um "conhecimento" acessível a todos, modificando seu aspecto nesse processo, à medida que ela se liga às formas sapienciais da classe inferior: por um lado, ela se torna uma paradoxal sabedoria de revelação que permanece oculta aos sábios profissionais; por outro lado, ela se liga a sentenças simples, a imagens e a parábolas que são compreensíveis a todos. A sabedoria assim modificada fica ao alcance de todas as nações[6].

Em Paulo, a revalorização da sabedoria continua, pois esta busca seus destinatários, diferentemente dos critérios do mundo; nas comunidades cristãs não há "muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa" (1 Cor 1,26). Perante o mundo, essa sabedoria é "loucura". Entretanto, essa loucura é mais poderosa do que a sabedoria do mundo. A Carta de Tiago, por sua vez, distingue a sabedoria terrena, fonte de disputas, litígios, inveja e a "do alto", que é pacífica, bondosa, misericordiosa, sem partidos e sem hipocrisia (Tg 3,13-18). A sabedoria que vem de Deus é humilde e é acessível aos humildes[7].

No seio das comunidades cristãs primitivas, desde o núcleo dos seguidores do Jesus terreno, até as comunidades subapostólicas, o tema da distinção de pessoas, critérios de julgamento segundo as aparências e preceitos legais e religiosos, a hierarquia de lugares e funções sempre foi ponto de tensões e conflitos. O próprio Jesus teve que lidar com isso em diversas ocasiões, inclusive no caminho de iniciação de seus discípulos mais próximos, para os quais o mestre faz uma admoestação lapidar: "Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos" (Mc 10, 45).

No entanto, daquele processo de uma sabedoria hipostasiada e manifestada nos sábios, no povo e no pequeno resto de Israel, para a sabedoria encarnada e visível em Jesus de Nazaré, logo teremos a passagem para o processo inverso: do Filho do Homem, mestre dos simples,

---

[6] THEISSEN, 2009, p. 153.
[7] THEISSEN, 2009, p. 150.

servo sofredor, para o Logos eterno, a Sophia perene, o Salvador deste mundo, o Espírito pleromático, revelador da verdadeira realidade dos autênticos pneumáticos, cujo conhecimento está reservado a uma elite de "conhecedores".

Tomemos em consideração alguns textos, já naquele contexto em que o anelo pelo "conhecimento", traço comum de grupos seletos no seio do paganismo e do judaísmo, também disturbava a paz das comunidades. A carta de Paulo aos Coríntios dá notícias daquele grupo orgulhoso no seio da comunidade que havia recebido a revelação de alguns conhecimentos superiores[8]; Paulo ironiza aqueles cristãos que "foram enriquecidos [...] com toda sorte de conhecimento" (1 Cor 1,5), mas que mesmo assim se portavam como homens "carnais"; eram crianças, agiam como "psíquicos" e não como "espirituais" (1 Cor 3,1-4; 4,14-21).

Um testemunho paradigmático é aquele apontado em 1 Timóteo (entre o fim do século I e início do século II), atribuída ao Apóstolo, cujo autor polemiza contra "o palavreado vão e ímpio, e as contradições de uma falsa ciência" - ψευδωνομος γνῶσις (1 Tm 6,20). Depreende-se do contexto da carta que alguns no seio da comunidade reivindicavam para si um conhecimento – uma gnose – e que se desviaram da fé. Como a carta não especifica qual era esse "conhecimento", muitas interpretações foram aventadas, inclusive ligando esses membros aos "gnósticos" posteriores, relacionando-os com o "movimento da gnose" do século II. Em 1 Tm 1,4, fala-se em "mitos", "genealogias", mas aqui parece se tratar ainda de ampliações mitológicas das histórias bíblicas da criação e listas genealógicas do Gênesis, que também eram motivo de especulações de outros grupos judaicos, iniciadas ainda em idade imperial.

No início do século II, na *Epístola de Barnabé* encontramos uma admoestação para que os leitores, além da fé, adquirissem também um "conhecimento perfeito" (*Ep. Barn.* 1,5). Mas trata-se de uma "teorização cristã" mais modesta, ou seja, referia-se à interpretação das Escrituras à luz de Cristo e o próprio Cristo à luz das Escrituras. Um pouco depois afirma que o "conhecimento" dado aos cristãos ajuda a encontrar na vida o caminho da luz e evitar as trevas (*Ep. Barn*. 19,1).

No complexo cenário religioso do segundo século, o gnosticismo combatido pela grande Igreja estava nas camadas cultas da sociedade, que reunia grupos de intelectuais cristãos insatisfeitos com uma religião que para eles parecia destinada a homens incultos e vulgares[9]. Vimos como o anseio pelo conhecimento de mistérios ocultos, pelo destino do homem e do

---

[8] Acerca da estratificação social das comunidades paulinas, ver: MEEKS, W. A. Nível social dos cristãos paulinos. In: *Os primeiros cristãos urbanos*, *op. cit*., p. 86-119; *ibid*.: "confusão em Corinto", p. 180-191.

[9] LUPIERI, E. Lo gnosticismo. In: QUACQUARELLI, A. (a cura di). *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma: Città Nuova Editrice, 1989. p. 71-108.

cosmos, encontrava-se em todos os grupos religiosos e escolas filosóficas, e, particularmente fascinava os cristãos intelectualistas. Por um lado, introduzia o adepto em uma verdadeira "aristocracia intelectual" e, por outro, oferecia ao cristão a possibilidade de imaginar uma multiplicidade de hipóstases divinas e lhe permitia inserir-se na estrutura do mundo pagão circundante. Justino de Roma, Ireneu de Lion, Tertuliano de Cartago, Clemente e Orígenes de Alexandria, e Hipólito de Roma movem-se em ambientes diversificados e têm preocupações com públicos diferenciados[10]. É importante perceber essas nuances, assim como nos próprios gnósticos e outros mestres contemporâneos, o "horizonte" de suas investigações[11]. Na efervescente Roma para onde afluíam todas as correntes, a Igreja teve que embater-se internamente em duas frentes: contra os "racionalistas" gnósticos, por um lado, e contra os "fideístas" marcionitas, por outro. Segundo Lupieri:

> [...] a exaltação individualista do gnosticismo, que prometia garantia de salvação fora da estrutura eclesial (mais ainda, convidava a descobrir o divino dentro de si), podia alentar indivíduos que amassem a liberdade ao ponto de mal suportar uma normativa eclesiástica. De outro lado, o marcionismo, com uma postura oposta, neste particular, em relação ao resto do gnosticismo, propunha uma anulação da pessoa e um mergulho na fé que, acompanhados da abertura das funções eclesiásticas às mulheres, podiam fascinar pessoas animadas por uma espiritualidade diferente daquela dos gnósticos. A este propósito, a grande Igreja encontrava-se como que entre dois fogos cruzados, diante do risco concreto de não conseguir frear as saídas de fiéis em direções opostas[12].

---

[10] Assim como para qualquer campo de pesquisa é necessário conhecer o contexto em que uma ideia ou doutrina se gestaram, na Patrística, particularmente na "dogmática", é necessário compreender como se deu o "desenvolvimento da expressão da fé": uma é a linguagem intertestamentária, outra a neotestamentária, subapostólica, pré-nicena, pós-nicena e assim por diante. Aí também há que contar com a especificidade dos âmbitos línguístico-culturais da patrística: semita, siríaco, grego, latino, copta, armênio, babilônico, céltico, germano, gótico, arábico, georgiano, paloeslavo. Ainda que usem os mesmos conceitos, nem sempre os Padres os entendiam da mesma maneira: longo foi o caminho até conseguirem uma precisão terminológica, como, por exemplo, acerca de substância, natureza, hipóstase etc. É necessário estar atento às diferenças de perspectivas entre "gnósticos" e "eclesiásticos", como veremos logo mais.

[11] "Do mesmo modo como os campos de visão variam de acordo com o ponto de vista de cada um, também o escopo do conhecimento do indivíduo e a gama de seus interesses variam de acordo com o período em que ele vive, com seu histórico e ambiente social, com sua educação e seu desenvolvimento particular. [...] Os horizontes, portanto, representam a extensão de nossos interesses e nosso conhecimento; eles são a fonte fértil de novos conhecimentos e preocupações; ao mesmo tempo, também são as fronteiras que limitam nossa capacidade de assimilar mais do que já conseguimos." LONERGAN, B. *Método em teologia*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 264.265.

[12] "... l'esaltazione individualistica dello gnosticismo, che prometteva garanzia di salvezza al di fuori della struttura ecclesiale (e anzi invitava a scoprire il divino dentro di sé), poteva allettare individui che amassero la libertà al punto da mal sopportare una normativa ecclesiastica. D'altro canto il marcionismo, con un atteggiamento opposto, in questo particolare, al resto dello gnosticismo, proponeva un annullamento della persona e un tuffo nella fede che, accompagnati dall'apertura delle cariche ecclesiastiche alle donne, potevano affascinare persone animate da una spiritualità diversa da quella degli gnostici. A questo proposito, dunque, la grande Chiesa si trovava come tra due fuochi, di fronte al rischio concreto di non poter frenare uscite di fedeli in direzioni opposte". (LUPIERI, 1989, p. 90-91).

Celso denuncia que em seu tempo havia cristãos que propalavam "possuir o conhecimento" (Orígenes, *Contra Celso* V,61). Esses gnósticos, no entanto, devem ser entendidos, segundo Markschies, como uma espécie de "intelectuais" no sentido moderno: trata-se de um grupo específico que manifestava o desejo de transmitir de forma mais elaborada, em chave cristã, aquilo que todos os coetâneos ofereciam em termos de oferta religiosa: o "conhecimento"[13]. O termo gnóstico aqui empregado tem aquela conotação técnica da filosofia platônica, anteriormente acenada.

Com o passar do tempo, já no contexto do início da cristandade, com a virada constantiniana (313), a vitória da ortodoxia representou uma particular síntese, pela qual, em ambas as frentes de combate, a grande Igreja conseguiu impor a ortodoxia equilibrando a racionalidade e a positividade comunitária (em relação aos gnósticos) e a afirmação da dimensão pessoal da fé (contra os marcionitas). Pouco a pouco estabeleceu-se também um equilíbrio, não sem eliminar todas as tensões entre mestres cristãos de escolas livres e bispos pastores responsáveis por comunidades heterogêneas. O combate estabeleceu-se sobre uma dupla frente: de um lado, estavam mestres de escolas cristãs, nem sempre inseridos na hierarquia eclesiástica, que pugnavam no mesmo campo dos intelectuais gnósticos, respondendo-lhes à altura, com os mesmos recursos que sua formação lhes permitia; de outro lado, estavam os pastores, bispos e presbíteros que, através de afirmações doutrinais simples, compreensíveis, eram eficazes para pessoas sem uma bagagem cultural desenvolvida.

Segundo Peter Brown, as "heresias" foram um estereótipo criado pela grande Igreja para lidar com as diferenças existentes entre os grandes mestres cristãos, e dar uma resposta às dificuldades e polarizações que existiam desde as mais remotas origens[14]. Devido à tendência da Igreja em organizar-se hierarquicamente, centrando o ensinamento ortodoxo nas figuras dos bispos e presbíteros, pouco a pouco vão desaparecendo os grandes mestres de escola cristãos, em lugar dos quais os pastores passam a ocupar o primeiro plano.

Esse problema se mostrava com maior agudeza no ambiente cosmopolita de Alexandria, cadinho de muitas escolas filosóficas e religiões iniciáticas. Lá também havia muitos cristãos entusiasmados com as especulações filosóficas e desejosos de "um contato íntimo e prolongado com um guia espiritual, e não através da pregação meio insípida do clero na igreja"[15]. Vejamos principalmente o contexto específico no qual os Padres Alexandrinos, compreendendo as

---

[13] MARKSCHIES, C. *La gnosi*. Torino: Claudiana, 2019. (Piccola collana moderna, 166). p. 17.
[14] BROWN, P. *Corpo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.,1990.
[15] BROWN, 1990, p. 95.

aspirações de seus interlocutores, darão, no seio da tradição da Igreja, uma impostação aceitável da "verdadeira gnose".

Dentre os mestres conceituados destacava-se Valentino, "o menos esotérico dos muitos guias religiosos gnósticos surgidos no século II", que se compreendia como um exegeta privilegiado da tradição cristã e afirmava que apenas ele e seus discípulos haviam compreendido a extensão da transformação invisível da criação inteira, que fora anunciada à humanidade. Foram eles que conseguiram compreender em toda sua profundidade o breve ministério de Cristo na terra: tinham "ouvidos para ouvir" nos humildes Evangelhos "o eco tênue, mas inconfundível da notícia de um universo libertado". Os valentinianos fizeram a ponte entre a mensagem narrativa do mundo semita e a elaboração mítica do mundo helenista, construindo uma vigorosa teologia que respondia a esse anseio de maior profundidade da elite intelectual cristã. Brown observa com perspicácia:

> Os círculos de estudos valentinianos destacam-se como reuniões íntimas em que homens e mulheres religiosos podiam misturar-se aos pés de um sábio, à maneira antiga e autoritária do círculo estudantil dos filósofos. No judaísmo, convinha lembrar que os rabinos declaravam que as mulheres não tinham lugar na atmosfera intensa e íntima em que os alunos do sexo masculino estudavam a Lei. [...] Os valentinianos foram contemporâneos exatos de Tertuliano e dos rabinos. Mas, ao afirmar que os redimidos tinham superado o desejo sexual, os gnósticos puderam aceitar as mulheres como parceiras iguais na intensa vida grupal da intelectualidade cristã. [...] As pessoas "espirituais" moviam-se com desenvoltura num sistema de pensamento em que tudo do mundo material remetia internamente à vívida realidade do Lugar da Plenitude espiritual. Para os redimidos, o corpo já não era um lugar de perigo onde espreitasse o ardor irrequieto: era, antes, uma tela translúcida em que as sombras brincavam. As relações mais intensas deste mundo – o casamento, o amor e o parentesco – não lhes eram chocantes ou repugnantes. Tais coisas eram meros "nomes" vazios. Os fiéis as interpretavam como sinais misericordiosamente distribuídos por todo o mundo visível[16].

Nas pregações valentinianas, recheadas de mitos e imagens simbólicas, o universo material, eivado de contradições, palco de tensões, conflitos e angústias, tornava-se transparente de uma outra realidade, a verdadeira realidade, a realidade espiritual. A procriação material tornava-se porta para a transmissão de uma sabedoria imperecível, para a verdadeira procriação, "regeneração". Assim, o ensino e o batismo, e não a geração de filhos, davam acesso a um futuro luminoso, em que as amarras do mundo físico seriam dissolvidas. Nisso consistia a ressurreição: a iluminação, o conhecimento da essência do homem espiritual; primeiro vinha a ressurreição, depois a morte. O verdadeiro parentesco era o espiritual, não o consanguíneo. O

[16] BROWN, 1990, p. 107.

renascimento, a regeneração, a ressurreição vinham pelo ministério de um guia espiritual: "Quem beber de minha boca [dissera Cristo] se tornará como eu"[17]. Aqui se pode entender o significado profundo que os valentinianos davam ao ato de beijar em suas reuniões[18]: não era o amplexo fogoso dos genitais que geravam a autêntica humanidade, mas o suave toque dos lábios e a respiração quase imperceptível que comunicavam o hálito da vida e recriava a humanidade pneumática: "Pois é pelo beijo que os perfeitos concebem e dão à luz"[19].

Vejamos então como Clemente e Orígenes de Alexandria procuraram lidar com esse ambiente, demonstrando compreender a sensibilidade desse grupo privilegiado e buscaram uma via média entre as posições dos encratitas que execravam o matrimônio, os valentinianos que privilegiavam a geração espiritual e o clero que, sem se importar muito com as especulações filosóficas, tinha uma preocupação pastoral.

Cabe aqui um breve excurso acerca da "escola" de Alexandria. Quase nada sabemos de Panteno, o mais antigo mestre cristão ortodoxo, que concorria com outros mestres cristãos gnósticos[20]. Dele escreve com admiração o mais famoso de seus discípulos, Tito Flávio Clemente. Clemente, nascido por volta da metade do século II, provavelmente em Atenas, vagou por várias escolas filosóficas, como Justino, até conhecer a de seu mestre Panteno, à qual chegou já como cristão convertido. Ensinou primeiramente de forma privada e depois dirigiu a "escola de catecúmenos", controlada pelo bispo de Alexandria. Morreu na Ásia Menor por volta de 215/16.

Clemente deixou-nos alguns textos importantes, nos quais a polêmica com o gnosticismo constitui uma nota difusa. Com exceção do *Protréptico*, um discurso apologético exortativo que convida o pagão a converter-se, e o *Quis dives salvertur*, um pequeno tratado homilético que aborda a possibilidade de salvação dos ricos, todo o resto que se conservou de sua produção e as principais obras perdidas são elementos constitutivos de sua tentativa de construir uma gnose ortodoxa, a "verdadeira gnose", contraposta à dos hereges.

No primeiro livro do *Pedagogo*, obra destinada a guiar o pagão convertido no aprofundamento do próprio cristianismo, ele mostra que Deus é, ao mesmo tempo, bom e justo, na medida em que o amor paterno não pode separar-se da necessária severidade. Defende também que a redenção obtida pelo batismo seja apanágio de todos e não apenas de um pequeno

---

[17] *Evangelho de Tomé*, 108.
[18] GREEN, H. A. Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation. *Journal of Religious History*, n. 12, p. 118-123, 1982.
[19] *Evangelho de Filipe*, 59.
[20] LIÉBART, J. Grande impulso intelectual: os Padres Alexandrinos. In: LIÉBART, J. *Os Padres da Igreja (Séculos I – IV).* São Paulo: Loyola, 2000, p. 87-89.

grupo de privilegiados. Na sua obra *Stromata* (*Tapeçaria*), uma espécie de compilação de temas das lições discutidas na sua escola, Clemente defende que o cristianismo ortodoxo é a verdadeira filosofia, e delineia também a figura ideal do verdadeiro gnóstico cristão, aquele que se mantém fiel ao ensinamento da Igreja e no qual o "conhecimento" dos mistérios cristãos está unido ao amor filial pelo Criador e a uma conduta moral irrepreensível. Em outra obra perdida, *Excerpta ex Theodoto*, Clemente discute as afirmações dos valentinianos, particularmente de Teódoto, opondo soluções alternativas. O uso dos mesmos instrumentos intelectuais do mestre gnóstico por parte de Clemente nos impede às vezes de distinguir com certeza as asserções de um e do outro.

Clemente, junto com Orígenes, é um dos mestres cristãos que compreendeu a importância dos "gnósticos cristãos" na condução dos discípulos sequiosos de aprofundar o conhecimento da fé, num contexto de grande efervescência intelectual e religiosa. Na apreciação de Peter Brown, ele move-se com equilíbrio crítico entre encratitas e gnósticos. Para Clemente, esses grupos pregavam, cada qual a seu modo, "um cristianismo da descontinuidade", um cristianismo dos "renascidos", com a pretensão de poder arrancar por completo os fiéis "renascidos" da trama da vida normal:

> Os encratitas se diziam capazes de deter instantaneamente os processos naturais mediante os quais Deus, em Sua providência, havia tecido, através do coito conjugal, a trama humilde e necessária da raça humana. Os gnósticos afirmavam poder superar, através de um momento de "redenção" instantânea, a longa disciplina moral e intelectual exigida de todos os cristãos[21].

Segundo Clemente, Cristo, o pedagogo, realizava um paciente trabalho de transformação da alma tanto de homens como mulheres, os autênticos e sábios cristãos, a quem considerava os "verdadeiros gnósticos". A esse respeito, é necessário desfazer um mal-entendido em que incorrem alguns intérpretes desse tipo de "gnósticos cristãos". Por exemplo, Fiorini, ao falar dos gnósticos como a "quintessência da Igreja", declara: "De resto, o próprio Clemente de Alexandria, que rotulou como heréticas as teses de Basílides e de Valentino, declara que: 'Gnóstico é o cristão que é digno de chamar-se cristão' (S*tromata* I, 346)"[22]. No entanto, é necessário compreender que, para Clemente, "o cristão que é digno de chamar-se cristão", é que é o "perfeito gnóstico", entendido na acepção da grande Igreja.

---

[21] BROWN, 1990, p. 111.

[22] "Del resto lo stesso Clemente di Alessandria che bollò come eretiche le tesi di Basilide e quelle di Valentino dichiara che: 'Gnostico è il cristiano che è degno di chiamarsi cristiano' (*Stromata* I,346)". (FIORINI, 2018, p. 17).

Para Clemente, a "gnose" é também o cume do pensamento cristão: "gnose" é a perífrase de "fé cristã", razão pela qual o cristão membro da Igreja pode ser contraposto aos adeptos de uma equivocada assim chamada "gnose", que marginaliza os cristãos simples, como de segunda ou terceira categoria: "Devo, no entanto, admirar-me de que alguns ousem chamar-se perfeitos e conhecedores ["gnósticos"], inflando-se de soberba e opondo-se [...] acima do Apóstolo [Paulo]"[23]. Segundo ele, o perfeito conhecedor ["gnóstico"] é um filósofo constantemente comprometido, em primeiro lugar, com o aprofundamento das coisas no quadro de uma imagem do mundo platônica cristianizada; em segundo lugar, no cumprimento dos mandamentos contidos nos dois testamentos bíblicos; em terceiro lugar, na formação de homens virtuosos, no seio de uma comunidade altamente empenhada numa vida ética: "A união de todos esses três fatores constitui o perfeito conhecedor"[24].

O "gnóstico cristão" olhava o mundo a partir da profunda mutação de seu interior. Ao contrário dos convertidos dos grupos mais radicais, tanto "encratitas" como "gnósticos", os "sábios perfeitos" viam com mais serenidade tanto sua vida passada, como a sociedade em que se encontravam e a cultura na qual se inseriam. Brown assim interpreta a perspectiva de Clemente:

> O passado se descortinava abaixo deles como uma paisagem agradável, com seus marcos antes costumeiros agora reduzidos a proporções ínfimas, vistos de sua perspectiva elevada. Embora minguados pela distância, não tinham sido descartados. A absorção de uma cultura convencional nas escolas pagãs, os deveres solenes do leito conjugal, a "providência" microcósmica implicada no cuidado com os filhos e a casa: tudo isso havia desempenhado um papel necessário nas etapas anteriores do desenvolvimento dos cristãos espiritualmente maduros. Longe de constituírem um obstáculo intransponível para a perfeição espiritual, os interesses de uma vida ativa, incluindo o próprio ato das relações sexuais conjugais, serviam para afinar as cordas que, na velhice, produziriam o som bem temperado de um sábio que se aperfeiçoou[25].

O mais importante "gnóstico ortodoxo" é, sem dúvida, Orígenes. É uma personalidade genial: alexandrino de família cristã, teve o pai como mártir na perseguição de Setímio Severo. Durante a perseguição, o bispo Demétrio chamou Orígenes, com a tenra idade de 18 anos, para dirigir a escola catequética de Alexandria. Aí ensinou por cerca de 30 anos. Sua fama atraiu muitos adeptos, o que levou Orígenes a organizar sua escola em dois níveis: um para os catecúmenos iniciantes, sob a direção de Heracla, e outro, superior, no qual ele ensinava, para

---

[23] *Pedagogo* I,52,2.
[24] *Stromata* II,46,1
[25] BROWN, 1990, p. 112

os progredientes, aberto também aos intelectuais pagãos ou a cristãos heterodoxos. Um rico gnóstico, Ambrósio, convertido à ortodoxia de Orígenes, propiciou-lhe os meios e recursos para a sobrevivência e o ensinamento, o que lhe permitiu empreender viagens e contatos com a intelectualidade da época. Vários estenógrafos anotavam as aulas do mestre. Orígenes, que desenvolveu amplamente a leitura alegórica das Escrituras, fez-se, segundo certo relato, não de todo comprovado, evirar, para evitar tanto as maledicências como as tentações do corpo, para assim poder dedicar-se inteiramente ao estudo e ao ensinamento. Numa de suas viagens à Palestina, um bispo o ordenou presbítero, sem o conhecimento de seu bispo Demétrio, que o excomungou em 230. Desde então, Orígenes transferiu-se para Cesareia da Palestina, onde permaneceu mesmo depois da eleição de seu amigo Heracla como bispo de Alexandria, com o qual não foi possível, entretanto, reconciliar-se.

Por mais vinte anos continuou suas atividades, com sua fama aumentando, a ponto de ser chamado à corte de Alexandre Severo e de Felipe o Árabe. A mãe do imperador Alexandre, Júlia Mamélia, ouvia-o com admirada atenção. Durante a perseguição de Décio, em 250, já com mais de 70 anos, Orígenes foi preso e torturado. No ínterim, seu antigo discípulo Dionísio foi eleito bispo de Alexandria, o qual promoveu seu retorno à comunhão com a Igreja. Terminada a perseguição, Orígenes foi libertado, mas não conseguiu sobreviver por muito tempo, devido aos maus tratos sofridos, morrendo em 253/54.

Autor de centenas ou até mesmo milhares de escritos (Eusébio computa cerca de duas mil obras), Orígenes é um escritor profundo e criativo, tendo elevado a teologia a um alto grau especulativo. No entanto, devido às polêmicas antiorigenistas após sua morte, a maior parte de suas obras se perderam. Uma mínima parte sobreviveu, frequentemente em traduções latinas. O diálogo e a luta contra o gnosticismo caracterizaram toda a sua vida, ocupando boa parte de suas especulações e obras. Orígenes compreendeu a impossibilidade de conciliação das posições gnósticas heterodoxas com a “verdadeira gnose”. Pode-se perceber como ele combatia os gnósticos utilizando os mesmos métodos intelectuais nas suas especulações sobre o pecado, o mal e as penas. Orígenes foi alvo de polêmicas e mal-entendidos. Algumas de suas hipóteses especulativas foram consideradas asserções convictas, e certas afirmações teológicas, sobre argumentos que ainda não haviam sido definidos dogmaticamente, foram condenadas. Apesar de todas as controvérsias e condenações, sem sombra de dúvida, Orígenes foi o maior paladino na defesa da fé ortodoxa contra o gnosticismo.

Para o tema que nos interessa, dentre as obras de Orígenes que nos chegaram pela tradução de Rufino de Aquileia (340-410), destaca-se o *De Principiis* (*Perí Archón*)26. Segundo Samuel Fernández, a obra estrutura-se em dois ciclos sucessivos pensados como um "itinerário pedagógico", destinado a um tipo de cristão, de alta formação grega, que despreza a fé dos *simpliciores* e se sente atraído pela opção intelectual dos gnósticos[27]. Os sucessivos desenvolvimentos dos mesmos temas, sob diversas perspectivas, não seriam fruto de sucessivas redações, mas um plano pedagógico projetado por Orígenes. A preocupação pedagógica de Orígenes fundamenta-se na própria pedagogia divina, que adapta a Palavra para o benefício do destinatário, sendo este o modelo de pedagogia do ministro da Palavra. Deus, como um bom médico, não apenas leva em consideração a diversidade dos pacientes, mas também o processo gradual e o momento oportuno para agir, adaptando o discurso aos ouvintes[28].

De acordo com o testemunho de Orígenes, vinham para sua escola tanto hereges como gente de alta formação grega, sobretudo filósofos. Na comunidade eclesial havia um tipo de fé que era vista como irracional pelos alexandrinos ilustrados e que, devido a essa representação da fé, estes se sentiam atraídos pelo gnosticismo, que se lhes apresentava como uma versão do cristianismo mais aceitável para quem não estava disposto a abandonar a razão. Orígenes esmera-se em elaborar uma exposição intelectualmente responsável do cristianismo, para que esses crentes ilustrados de Alexandria, "ávidos do alimento salvífico", não adotem as doutrinas gnósticas. O programa de Orígenes procura conseguir uma "conciliação entre a *ratio* e a *pietas*".

Tendo em conta esses destinatários, Orígenes não poderia começar pelas doutrinas mais simples, para depois aprofundar as questões filosóficas mais complexas. Pelo contrário, o itinerário começa por abordar os obstáculos reais que dificultavam a seus ouvintes aderir à comunidade eclesial. Ele enfrenta dois obstáculos: a difusão da *fides simpliciorum*, de caráter irracional e vulgar, assim identificada pelos gregos como o cristianismo inicial, e os reais pontos de conflito entre o evangelho e o pensamento grego, como por exemplo, a questão da incorporalidade de Deus. Orígenes aplaina uma série de dificuldades e busca provar que o

---

[26] Para a edição crítica do *Perí archón* ou *De Principiis*, ver: ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Traité des principes*. Paris: Cerf. Livres I à IV, 1978 – 1984. (Sources chrétiennes, 252; 253; 268; 312) ; também. *De Principiis*, Books I-II On Firts Principles. Peri archon. Disponível em: http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492014000200002. Acesso em: 24 mai. 2017.

[27] Para uma análise da estrutura da obra, ver: FERNÁNDEZ, S. El propósito de la estructura del *De Principiis* de Orígenes. Teol. Vida vol. 55 no. 2 Santiago 2014. Disponível em: https://www.ewtn.com/catholicism/library/de-principiis-books-iii-on-first-principles-peri-archon-11391. Acesso em: 08 nov. 2021.

[28] FERNÁNDEZ, S. *Cristo médico, según Orígenes*. La actividad médica como metáfora de la acción divina. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 64).

cristianismo não é uma doutrina vulgar, uma "estupidez", mas sim compatível com a razão e, portanto, não é necessário abandonar a razão para seguir a Cristo na comunidade eclesial. Logo após dedica-se num segundo ciclo (*De Princ.* II,4-5) a mostrar a identidade entre o Deus do Antigo e o do Novo Testamento, com um caráter prevalentemente antignóstico e antimarcionita. Dessa forma, enquanto o primeiro ciclo toma distância da *fides simpliciorum*, e não polemiza contra os gnósticos, no segundo ciclo toma distância dos gnósticos e marcionitas e se expressa de modo muito mais próximo do querigma eclesial.

Assim como os gnósticos, Orígenes também aceitava uma explicação tricotômica da natureza humana, composta de corpo, alma e espírito. A alma era subdividida em "intelecto" e "espírito da carne". No entanto, essa natureza era comum a todos os homens. Concretamente ele mantinha a concepção de que existissem três categorias de homens: os "simples", os "proficientes" e os "perfeitos". No entanto, estava convencido de que essa diversidade fosse acidental e que uma adequada educação pudesse guiar a todos e a cada qual a um conhecimento perfeito. Neste sentido, a pregação de Orígenes como presbítero em Cesareia dirigia-se também aos simples, aos quais distribuía o pão da "gnose cristã", ao comentar a Sagrada Escritura. Dessa forma, ele conjugava a dupla batalha em campo intelectual, como "mestre gnóstico" e em campo pastoral, como "pastor de almas".

Pautado na doutrina platônica do mundo das Ideias, Orígenes acreditava que o mundo espiritual, aquecido pela proximidade de Deus, fervilhava de alegrias. Como nesta vida o espírito do homem se encontrasse entorpecido, ele não conseguia experimentar essas alegrias, a não ser que voltasse a se aquecer num lento e penoso trabalho interior de transformação. Os profetas e os evangelistas, no entanto, conseguiram degelar seu espírito e voltaram a experimentar a profusão de sensações espirituais, aquela "alegria original" da Sabedoria divina: "De um modo que escapava às experiências normais, haviam-na realmente 'provado', 'cheirado' e 'bebido', saboreando o doce paladar da Sabedoria Divina com uma sensibilidade não embotada pela negligência prolongada"[29].

Como mestre do espírito, "exegeta e guia de almas", Orígenes procurava despertar os "sentidos espirituais" de seus discípulos, para experimentarem aquela "alegria original". Para tanto, era necessária uma vigilância e ascese rigorosa em relação às sensações físicas exteriores, um desnudamento da carne, um redirecionamento da alma, a fim de que o espírito dos fiéis se colocasse totalmente nu diante do Noivo, para então ser digno de receber o toque requintado de

[29] BROWN, 1990, p. 151.

seus dardos. Diferentemente de Clemente, Orígenes estava convencido de que o "conhecimento" sutil da união conjugal, adquirido do amor físico, não conseguiria jamais ser um degrau de ascensão da alma ao Criador, mas era, pelo contrário, desvirtuador e inconveniente. O espírito se destinava a um "conhecimento" incomparavelmente superior, a um abraço resplandecente e iluminado de Cristo.

No entanto, o heresiólogo de primeira grandeza dos inícios é, sem dúvida, Ireneu de Lion, que sucedeu o mártir Potino, como bispo de Lion, na Gália (depois de 170 ca.)[30]. Originário da Ásia Menor, cristão desde jovem, nasceu de família certamente cristã. Ireneu empenhou sua vida na defesa da tradição ortodoxa, preocupando-se com a organização da Igreja e a instrução de seus ministros e o povo que lhe foi confiado. Na sua obra mais importante, intitulada "Desmascaramento e refutação da falsa gnose" (*Adversus haereses*), em cinco livros, ele nos deixou uma exaustiva e rica apresentação das doutrinas e sistemas gnósticos, particularmente da corrente valentiniana[31].

Esta obra apologética de Ireneu de Lião é a mais antiga discussão sobre as heresias, tendo uma grande aceitação na Patrística, e serviu de base para a literatura posterior denominada heresiologia. Ireneu não é um autor especulativo; a obra tem um interesse prático: defender o "depósito da fé" contra os hereges, sobretudo os gnósticos e expor com clareza aos fiéis o "cânon imutável da verdade". Escrito por um ardoroso pastor e missionário, a obra não possui um caráter sistemático, com uma evolução retilínea. O texto é prolixo, cheio de repetições e digressões, mas eivado de paixão apostólica.

O plano fundamental da obra consta de duas partes: uma exposição da falsa doutrina dos hereges, com a refutação de suas ideias e a exposição da verdadeira fé, com argumentos tirados principalmente das Sagradas Escrituras, lidas e interpretadas de acordo com a tradição da Igreja, na qual se encontra a regula fidei. Num primeiro momento, Ireneu apresenta os personagens, as doutrinas e seus sistemas, procurando mostrar as contradições internas da "falsa gnose",

---

[30] Dominique Bertrand assinalou que há um "renascimento de Ireneu no século XX": Colloque "Irénée entre Bible et hellénisme" (Lyon, 29 juin au 2 jui 2014). Disponível em: https://www.sources-chretiennes.mom.fr/upload/doc/Irenee_Bible_hellenisme.pdf. Acesso em: 25 jan. 2022. Para uma visão atualizada acerca do "renascimento de Ireneu", ver: BASTIT, Agnès (Éd.). *Irénée entre Asie et Occident.* Actes de la journée de Lyon du 30 juin 2014. Paris: Institut des Études Augustiniennes, 2021. (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 210).

[31] Para a edição crítica do *Adversus Haereses* (*AH*), ver: IRENEU DE LION. *Contre les hérésies*: mise en lumière et réfutation de la pretendue «Connaissance». Paris: Cerf, 1952. v. Pt 3. (Sources chrétiennes, 34). Livres I à V. 1969-1982. (Sources Chrétiennes, 100, 152, 153; 210; 211; 263; 264; 293; 294). Para uma compreensão mais detalhada, ver: ORBE, A. *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana; Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988. (Verdad e Imagen 105); *Teología de San Ireneo*. Comentario al Libro V del "Adversus Haereses". Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 5 tomos. 1985-1988.

mantendo a discussão no plano puramente "racional". A seguir, mostra a inconciliabilidade com a Escritura, ao mesmo tempo em que defende a unidade e o acordo entre o Antigo e o Novo Testamento, com as palavras de Jesus, de Paulo e dos demais Apóstolos. Por fim, discute a fundo alguns argumentos de fé, como a ressurreição dos corpos, negada pelos gnósticos.

Interessa-nos particularmente o Livro V, onde o autor aborda a doutrina da ressurreição da carne e a recapitulação de todas as coisas em Cristo. O argumento central é: a carne é capaz de morte e de vida, de corruptibilidade e de incorruptibilidade. O homem é um composto de alma, corpo e espírito. O espírito é a dimensão divina que não morre, insuflada no corpo mortal. No entanto, os três elementos constitutivos do homem devem ser restaurados e reunidos por meio da ressurreição. Assim como Cristo, pelo poder de Deus, a substância de nossa carne ressuscitará. O espírito é parte da glória prometida por Deus. Ele guia para a santificação se observarmos os seus mandamentos. A alma ora se deixa levar pelo espírito ora pela carne. Quem pratica as obras da carne, entretanto, não herdará o reino dos céus. É pelas obras do espírito que somos vivificados. Cristo recapitula em si todas as coisas. O anticristo irá recapitular em si toda a apostasia. A restauração dos justos se dará posteriormente ao advento do anticristo e da eliminação das nações submetidas à sua autoridade. Cristo triunfa sobre o anticristo.

Para o historiador, a importância de Ireneu é dupla. Por um lado, ele conserva um precioso e insubstituível testemunho sobre a difusão e sobre os conteúdos do gnosticismo, por volta do fim do século II. Por outro lado, ele nos fornece o primeiro exemplo orgânico e eficaz daquilo que será o modo com o qual a hierarquia eclesiástica normalmente combaterá o gnosticismo e as heresias em geral.

Notamos aqui um nítido contraste com o posicionamento dos alexandrinos. Enquanto Orígenes exaltará e santificará a contínua pesquisa através do estudo (da Escritura e da "filosofia") como uma das características do gnóstico ortodoxo, Ireneu execra a pesquisa que não leva a lugar algum, propondo uma "santa ignorância", como modelo de vida para o verdadeiro fiel. Contra o individualismo exasperado e dissoluto dos gnósticos, Ireneu convida a aderir à verdadeira e ininterrupta tradição da Igreja, que se encontra nas grandes Igrejas, as quais conservam a lista da sucessão episcopal que remonta aos Apóstolos. A história eclesiástica deu razão a Ireneu e considerou perigoso o caminho proposto por Orígenes.

Clemente e Orígenes, mesmo fazendo uma distinção entre os cristãos simples e proficientes, seguiram a linha de Ireneu que, a esse propósito, testemunha que a "gnose perfeita" foi crida e transmitida pelos apóstolos e, depois da ressurreição de Jesus e efusão do Espírito

Santo, transmitiram-na até as extremidades da terra[32]; tal "tradição dos apóstolos, que foi manifestada ao mundo inteiro, pode ser descoberta em toda Igreja por todos os que queiram ver a verdade"[33]. E, mesmo aos bárbaros, ela é transmitida com liberalidade: "Os iletrados que aceitaram esta fé são uns bárbaros quanto à nossa língua, mas, no que se refere ao pensamento, aos usos e costumes, são, pela fé, sumamente sábios e agradáveis a Deus, e vivem na completa justiça, pureza e sabedoria"[34].

O primeiro escritor latino que se lançou na luta contra o gnosticismo também utilizou a obra de Ireneu, mas possui uma genialidade superior e incomparável. Trata-se de Quinto Sétimo Florêncio Tertuliano. De família pagã, Tertuliano nasceu em Cartago na primeira metade do século II. Era culto, dominava o grego além do latim, versado na escrita e na oratória, preparado nas lides forenses, tornou-se cristão e depois presbítero. Era um rigorista radical, a ponto de, descontente com o ritmo da comunidade católica, aderir ao montanismo em 213 e, em seguida, não satisfeito com o rigorismo da seita, organizou seu próprio grupo de ascetas, os "tertulianistas", que ainda existiam no tempo de Agostinho. Não se sabe ao certo a data de sua morte, a não ser que morreu muito ancião. Escritor prolífico, inventor do "latim cristão", suas obras caracterizam-se pelo tom polêmico e com finalidade apologética.

Entre suas obras perdidas e conservadas, enumeram-se os escritos antignósticos, especialmente endereçados contra Hermógenes, contra Marcião e contra os valentinianos. Hermógenes era um filósofo cristão platonizante e com tendências gnósticas, que montou sua escola em Cartago, vindo provavelmente de Antioquia, onde o bispo Teófilo havia escrito contra ele. O tratado *Contra Marcião* é a fonte mais ampla de notícias sobre o marcionismo, na qual se encontram uma esplêndida apologia da ortodoxia cristã e a defesa da unidade dos dois Testamentos, com uma demonstração do absurdo do cânon mutilado de Marcião. A obra heresiológica pessoal mais interessante é o tratado *De Praescriptione Haereticorum* (*Sobre a prescrição dos hereges*)[35]. A *praescriptio* é um expediente jurídico, à base do qual um advogado (defensor) pode invalidar (com uma objeção preliminar) a linha sustentada pela contraparte. A objeção preliminar que Tertuliano dirige a todos os hereges é que eles não têm o direito de usar a Escritura, na medida em que saíram da Igreja, somente à qual a Escritura foi confiada. O recurso à Tradição (como garantia e fundamento da autoridade eclesiástica), encontrado em

---

[32] *AH* III,1,1.
[33] *AH* III,3,1.
[34] *AH* III,4,2.
[35] TERTULIANO DE CARTAGO. *De Praescriptione Haereticorum*. (Texte Latin, traduction française, introduction et index. Classic Reprint). London: Forgotten Books, 2018.

Ireneu, é interpretado por Tertuliano e projetado no ambiente forense. Também Tertuliano embate com os cristãos gnósticos que filosofam como os gregos, mas diversamente de Ireneu, com conhecimento de causa. De particular interesse reveste-se a obra *Contra os valentinianos*: escrita entre 207-212, revela o conhecimento que Tertuliano tinha acerca deles; a obra é eivada do característico humorismo de Tertuliano e, apesar de seu tom partidário, deve-se levar em conta as normas retóricas desse recurso literário para bem compreendêla. Na forma de *narratio*, uma espéce de "romance do mito vilalentiano", o autor descreve com riqueza de detalhes o material que tinha em mãos, para fazer com propriedade, de acordo com seu objetivo, a defesa da fé da Igreja. Ainda que agrida a filosofia pagã, na qual vê o instrumento essencial para a existência do gnosticismo, ele recorre a todos os instrumentos da própria cultura grega que considera incompatível com o cristianismo.

Outro personagem de monta é o misterioso Hipólito de Roma. Presbítero da Igreja de Roma, em 217 fez-se eleger bispo em concorrência com Calixto. É também identificado com Hipólito, presbítero deportado nas minas da Sardenha, em 235, onde morreu, reconciliado com a Igreja romana, sendo em seguida venerado como mártir. Escreveu a obra Ελενχος (*Elenchos*) ou *Refutatação contra todas as heresias*, também conhecida como Φιλοσοφιμενα (*Philosophimena*), uma espécie de "reflexões ou ideias filosóficas", onde cada heresia cristã é considerada herdeira de uma escola filosófica pagã[36]. Hipólito estabelece uma relação genética entre as escolas filosóficas pagãs (consideradas satânicas, como todo o paganismo) com as heresias cristãs, à sua época computadas em 33, a última das quais a dos "calixtinos", os defensores do papa. Hipólito identifica a origem das heresias como um câncer surgido fora do cristianismo e que o contaminou. Os pagãos criticavam as divisões internas do cristianismo; Hipólito contra-ataca sustentando que os filósofos sim é que estavam divididos e isso contaminou de fora a Igreja.

Há ainda um outro Hipólito, bispo de uma incerta sé na Ásia, o qual, além de numerosas obras de natureza exegética, compôs um Σύνταγμα (*Syntagma*) ou *Tratado contra todas as heresias*, inspirando-se, mas de maneira polêmica no *Elenchos*. Da obra só restou o último capítulo, contra um herege de nome Noeto, e a conclusão. A obra iniciava-se com Dositeu e devia ter 31 ou 32 heresias, em maior parte gnósticas, além de elencar "hereges judeus" pré-cristãos, como o próprio Dositeu, os saduceus, os fariseus e os herodianos. Começa a surgir a concepção de que tudo aquilo que não é ortodoxo, é considerado herético, como será a posição

[36] HIPÓLITO DE ROMA. *Philosophimena ou Réfutation de toutes les héresies*. Paris: Ed. Rieder, 1928.

de Epifânio e de Filástrio. Com Hipólito consolida-se a concepção de que a "verdadeira gnose" é só aquela transmitida pela Igreja, a grande Igreja.

Vimos, assim, como há uma compreensão da gnose por parte dos Padres "ortodoxos", que representam a grande Igreja, em que fé, esperança e amor encontram-se intimamente associadas. Tal associação das "virtudes teologais" constitui um critério de discernimento que orienta o diálogo e a pesquisa teológica, está no cerne da ética cristã, e, no caminho da autêntica espiritualidade cristã, se mostra como um antítodo para as tendências gnosticizantes no seio das comunidades, onde os laivos intelectualistas sempre aparecem, criando distinções entre as pessoas.

Há um elemento que não podemos desconsiderar, como já apontamos brevemente no *status quaestionis*: a honestidade dos Padres ao contra-atacarem seus inimigos. Muito se escreveu que eles foram injustos, exagerados ou até mesmo falsearam as ideias dos gnósticos, em nosso caso específico. Até finais do século XIX conhecíamos suas doutrinas de forma indireta, pela pena dos Padres. Quando começaram a surgir os textos oriundos de autores gnósticos, saudou-se com entusiasmo a possibilidade de encontrar-se com o frescor do mais cristalino cristianismo, não deturpado pelos detratores da Igreja imperial[37]. Isso ocorreu principalmente com a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi. O avanço dos estudos e o confronto mais acurado dos textos, abalizados com novas descobertas e reinterpretação das fontes, permitiu uma análise mais serena da posição dos Padres. Eles foram, sob vários aspectos, incompletos, parciais, interessados sim, mas desonestos não[38].

É necessário ter em conta o instrumental utilizado por ambas as partes, provenientes da cultura clássica, o Diálogo, a Apologia, a Retórica[39]. Nos próprios textos daqueles escritos que entrarão para o cânon do Novo Testamento, encontramos tal recurso. Schmithals, esclarece que, se aceitarmos a hipótese de uma "gnose in *statu nascendi*", a presença ou influência de doutrinas

---

[37] Tal posicionamento se encontra, por exemplo em: PAGELS, Elaine. *The Gnostic Gospels*. London: Phoenix, 2006; BOCK, D. L. *Os Evangelhos perdidos*. A verdade por trás dos textos que não entraram na Bíblia. Rio de Janeiro:Thomas Nelson Brasil, 2007; KUHN, A. B. *Um renascimento para o cristianismo*. Jesus: homem ou mito? Rio de Janeiro: Nova Era, 2006; FIORILLO, M. *O Deus exilado*. Breve história de uma heresia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

[38] PIÑERO, A. Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeiros cristianos heréticos y heterodoxos? Madrid: EDAF, 2007; CHAVES, J. C. D.; FUNARI, P. P. A.; ALMEIDA, M. A. de A. *A espiritualidade no cristianismo primitivo*. As muitas faces do gnosticismo. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

[39] QUACQUARELLI, A. Retorica. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. II: G-Z. 2a ristampa. Casale Monferrato: Marietti, 1994. Col. 2985-2988; do mesmo autor: *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*. Roma: Città Nuova Editrice, 1995; BEATRICE, P.F. Dialogo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. I: F-E. 1a ristampa. Casale Monferrato: Marietti, 1994.Col. 979-942; EDWARDS, M. Apologetics. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (Eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 549-564.

gnósticas nesses escritos se deve entender como uma tentativa de aproximar-se dos adversários e refutá-los[40]. Aduz alguns exemplos, normalmente citados para corroborar a hipótese, com fundamento ou não, tais como algumas passagens das cartas paulinas, em que Paulo se serve dos "jogos de palavra" de seus adversários (1 Cor 2,6ss; 2 Cor 5,1ss). O Evangelho de João, cujo autor, "talvez um ex-gnóstico", far-se-ia "um gnóstico para os gnósticos", com eles discutindo, a fim de conquistá-los, usando categorias gnósticas, a partir das quais lhes revelaria a verdadeira teologia que nessa linguagem gnóstica estaria escondida!

No entanto, mesmo admitindo a possibilidade dessa hipótese, ele adverte que é necessário andar com muito cuidado nessa identificação, pois:

> Certamente, um estudo ligado a esta formulação do problema poderia também chegar à conclusão de que a formulação do problema em si é errônea na medida em que parte do pressuposto da presença de uma terminologia gnóstica onde, na realidade, se pode falar apenas de uma terminologia helenística, mística, dualista ou platônica - bem como, vice-versa, a busca das origens dessas formas linguísticas filosóficas, por exemplo, em Paulo e João, poderia levar ao reconhecimento de que tanto a linguagem paulina quanto a joanina pressuponham, realmente, uma gnose mitológica[41].

Fato é que os Padres, como personalidades de sua época, estão imersos em sua cultura, dialogam, polemizam, utilizam os recursos disponíveis para expressar a fé em contextos diversificados[42]. Para não nos estendermos muito, já no século II, recordemos as componentes da apologia[43]. Fazem parte da apologia: a própria defesa diante do ataque dos opositores, sejam externos ou internos; o contra-ataque, em que se expõem as contradições, incongruências e erros dos contendentes e a demonstração da sã doutrina, em sua beleza, completude e racionalidade. Os próprios títulos das obras o indicam (*Epideixis* - ou *Demonstratio*, *Apologia*, *Apollogeticum*, *Desmascaramento* ou o próprio *Dialogus* e ainda *Apokritikós*). As palavras são pesadas, com termos até mesmo ofensivos. As acusações são fortes; utilizam-se com largueza

---

[40] SCHMITHALS, W. *Nuovo Testamento e Gnosi*. Brescia: Queriniana, 2008. (Giornale di Teologia, 335). p. 31-37.

[41] "Naturalmente uno studio legato a tale impostazione del problema potrebbe ottenere anche il risultato che l'impostazione del problema stesso sia erronea nella misura in cui parte dal pressuposto della presenza di una terminologia gnostica dove in realtà si può parlare soltanto di una terminologia ellenistica, mistica, dualistica o platonica – così come anche, viceversa, la ricerca delle origini di tali forme linguistiche filosofiche, ad esempio, in Paolo e Giovanni, potrebbe portare a riconoscere che sia il linguaggio paolino sia quello giovanneo in realtà pressupongano una gnosi mitologica". (SCHMITHALS, 2008, p. 37).

[42] A respeito do posicionamento dos Padres da Igreja acerca dos "dissidentes" e de sua exclusão e/ou reintegração na Igreja dos seis primeiros séculos, conferir: DELAGE, Pascal-Gregoire (Ed.). *Les Pères de l'Église et les dissidents*: dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles: actes du IVe colloque de La Rochelle (25, 26 et 27 septembre 2009). Royan: CaritasPatrum, 2010.

[43] PELLEGRINI, M. Apologisti – Apologetica (caratteri generali). DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. I: F-E. 1a ristampa. Casale Monferrato: Marietti, 1994. Col. 288-290.

as antinomias, os paradoxos, a ironia, a pilhéria, a detratação, a diatribe, os recursos forenses. Há um elemento que às vezes escapa às análises: para "desmascarar" o pensamento dos adversários, eles citam trechos inteiros de suas obras, que não nos seriam conhecidos não fosse essa honestidade de princípio que evita a deturpação maldosa. Assim fizeram Orígenes ao confrontar Celso e Tertuliano ao polemizar com Valentino ou Marcião e a portentosa obra de Ireneu, que nos deu a conhecer os vários "sistemas gnósticos".

Depois dos acalorados debates acerca do caráter tendencioso das "fontes indiretas", no contexto do entusiasmo da descoberta das "fontes diretas", principalmente de Nag Hammadi, predominou uma análise mais serena, vinda da parte principalmente de Antonio Orbe (1917-2003), Manlio Simonetti (1926-2017) e Paul-Hubert Poirier (1948), que argumentam acerca da importância da fiabilidade da "tradição indireta". Os textos heresiológicos, considerados seus objetivos polêmicos e partidários, têm a vantagem de estar frequentemente mais próximos cronologicamente dos autores "heréticos" do que as "fontes diretas" que os apresentam, normalmente mais tardias ou difíceis de serem datadas com precisão e, portanto, de serem inseridas de maneira concreta na história da religião e da cultura da antiguidade tardia. Além disso, os textos "ortodoxos" são escritos em grego, ao passo que as fontes diretas nos chegaram em uma tradução copta para a qual não se consegue sempre retraçar o real grau de fidelidade em relação ao original. Por outro lado, pode ser também que elas reflitam um estado do grego mais próximo do original do que as fontes indiretas. De qualquer forma, os revisores críticos do trabalho de Orbe, estão de acordo com ele em que as fontes indiretas foram mais capazes de explicar o debate teológico dos séculos II e III em seu conjunto[44].

Passemos agora à relação entre a "verdadeira gnose" e a *regula fidei*, expressão do depósito da fé", da "tradição viva" da Igreja, cujos critérios de "verdade" se encontram numa

---

[44] Há um estudo de Antonio Orbe, SJ, referência fundamental para compreender o desenvolvimento teológico dos séculos II e III, publicado originalmente em castelhano, na edição italiana, em dois volumes: *Introducción a la teologia de los siglos II y III*. Vol. I-II, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987. (Analecta Gregoriana, 248); na edição espanhola em um único volume: *Introducción a la teología de los siglos II y III*. Sígueme: Salamanca, 1988. (Verdad e imagen, 105). Essa obra mereceu uma acurada edição italiana: *La teologia dei secoli II e III*: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo. I. Temi veterotestamentari. II. Temi neotestamentari. Edizione italiana a cura di Antonio Zani (Piemme teologica). Casale Monferrato: Piemme; Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1995. Ver, por fim, a edição francesa, com atualização de referências e outras informações, em dois volumes: *Introduction à la théologie des IIe. et IIIe. siècles*. Traduction de l'espagnol par Joseph M. López de Castro revue et complétée par Agnès Bastit et Jean-Michel Roessli avec la collaboration de Bernard Jacob et Pierre Molinié, Liminaire de Mgr Luis F. Ladaria, Avant-propos de Jean-Michel Roessli. Vol. I-II. Paris: Cerf, 2012. (Patrimoines christianisme). Ver também: ANTONELLI, C. Étude critique: Antonio Orbe, Introduction à la théologie des IIe. et IIIe. Siècles. *Apocrypha*, Paris, 25, p. 211-228, 2014.

espécie de "polígono da ortodoxia", em que *ortodoxia, ortopíste* e *ortopráxis* estão intimamente correlacionadas. A "gnose da salvação" se transmite no seio da Igreja; na *regula fidei* se conserva o conteúdo fundamental da "gnose cristã".

7.2 A "verdadeira gnose" em consonância com a *regula fidei*

O que está em jogo na *regula fidei* é a tradição viva da Igreja que defende o "depósito da fé" tal qual foi transmitido pelos apóstolos a seus sucessores. Não se trata apenas de um "conhecimento", que tem o "prurido do orgulho", que infla e divide, reservado a uns poucos doutos, e só acessível a quem, "por natureza", pode adquiri-lo. Trata-se da "Verdade que salva" integralmente o ser humano, em sua carne, corpo e alma. Uma verdade anunciada aberta e dirigida a todos.

Brown (1986), Studer (1986), Simonetti (1994), Könstenberger (2002), Kaufman (2011) e Grech (2016) sustentam que houve, desde os inícios, um "núcleo de ortodoxia" do qual não se pode abrir mão, sob pena de comprometer não só o conhecimento do que é o ser humano, mas a inteireza de sua salvação. Esse "gonzo", fulcro ou eixo em torno do qual gira a porta que revela e dá acesso à salvação é a encarnação/ressurreição, resumido na máxima de Tertuliano, carregada de essência, beleza e gravidade: *Caro cardo est salutis* – A carne é o gonzo da salvação!

Entre os gnósticos havia um princípio gnóstico, um espírito gnóstico, mas não um querigma ou credo único, uma *regula fidei* que fosse critério de comunhão e unidade entre os diversos grupos, sistemas ou "famílias". Havia a gnose, cuja experiência individual era o elemento caracterizante. Um dos principais aspectos divergentes entre a pregação deles e a dos "eclesiásticos" era que a fé comum das Igrejas se centrava na encarnação do Filho de Deus, sua morte real e sua ressurreição, com a proclamação da ressurreição da carne para todos os filhos de Adão.

Os Padres da Igreja antiga tiveram, segundo Prosper Grech, critérios para distinguir as doutrinas corretas das falsas nos quatro primeiros séculos[45]. O conjunto desses critérios configura uma espécie de "polígono da ortodoxia": querigma-conversão-confissão de fé (breves fórmulas no contexto batismal); a tradição apostólica, que liga a Igreja aos apóstolos e a Jesus Cristo, numa sucessão ininterrupta; a liturgia comum, na qual se liam os textos considerados

[45] GRECH, P. *"What Was from the Beginning"*. The Emergence of Orthodoxy in Early Christianity. Leominster, Herefordshire: Gracewing, 2016.

inspirados e que representavam a unidade plural; a própria *regula fidei*, que articulava todos os demais critérios; a universalidade (catolicidade) da Tradição, atestada no cânon escriturístico; o *sensus fidelium*; a razoabilidade das afirmações que não contradizem nem a razão nem a fé e a consciência que as Igrejas tinham de ser guiadas pelo Espírito Santo[46]. A tradição viva da Igreja e a *regula fidei* quase se confundem, como numa espécie de espelho duplo no qual ambos se veem. O momento mais solene da autoconsciência da Igreja se dava na Eucaristia, na qual a comunidade toda se eleva a Deus em unidade. A celebração da Eucaristia se entende naquele princípio da *lex orandi lex credendi*, no qual a Igreja, como assembleia convocada por Deus em Jesus Cristo se compreende.

A *regula fidei*, também chamada *regula veritatis*, *disciplina fidei* ou ainda *regula pietatis* tornou-se um princípio de comunhão norteador para as Igrejas do cristianismo antigo e hoje também serve de critério de discernimento para os cristãos contemporâneos. Era a normativa da tradição oral, atestada desde os tempos mais antigos, transmitida pelos sucessores dos apóstolos e que se tornou a orientação para a transmissão da fé cristã em contextos diversos aos de sua origem e instaurou também um princípio metodológico para a pesquisa teológica[47]. O querigma apostólico, pregado abertamente, como anúncio alegre da salvação realizada em Jesus Cristo, despertava a fé (*fides ex auditu*) e incitava à conversão. O passo seguinte era a inserção na comunidade cristã, através do batismo, para o qual, pouco a pouco, começou a haver uma preparação, que culminou na instituição do catecumenato. Em torno ao batismo foram nascendo as primitivas fórmulas de fé, que depois se condensaram no símbolo, também chamado símbolo ou credo apostólico[48]. Mesmo havendo uma grande variedade deles, havia elementos comuns, reconhecidos pelas principais Igrejas, que atestavam a sua antiguidade e transmissão.

---

[46] O polígono é uma figura plana fechada, formada por lados que, por sua vez, são segmentos de reta, que não se cruzam em nenhum ponto. Esta imagem era usada pelo Prof. Dr. Prosper Cardeal Grech, OSA (1925-2019) em suas aulas do curso de "Patrologia: séculos I e II", no *Institutum Patristicum Augustinianum*, do qual tivemos o privilégio de participar no ano acadêmico 1994-5. O "polígono da ortodoxia" possui os seguintes segmentos de reta: querigma, apostolicidade, *lex orandi lex credendi*, *regula fidei*, canonicidade/catolicidade, *sensus fidelium*, racionabilidade e presença do Espírito Santo. Sendo mais precisos, é um "octógono da ortodoxia", como ele mesmo explicava. Tais critérios da ortodoxia se encontram explicitados no livro referenciado na nota anterior, ainda que lá ele não utilize a imagem aqui evocada, mas que cremos sugestiva no contexto de nossa pesquisa, na linha das "metáforas descritivas" que concorrem no processo hermenêutico.

[47] A esse respeito, ver: GROSSI, V. *Regula fidei*. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. II: G-Z. 2a ristampa. Casale Monferrato: Marietti, 1994. Col. 2891-2892.

[48] A respeito da evolução do credo e dos símbolos, ver: KELLY, J. N. D. *I simboli di fede della chiesa antica*. Nascita, evoluzione, uso del credo. Napoli: Edizioni Dehoniane, 1987. Di Berardino explica que o "critério da reta fé" ganha sempre maior importância para a comunhão eclesial, especialmente nas discussões trinitárias e cristológicas dos séculos IV-VII. A elaboração de um símbolo de fé comum se torna uma espécie de "carta de identidade cristã em relação à variedade de heresias". O próprio termo símbolo é entendido como sinal de reconhecimento entre os cristãos de diferentes comunidades, que se intercambiavam às vezes objetos que se

> A confissão distinguia os cristãos de judeus e pagãos. A *regula fidei*, ou regra de fé, não é um ritual solene e uma declaração pública de fé. É um resumo teológico positivo do que constitui a espinha dorsal de uma tradição cristã em desenvolvimento. Ele mantém juntos todos os cristãos espalhados pelas várias Igrejas. Quando se fundiu com a confissão batismal, deu origem a vários credos[49].

Segundo Congar[50], o "princípio ou a norma da fidelidade e identidade cristã" é a "regra de verdade" ou "regra de fé", que não se caracteriza por uma norma formal com relação à fé como tal, mas

> é o próprio conteúdo desta fé, ou seja, o que os apóstolos entregaram, tendo-o recebido de Jesus Cristo, e o que a Igreja transmite a partir deles, na medida em que isso for normativo para a fé (pois a tradição transmite também regras culturais, elementos de disciplina em que podem existir legítimas diversidades entre as Igrejas)[51].

A primeira declaração completa da regra de fé pode ser encontrada em *Adversus haereses* de Ireneu, bem como em sua *Epideixis*. Merece ser citado na íntegra, pois é o arquétipo das futuras referências à Regra[52].

> Com efeito, a Igreja espalhada pelo mundo inteiro até os confins da terra recebeu dos apóstolos e seus discípulos a fé em um só Deus, Pai onipotente, que fez o céu e a terra, o mar e tudo quanto nele existe; em um só Jesus Cristo, Filho de Deus, encarnado para nossa salvação; e no Espírito Santo que, pelos profetas, anunciou a economia de Deus; e a vinda, o nascimento pela Virgem, a paixão, a ressurreição dos mortos, a ascensão ao céu, em seu corpo, de Jesus Cristo, dileto Senhor nosso; e a sua vinda dos céus na glória do Pai, para recapitular todas as coisas e ressuscitar toda carne do gênero humano; a fim de que, segundo o beneplácito do Pai universal, diante do Cristo Jesus, nosso Senhor, Deus, Salvador e Rei, todo joelho se dobre nos céus, na terra e nos infernos e toda língua o confesse; e execute o justo juízo de todos: enviando para o fogo eterno os espíritos do mal, os anjos prevaricadores e apóstatas, assim como os homens ímpios, injustos, iníquos e blasfemadores; e para dar em prêmio a vida incorruptível e a glória eterna aos justos, aos santos e àqueles que guardaram os seus mandamentos e perseveraram no seu amor, alguns desde o início, outros, depois de sua conversão[53].

---

encaixavam, e até mesmo tabuinhas nas quais se inscreviam as palavras do símbolo, como sinal apotropaico. DI BERARDINO, A. Percursos de koinonia nos primeiros cristãos. *Concilium* 291, 2001/3, p. 47.

[49] "The confession marked out the Christians as distinct from Jews and pagans. The *regula fidei*, or rule of faith, is not a solemn ritual and public declaration of faith. It is a positive, theological summary of what forms the backbone of a developing Christian tradition. It keeps together all Christians scattered among the several Churches. When it merged with the baptismal confession, it gave birth to the various creeds." (GRECH, 20916, p. 23).

[50] CONGAR, Y. As normas de fidelidade e identidade cristãs ao longo da história da Igreja. In: *Igreja e papado*. Perspectivas históricas. São Paulo: Loyola, 1997. p. 297-300.

[51] CONGAR, 1997, p. 298.

[52] Ver também em sua *Epideixis* ou *Demonstratio* 3.6.

[53] *AH* I,10,1. A não ser que se indique outra coisa, as citações do *Adversus haereses* (*AH*) usadas neste capítulo foram tiradas da edição brasileira: IRENEU DE LION. *I, II, III, IV, V Livros*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 4).

Ireneu dá testemunho de como essa regra de fé possui uma universalidade que os hereges não possuem, pois, mesmo espalhada por todo o mundo, a Igreja guarda com cuidado a pregação e a fé comum, "como se morasse num só casa, e crê do mesmo modo, como se possuísse uma só alma e um só coração; unanimemente prega, ensina e entrega, como se possuísse uma só boca"[54]. São muitos os povos, línguas e culturas, mas "o conteúdo da Tradição é um só e idêntico". Isso acontece nas Igrejas fundadas na Germânia, na Ibéria, entre os Celtas, nas do Oriente, do Egito, da Líbia, e nas estabelecidas no "centro do mundo". E arremata:

> [...] mas como o sol, criatura de Deus, é em todo mundo um só e o mesmo, assim a luz da pregação da verdade brilha em todo lugar ilumina todos os homens que querem chegar ao conhecimento da verdade. E nem aquele que tem maior capacidade em falar, dentre os que presidem as Igrejas, dirá algo diferente, porque ninguém está acima do Mestre; nem quem tem dificuldade em expressar-se inferioriza a tradição. Sendo a fé uma só e a mesma, nem aquele que pode dizer muito sobre ela amplia, nem aquela aquele que pode falar menos a diminui[55].

No cristianismo dos inícios, a apresentação da heresia era simples e linear: o Pai enviou o Filho, que pregou e fundou a Igreja, e Cristo, por sua vez, enviou os apóstolos para pregar o Evangelho por toda a parte, os quais, após a ressurreição de Jesus, se reuniram para definir em "doze artigos" as verdades fundamentais da fé. Pessoas más, instigadas pelos demônios, introduziram as heresias, a partir do período pós-apostólico, considerado puro e inocente[56]. Essa "imagem exemplar" do cristianismo apostólico e a perversão pelos hereges se difundiu com variações e enriquecimento de detalhes por toda a cristandade primitiva. Di Berardino pondera, no entanto que, "historicamente as coisas foram bem diversas e mais complexas":

> Em todo o caso, a polêmica, a perseguição, a oposição e a marginalização social obrigam a serrar fileiras, ou melhor, a encorajar uma mais convicta consciência da própria identidade embora nas inúmeras diversidades litúrgicas, doutrinais e disciplinares das várias comunidades locais e regionais. Todavia a identidade cristã ia se firmando em frentes diferentes. Além disso, em uma sociedade hostil e cheia de suspeitas era indispensável para os cristãos apresentarem a sua verdadeira natureza e identificação, esclarecendo sua própria história, as próprias doutrinas e o modo próprio de viver[57].

---

[54] *AH* I,10,2.
[55] *AH* I,10,2.
[56] DI BERARDINO, 2001, p. 48.
[57] DI BERARDINO, 2001, p. 48.

A instância mais importante da comprovação da autenticidade da fé, da legitimidade do símbolo e de sua máxima expressão de comunhão era a celebração litúrgica, a partir da qual, na leitura dos Padres do século V, o adágio *lex orandi lex credendi* se constituiu como um "axioma teológico"[58]. Na liturgia se proclamavam os textos sagrados, nos quais se via a inspiração divina e cuja lista aceita pelas principais Igrejas, de origem comprovadamente apostólica, se tornou igualmente o critério de comunhão da catolicidade, atestada, além do mais, por outros fatores tais como o sentir comum da fé e dos costumes (*sensus fidelium*), pautando, a partir do que se ora (*lex orandi*) o que se crê (*lex credendi*) e, numa íntima relação entre fé, credo e caridade, como se deve viver (*lex agendi*). Em sintonia com esses critérios, a razoabilidade das doutrinas aceitas em comum, sem contradição da fé com a razão, se tornou "matéria prima" para uma reflexão mais sistemática que, com grande liberdade especulativa dentro desses parâmetros, se tornou o arcabouço da teologia (*lex interpretandi*). Aqui se encontra, segundo Grech, uma vez mais o "polígono da ortodoxia", no qual devemos encontrar o conjunto de critérios que servirão de base para a ortodoxia, fixada em fórmulas dogmáticas, pela máxima autoridade dos concílios ecumênicos.

Os contatos entre as Igrejas, que foram se multiplicando já nos finais do século I, tornaram-se se cada vez mais frequentes. Tais contatos serviam não apenas como "visitas fraternas" para estreitar os laços, pois a hospitalidade era uma prática muito apreciada no mundo antigo, mas também para confrontar as doutrinas recebidas e rejeitar as doutrinas errôneas e buscar uma recíproca confirmação na fé. A troca epistolar entre comunidades de uma mesma região e depois da realização dos sínodos tornou-se uma marca distintiva da "sinodalidade" do cristianismo antigo. Não era a uniformidade organizacional o fator mais importante, mas a unidade fundamental na fé e nos costumes: "A comunhão eclesial não se identificava com a

---

[58] Acerca do axioma *lex orandi – lex credendi*, ver: TABORDA, F. *Lex orandi – lex credendi*. Origem, sentido e implicações de um axioma teológico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 35, p. 71-86, 2003. O adágio *lex orandi, lex credendi*, atribuído a Celestino I (papa entre 422-432), na verdade é de autoria de Próspero de Aquitânia (390-455), e se encontra num documento curial por ele compilado, o *Indiculus de gratia Dei*. No capítulo 7, está a fórmula: "... consideremos também os sacramentos das súplicas sacerdotais, que, transmitidos pelos apóstolos, são celebrados uniformemente em todo o mundo e em toda a Igreja católica, *para que a norma de orar estabeleça a regra do crer* (*ut legem credendi lex statuat supllicandi*). Vicente de Lérins (+450), por sua vez, afirma "Na Igreja católica deve-se cuidar sobremaneira de manter *o que foi crido em toda parte, sempre e por todos* (*quod ubique, quod semper, quod ab ominibus creditum est*)" (*Communitorium* I, 2. PL 50,640). O autor argumenta que "a norma permite, portanto, concluir que a *lex orandi* é o próprio *sensus fidelium*, a universalidade no tempo e no espaço daquilo que a Igreja, conduzida pelo Espírito Santo, faz ao orar" (p. 76). Explica depois em que sentido a liturgia se constitui como "lugar teológico" e o alcance da dimensão prática, ética do celebrar e do crer, a *lex agendi*. O adágio surgiu no contexto da controvérsia semipelagiana no século V. No entanto, o adágio tem ancoragem na tradição dos Padres antigos, e seu conteúdo fundamental já o encontramos bem delineado no século II, conteúdo que orienta a *lex interpretandi*, como critério da pesquisa teológica.

uniformidade universal, mas das Igrejas individuais com as principais”[59]. Bem o expressa Tertuliano:

> As Igrejas, como a sua raiz é apostólica, numerosas e grandes que sejam, são sempre uma e a mesma originária Igreja apostólica da qual todas têm origem. E estas, sendo todas uma só, todas são primeiras e apostólicas. Atestam, pois, tal unidade a sua comunicação da paz e o reconhecer-se irmãs e a troca da téssera da hospitalidade[60].

Para Grech, ninguém entendeu o problema melhor do que Ireneu. Daí sua definição da regra de fé e sua insistência no papel dos bispos em proclamar publicamente as tradições que receberam dos apóstolos, de forma clara, transparente, aberta e não a grupos fechados, em segredo, de forma enigmática, a uns poucos escolhidos. Os ensinamentos das Igrejas eram públicos. Todas aquelas Igrejas que tinham uma origem apostólica professavam a mesma fé, especialmente a Igreja Romana, à qual todas elas deviam referir-se, porque tinha recebido a sua fé de Pedro e Paulo:

> Esta rede eclesial funcionava por confiança mútua, hospitalidade e intercâmbio de desenvolvimento doutrinal. [...] Foi esta solidariedade entre as Igrejas que as ajudou a superar a crise gnóstica, embora muitos de seus membros tenham sido infectados em vários graus pelo contato com essa religião parasita[61].

É nesse complexo e lento processo que se deve entender, pois, a história da primazia da Igreja de Roma, primazia de honra inconteste nos quatro primeiros séculos, por causa de seu fundamento apostólico em Pedro e Paulo, por sua antiguidade, seu grande número de mártires, sua autoridade em matéria de fé, a lista ininterrupta dos sucessores de Pedro, na qual as comunidades reconheciam a “tradição viva”, como atesta Ireneu de Lion[62]. A primazia pretendida em termos jurisdicionais é outra etapa de uma história atribulada, que se complicou quando o cristianismo se tornou religião oficial do Império Romano e o bispo de Roma foi recebendo favores, títulos e prestígio, como o de *pontifex maximus*, e incorporou cada vez maior autoridade política com o esfacelamento do Império no Ocidente[63].

---

[59] DI BERARDINO, 2001, p. 50.

[60] TERTULIANO DE CARTAGO, *De praescriptione haereticorum* 20,8.

[61] “This ecclesial network functioned by mutual trust, hospitality and the exchange of doctrinal development. [...] It was this solidarity among the Churches that helped them to overcome the Gnostic crisis, notwithstanding the fact that many of their members were infected to various degrees by contact with this parasitic religion”. (GRECH, 2016, p. 122-123).

[62] *AH* II,3,2.

[63] Acerca do papel que o papado romano veio a ocupar no Ocidente, com o vazio deixado pela queda de Roma, ver: PIRENNE, H. *Storia d’Europa dalle invasioni al XVI secolo*. 2.ed. Roma: Newton Compton Ed., 1996. (Grandi Tascabili Economici), principalmente p. 31-60. Para o desenvolvimento do “primado de honra” da

No entanto, foi nos sínodos e concílios que a autoridade dos bispos, a "tradição viva", adquiriu como colegialidade, maior visibilidade enquanto consciência e sentimento de pertença à *Catholica Ecclesia*[64]. A prática sinodal nasceu no século II e se desenvolveu amplamente no século III, com uma profusão de sínodos e concílios, uma instância processual que desembocou, no século IV, na instituição estável do "concílio ecumênico"[65]. Este, por sua vez, adquiria sua legitimidade no consenso das Igrejas que formavam a instância que, a partir do século V, representava a κοινωνία των κοινωνικών - *koinonia ton koinonikón* (comunhão de comunhões), a Pentarquia: os patriarcados de Roma, Antioquia, Alexandria, Constantinopla e Jerusalém.

Em suma, o que está em jogo ao longo desse processo não são formulações doutrinárias, pois não se trata apenas da defesa de ideias, doutrinas acerca da salvação, de um conhecimento que liberte o espírito das amarras do corpo, dos condicionamentos da história, das tramas da vida, do destino do cosmos. O que importa na "revelação divina", cujo ápice é a encarnação do Verbo, que confiou aos seus apóstolos o anúncio dessa Boa Nova a todas as gentes é o "projeto salvífico divino".

> Todo o Novo Testamento proclama "um só e idêntico Pai, criador do mundo" e também o Apóstolo, "como pregador da verdade", ensinou todas as coisas de acordo com o querigma da verdade, isto é, um só Deus Pai, que falou a Abraão, que estabeleceu a Lei, que inicialmente enviou os profetas e nos últimos tempos enviou o seu Filho e que ofereceu a salvação à sua criatura feita de carne[66].

Ao abordar o fundamento último das esperanças humanas e discorrer sobre o significado histórico e teológico do dogma, como expressão da "verdade revelada", Juan Luis Segundo pondera[67]:

> [...] Deus não parece se preocupar com o que revela *seja* verdade em si mesma, verdade eterna, verdade inalterável, mas de que se *faça* verdade na humanização progressiva do homem. [...] A "revelação divina" não é um depósito de informações corretas, mas um processo pedagógico *verdadeiro*. A revelação que Deus faz de si próprio e do homem não consiste em acumular informações corretas a esse respeito.

Igreja de Roma, ver: CONGAR, Y. Romanidade e catolicidade. História da mutável conjunção de duas dimensões da Igreja, *op. cit*., p. 33-69.

[64] A expressão usada para a Igreja aparece, por primeira vez, em Inácio de Antioquia (*Epístula aos Esmirnienses* 8,2), por volta de 110: "Onde está o bispo, que esteja a comunidade, da mesma forma que onde está Jesus está a Igreja católica". *Apud* CONGAR, *op. cit*., p. 33.

[65] COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*. Brasília: Edições CNBB, 2018. (Documentos da Igreja, 48); PINHEIRO, L. A. A experiência sinodal no Cristianismo antigo dos séculos II a IV. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 373-393, jul./dez. 2020.

[66] *AH* IV,41,3.

[67] SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*. Fé, revelação e magistério dogmático. São Paulo: Paulinas, 1991.

> É um "processo", um crescimento em humanidade, e nele o homem não aprende "coisas". Aprende a aprender[68].

Ireneu e Clemente de Alexandria e, sob sua influência a posteridade patrística, insistem no caráter pedagógico da revelação divina, o que ajuda a explicar as contradições internas do Antigo Testamento e as incongruências aparentes com a mensagem do Novo Testamento. Com o pecado ficou comprometida a "semelhança" do homem em relação a Deus, mas não se perdeu a "imagem" que deve ser restaurada completamente na recapitulação final, em que toda a criação regozijará libertada e unificada. No dizer de Ireneu, Deus em sua pedagogia salvífica foi se acostumando ao homem para que o homem paulatinamente se acostumasse a Deus, até que chegasse o momento em que Ele mesmo veio falar por meio de seu Filho. A obra de Deus é a salvação operada na carne real de Cristo, pela qual ele se associou a nós e nós a ele[69]. Cristo veio para recuperar o que sempre foi seu, não se apossou fraudulentamente de uma obra de "outro deus", mas operou na justiça e na bondade, pois não veio a um mundo estranho[70]. Há da parte de Deus um compromisso efetivo com a integralidade do criado, em sua bondade, beleza, justiça: o decisivo não é o conhecimento, mas o amor. Deus ama a carne: a carne não é estranha a Deus, pois foi ele mesmo quem a fez[71]. Por isso, naquela mentalidade dualista, ninguém mais que os cristãos da grande Igreja valorizaram a vida, a história, a atenção à carne. O cuidado com a carne vilipendiada, desprezada, maltratada está no cerne da fé, esperança e caridade cristãs. Portanto, esta é a "regra da verdade", a "gnose da salvação":

> [...] reconhecer não outro Deus ou outro Pai ou o Abismo ou o Pleroma dos trinta Eões ou a Mãe das Ogdôadas! Mas o conhecimento da Salvação é o conhecimento do Filho de Deus que é chamado e é realmente Salvação, Salvador e Poder salvador: - Salvação, neste texto: "Esperei na tua salvação, Senhor" (Gn 49,18); - Salvador neste outro: "Eis o meu Deus salvador, confiarei nele" (Is 12,2); - Poder salvador, neste terceiro: "O Senhor manifestou a sua ação salvadora diante das nações" (Sl 98,2). Como efeito, Ele é o Salvador enquanto Filho de Deus e Verbo de Deus; ação salvadora, enquanto espírito, porque está escrito: o "espírito do nosso rosto é o Cristo Senhor" (Lm 4,20); finalmente é salvação enquanto carne, porque o "Verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1,14). Este era o conhecimento da Salvação que João dava a todos os que faziam penitência e acreditavam no Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo[72].

---

[68] SEGUNDO, 1991, p. 419.
[69] *AH* V,1,2.
[70] *AH* V,2,1.
[71] *AH*. V,3,3.
[72] *AH* III,10,3.

Há uma estreita ligação entre a *regula fidei* e a formação do cânon neotestamentário. A origem apostólica, a *regula fidei*, a leitura pública na Liturgia dos textos considerados sagrados e sua universalidade, representada pelas principais Igrejas, constituem os critérios internos da canonicidade. Vejamos então como tais aspectos fundamentam a unidade na diversidade do cristianismo antigo e, como tal, se apresenta também como critério de discernimento ainda hoje, na medida em que o limite que demarca fronteiras é um elemento identitário e enriquecedor face às subjetivações "líquidas, gasosas e informacionais".

7.3 A unidade na pluralidade: um critério decisivo para a posteridade

Para escapar à visão sedimentada de uma "institucionalização centralizada", anacrônica, dos inícios do cristianismo, os autores preferem falar em "movimento de Jesus" e outros ainda em "cristianismos"[73]. Acerca da pluralidade dos cristianismos, ou "cristianismos alternativos", muito se escreveu e se debateu a partir da tese de Walter Bauer (1877-1960), conhecido entre outras obras pelo *Lexicon to the New Testament* (*Léxico do Novo Testamento*). Mas talvez seja mais famoso por sua obra publicada em 1934: *Rechtgläubigkeit und Katzerei im Ältesten Christentum*[74].

De acordo com sua controvertida tese, no início do cristianismo não existia um núcleo comum de doutrinas entre os cristãos espalhados pela *oikouméne*, mas um conjunto de teologias discrepantes, que competiam entre si e que, depois, a mais forte delas, representada pela Igreja

---

[73] Ver, entre outros: HOORNAERT, E. *O movimento de Jesus.* Petrópolis: Vozes, 1994. (Coleção uma história do cristianismo na perspectiva do pobre); RICHARD, P. *O movimento de Jesus depois da ressurreição*. Uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos. São Paulo: Paulinas, 1998; MIZZOTTI, J. El movimiento de Jesús: un movimiento plural y diversificado (III). In: *Revista CLAR*, Bogotá, n. 232, p. 56-62, mayo-junio. 2003; NOGUEIRA, P. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018. (Academia bíblica).

[74] A primeira edição em inglês, de 1970, traz como título *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Ortodoxia e heresia no cristianismo antigo). Para uma visão mais ampla dessa questão, ver: HARRINGTON, D. J. The Reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* during the Last Decade. *Harvard Theological Review*, v. 73, Issue 1-2, p. 289-298, April 1980; ROBINSON, J. M.; KOESTER, H. (Eds.). *Trajectories through Early Christianity*. Eugene (Oregon): Wipf & Stock Publishers, 2006; BOCK, Darrell L. *Os Evangelhos perdidos*. A verdade por trás dos textos que não entraram na Bíblia. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2007; KAUFMAN, J. Diverging trajectories or emerging mainstream? Unity and Diversity in Second Century Christianity. In: HVALVIK, R; KAUFMAN, J. (Eds.). *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages*. Copenhagen: Tapir Academic Press, 2011. p. 113-128; DUNN, J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*: An Inquiry Into the Character of Earliest Christianity. 3rd. London: SCM Press, 2012; KÖSTENBERGER, A. J; KRUGER, M. J. *A heresia da ortodoxia*: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo. São Paulo: Vida Nova, 2014; HARTOG, P. A. (Ed.). *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts*. Reconsidering the Bauer Thesis. Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2015; GRECH, P. *"What Was from the Beginning"*. The Emergence of Orthodoxy in Early Christianity. Leominster, Herefordshire: Gracewing, 2016.

de Roma, se impôs como a verdadeira teologia, a doutrina ortodoxa. Ele argumentava que essa diversidade de "cristianismos" já existia desde o Novo Testamento. Na época de sua publicação sua tese não teve muita repercussão, dividindo-se os autores entre aceitação e crítica[75]. Alguns estudiosos apontaram as inconsistências de seus estudos das Igrejas primitivas e principalmente em sua equivocada pressuposição de que os autores do Novo Testamento não faziam distinção entre ortodoxia e heresia[76]. Na interpretação jocosa de seus opositores, sua tese se resumiria assim: primeiro veio a heterodoxia e depois a ortodoxia; ou também, na verdade, o que foi considerado "heresia" era a "ortodoxia".

A partir da tradução de sua obra para o inglês em 1971, aconteceu o despertar de um renovado interesse por suas ideias, com novos estudos, pró e contra[77].

Robinson e Koester afirmam que o Novo Testamento não pode ser lido fora do contexto de outras literaturas cristãs primitivas e que a designação reinante de "cânon" é enganosa porque obscurece a fluidez essencial do cristianismo primitivo[78]. Robinson e Koester questionam os "limites artificiais" do Novo Testamento como um todo. Além disso, os rótulos "ortodoxia" e "heresia" deveriam ser abandonados, junto com uma crença ultrapassada de que a ortodoxia precedeu a heresia e moldou o centro do cristianismo. Desde o seu nascimento, o cristianismo era pluriforme, e o que mais tarde ficou conhecido como ortodoxia e heresia foram apenas duas de muitas trajetórias igualmente legítimas que atravessam o cristianismo. O fato de que o *Evangelho de Judas*, por exemplo, não fosse incluído no cânon do Novo Testamento não foi nem algo inevitável desde um ponto de vista histórico, nem efeito da intervenção divina, diria o historiador. Tratou-se antes do resultado de um complexo processo no qual diferentes formas

---

[75] Entre os autores que, por diversos matizes, se apropriaram das teses de Bauer estão Rudolf Bultmann (1884-1976), Arnold Ehrhardt (1903-1963). Na atualidade, entre os defensores acadêmicos estão Helmut Koester, James M. Robinson, James D. G. Dunn. Elaine Pagels foi, de alguma forma, a difusora das teses de Bauer. Em seus estudos sobre o gnosticismo ela defende que os escritos gnósticos corroboraram a ideia de que havia um cristianismo muito diversificado e que se tornou homogêneo com o tempo. Coube a Bart Ehrman a grande popularização dessas ideias com seu livro *Lost Christianities* (Cristianismos perdidos).

[76] Entre os críticos das posições de Bauer e Ehrman, encontram-se: Darrell Bock, Paul Trebilco, Jeffrey Binham, Craig Blaising, Thomas Robinson, Howard Marshall, Raymond Brown, Prosper Grech.

[77] A metodologia de Bauer foi criticada, regularmente, por confiar, por exemplo, na ausência de evidência textual, mas as descobertas subsequentes de manuscritos que remontam a "cristianismos perdidos" (Ehrman) ou "cristianismos derrotados" (Piñero), validaram, em alguns aspectos, as teses de Bauer. Ver: BAUER, W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. 2nd ed. Mifflitown (PA): Sigler Press, 1996. A tradução de 1970, por membros do Seminário da Filadélfia sobre as Origens Cristãs da segunda edição póstuma do alemão (1963) não esconde sua base textual germânica. A nova tradução que citamos aqui teve o rodapé original atualizado, aumentado e tornado mais compreensível para o contexto anglófono. O apêndice "Sobre o problema do cristianismo judaico" foi revisado por Robert A. Kraft, um dos editores estado-unidenses.

[78] No início dos anos 1970, James M. Robinson (Claremont) e Helmut Koester (Harvard), ambos estudantes de Bultmann, abriram novos caminhos em suas trajetórias através do cristianismo primitivo e estão na lista dos autores que redescobriram Bauer e suscitaram tanto entusiastas como críticos ferozes.

de cristianismos competiram entre si, influenciaram-se mutuamente, tomaram emprestados alguns elementos e recusaram umas às outras.

A relação entre unidade e diversidade também foi objeto de uma monografia importante de James D.G. Dunn, intitulada *Unity and Diversity in the New Testament* (*Unidade e diversidade no Novo Testamento*), publicada pela primeira vez em 1977 e lançada em uma terceira edição substancialmente ampliada em 2006[79]. Dunn aceita a diversidade no Novo Testamento, mas apresenta uma perspectiva um pouco diferente da de Robinson e Koester. Há uma diversidade notável nos escritos canônicos. Cada evangelista tem a sua perspectiva, Paulo e Pedro entram em choque, as epístolas Pastorais e Católicas e o corpo joanino têm suas peculiares perspectivas. Dunn questiona se a imagem do cristianismo primitivo como trajetórias divergentes é adequada. Os primeiros cristãos não tinham *nada* em comum? Ele acha que em meio à diversidade, existe o que ele chama de "centro integrador" e "elemento unificador". Este centro é o "evento Cristo", fundamentalmente a morte e ressurreição de Jesus, cuja crença une os vários grupos. Sua conclusão é que não havia uma única forma normativa do cristianismo, uma única entidade; encontramos diferentes tipos de cristianismo, cada um dos quais via os outros como extremos demais em um aspecto ou outro.

Para a Igreja dos séculos II e III, essa diversidade inicial não era vista como problemática, mas essencial para a Igreja. Ao "canonizar" os diversos escritos, eles "canonizaram" essa diversidade, na acepção de Dunn. A "mensagem apostólica" não era simplesmente a mensagem de qualquer apóstolo, mas "dos apóstolos", e, portanto, a pluralidade está presente desde o princípio. Essa pluralidade não resulta em trajetórias divergentes, mas na canonização dessa mesma diversidade na própria Igreja.

Manlio Simonetti desenvolveu também vários estudos sobre a ortodoxia e a heresia no transcurso do século I para o século II[80]. Em seus estudos, ele questionava as teses de Bauer e seus correligionários contemporâneos, asseverando que:

> O instaurar-se de uma concreta ortodoxia [...] nos aparece como o resultado não de uma pré-determinada política hegemônica levada adiante por uma específica sede [Roma] e por esta imposta às outras desde fora, mas antes pela atividade doutrinal de várias comunidades, e mais concretamente, de vários doutores, atividade convergindo unitariamente sobre uma série de pontos de importância fundamental como resposta a uma solicitação herética de amplo raio e de fisionomia igualmente unitária[81].

---

[79] DUNN, J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*: An Inquiry Into the Character of Earliest Christianity. 3rd. London: SCM Press, 2012.

[80] SIMONETTI, M. *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*. Messina: Rubettino Ed., 1994. (Armarium, 5).

[81] "L'instaurarsi di una concreta ortodossia [...] ci appare come il risultato non di una preordinata politica egemonica portata avanti da una specifica sede e da questa imposta alle altre dall'esterno, ma piuttosto

Para Andreas Köstenberger há uma diversidade legítima ou aceitável no Novo Testamento, mas isso não significa que essa diversidade tenha evoluído de tal forma que as comunidades se contradissessem entre si. Sua conclusão foi diametralmente oposta à tese de Bauer: enquanto Bauer julgou ser possível detectar um movimento na Igreja primitiva que partia da diversidade para a unidade, na realidade, os primeiros cristãos se desenvolveram da "unidade para a diversidade"[82].

Bart Ehrman reacendeu novamente o entusiasmo pelas teses de Bauer, dando-lhe uma interpretação peculiar. Em base aos documentos gnósticos, Ehrman afirma ter encontrado novas evidências acerca da diversidade do cristianismo primitivo, sendo melhor falar em "cristianismos" no plural, apelando novamente para a grande diversidade de teologias do Novo Testamento[83]. Ao abrir seu livro, com uma breve visão geral sobre "As diversidades do cristianismo antigo", ele afirma:

> A grande diversidade do cristianismo primitivo pode ser vista, acima de tudo, nas crenças teológicas abraçadas por pessoas que se entendiam como seguidores de Jesus e no terceiro século, é claro, havia cristãos que acreditavam em um Deus. Mas havia outros que insistiram em dois. Alguns disseram que havia trinta. Outros disseram que havia 365[84].

Mas havia também diversas opiniões sobre Jesus:

> No segundo e terceiro séculos, havia cristãos que acreditavam que Jesus era ao mesmo tempo divino e humano, Deus e homem. Havia outros cristãos que argumentavam que ele era completamente divino, mas não humano, de forma alguma [...] Havia outros que insistiam que Jesus era um humano de carne e osso, adotado por Deus para ser seu filho, mas ele próprio não era divino. Havia ainda outros cristãos que afirmavam que Jesus Cristo era duas coisas: um humano de carne e osso, Jesus, e um ser totalmente divino, Cristo [...][85].

---

dell'attività dottrinale di varie comunità, e più concretamente, di vari dottori, attività convergente unitariamente su una serie di punti d'importanza fondamentale, quale risposta a una sollecitazione eretica d'ampio raggio e di fisionomia altrettanto unitaria". (SIMONETTI, 1994, p. 45).

[82] KÖSTENBERG, A. Diversity and Unity in the New Testament. In: HAFEMANN, S. J. (Ed.). *Biblical Theology*: Retrospect & Prospect. IVP Academic: Illinois; Nottingham: Apollos, 2002, p. 144-158.

[83] EHRMAN, B. *Lost Christianities*: The Battles for Scriptures and the Faiths We Never Knew. Oxford: Oxford University Press, 2003.

[84] "The wide diversity of early Christianity may be seen above all in theological beliefs embraced by people who understood themselves to be followers of Jesus. In the second and third centuries there were, of course, Christians who believed in one God. But there were others who insisted that were two. Some said there were thirty. Others claimed there were 365" (EHRMAN, 2003, p. 2). Entre os que acreditavam em apenas um Deus, estavam os "ortodoxos"; os seguidores de Marcião acreditavam em dois deuses (o Deus invejoso e vingativo, do Antigo Testamento, e o Deus bom e misericordioso, anunciado por Jesus); os gnósticos, por sua vez, acreditavam em muitos seres divinos.

[85] "In the second and third centuries there were Christians who believed that Jesus was both divine and human, God and man. There were other Christians who argued that he was completely divine and not human at all...

Em síntese, segundo Ehrman, as várias afirmações sobre Deus e Jesus, vistas pelos opositores como “heresias”, pertencem à rubrica do “cristianismo primitivo”. Para um historiador, essas não são várias “heresias”, mas são simplesmente vários tipos do cristianismo primitivo. E o cristianismo moderno, também ele muito diversificado atualmente, é baseado em apenas uma dessas variedades. Ehrman chama essa variedade de “proto-ortodoxia”, explicando que esses “proto-ortodoxos" eram os antepassados da ortodoxia tardia. Outros termos usados pelos historiadores para denominar seus representantes são: “catolicismo primitivo”, “a grande Igreja”, “cristianismo normativo” ou simplesmente “a Igreja”[86].

Para os críticos de Ehrman, esse novo entusiasmo por Bauer deve ser encarado criticamente[87]. Köstenberger e Kruger procuram demonstrar que o fato de se constatar a existência de comunidades cristãs autônomas, sem uma “organização centralizada”, não significa que não houvesse um núcleo comum e que cada teologia trilhasse seu caminho sem conexão com esse núcleo aceito por todas elas. Segundo eles, “uma das principais razões para o surpreendente impacto causado pela proposta de Bauer é o fato de o clima cultural de nossos tempos proporcionar solo fértil para suas ideias”[88].

Könstenberger e Kruger são contundentes em afirmar que “a ortodoxia surgiu primeiro, e, em seguida, surgiram várias heresias um tanto amorfas no segundo século. Essas heresias propriamente ditas se desviaram de uma cristologia ortodoxa que já era amplamente aceita e ensinada”[89]. Na transição do primeiro para o segundo século, ocorreu uma “mudança teológica notável”, que desembocou em uma “diversidade radical”:

> Os sussurros incipientes do gnosticismo no final do primeiro século aos poucos se desenvolveram de modo mais audível e, por fim, resultaram na produção de escritos gnósticos que estabelecem uma variedade de cristologias e de outras crenças. Nesses escritos, a apresentação de Jesus divergia consideravelmente dos retratos que precederam em quase cem anos esses documentos gnósticos[90].

There were others who insisted that Jesus was a full flesh-and-blood human, adopted by God to be his son but not himself divine. There were yet other Christians who claimed that Jesus Christ was two things: a full flesh-and-blood human, Jesus, and a fully divine being, Christ...”. (EHRMAN, 2003, p. 2).

[86] KAUFMAN, 2011, p. 114. Segundo Kaufman: quem primeiro utilizou o termo foi Bentley Layton (1987) e Birger A. Pearson (1991), para denotar formas do cristianismo do segundo e terceiro séculos que anteciparam a “ortodoxia”. Bart Ehrman adotou o termo, sem referir-se aos anteriores, e agora o termo parece bem estabelecido, sendo-lhe atribuída a autoria por outros acadêmicos simpáticos à sua teoria.

[87] KÖSTENBERGER, A. J; KRUGER, M. J. *A heresia da ortodoxia*: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo. São Paulo: Vida Nova, 2014 (a edição original em inglês é de 2010).

[88] KÖSTENBERGER; KRUGER, 2014, p. 25.

[89] KÖSTENBERGER; KRUGER, 2014, p. 86.

[90] KÖSTENBERGER; KRUGER, 2014, p. 86.

Para eles, há uma "diversidade legítima" que permeia os escritos do Novo Testamento, critério que sempre será contemplado, não sem tensões na história subsequente, e uma "diversidade ilegítima", à qual se imporá um limite, limite expresso no cânon neotestamentário. Ao falar de "diversidade ilegítima" em termos históricos, eles se referem à:

> [...] divergência doutrinária do ensino apostólico considerada inaceitável pelos autores neotestamentários, a julgar pelos documentos incluídos no cânon do Novo Testamento [...] embora os proponentes da ortodoxia primitiva fossem até certo ponto inclusivos, no sentido de permitir espaço para diferentes pontos de vista a respeito de determinado assunto a ser representado, havia limites doutrinários claros cuja transgressão seguramente incorria em sanções. Do ponto de vista dos autores do Novo Testamento, o ultrapassar desses limites constituía diversidade ilegítima[91].

Há um processo de abertura, acolhimento, discernimento e seleção crítica de textos que expressam a "medida da fé", que vai dos finais do século I à segunda metade do século II, ocasião em que ocorre um fechamento, definição e restrição dos livros considerados inspirados. Na visão dos autores, trata-se do posicionamento da grande Igreja do século II, e que será normativo daí para diante, com os muitos exemplos textuais dos autores dessa época, os quais:

> [...] revelam que os primeiros estágios do cânon não foram um período de total abertura, em que textos apócrifos recém-produzidos poderiam ter encontrado espaço com facilidade. Antes, foram marcados pela preocupação em confirmar somente livros do período apostólico. Não devemos nos surpreender, portanto, com este fato óbvio, porém muitas vezes ignorado: os livros que, com o tempo, foram confirmados pelos primitivos cristãos são exatamente aqueles acerca dos quais a maioria dos estudiosos modernos concorda que tiveram origem no período apostólico; e os livros rejeitados pelos primeiros cristãos são aqueles acerca dos quais a maioria dos estudiosos concorda que são tardios e secundários. Tudo indica que os primeiros cristãos eram, afinal de contas, bastante perceptivos quanto a quais livros representavam o cristianismo autêntico e quais não o faziam[92].

Kaufman, por sua vez, ao invés de falar em "trajetórias divergentes", com uma linha dominando e estrangulando as demais, e depois impondo uma unidade histórica, prefere falar em uma "corrente dominante emergente", representante de uma "ampla diversidade" que, no entanto, sustenta uma "causa e identidade comuns" e isso não constituiria um problema para o cristianismo primitivo:

> Acho, portanto, que "trajetórias divergentes" não são a melhor metáfora para o cristianismo primitivo. Uma metáfora melhor, talvez, seja a "corrente dominante emergente" - uma corrente dominante cujas fronteiras são traçadas para trás e sempre

[91] KÖSTENBERGER; KRUGER, 2014, p. 118-119.
[92] KÖSTENBERGER; KRUGER, 2014, p. 236-237.

> revisadas, primeiro por teólogos como Ireneu e Eusébio, e na Igreja desde então. Essa "corrente dominante emergente" do cristianismo do segundo século pode ser vista tanto na afirmação positiva de diversas tradições dentro da Igreja (como diz Ireneu, "a discordância no jejum confirma nosso acordo na fé") quanto no desenho ativo das fronteiras entre diversidade aceitável e desvio herético[93].

Ele argumenta que um entendimento histórico do cristianismo primitivo deve levar em conta a complexidade que essa imagem representa, ou seja, a emergência de uma corrente dominante, e quais os fatores que permitiram que ela servisse de esteio para o consenso do que se devia entender por "cristão". Portanto, tal entendimento:

> Deve levar a sério a diversidade real encontrada nos documentos do primeiro e segundo século, mas também a coexistência pacífica e a "causa comum" de uma variedade de grupos que se autodenominavam cristãos. Além disso, ele deve tentar explicar o surgimento de grupos alternativos mutuamente exclusivos que se consideravam representantes da corrente dominante e outros grupos como aberrações. E, finalmente, deve levar em conta o amplo ponto de vista "externo", segundo o qual um determinado grupo era visto como representando a verdade e outros representavam heresia. Com muita frequência, os historiadores acabaram adotando apenas o ponto de vista "externo", ou apenas adotando um ponto de vista interno e se tornando apologistas de uma das "correntes principais" alternativas. Um entendimento histórico adequado do cristianismo primitivo deve estar de olho em ambos[94].

Grech também utiliza com ressalvas a expressão "emergência de uma corrente principal", mas, em relação ao gnosticismo, ele é bem taxativo em não o reconhecer como um "cristianismo alternativo". Os gnósticos também utilizaram um processo de bricolagem na elaboração de suas doutrinas, mas o resultado final é totalmente diferente daquele da "corrente principal emergente". Assim ele nô-lo explica:

> Parece-me que as crenças contrastantes do cristianismo e do gnosticismo são tão profundas que o último dificilmente pode ser chamado de um cristianismo alternativo. É, ao contrário, uma religião helenística alternativa que absorveu e reordenou os

---

[93] "I find, therefore, that 'diverging trajectories' is not the best metaphor for earliest Christianity. A better metaphor, perhaps, is 'emerging mainstream' - a mainstream whose boundaries are drawn backwards and ever revised, first by theologians such as Ireanaeus and Eusebius, and in the Church even since. This 'emerging mainstream' of second century Christianity can be seen both in the positive affirmation of diverse traditions within the Church (as Irenaeus says, 'the disagreement in the fast confirms our agreement in the faith') and in the active drawing of boundaries between acceptable diversity and heretical deviation". (KAUFMAN, 2011, p. 126).

[94] "It must take seriously the real diversity found within the first and second century documents, but also the peaceful coexistence and 'common cause' of a variety of groups that called themselves Christians. Further, it must attempt to account for the emergence of mutually exclusive alternative groups which saw themselves as representing the mainstream and other groups as representing aberrations. And finally, it must take into account the broad 'external' viewpoint whereby a certain group was seen as representing the truth and others represented heresy. All too often, historians have ended up taking only the 'external' viewpoint, or only taking an internal viewpoint and becoming apologists for one of the alternative 'mainstreams'. An adequate historical understanding of early Christianity must have an eye for both". (KAUFMAN, 2011, p. 128).

> elementos cristãos. As mesmas *tesserae* de um mosaico podem ser reorganizadas para formar outra imagem[95].

De fato, os seguidores imediatos de Jesus foram chamados de cristãos porque o confessaram como profeta, o Messias e/ou Filho de Deus. Sua experiência foi expressa em linguagem, primeiro na pregação e confissões de fé, e mais tarde escrita durante o primeiro século. Muitos desses escritos foram gradualmente reconhecidos como "canônicos". Segundo ele:

> Não é errado dizer que todos eles precederam o surgimento do gnosticismo. Esses primeiros livros e o material querigmático e cúltico mais amplo do qual foram destilados, de acordo com as circunstâncias que exigiam sua expressão por escrito, constituíram o *corpus* principal que ficou conhecido como o depósito apostólico da fé. [...] Porém, cada autor do primeiro século expressou sua experiência de maneiras diferentes. Pode-se dizer que Paulo, João, Mateus e outros têm teologias diferentes, mas o fato de que mais tarde foram reunidos em um cânon significa que a tradição reconheceu neles um núcleo comum, não uma contradição, apesar de suas diferenças. [...] Como consequência, foi inevitável que desde o início surgissem várias interpretações do cristianismo, algumas das quais ultrapassaram os limites do depósito doutrinal dos apóstolos [...]. Mais dificuldades surgiram quando as ideias gnósticas começaram a se infiltrar [96].

Vejamos agora mais detidamente como a questão da unidade encontrou uma expressão normativa nos textos que vieram a constituir o cânon escriturístico e, de maneira mais afunilada, a implicação das doutrinas gnósticas divergentes. Grech, a partir daqueles critérios mais amplos que configuram o "polígono da ortodoxia", defende a posição semelhante à sustentada pelos pesquisadores citados anteriormente, apresentando os critérios internos que norteiam a fixação do cânon escriturístico:

> O cânon do NT, portanto, não foi imposto por papas, bispos ou imperadores. Ele surgiu entre muitos outros escritos que afirmavam ser cristãos simplesmente porque as Igrejas se espelhavam e se definiam por esses livros antigos, que, de fato, eram os

---

[95] "It seems to me that the contrasting beliefs of Christianity and Gnosticism are so profound that the latter can hardly be called an alternative Christianity. It is, rather, an alternative Hellenistic religion that absorved and re-ordered Christian elements. The same *tesserae* of a mosaic can be rearranged to form another image". (GRECH, 2016, p. 68).

[96] "It is not wrong to say that all of them preceded the rise of Gnosticism. These early books, and the broader kerygmatic and cultic material from which they were distilled according to the circumstances that required their expression in writing, constituted the main *corpus* that became known as the apostolic deposit of faith. [...] However, each author in the first century expressed his experience in different ways. Paul, John, Matthew and orhers can be said to have different theologies, but the fact that they were later gathered together in one canon means that tradition recognised in them a common core, not contradiction, despite their differences. [...] As a consequence, it was inevitable that from the very beginning various interpretations of Christianity arose, some of which overstepped the limits of the apostles' doctrinal deposit [...]. More difficulties arose when Gnostic ideas began to creep in". (GRECH, 2016, p. 121-122).

> fundamentos de sua fé. No último recurso, apostolicidade, leitura pública universal e concordância com a regra de fé são os critérios essenciais[97].

No início do século II, todos os livros que hoje formam o Novo Testamento haviam sido escritos e então circulavam entre as Igrejas. O período entre 70 e 135 foi crucial para a cristalização desses escritos numa espécie de *corpus apostolicus*. Entre os critérios para a canonicidade dos livros se encontram a apostolicidade, a leitura pública nas Igrejas, principalmente naquelas reconhecidas como matrizes da comunhão (leitura pública universal) e consonância com a *regula fidei*. Não importava só a antiguidade, pois havia escritos autorizados, como a Didaqué, a primeira carta de Clemente, as cartas de Inácio, que eram certamente mais antigas que as cartas pastorais e a segunda carta de Pedro, por exemplo. Como recorda Grech: "Eles encontraram sua fé refletida nesses escritos e, ao mesmo tempo, os reconheceram como a fonte de suas crenças. Eles carregavam a marca de sua identidade"[98].

Nas primeiras décadas do século II havia uma abundância de composições gnósticas ou gnosticizantes, nos mais diversos gêneros reconhecidos, tais como evangelhos, atos, cartas e apocalipses, circulando largamente pelas Igrejas. O *sensus fidelium* achou-os bem sinistros porque eles não apenas não usavam um linguajar ora conhecido, ora estranho, mas principalmente contradiziam as doutrinas aceitas. Os gnósticos tentaram ampliar a lista de escritos apostólicos supostos ou reais. No caso de Marcião, ocorreu o contrário.

O fato de que as Escrituras eram lidas pelo povo no contexto da Eucaristia revela o real propósito do cânon[99]. A Igreja se identifica a si mesma como *ecclesia* no momento mais solene de seu culto, e a palavra e o sacramento mutuamente interpretam um ao outro. A memória do episódio de Emaús exemplifica admiravelmente esse aspecto. É o próprio Cristo ressuscitado em pessoa que explica o verdadeiro sentido das Escrituras e parte o pão: "O cânon, portanto,

---

[97] "The NT canon, therefore, was not imposed by Popes, bishops or emperors. It emerged among many other writings that claimed to be Christian merely because the Churches mirrored, and defined themselves by, these ancient books, which, indeed, were the foundations of their faith. In the last resort, apostolicity, universal public reading and agreement with the rule of faith are the essential criteria". (GRECH, 2016, p. 57).

[98] "They found their faith mirrored in these writings and at the same time recognised them as being the source of their beliefs. They bore the brand of their identity". (GRECH, 2016, p. 53).

[99] Acerca do papel da liturgia no processo de constituição do cânon, ver: BRUCE, F. F. *O cânon das Escrituras*. Como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas? São Paulo: Hagnos, 2011. Frederick Fyvie Bruce (1910-1990), além de estender-se em questões de caráter histórico e exegético da composição do cânon, elaborou também seu livro sob a perspectiva da liturgia, aduzindo muitas informações sobre esse aspecto.

embora sempre normativo, não é um fim em si mesmo. A Igreja lê sua própria identidade na interação recíproca entre palavra e sacramento”[100].

Theissen, assim como Di Berardino, pondera as razões pelas quais se constituiu um longo caminho até a configuração da “doutrina ortodoxa” e a sua fixação no “cânon escriturístico”[101]. Cada vez mais, diante do panorama adverso das perseguições e pressões sociais e o perigo de pulverização e desagregação interna (razões sociológicas), defendia-se um cristianismo mais comunitário, apoiado em autoridades reconduzíveis historicamente aos apóstolos. Mas havia outros motivos (razões teológicas). Os gnósticos contradiziam axiomas fundamentais do novo universo simbólico, expressos, segundo ele, na “singularidade do mito basilar no cristianismo primitivo”. A gnose contestava a unidade entre mito e história, unidade que postulava dois axiomas básicos do cristianismo.

O primeiro deles, comum tanto ao cristianismo como ao judaísmo, era o monoteísmo. Com suas muitas emanações e éons, o “monoteísmo gnóstico” do Deus totalmente transcendente não era mais fé no criador do céu e da terra, mas em todo caso do criador do céu. O segundo axioma dizia respeito à fé no salvador, pois efetivamente todos os sistemas gnósticos questionavam a inserção real do salvador nesse mundo. Esse mundo é infortúnio, engano, prisão. Portanto, o salvador não pode ligar-se ou pactuar com ele. Ele tem apenas um corpo aparente, ou liga-se temporariamente a um corpo terrestre.

A gnose ameaçava tanto a unidade do Deus criador quanto a unidade do salvador, em razão de uma desvalorização do mundo e do corpo que contradizia o sistema simbólico bíblico do cristianismo primitivo:

> Ambos os problemas podem ser assim resumidos: na gnose, o cristianismo primitivo desembocou uma religião radical de salvação que negava a fé veterotestamentária na criação e a fé neotestamentária na encarnação: a incondicional unidade do salvador com a criação e com a corporalidade. A dissolução da crise gnóstica foi alcançada por uma teologia que equilibrou a fé na salvação e se manteve ancorada no Antigo e no Novo Testamento. Essa teologia encontra-se, pela primeira vez, como reação à crise gnóstica em Irineu. Ele foi o primeiro a fundamentar o cânone dividido em Antigo e Novo Testamento, e desenvolveu uma teologia histórico-salvífica, segundo a qual a salvação é a restauração da criação: Cristo restaura a imagem do ser humano que, como *similitudo* se perdeu, mas como *imago*, foi conservada[102].

---

[100] “The canon, therefore, though always normative, is not an end in itself. The Church reads her own identity within the reciprocal interaction between word and sacrament”. (GRECH, 2016, p. 55).
[101] THEISSEN, 2009, p. 323-325.
[102] THEISSEN, 2009, p. 324.

O quadro histórico do cristianismo primitivo, traçado pela Escola de Tubinga, mais do que reconhecer um cristianismo homogêneo, postulou a existência de uma série de grupos cristãos, esquematizados em dois grandes partidos, que de alguma forma se completavam dialeticamente: o petrinismo e o paulinismo, representados, respectivamente, pelo protoevangelho de Mateus e pelas cartas autênticas de Paulo[103]. Os demais escritos, que acabaram formando o cânon do Novo Testamento, dividiam-se entre as duas tendências, todas elas buscando uma mediação, dentro do possível, entre elas no seio das comunidades: a primeira carta de Pedro e a carta de Tiago fariam esse trabalho do lado do partido petrino, e a dupla obra lucana e as cartas deuteropaulinas, do lado paulino. O evangelho de João teria concluído o processo, desembocando numa síntese, representada pelo "catolicismo".

A seguir, Theissen apresenta algumas correções a esse quadro: no cristianismo primitivo, não havia apenas dois partidos, mas, sim, uma porção de correntes, entre as quais havia tensões e conflitos: judeu-cristianismo, cristianismo sinótico, paulino e joanino e, ademais, posteriormente, a ampla corrente de um cristianismo gnóstico[104]. Segundo ele, é necessário ressaltar essa pluralidade do cristianismo primitivo e perceber, por trás de toda variedade, os indícios de uma unidade fundamental: "Somente essa unidade torna compreensível a formação do cânone, o qual, sem uma instância organizacional central no cristianismo primitivo, pôde impor-se no decorrer do séc. II. Seu aparecimento é o fruto decisivo da história do cristianismo primitivo do séc. II"[105].

O cânon, para ele consiste, por um lado, na aceitação dessa variedade e pluralidade, por ele denominado o "cânone externo", dentro de certos limites, e, por outro, a partir de critérios de unidade, o "cânone interno", o que na linguagem dos Padres é dito como a *regula fidei* ou *disciplina fidei*. O cristianismo joanino não foi a síntese, mas uma corrente que jogou um papel especial nesse processo. Para Schmithals, somente no século II, e definitivamente com a constituição do cânon, é que as diversas tradições proto-cristãs confluíram majoritariamente uma na outra, excluindo definitivamente a gnose[106]. Segundo Theissen, por cânon entende-se um conjunto de "*textos normativos, aptos a reconstruir, sempre de novo, o sistema simbólico de uma religião e torná-lo familiar a uma comunidade por meio da interpretação*". A sua

---

[103] THEISSEN, 2009, p. 337.

[104] Para uma matização dessa posição, ver BROWN, 1986, principalmente, p. 13-35; 186-191; expusemos mais detalhadamente sua posição no Capítulo 1, no tópico referente ao cristianismo plural (p. xxx). Para a questão do influxo de "tendências gnosticizantes" nos textos pré-redacionais e mesmo nos textos neotestamentários, ver: SCHMITHALS, 2008, principalmente: 5-37; 239-243.

[105] THEISSEN, 2009, p. 338.

[106] SCHMITHALS, 2008, p. 243.

importância para a comunidade consiste no "consenso que ele cria no interior de grupos diversos", na delimitação de fronteiras frente ao exterior da comunidade, dando-lhe identidade e "torna possível uma continuidade que se expande por gerações":

> [...] escritos canônicos são uma memória cultural, protegida pela aura sagrada, que resiste tenazmente contra a tentação do esquecimento e do recalque. Por meio da formação do cânone, a religião cristã primitiva define-se a si mesma como um sistema simbólico normativo[107].

Na constituição do cânon, Marcião teve um "papel catalisador"[108]. Em sentido próprio, Marcião não era um gnóstico, mas sua doutrina se aproximava da gnose. O Deus de amor, misericordioso, próximo, anunciado em Jesus, contrastava com o Deus irascível, vingativo e distante do Antigo Testamento, um criador mau que lembrava os demiurgos responsáveis pela criação, no exterior do pleroma, contrapostos ao Deus totalmente transcendente. Marcião tinha uma cristologia docetista, com analogias nos diversos sistemas gnósticos. Mas ele se distanciava da gnose na medida em que a pregação do anúncio da salvação era pública, o crente deveria inserir-se na vida pública e enfrentar o martírio se preciso fosse. Não havia conventículos ou grupos de iniciados. Ao se separar da Igreja de Roma, ele fundou sua Igreja, com hierarquia e culto organizados, que sobreviveu no Ocidente até o século VI, alguns séculos mais no Império Bizantino e extrapolou as fronteiras, acompanhando, de certa forma, a rota do maniqueísmo em regiões distantes.

O papel catalisador de Marcião consiste em ser ele uma espécie de representante das várias crises do cristianismo antigo: frente ao judaísmo, ao paganismo e ao gnosticismo, pois ele radicaliza o distanciamento em relação ao judaísmo, suprimindo a unidade entre Deus Criador e Deus Salvador, ao mesmo tempo em que acentua a novidade e a singularidade do cristianismo, colocando a ideia do amor e da misericórdia no centro. Ao unir a rígida fé na revelação com o radicalismo ético, pregando a ascese e a prontidão para o martírio, ele demarcava uma fronteira identitária tanto frente ao paganismo como ao gnosticismo. A esse propósito, Theissen observa:

> Precisamente por essa combinação de traços inusitados é que Marcião se tornou, na verdade, o grande desafio para a Igreja nascente. Desafiada por ele, ela desenvolveu o cânone e, daí, surgiu o cristianismo canônico que, de um lado, conservou a pluralidade do cristianismo primitivo, mas, de outro lado, limitou-a[109].

---

[107] THEISSEN, 2009, p. 339-340.
[108] THEISSEN, 2009, p. 323.335-336.
[109] THEISSEN, 2009, p. 325.

Com a formação do cânon, inicia-se outro longo processo, que consistiu na expurgação de elementos dissonantes, heréticos, que não davam conta daquela unidade plural. Em jogo estavam questões como: o que significava, afinal, ser cristão em sentido normativo? De que maneira os cristãos podiam reconhecer-se como tais na dispersão da *oikouméne*? Somente se impuseram escritos que correspondiam a esse consenso. No dizer de Theissen, "a gramática da fé cristã primitiva construiu, assim, o cânone interno no cânone. Os escritos só se impuseram porque eles correspondiam a esse cânone interno"[110].

O cânon de Marcião (*ca.* 85-*ca.*160) aceitava apenas o Evangelho de Lucas (começando pelo cap. 3: "Jesus apareceu...); as "Cartas Paulinas" (Romanos, 1ª e 2ª Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossences, 1ª e 2ª Tessalonicenses, 1ª e 2ª Timóteo e Tito); rejeitava explicitamente os três Evangelhos canônicos e nem sequer fazia menção aos demais escritos do "contexto neotestamentário". Ireneu de Lion (*ca.* 130-*ca.* 200), em relação à lista que hoje temos como definitiva, não oferece uma conclusão quanto à canonicidade de Filêmon e 3ª Carta de João; discute a Carta aos Hebreus; silencia sobre as Cartas de Tiago, 2ª Pedro e Judas. Tertuliano, por sua vez, reconhece como autorizadas, mas não canônicas, Hebreus; silencia sobre Tiago, 2ª Pedro, 2ª e 3ª João e discute o Pastor de Hermas. Orígenes (*ca.* 185 – *ca.* 254) discute a canonicidade de Hebreus, Tiago, 2ª Pedro, 2ª e 3ª João e Judas; reconhece como autorizado, mas não conclusivos a Didaqué e a Epístola de Barnabé. Eusébio de Cesareia (*ca.* 260 – *ca.* 340) aceita Hebreus e informa que outros o discutem; discute Tiago, 2ª Pedro, 2ª e 3ª João, Judas e o Apocalipse; rejeita explicitamente o Pastor de Hermas, o Apocalipse de Pedro, a Didaqué, a Epístola de Barnabé e os Atos de Paulo; silencia sobre a Sabedoria de Salomão[111].

O mais antigo manuscrito conservado que traz um cânon extenso é o famoso "Cânon de Muratori", descoberto por Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), na Biblioteca Ambrosiana de Milão e publicado em 1740. Sua datação varia entre 155 e 200 EC. O manuscrito encontra-se mutilado no início e no fim, mas permite distinguir quatro espécies de livros: os que são lidos publicamente na Igreja; os que algumas pessoas querem que sejam lidos publicamente na Igreja; os que são lidos particularmente e os que devem ser desprezados. Aceita como textos seguros: os quatro Evangelhos; os Atos dos Apóstolos; as Cartas Paulinas: Romanos, 1ª e 2ª Carta aos Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossences, 1ª e 2ª Tessalonicenses, 1ª e 2ª Timóteo e

---

[110] THEISSEN, 2009, p. 380.

[111] Para uma visão esquemática dos vários cânones, de maneira comparativa, ver: READER'S DIGEST. *Depois de Jesus*. O triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Reader's Digest Brasil Ltda., 1999. p. 160.

Tito; Judas; Apocalipse e Sabedoria de Salomão; silencia sobre Hebreus, Tiago, 1ª e 2ª Pedro; não assegura como conclusivos os textos de 1ª, 2ª e 3ª de João; considera o Pastor de Hermas como autorizado, mas não canônico; aceita o Apocalipse de Pedro, mas reconhece que outros não o aceitam.

O cânon do Novo Testamento, hoje aceito pela maioria dos cristãos, simbolicamente representados nas três grandes tradições, a católica, a ortodoxa e a protestante, é o chamado "Cânon Atanasiano" (*ca.* 296-373), que compreende os quatro Evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João), os Atos dos Apóstolos; as Cartas Paulinas (Romanos, 1ª e 2ª Coríntios, Gálatas, Efésios, 1ª e 2ª Tessalonicenses), as Cartas Deuteropaulinas (Filipenses, Colossences), as chamadas Cartas Pastorais (1ª e 2ª Timóteo, Tito, Filêmon); Hebreus; a 1ª e 2ª Carta de Pedro; a Carta de Tiago; a Carta de Judas; 1ª, 2ª 3ª Cartas de João; e o Apocalipse.

Dessa forma, o cânon escriturístico entra a formar parte daquele "polígono da ortodoxia" na expressão de Grech. Com as devidas ressalvas, poderíamos comparar esse processo como uma grande "bricolagem hermenêutica da fé", em que diversos "materiais interpretativos" do mistério pascal de Jesus, núcleo fundamental do "fato cristão", no qual o Jesus histórico-Senhor ressuscitado e seus seguidores que com ele conviveram e seus sucessores, formam uma íntima unidade. De fato, já os primeiros querigmas trazem todos como um elemento fundamental o testemunho dos que "viram o Senhor ressuscitado": "E disso nós somos testemunhas!"[112].

O cânon surgiu, entre outros aspectos, por meio da leitura pública na liturgia. A Escritura era certamente o principal tribunal de apelação, mas também era uma fonte de heresia quando mal interpretada. A Escritura só poderia viver dentro da Tradição: elas estavam unidas como o corpo e a alma[113]. A novidade na doutrina poderia ser avaliada como herética quando estivesse em desacordo com "o que era desde o início" (1 Jo 1,1). De forma positiva, esse acidentado percurso contribuiu para o desenvolvimento da doutrina e forneceu elementos valiosos para o discernimento posterior e uma espécie de chave hermenêutica. A série de critérios por ele apontados,

> [...] fortemente entrelaçados, salvam a fé da Igreja de todas as convulsões da história e fraquezas humanas. Eles permitiram que a barca de Pedro sobrevivesse à tempestade. [...] A ortodoxia, portanto, emergiu com seu próprio impulso, um impulso inspirado pelo Espírito Santo. Ele é a memória da Igreja acerca de 'O que era desde o início'"[114].

---

[112] Atos 2,32; 3,15; 5,32; 10,41; 13,31.

[113] BARBOSA, D. L. Sobre o conceito de Tradição na vida da Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, fasc. 240, p. 787-803, dez. 2000.

[114] "... tightly knitted together, save the Church's faith from all the upheavals of history and human weaknesses. They enabled Peter's barque to ride out the storm [...] Orthodoxy, therefore, emerged with its own buoyancy,

Como vimos, a questão acerca da unidade e diversidade do cristianismo antigo é muito complexa. Estamos buscando elementos para um discernimento acerca do diálogo que queremos estabelecer no ambiente pluralista em que nos encontramos. A compreensão desse aspecto é de capital importância para o diálogo da tradição cristã com as correntes pluralistas do mundo contemporâneo, de maneira particular no que tange à nossa pesquisa, na interface com o cibergnosticismo. Por isso, a partir do percurso realizado neste capítulo, queremos no final deste capítulo matizar alguns critérios de discernimento para este diálogo que, de uma forma ou de outra, despontaram nos tópicos anteriores.

7.4 Princípios de discernimento para realidades plurais

Um dos objetivos desta pesquisa consiste em realizar um diálogo com as provocações vindas dos diversos campos nos quais detectamos a sobrevivência do gnosticismo, de maneira especial no fenômeno designado cibergnosticismo, no qual procuramos captar as indagações mais profundas, ao mesmo tempo em que reconhecemos o que há de positivo e legítimo em todas elas.

Os Padres da Igreja, especialmente Ireneu, Tertuliano, Clemente e Orígenes, mesmo polemizando com os gnósticos, foram sensíveis às suas motivações mais profundas, a ponto de não as ignorar e as assumirem para dar uma resposta a seus contemporâneos. A maneira como responderam aos seus interlocutores tornou-se protótipo inspirador para a posteridade. Por esse motivo, eles nos oferecem critérios ainda válidos que nos ajudam num discernimento para o diálogo com os nossos contemporâneos.

Eles souberam entender as aspirações salvíficas presentes nos gnósticos e demais interlocutores. Vimos no final do primeiro tópico deste capítulo como é necessário entender os parâmetros do discurso retórico, no qual se moviam tanto os gnósticos como os Padres da Igreja. No campo da linguagem, tanto uns como os outros utilizaram os recursos da retórica, os mitos, narrativas, esquemas filosóficos e cosmogônicos, inteligíveis para aquela época, polemizando uns com os outros.

---

a buoyancy inpired by the Holy Spirit. He is the Church's memory of 'What was from the beginning'". (GRECH, 2016, p. 114).

Ao abordarmos a sobrevivência do espírito gnóstico, servimo-nos de uma tipologia que identificava, no gnosticismo antigo, alguns traços característicos. Escolhemos seis deles, abalizados pelo parecer de vários autores, nos quais encontramos certo consenso, tais como o dualismo e/ou monismo de base, o anticosmismo, antissomatismo, antinomismo, elitismo e caráter disruptivo. Procuramos demonstrar como tais aspectos se evidenciam no neognosticismo contemporâneo, particularmente na cibergnose e numa de suas representações, o movimento transumanista da Singularidade.

Na proposta de entabular um diálogo com as tendências gnósticas contemporâneas, queremos agora ressaltar alguns critérios para um discernimento, que leve em conta as legítimas aspirações da contemporaneidade e os dados inegociáveis da tradição cristã, como boa notícia acerca da "vida plena e em abundância" anunciada por Jesus Cristo. De uma forma ou de outra, tais critérios se divisaram ao longo dos tópicos anteriores.

A. A ausculta e leitura dos sinais dos tempos

Nos *Excerpta ex Theodoto*, Clemente de Alexandria traz uma súmula antológica da sensibilidade gnóstica no mundo antigo em relação aos tempos de angústia em que vivia o homem, acossado pela fatalidade da existência: "Que éramos nós? Em que nos tornamos? – Onde nós estávamos? Onde nós fomos jogados? Para qual fim nós nos apressuramos? De onde nós fomos resgatados? O que é a geração? O que é a regeneração?"[115]. Essas perguntas resumem-se, por sua vez, no questionamento filosófico clássico: "De onde vim, quem sou eu, para onde vou?". Em chave cristã, Santo Agostinho cunhou magistralmente o programa da investigação da *paideia christiana*: "*Fizeste-nos para Ti, Senhor* (origem: de onde viemos?), *e o nosso coração está inquieto* (nossa condição de peregrinos, *mendicantes Dei*: quem somos nós?) *enquanto não descansar em Ti*" (nosso destino, a Pátria: para onde vamos?)[116].

Tanto os gnósticos como os eclesiásticos souberam captar os questionamentos e anseios de sua época, fornecendo-nos uma matriz de "espiritualidade pensante". Talvez não concordemos com todas as suas respostas, mas eles nos fazem pensar, refletir, inspiram-nos a buscar as respostas para o nosso tempo. Por isso mesmo, essa sensibilidade constitui-se também um critério de discernimento para um diálogo frutífero.

---

[115] *Trechos de Teódoto* 78,2.
[116] AGOSTINHO DE HIPONA, *Confessiones* I,1,1.

Destaca-se como critério ou princípio fundamental de discernimento captar, acolher, interpretar as perguntas de cada época, de cada pessoa: *ars interpretandi ars interrogandi*[117]. Temos sempre presentes as perguntas fundamentais que nortearam nossa pesquisa e que se encontram embutidas nos objetivos propostos na Introdução. Em cada capítulo fizemos também perguntas às quais procuramos responder (e que serão retomadas nas Conclusões, com as breves indicações de respostas).

Mas esse saber perguntar e perceber o que se pergunta, fundamentalmente, como grande questão antropológica é, ao mesmo tempo, um princípio de discernimento e a orientação metodológica básica desta pesquisa, colhida, tanto entre os gnósticos como na Tradição da Igreja. As perguntas acerca do Homem e de seu destino são um dado antropológico fundamental, postas ou não, inconscientes ou explicitadas, no senso comum (na *doxa*), na filosofia, nas religiões, nas ciências. Há pressupostos antropológicos na pedagogia, na política, na cultura, na economia (uma visão de homem, da vida, do mundo). Perguntas levantadas, de uma forma ou outra, em todos os tempos, povos e culturas. E respostas, veiculadas nos mitos, nas fábulas, nas artes, nos discursos.

A cultura ocidental, forjada num longo processo de bricolagem que envolveu as tradições semita, helenística, latina e germânica, amalgamou várias cosmovisões que, sinteticamente, foram condensadas em duas grandes visões: monista ou dualista por meio do esforço racional e especulativo, de matriz helenística, com todas as injunções analisadas no capítulo 1. Devemos considerar as contribuições dos campos da filosofia, das artes, das ciências contemporâneas tanto nas perguntas levantadas, como nas respostas dadas. Sem esquecer das contribuições dos pobres, das periferias existenciais, dos descartados, da Terra, do Cosmos, da Vida.

Na metodologia da pesquisa acerca do *humanum*, é necessário considerar a natureza da linguagem utilizada pelo cristianismo antigo, ou seja, os canais por meio dos quais nos chegaram as perguntas antropológicas do cristão da antiguidade, perguntas que ainda

---

[117] Segundo David Tracy, levantar perguntas, perguntas inteligentes, faz parte do processo interpretativo, que é uma das características do ser humano. Para ele, a interpretação constitui um projeto permanente para qualquer indivíduo, em qualquer cultura. Os indivíduos inserem-se em culturas históricas, que possuem seu universo simbólico, com seus ritos, textos, personagens, tradições, onde se constituem também as "tradições interpretativas", que se desenvolvem numa "cadeia interpretativa". Ver a esse propósito: TRACY, D. Interpretación, conversación, argumentación. In: *Pluralidad y ambigüedad.* Hermenéutica, religión, esperanza. Madrid: Trotta, 1997. p. 15-49. Assim como os helênicos, os latinos, os orientais, os cristãos e os gnósticos, imersos nessas culturas, também forjaram interpretações da vida, da história, dos acontecimentos pessoais, comunitários, nacionais. A partir desta trama de interrogações e suas cadeias interpretativas temos um rico manancial para dialogar e buscar pontos de encontro. O cristianismo soube fazer isso ao longo de sua bimilenar história, como o demonstra a categoria interpretativa "inculturação".

conservam a sua atualidade[118]. A linguagem da qual se serviram os cristãos, imersos em sua cultura, não era constituída apenas do aparato lógico, mas também da linguagem mítica e simbólica, na qual os gnósticos encontravam terreno fértil para expressar suas doutrinas. O *proprium* do cristianismo, segundo Grossi, era veiculado nas categorias judaicas, helenísticas e mistéricas, e estas últimas sobretudo no âmbito da iniciação. Dessa forma, "A relação fé-razão na sua dialética de pesquisa não pode, portanto, também na pesquisa antropológica, não levar em conta os pressupostos linguísticos utilizados"[119].

Acenamos no capítulo 4 desta pesquisa que já se foi a época das grandes narrativas, que tinham a pretensão de explicar o mundo e o ser humano em sistemas acabados. Talvez Hegel tenha sido o último pensador que o tenha tentado. Nietzsche, por sua vez, desmontou o castelo de cartas dessa ingenuidade racional. O filósofo Jean-François Lyotard (1924-1998) definiu o pós-moderno como "a incredulidade em relação às metanarrativas", ou seja, a "condição pós-moderna" seria uma consequência da perda de nossas crenças em visões totalizantes da história, que prescreviam regras de conduta política e ética para toda a humanidade. Ao elucidarmos naquele capítulo a "contemporaneidade" como "categoria hermenêutica", renunciamos à pretensão de dar uma descrição cabal da realidade. Por isso, servimo-nos de "metáforas descritivas". No entanto, apontamos também o parecer de alguns pesquisadores acerca da persistência de "visões totalizantes", com pretensão de totalidade, presentes nas abordagens tecnocientíficas, identificando as ressonâncias gnósticas no ciberespaço e, agora, em sua nova configuração, no metaverso.

Por isso, é necessário retomar ou reconstruir "narrativas significativas", onde se acolhe e se valoriza a sabedoria das muitas culturas que não são contempladas no fenômeno da "digitalização global". Encontramos nas tradições religiosas, por exemplo, um "arsenal de sentido" que aponta caminhos, roteiros, itinerários de humanização. Tais balizas norteiam direções no "coração do mundo", na "carne do mundo", frente à insurgência do "metaverso imaterial" e se apresentam como "sinais dos tempos" a interpelar os descaminhos da "crise civilizacional" em que se encontra a humanidade no compasso do terceiro milênio. O próprio Jesus questiona seus interlocutores quando lhes observa: "Quando vedes levantar uma nuvem no poente, logo dizeis: 'Vem a chuva", e assim acontece. E quando sopra o vento do sul, dizeis: 'Vai fazer calor', e isso sucede. Hipócritas, sabeis discernir o aspecto da terra e do céu; e por

---

[118] GROSSI, 1983, p. 13-15.

[119] "Il rapporto fede-ragione nella sua dialettica di ricerca non può quindi, anche nella ricerca antropológica, non tener presente i pressuposti linguistici utilizzati". (GROSSI, 1983, p. 15).

que não discernis o tempo presente? Por que não julgais por vós mesmos o que é justo?" (Lc 12, 54-57a). Jesus é o critério escatológico de discernimento do tempo presente e, como tal, um *bricoleur* da Boa Nova que, a partir do universo de interpretação da Palestina em que viveu, constrói narrativas de sentido, compreensíveis para sua época, como nas parábolas, por exemplo.

Vislumbra-se por trás das perguntas fundamentais, um anelo de realização, de completude, para dizê-lo, com uma expressão teológica, uma "dimensão salvífica" que, em última análise, é a "pedra de toque" para o diálogo com a contemporaneidade, tanto em relação às religiões quanto aos demais campos dos saberes, incluídos aqui não apenas o saber ocidental, mas todas as expressões que tentam responder à grande questão acerca do sentido da vida. Acerca desse tema, Geffré pondera[120]:

> A salvação como libertação do homem é o objetivo comum de todas as religiões do mundo. Seria tarefa de uma teologia inter-religiosa manifestar uma analogia entre o modo em que os elementos constitutivos de cada religião se referem a essa perspectiva comum que é a salvação do ser humano. [...] Ao olhar da espera confusa de nossos contemporâneos, é importante explicitar melhor todas as harmonias da salvação cristã, não somente como reconciliação com Deus, mas como cura do mal-estar da condição humana e como sabedoria de vida, isto é, como reconciliação consigo mesmo e com toda a criação[121].

De acordo com João Manuel Duque, por trás das "utopias neognósticas", de forma particular aquelas contidas na "cibercultura", late um "profundo desejo de salvação"[122]. Ele analisa a pretensão gnóstica contida no mundo virtual de superar o mal e inaugurar um mundo harmonioso e promissor para toda a humanidade, em que a "salvação estaria, precisamente, nessa simulação, como utopia do mal superado"[123]. Nos "mecanismos da cibercultura", há uma indiscutível conexão entre o "desejo – e a ilusão da correspondente realização – da libertação do corpo e dos limites por ele impostos, sobretudo os limites do tempo e do espaço"[124]e a gnose, o processo de subjetivação contemporâneo e a questão da salvação.

Ao captar as legítimas aspirações salvíficas, expressas ou não, nas "utopias das ciberculturas", que podem ser "lidas no contexto da revisitação do gnosticismo", Duque

---

[120] GEFFRÉ, C. Para uma nova teologia das religiões. In: GIBELLINI, R. (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005. p. 319-336.
[121] GEFFRÉ, 2005, p. 336.
[122] DUQUE, J. M. Utopias neognósticas do pós-humano na cibercultura. In: DUQUE, J. M. *Para o diálogo com a pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 203-222. (Teologia em saída).
[123] DUQUE, 2016, p. 212.
[124] DUQUE, 2016, p. 216.

também defende que a concepção cristã da pessoa, fundamentada em uma "teologia da encarnação", "tornou-se o critério de relação com as posições de pendor gnóstico"[125]. Por isso:

> A Encarnação (o Verbo feito carne, e não o inverso) pode ser assumida como realização e confirmação desse caminho de salvação. Nesse sentido, segundo a teologia cristã, não há humanidade salva sem carne e sem referência à encarnação do Verbo. As utopias que procuram regressar ao puro verbo, anulando a sua vinda à carne, são, portanto, utopias gnósticas, com as quais a teologia cristã terá que estabelecer um diálogo crítico...[126]

Vejamos agora, como a sensibilidade diante das questões de cada época e a acolhida de suas tradições interpretativas, que são um critério de discernimento, constitutivo do "princípio encarnatório", devem levar em conta uma grande baliza no cenário pluralista da contemporaneidade: trata-se da *regula fidei*. O desenvolvimento da dogmática, a partir desse núcleo comum, nos quatro primeiros séculos do cristianismo, deve ser visto como uma consequência indeludível do diálogo contínuo da patrística com as correntes culturais de sua época.

B. O caráter identitário e fecundante da *regula fidei*

De acordo com Grossi, a *regula fidei* se instaurou não apenas como um critério restritivo, mas também como um norte para a pesquisa, um autêntico critério metodológico[127]. Já na antiguidade a *regula fidei* conheceu um processo de reinterpretação, ao ponto de se poder falar em *regulae fidei*. No entanto, com o passar do tempo, foi assumindo um caráter mais discriminatório que indicativo, ou seja, o seu uso limitou-se pouco a pouco a expressar um juízo negativo acerca das ideias cristãs heterodoxas, ao invés de ser uma norma reguladora de fé na dialética ortodoxia-heresia.

Segundo ele, uma recuperação desta dimensão positiva poderia criar uma dialética mais apropriada na relação entre magistério e pesquisa teológica, além de propor formulações mais significativas para todos os fiéis e não apenas compreensíveis para os teólogos. Isso vale em relação à homilética, à catequese, ao diálogo ecumênico. O que dizer então no contexto do diálogo inter-religioso e com a sociedade pluralista? De acordo com sua explanação:

---

[125] DUQUE, 2016, p. 218.
[126] DUQUE, 2016, p. 222.
[127] GROSSI, V. *Regula fidei*. *op. cit.*, col. 2891-2892.

> As *regulae fidei* da antiguidade cristã não são somente uma recordação retrospectiva da salvaguarda da fé cristã, mas, inserindo-se na história cristã, transmitiram um núcleo essencial de verdades cristãs, indicando uma metodologia para orientar a pesquisa no contínuo processo de inculturação da fé[128].

Ao estabelecer o "limite" dentro do qual a Igreja se compreendia em sua fé, a *regula fidei* definiu também sua identidade e os parâmetros a partir dos quais a salvação da carne – o homem todo e a inteira criação – deveriam ser entendidos. A imagem do limite como marco identitário apareceu várias vezes nas anteriores ponderações acerca da "pluralidade legítima".

O limite (*limes*, *limitis*) era uma instituição do Império Romano, que tinha uma tríplice função: em primeiro lugar, definia as fronteiras do território em relação ao exterior, colocando as marcas onde se encontravam as guarnições de defesa que protegiam a extensão do território; depois, estabelecia a identidade do *imperium* em sua vasta extensão, com a pluralidade de povos e culturas assimilados e, por fim, mantinha uma faixa de largura variável, contínua ou intermitente, de acordo com a geografia, as populações limítrofes e os pontos mais frágeis ou de maior interesse econômico, na qual se cultivavam os alimentos e o gado necessários para sustentar as guarnições, as populações e mesmo os entrepostos comerciais para dentro e fora do império.

Na própria mitologia do sistema valentiniano, no drama de Sophia, encontramos a figura de Hóros, o Limite, que coloca freio à voragem libidinosa de Sophia que, com seu desejo de "conhecer" o Pai da Totalidade, causou uma desordem no Pleroma, gerando o aborto, Achamot (o autor do demiurgo ou o próprio demiurgo), que criou o mundo material. Hóros separou o mundo material do espiritual, protegendo-o, demarcando a identidade do Pleroma e agenciando a intervenção do Cristo superior que veio recuperar Sophia, reconduzindo-a a seu par original, Théletos. Assim foi restabelecida a paz dos Éons[129].

Como bem demonstrou Kaufman, para Ireneu a diversidade não era um problema por si só, pois dentro da Igreja podiam ser encontradas numerosas tradições e costumes antigos. Ele reconhecia uma variedade de tradições vindas dos apóstolos, mas ao mesmo tempo acreditava

---

[128] "Le *regulae fidei* dell'antichità cristiana non sono solo un ricordo retrospettivo di salvaguardia della fede cristiana ma, inserendosi nella storia cristiana, hanno trasmesso un nucleo essenziale di verità cristiane, indicando una metodologia per orientare la ricerca nel continuo processo di acculturazione della fede". (GROSSI, 1994, col. 2982).

[129] No mito valentiniano reportado por Ireneu (*AH* I,2), conjugam-se vários tipos de transgressão (pecado) de Sophia, tais como os relacionados à justiça e ao erotismo: Sophia age sem o seu companheiro (ilegalidade), quer conhecer o Pai (incesto/adultério), tenta subir até ele (ilegalidade), move-se ambiguamente, olhando ora para o alto, ora para baixo. Nesse seu desvario, ela se duplica numa entidade boa, Sophia superior, que retorna ao Pleroma, e numa entidade "menos boa", Achamot, a Sophia inferior, que fica fora. Achamot busca subir ao Pleroma (ilegalidade), mas é detida pelo Limite, que lhe impede a invasão (COULIANO, *op. cit*., 2018, p. 162-163).

que havia um centro, questões inegociáveis sobre as quais os apóstolos concordaram: fé num único Deus criador, e fé que Jesus era Deus e homem[130]. Se de fato os apóstolos concordariam ou não com esse sumário da fé não está aqui em questão. A questão é que Ireneu e uma grande parte da Igreja do século II compreenderam o "cânon", a régua ou a haste de medição, usada para distinguir entre diversidade aceitável e inaceitável heresia. Para a grande Igreja, este cânon vinha dos apóstolos[131].

Ao estabelecer o cânon escriturístico, a Igreja colocou limite aos escritos que continham uma leitura exagerada demais ou restritiva demais ao *sensus fidelium*, obras que ampliavam em excesso, distorciam ou cortavam as Escrituras. Não seria salutar retomar esse sentido do limite principalmente frente à voragem do "imperativo tecnológico", que propugna que se deve fazer aquilo que se pode fazer? ou mesmo do "capitalismo cognitivo e imaterial", que no metaverso anuncia uma dissolução da humanidade? Ou mesmo no âmbito interno do intelectualismo estéril que grassa em grupos ultraconservadores que defendem uma pretensa "tradição" da Igreja?

> Possuindo, portanto, como Regra a própria verdade e o testemunho evidente de Deus, não devemos, ao procurar em todas as direções uma resposta às nossas questões, abandonar o sólido e verdadeiro conhecimento de Deus. Devemos, sim, orientando a solução das questões nesse sentido, aprofundar a procura do mistério da economia que vem de Deus, crescer no amor daquele que tanto fez para nós e continuamente faz [...] Se, portanto, da maneira que acabamos de dizer, deixarmos a Deus algumas questões, conservaremos a nossa fé, e estaremos longe dos perigos e encontraremos concorde toda a Escritura que Deus nos deu; as parábolas concordarão com as passagens claras e estas explicarão as parábolas e, na polifonia dos textos, escutaremos em nós uma só melodia harmoniosa a cantar o Deus que fez todas as coisas[132].

A *regula fidei* é, portanto, um critério fundamental para o discernimento em relação a um diálogo frutífero em contextos de pluralismos. Vimos como a pluralidade é um fenômeno que marcou o cristianismo antigo. Ao aceitar a pluralidade dentro dos limites de uma unidade fundamental em torno a princípios inegociáveis, a Igreja definiu sua identidade e estabeleceu as condições de continuidade, conseguindo encontrar um caminho frente à multiplicidade de tendências dos grupos gnósticos. Face à fragmentação, pulverização, nivelamento das opiniões, crenças e práticas religiosas, propostas de espiritualidade em contraste com os fundamentalismos, tendências ultraconservadoras, moralismos e propostas espiritualizantes e

---

[130] *AH* I, 10,1.
[131] KAUFMAN, 2011, p. 125.
[132] *AH* I,10,1.10,2.22,1.28,1.

desencarnadas, o recurso à *regula fidei* se torna um princípio atual tanto para a espiritualidade e a práxis cristã como para a pesquisa teológica, de maneira frutífera, criativa e fecundante.

C. Especial sensibilidade com o *sensus fidelium*

Várias vezes recorremos à plástica imagem do "polígono da ortodoxia", no qual a práxis cristã, a relação entre fé e vida, a coerência entre agir e proclamar, jogam um papel fundamental. Conectado com essa dimensão prática da vivência da fé, na circular articulação entre *ortodoxia*, *ortopráxis* e *ortopíste*, está o *sensus fidelium*, que deve ser mais valorizado como critério de discernimento no diálogo com a contemporaneidade[133]. Ele adverte assim para o exercício de um diálogo que se mostra crítico e atento às novas formas de gnose dentro e fora da Igreja, e, de maneira como vimos insistindo, ao imaginário tecnognóstico do movimento da Singularidade.

Na antiguidade cristã tardia encontra-se de várias formas a noção de *sensus fidelium*, ainda que não apareça essa expressão. No entanto, há um "sentido agudo dos fiéis" que atua dentro da comunidade como um toque sutil, mais vivido e sentido do que refletido, um instinto identificador da autenticidade da fé. O povo simples possui esse faro no cotidiano de sua experiência de fé: percebe a ortodoxia da fé na pregação e prática dos pastores com "cheiro de ovelha", da mesma forma que fareja a cripto-heresia dos meros "funcionários do sagrado", moralistas intelectualizados, nova elite gnóstica que defende com orgulho a "tradição da Igreja". O *sensus fidelium* "sabe", "conhece na sabedoria revelada aos humildes", que a fé está sempre de braços dados com a esperança e a caridade.

Num movimento de plena adesão à "Tradição que vem dos apóstolos", o *sensus fidelium* desempenha primeiro um papel de conservação e preservação. Mas não faltam circunstâncias em que o *sensus fidelium* desempenha também um papel de discernimento: no que diz respeito ao conteúdo da fé em questão e à sua transmissão na sua integridade. Além disso, a preocupação de buscar sempre novos caminhos de atualização e inculturação pode manifestar também um *sensus fidelium* ansioso por entrar em diálogo com o mundo contemporâneo. Não se pode confundir o *sensus fidelium* como uma "democracia de opinião", que prevaleceria simplesmente pelo número; antes, essa percepção foi mesmo exercida com frequência

---

[133] Para uma compreensão do alcance desses termos, ver: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. O *sensus fidei* na vida da Igreja. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html. Acesso em: 23 nov. 2021.

respeitando uma visão mais equilibrada de minorias. Assim, no movimento da "emergência da ortodoxia", os Padres fizeram ecoar nos concílios regionais e universais essa voz do povo, de forma receptiva, ativa e voltada para o futuro. Na elaboração de seu discurso teológico e também dos dogmas da fé, os Padres consultaram sempre os "estatutos da fé" do povo, num enriquecedor encontro da fé espontânea e iluminada com a fé refletida e ensinada.

Santo Agostinho criou no século V um novo gênero literário para a defesa da fé, que se tornou popular, uma espécide de manual, o *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*, fazendo jus ao sentido primeiro da palavra *enchiridion*, um "punhal" na luta contra os desvios da vida cristã![134] Por volta de 421 ele escreveu esse opúsculo ao seu amigo Lourenço, que lhe apresentou algumas inquietações práticas: quais as verdades que o cristão deve crer e as heresias que precisa evitar? Em que medida a razão vem em defesa da religião? O que foge ao seu alcance? O que está em primeiro lugar e o que deve ficar em último em relação à vida cristã? Qual é o fundamento que confere segurança e autenticidade à fé católica? Atento às perguntas levantadas, Agostinho responde a partir da fé comum da Igreja, dando pistas para a vivência cristã.

No "caminho sinodal", ao qual convida e interpela toda a Igreja no mundo de hoje, o Papa Francisco reiteradas vezes tem insistido na "escuta da totalidade dos batizados, sujeito do *sensus fidei* infalível *in credendo*":

> O *sensus fidei* qualifica todos na dignidade da função profética de Cristo (*Lumen gentium*, 34-35), para que possam discernir quais são os caminhos do Evangelho no presente. É o "faro" das ovelhas, mas prestemos atenção porque, na história da salvação, todos somos ovelhas em relação ao Pastor que é o Senhor. A imagem nos ajuda a entender as duas dimensões que contribuem para esse "faro". Uma pessoal e outra comunitária: somos ovelhas e fazemos parte do rebanho, que neste caso representa a Igreja[135].

---

[134] Ver a introdução de ALICE, L. Introduzione al Manuale sulla fede, speranza e carità. In: *Nuova Biblioteca Agostiniana*, vol. VI/2, Roma: Cittá Nuova, 1995, p. 455-461; DETONI, E. Santo Agostinho: Fé, Esperança e Caridade. In: COSTA, R. da (Coord.). *Mirabilia 11*. Tempo e eternidade na Idade Média, p. 99-116, jun.-dez. 2010.

[135] FRANCISCO, Papa. Abertura do Sínodo na Diocese de Roma. 18 out. 2021. *Revista IHU On-line*. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/612980-sinodo-e-ate-o-limite-inclui-a-todos-os-pobres-os-mendigos-os-jovens-toxicodependentes-todos-esses-que-a-sociedade-descarta-fazem-parte-do-sinodo-diz-o-papa-francisco. Acesso em: 10 abr. 2022.

D. O milenarismo como interpretação das aspirações por um mundo melhor

No milenarismo de Ireneu se entrevê a perspectiva de valorização do tempo presente, da história e do cosmos, no qual o pano de fundo é a bondade da criação, contraposto ao monismo espiritualista do gnosticismo em seu aspecto anticosmista. O milenarismo ou movimento quiliástico afirmava a instauração do Reino de Deus no milênio, com a vinda do Messias e a preparação para a vitória definitiva sobre o mal, o fim deste mundo, o juízo final e a inauguração do reino eterno[136]. Esse movimento ressurgirá de muitas maneiras ao longo da história do Ocidente principalmente, inclusive neste novo milênio, tão rico em releituras apocalípticas.

O milenarismo é um dos aspectos controvertidos da escatologia de Santo Ireneu, milenarismo que adquire conotação bem fisicista, espaço-temporal neste éon e deve ser entendido em sua relação com a interpretação literal das Escrituras. Tanto ele como Tertuliano são acusados de um "realismo ingênuo"[137]. Sua exegese, de "corte asiático", sem desconhecer o valor da interpretação alegórica, cara aos alexandrinos, pretende contrapor-se ao espiritualismo desencarnado dos gnósticos, insistindo sempre na demonstração de que não existe fratura entre a antiga e a nova economia, pois ambas são dirigidas pela providência de um só Deus[138]. Deus se serve pedagogicamente da Lei e dos profetas a fim de "acostumar gradualmente" o ser humano para entrar em comunhão com ele e poder passar, com o evento da encarnação de Cristo, das realidades figuradas às verdadeiras, das temporais às eternas, das carnais às espirituais e das terrenas às celestiais: *per typica ad vera et per temporalia ad aeterna et per carnalia ad spiritualia et per terrena ad caelestia*[139].

Ireneu desenvolve sua visão milenarista nos capítulos 32 a 35 do Livro V de seu *opus magnum*. Aí expõe sua convicção acerca da instauração de um reino temporal do Messias, ainda que não precise as datas. Ele acredita que, após o sexto milênio da criação, o Senhor reinará na

---

[136] SIMONETTI, M. Millenarismo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. II: G-Z. 2a ristampa. Casale Monferrato: Marietti, 1994. Col. 2248-2250; NARDI, C. (a cura di). *Il Millenarismo*. Testi dei secoli I-II. Fiesole: Nardini, 1995. (Biblioteca patrística, 27).

[137] "... it is not our purpose to blame the ante-Nicene Christian authors for lacking the philosophical development that would have enabled them to shift from a naive to a critical realism, but rather to draw attention to the consequences of this lack" (LONERGAN, B. *The Way to Nicaea*: the Dialectical Development of Trinitarian Theology. Philadelphia: The Westminster Press, 1976, p. 47).

[138] SIMONETTI, M. *Profilo storico dell'esegesi patristica*. Roma: Instituto Patristico Augustinianum, 1981. (Sussidi Patristici, 1). p. 25-26.

[139] *AH* IV,142,-3; IV, 9,3; IV,20,5.8.

terra com os justos ressuscitados, por um período de mil anos. Este reino, descrito com imagens fantásticas, hiperbólicas, é prenúncio da imortalidade, de um mundo renovado. Após esse período, acontecerá o juízo universal e a inauguração do Reino eterno[140].

> Todas estas profecias se referem, sem contestação, à ressurreição dos justos, que se realizará depois do advento do Anticristo e da eliminação de todas as nações submetidas à sua autoridade, quando os justos reinarão sobre a terra, aumentarão pela aparição do Senhor e se acostumarão, por ele, a participar da glória do Pai e, com os santos anjos, participarão da vida, da comunhão e da unidade espirituais, neste reino[141].

Ireneu advoga por uma interpretação literal, histórica, real desse reino, descartando as interpretações alegóricas, eivadas de contradição entre si. Afirma que todas essas coisas não se referem a mundos supracelestes, mas à "Jerusalém desenhada nas mãos de Deus":

> A Jerusalém que se encontrava na terra de antes é a imagem da Jerusalém em que os justos se exercitarão para a incorruptibilidade e se prepararão para a salvação. E tudo isso não pode ser interpretado alegoricamente, mas se deve crer tudo verdadeiro, certo e real, realizado por Deus para a alegria dos homens justos. Como é realmente Deus que ressuscita o homem e não em sentido alegórico [...] E como realmente ressuscita, assim realmente se exercitará na incorruptibilidade e crescerá e amadurecerá nos tempos do reino para ser capaz da glória de Deus Pai[142].

Nem a substância nem a matéria da criação serão destruídas. Passará sim a figura deste mundo em sua dimensão corruptível. O processo de "acostumar-se progressivamente para a imortalidade" diz respeito ao homem todo, aos justos, à terra (cosmos); a própria natureza deve ser reconduzida ao seu estado primitivo, para servir, sem limites, aos justos (Rm 8,19-21)[143]. Toda a descendência de Abraão, recapitulada em Jesus, e toda a criação serão ressuscitadas e recompostas. Na ressurreição de Cristo está a ressurreição da humanidade e da inteira criação[144].

O advento do Reino é concebido como uma grande bênção, quando os justos, depois de ressuscitados dos mortos reinarão. A criação libertada e renovada, produzirá abundantemente toda espécie de alimentos, pelo orvalho do céu e a fertilidade da terra[145]. Ireneu reporta uma

---

[140] Em sua obra menor, a *Epideixis* ou *Demonstratio*, parece ter superado esse milenarismo ou ao menos parece oferecer uma visão mais mitigada (ver *Demonstratio* 61).
[141] *AH* V,35,1.
[142] *AH* V,35,2.
[143] *AH* V,36,1.
[144] *AH* V,32,2-33,3.
[145] *AH* V,33,3.

descrição dessa magnífica fartura, "festim da criação", a partir de um dito atribuído ao Senhor e que foi transmitido pelos presbíteros que o ouviram do próprio João:

> Virão dias em que crescerão videiras com dez mil cepas e sobre cada cepa dez mil ramos; sobre cada ramo dez mil rebentos; sobre cada rebento dez mil cachos; em cada cacho dez mil grãos; e de cada grão esmagado se farão vinte e cinco metretas de vinho. E quando algum dos santos for apanhar um cacho, outro lhe dirá: eu sou melhor, apanha-me e bendize ao Senhor por mim! Da mesma forma um grão de trigo produzirá dez mil espigas, cada espiga terá dez mil grãos e cada grão produzirá vinte e cinco libras de farinha pura. Também os outros frutos, sementes e ervas terão abundância igual, conforme a sua natureza; e todos os animais se servirão deste alimento, que receberão da terra, viverão em paz e harmonia entre si e estarão completamente submetidos aos homens[146].

Aqui reside uma convicção acerca da bondade da criação, da confiança inabalável em que os justos não ficarão frustrados em suas esperanças e que as promessas do Deus criador se realizarão. Tal descrição realista comporta um elemento que sempre foi um distintivo da mensagem cristã: a valorização do tempo presente, da história e da esperança. Esta componente se apresenta, assim, como um tema que abre a possibilidade de diálogo, a partir de uma linguagem compreensível a todas as pessoas.

Nos milenarismos históricos, há sempre uma "resistência esperançosa" de dias melhores, a realização do direito e da justiça e a implantação de uma era de prosperidade e de paz. Mesmo em meio às contradições e ambiguidades, esse aspecto se torna um ponto de encontro para o diálogo, constituindo um critério de discernimento no meio do nevoeiro da contemporaneidade.

E. Caráter disruptivo do cristianismo: a lei do amor

O dinamismo disruptivo do espírito gnóstico aparece com muita nitidez na maneira como convulsionou a visão religiosa do Ocidente, desconcertando não só a "religião oficial" do Império, mas também as religiões mistéricas e a própria grande Igreja. Tal caráter disruptivo continuou a incomodar as tradições religiosas instituídas e mostra sua singularidade no movimento transumanista, particularmente em seu caráter libertário, como na proposta do "direito à liberdade morfológica" ou no advento do novo ciborgue, representado pela *persona creatus*, ou ainda nas pesquisas e projetos do "brincar de Deus", no domínio da "técnica da vida", por exemplo.

---

[146] *AH* V,33,3.

Queremos destacar agora em que sentido também o cristianismo se revela como revolucionário e disruptivo. Se, por um lado, as religiões mistéricas e o próprio gnosticismo conseguiram captar as inquietações e dar uma resposta às angústias de sua época, apresentando a comunhão com a divindade ou revelando o conhecimento de um "deus estranho", propondo a proximidade com o consórcio divino ou mesmo despertando a natureza divina do homem, falando de imortalidade ou da verdadeira totalidade, dando conta da origem, sentido e destino do homem e do cosmos, por outro lado, também o cristianismo convulsionou os parâmetros de compreensão acerca das verdades sobre Deus, o homem, a vida e o mundo. Em que sentido, então, podemos falar do cristianismo como revolucionário, libertador e disruptivo?

Nos seus inícios, o movimento de Jesus não tinha "importância sociológica", ou seja, era praticamente desconhecido e inexpressivo; o burburinho causado primeiro por Jesus e depois pela pregação de seus discípulos estava dentro do expediente corriqueiro com que os romanos tinham de lidar na vasta extensão do Império. Naquele contexto do século I, revoltas, sedições, movimentações, eram comuns e o aparato militar não relutava em reprimi-las violentamente. Os cristãos foram identificados como uma "seita judaica". A construção da "identidade cristã" no seio do Império, principalmente para si mesma, é um processo que levou ao menos dois séculos, quando então os cristãos passam a ser notados como uma *superstitio* ou uma *religio illicita* peculiar. Será apenas no século III que a autoridade imperial percebe a real ameaça do cristianismo para o Império; tanto é que toma medidas severas para extirpá-lo, quando começam então as perseguições de caráter sistemático e geral. De alguma forma, a religião dos cristãos concorria com as escolas filosóficas e religiões mistéricas. No entanto, a semente do Reino de Deus crescia misteriosamente.

Com o cuidado para não cair em anacronismos, podemos afirmar que o cristianismo promoveu a primeira grande "secularização da religião", no sentido em que chamou a atenção para o autêntico culto a Deus, "em espírito e em verdade" (Jo 4,24), cujo foco é o aspecto sagrado da vida, do homem e de toda a criação, não circunscrito aos templos, às leis, rituais e instituição sacerdotal[147]. O próprio Jesus movia-se mais nas periferias e fora dos ambientes oficiais, avesso aos ritualismos religiosos; mesmo sendo um "mestre da Lei", frequentava mais as sinagogas, as casas e as festas do que o Templo; era profeta e não sacerdote; passava longas

[147] Charles Taylor discorre acerca da relação entre "secularização e modernidade". Ao fazer uma crítica dos sociólogos seguidores de Max Weber, que propugnavam o "fim da religião" como o cume da secularização, dá uma nova interpretação ao fenômeno da "secularização da religião". Investiga ainda em que sentido a "era secular" se mostra como uma nova "era religiosa". O tema da "secularização" está conectado com a questão da "modernidade". No entanto, com o devido cuidado, podemos ver também no cristianismo antigo as raízes dessa problemática. Ver: TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

horas em oração e intimidade com o Pai, em lugares desertos ou retirados, sem, no entanto, deixar de celebrar a Páscoa anual; não veio para abolir a Lei e os profetas, mas para dar-lhe pleno cumprimento, afirmando com soberania que o "homem é senhor do sábado".

O estilo de vida das primeiras comunidades cristãs tinha um atrativo especial, porque os fiéis, além de mostrar-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, partir o pão nas casas com alegria, realizar as orações tanto nas casas como no Templo, "tinham um só coração e uma só alma", "punham tudo em comum", "não havia necessitados entre eles". O motivo fundador desta "assembleia convocada no Senhor", era o testemunho dado pelos apóstolos acerca da ressurreição do crucificado. Os seguidores do "Caminho", os "cristãos", "louvavam a Deus e gozavam da simpatia de todo o povo", "todos tinham grande aceitação" e, de par em par, a Igreja crescia cada dia mais, onde quer que a boa nova fosse anunciada[148].

A própria maneira de Jesus proclamar o Evangelho, deslocando-se de cidade em cidade, sem ter onde reclinar a cabeça, colocando total confiança no Pai e centrando sua vida no anúncio e realização do Reino, tornou-se um modelo de vida para seus seguidores e seguidoras que, no caminho, o confessaram como o Caminho[149] e, desta forma, se constituiu como um "paradigma disruptivo" para as gerações futuras, em todos os tempos e lugares, como "espírito renovador, transformador, libertador"[150]. A *sequela Christi* sempre foi, ao longo da história do cristianismo, um elemento central da espiritualidade cristã e se mostrou como característica escandalosa, disruptiva e alvissareira, recentrando a Igreja no caminho quaresmal de conversão. O estilo de vida das primitivas comunidades cristãs tornou-se um "modelo" para a posteridade, perceptível na "vida cotidiana dos primeiros cristãos". Assim o vemos na plêiade de mártires dos primeiros séculos, em que o "sangue dos mártires se tornou semente de novos cristãos". O monacato, em suas muitas modalidades, masculino e feminino, como o eremitismo, o

---

[148] *Atos dos Apóstolos*, *passim*, especialmente: Atos 2,42-46; 4,12-34.

[149] Numerosos são os textos dos Evangelhos que apresentam Jesus em caminho: foi no caminho que ele perguntou aos discípulos acerca de sua identidade (Mt 16,13-20; Mc 8,27-30; Lc 9,18-21); foi no caminho para Jerusalém que ele instruiu mais de perto seus seguidores, modelando na perspectiva do serviço a primeira comunidade cristã e revelando o destino do Filho do Homem (Mc 9, 30-50; Lc 9,51-62); foi no caminho de Emaús que ele apareceu ressuscitado e caminhou com os dois discípulos (Lc 24,13-35). Não é à toa que um dos primeiros epítetos de seus seguidores foi o daqueles que trilhavam o Caminho (Atos 9,2; 24,14-16). Um dos títulos cristológicos relativos à sua humanidade é exatamente este: "Eu sou o Caminho" (Jo 14,6). A respeito da força da imagem do "seguimento" e "itinerário", ver: GALILEA, S. *Seguir a Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1979; BARREIRO, Álvaro. *O itinerário da fé pascal*. A experiência dos discípulos de Emaús e a nossa (Lc 24,13-35). São Paulo: Loyola, 2001; BOMBONATTO, V. I. *Seguimento de Jesus*. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2002.

[150] Sob diferentes perspectivas, ver os sugestivos títulos destas obras: SOBRINO, J. *Espiritualidade da libertação*. Estrutura e conteúdo. São Paulo: Loyola, 1992; ELLUL, J. *Cristianismo revolucionário*. A importância da presença do cristão no mundo atual. Curitiba: Ed. Palavra, 2007; PIER, M. *O Evangelho disruptivo*. Histórias e estratégias para transformar sua cidade. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2020; INCHAUSTI, R. *Ortodoxia subversiva*. São Paulo: É Realizações, 2021.

cenobitismo do deserto e o monacato episcopal urbano, a espiritualidade da *peregrinatio Christi* dos monges irlandeses, as instituições basilianas e beneditinas, recuperaram em muitos momentos a paixão por Jesus e a inspiração da regra apostólica.

No contexto da evangelização dos germanos e demais povos emergentes, descontados os excessos do culto às relíquias, a peregrinação aos lugares sagrados, à Terra Santa, as romarias, as práticas penitenciais e ascéticas, o teatro medieval, constituem exemplos de revitalização da fé. Por trás dos exageros que evidentemente têm múltiplas explicações, revelam o fascínio pelo estilo de vida que retoma o caminho do seguimento do Mestre da Galileia, em que a carne e o corpo são revisitados como elemento central de devoção e imitação. É assim que aquele homem chagado e sem aparência humana, o Servo sofredor, paradoxalmente desnuda o mais belo dos filhos do homem, o primogênito da nova humanidade. Nele todo ser humano pode contemplar-se a si mesmo como "imagem e semelhança" de Deus: *Ecce homo*! E, dessa forma, identificando-se com a humanidade de Cristo, incorporar-se a ele:

> A incorporação a Cristo apropriou-se de várias vias na história. Nos séculos X a XVI foi a imagem do corpo sofredor e humilhado do Cristo da Paixão que se impôs, a do corpo esmagado ao qual os fiéis se identificavam, do qual participavam pela penitência e autoflagelação. A Contrarreforma, ao recentrar o dogma em torno da Eucaristia, no fim do século XVI, dá prioridade a uma outra imagem, a da presença real de Cristo na hóstia santa. [...] O Verbo encarnado é o alimento da alma[151].

Poderíamos multiplicar aqui os exemplos históricos da dimensão disruptiva do cristianismo ao longo da história, mas cremos que estes sejam suficientes para o propósito deste tópico. Tal dimensão do itinerário disruptivo continua a ter uma força prodigiosa em termos de renovação, alento e esperança em tempos de crise[152].

Juan-José Tamayo-Acosta propõe uma reflexão sobre o cristianismo em sua dimensão humanista, profética e utópica[153]. Segundo ele, o cristianismo pertence às religiões ético-proféticas que colocam o acento sobre a vida, sobre a experiência, sobre a práxis, e têm o seu horizonte na história, que é o cenário de salvação e o lugar da revelação de Deus. A sua

---

[151] GÉLIS, J. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: CORBIN, A. *et al*. *História do corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. 2ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 44.

[152] Numerosos são os congressos, simpósios, conferências que abordam a relevância ou irrelevância do cristianismo para a contemporaneidade. A título de exemplo, citamos: I Congresso Internacional Cristianismo Contemporâneo: "Cristianismo, Cultura e Diálogo em um mundo em mudança". Lisboa, 25-27/05/2018. Disponível em: https://cienciadasreligioes.ulusofona.pt/noticias/icc-reflecte-em-congresso-cristianismo-cultura-e-dialogo-num-mundo-em-mudanca/. Acesso em: 28 nov. 2021. XX Simpósio Internacional IHU. A (I) Relevância pública do cristianismo num mundo em transição. 04/06 a 10/12/2021. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/evento/simposio-cristianismo#programacao. Acesso em: 28 nov. 2021.

[153] TAMAYO-ACOSTA, J.-J. *L'escatologia cristiana*. Roma: Ed. Borla, 1996. (Ricerche teologiche).

verdadeira identidade não se encontra no dogma, nem no culto, nem na moral, nem na disciplina, nem no direito canônico e tampouco na Igreja. A sua natureza se caracteriza por ser humanista, profética e utópica:

> *Humanista*, enquanto o ser humano está no centro do evangelho; mas não o ser humano em abstrato, mas o marginalizado, o pobre, ou melhor, o empobrecido, a pessoa sem direitos. *Profética*, enquanto critica as causas profundas das disfunções sociorreligiosas e anuncia uma nova ordem de justiça e de fraternidade. *Utópica*, enquanto o cristianismo é portador de esperança em meio a uma situação desesperada e dador de sentido em meio ao sem sentido da vida, enquanto é capaz de imaginar não um outro mundo fora deste, mas este mundo de maneira diferente[154].

Um dos aspectos disruptivos do cristianismo se encontra precisamente no cuidado concreto dos corpos sofridos, abandonados, rejeitados, desconfigurados, aos quais traz alento e esperança. A caridade para com a carne insere-se, pois, na perspectiva revolucionária do cristianismo em todos os tempos. O corpo nu de Cristo na cruz despe a hipocrisia dos inimigos da carne, confronta os poderes deste mundo, desperta o espírito para a sua mais íntima realidade, revela quem é o Homem: "[...] tão desfigurado estava o seu aspecto, e a sua forma não parecia a de um homem. [...] não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair o nosso olhar, nem formosura capaz de nos deleitar" (Is 52,14; 53, 2b). E, no entanto, "és o mais belo dos filhos dos homens, a graça escorre dos teus lábios, porque Deus te abençoa para sempre" (Sl 45,3).

F. A caridade com a carne

No segundo tópico deste capítulo, fizemos uma rápida menção sobre o que estava implicado na defesa do "depósito da fé", ou seja, no conteúdo da *regula fidei* se encontra também o cuidado concreto com a carne. Não se trata apenas da defesa de ideias, doutrinas acerca da salvação, de um conhecimento que liberte o espírito das amarras do corpo, dos condicionamentos da história, das tramas da vida, do destino do cosmos, mas de um compromisso efetivo com a integralidade do criado, em sua bondade, beleza e justiça: o decisivo não é o conhecimento, mas o amor. Ninguém mais que os cristãos valorizaram a vida,

---

[154] "*Umanista*, in quanto l'essere umano è al centro del vangelo; non però l'essere umano in astratto, ma l'emarginato, il povero, o meglio, l'impoverito, la persona senza diritti. *Proftica*, in quanto critica le cause profonde delle disfunzioioni socio-religiose e annuncia un ordine nuovo di giustizia e di fraternità. *Utopica*, in quanto a una situazione disperata e datore di senso in mezzo al non senso della vita, in quanto à capace di immaginare non un altro mondo al di fuori di questo, ma questo mondo in maniera diversa". (TAMAYO-ACOSTA, 1996, p. 7).

a história, a atenção à carne. O cuidado com a carne vilipendiada, desprezada, maltratada está no cerne da fé, esperança e caridade cristãs. Provam-nos os muitos acenos ao cuidado com o "órfão, a viúva, o enfermo", na mais genuína tradição bíblica, alvo de atenção das comunidades cristãs primitivas (como o atestam os Atos dos Apóstolos, as epístolas, a *Didaqué* e tantos outros textos) e as instituições que foram nascendo para atender às necessidades dos membros, não só das comunidades dos irmãos, mas também de outros que ninguém acudia[155]. A esse propósito, Hoornaert aponta:

> [...] a Igreja não é só a comunidade dos que professam a mesma fé mas também e sobretudo a comunidade dos que vivem em comunhão de bens. A Igreja não só guarda o "depósito da fé" (*depositum fidei*), mas também o "depósito da piedade" (*depositum pietatis*). Na Igreja antiga, dar aos pobres não era só emprestar a Deus mas sobretudo emprestar à comunidade, que resultava fortalecida pelas contribuições de todos em benefício dos pobres e necessitados que não viviam *ad extra*, fora da Igreja, mas *ad intra*, participando dela por dentro. Na Igreja antiga, ajudar os necessitados e socorrer as viúvas, os órfãos e os pobres em geral não era de maneira nenhuma uma atividade esporádica e passageira, mas fazia parte do próprio ser e viver da Igreja. Não se podia entender a Igreja sem a comunhão de bens, de uma ou de outra forma, seja por uma caixa em comum, seja pela formação de um "colégio" ou associação de ajuda mútua, ou ainda por meio de contribuições mensais[156].

Ao longo da história do cristianismo esse aspecto esteve sempre presente. Provam-no as inúmeros instituições criadas pela Igreja que se preocupou sempre com a assistência aos desvalidos, em época que o Estado ainda não havia assumido esse papel, principalmente no contexto do mundo moderno e no crescente processo de secularização. O reconhecimento desse compromisso histórico não pode ser negligenciado. Dando um salto no tempo, nessa mesma perspectiva insere-se a Doutrina Social da Igreja e particularmente o magistério do Papa Francisco. Repetidas vezes, por exemplo, o Papa Francisco convida a assumir riscos no horizonte do "Tempo da Esperança", preconizando "uma Igreja em saída", "samaritana", "tenda de campanha", enlameada no sofrimento da humanidade, "pastores com cheiro de ovelha", não apenas nos discursos, mas com gestos concretos, desde o início mesmo de seu pontificado.

Seria desavisado afirmar que esse tema está ausente dos grupos gnósticos? Os textos claramente gnósticos não nos permitem uma afirmação conclusiva. Não nos esqueçamos que eles se sentiam membros das comunidades da grande Igreja, ao menos os valentinianos, como

---

[155] Hoornaert observa que "os pobres da época viviam abandonados e reduzidos à escravidão ou outras formas de dependência nas relações de trabalho. Sobretudo no momento da doença essa pobreza se fazia sentir agudamente" (HOORNAERT, 1986, p. 202). Para vários aspectos do exercício da caridade cristã no contexto adverso da "era augusta", ver: HAMMAN, A.-G. *A Vida Cotidiana dos Primeiros Cristãos (95-197)*. São Paulo: Paulus, 1997.

[156] HOORNAERT, 1986, p. 215.

cepo superior, é verdade, mas participavam do culto cristão aberto a todos e, certamente, teriam alguma atenção aos pobres. Até o momento não nos deparamos com estudos mais amplos acerca desse aspecto, a não ser o de Henry A. Green[157].

Brown faz um estudo acerca do tratamento que os maniqueus davam aos pobres, pelos quais não se interessavam de forma alguma, a não ser aqueles "pobres santos", que deveriam ser socorridos em sua miséria porque suas orações ajudavam no processo de libertação das almas dos perfeitos[158]. Nesse estudo ele tece algumas considerações sobre a visão dos maniqueus e dos cristãos acerca dos bens, da riqueza e do cuidado com "os tesouros no céu". Ao passo que os cristãos consideravam o mundo como realidade boa, criada por Deus, os maniqueus consideravam o mundo como uma "destilaria" em que as almas eram acrisoladas para se libertarem. Isso se expressava, por exemplo, no culto dos cristãos que ofereciam, na memória do Senhor, o vinho para ser "eucaristizado", ao passo que na dieta espiritual dos maniqueus o uso do vinho era proibido[159].

Ainda que o movimento ascético-monástico, cujos sinais já se detectam no século II, tenha insistido na renúncia aos prazeres do mundo, na repressão aos movimentos desordenados da alma, é necessário fazer uma distinção entre as tendências rigoristas que consideravam o mundo criado bom por Deus, as riquezas como um dom e o corpo a ser cuidado, daquelas que viam o mundo como uma prisão dominada pelos demônios, as riquezas como pura sedução e o corpo como cárcere da alma[160]. Já avançado o século IV, temos o testemunho do monacato egípcio, cadinho efervescente de monges, onde a preocupação pelo "humano" levava em conta a realidade material do homem, que não poderia ser desprezada. Assim o descreve Peter Brown:

---

[157] Em um estudo sobre o aspecto social do gnosticismo, Green procura demonstrar que esse movimento surgiu entre os judeus do Egito como reação ao trauma sofrido por causa da degradação de sua condição econômica e social determinada pela passagem do poder dos Ptolomeus para os romanos. Sob os Ptolomeus, os judeus puderam ter liberdade religiosa e cresceram exponencialmente tanto do ponto de vista econômico como social; a dominação romana freou sua livre atuação e, como reação, diante desse governo hostil e nas mais adversas situações, ter-se-ia formado a concepção de uma oposição entre esse mundo mau e a particular situação da comunidade judaica, que foi obrigada a se isolar e dar um novo sentido à sua história. Não se sustenta, no entanto, a tese de que o gnosticismo seria oriundo de tal ambiente judaico, uma corrente que, no fundo, é hostil à religião judaica. Ver: GREEN, H. A. *The Economic and Social Origins of Gnosticism*. Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1985. (SBL Dissertation Series, 77).

[158] Ver: BROWN, P. Ordine universale e società nel manicheismo. In: BROWN, P. *Tesori in cielo*. La povertà santa nel cristianesimo dele origini. Roma: Carocci Editore, 2018. p. 72-76.

[159] MARA, M. G. *Riqueza e pobreza no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 1982; https://issuu.com/marcelloholanda7/docs/riqueza_e_pobreza_no_cristianismo_p. https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2019-12/papa-franciso-funeral-amiga-professora.html. E também: RINALDI, Giancarlo. *Pagani e cristiani. La storia di un conflito (secoli I-IV)*. Roma: Carocci Editore, 2016; particularmente: "Economia, povertà e ricchezza nella Chiesa". p. 385-395.

[160] Ver BROWN, P. O ascetismo e a sociedade no Império do Oriente. *Corpo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 181-279. E também, BROWN, *op. cit*, 2018, p. 130-132.

> Para eles ser "humano" significava ter um corpo, que devia ser nutrido e vestido: daí a insistência, nas histórias monásticas [...] sobre o fato de que um monge não pudesse sustentar ser um anjo, mas devesse trabalhar enquanto humano e com humanas exigências físicas. Mas ser humano significava também a consciência de ter um corpo como os outros homens, fato que implica um sentido de afinidade com os maltratados corpos dos pobres. Nesse sentido, a compaixão pelos pobres não era um mero sentimento, mas era considerada uma reação quase visceral ao sofrimento da carne que a todos mancomunava, tanto que *apa* Agatão dizia: "Se pudesse encontrar um leproso [mendigo], dar-lhe o meu corpo e tomar o seu, eu o faria de bom grado: este é o amor perfeito" [*Vida e ditos dos padres do deserto, Agatão*, 26, 116c]. [...] "... ignorar o corpo significava ignorar os liames que uniam todo indivíduo, de modo subliminar, mas indissolúvel, aos pobres[161].

O monacato egípcio atribuía à ressurreição da carne, real, concreta, física, sua preocupação com a sustentação de cada homem, principalmente dos pobres, como o demonstra a oração de Pacômio na época da baixa do Nilo ou seu jejum para experimentar em sua carne a fome dos famintos, pois a condição humana não tem nada de etéreo ou angelical.

Destacamos neste tópico alguns princípios de discernimento para o diálogo com a contemporaneidade: a ausculta e leitura dos "sinais dos tempos, o caráter fecundante da *regula fidei* como elemento identitário da fé cristã e princípio metodológico de pesquisa; o discernimento de todo o povo de Deus por meio do *sensus fidelium*; a bondade da criação, na qual o cosmos, feito "com peso, número e medida", tem o seu lugar (a matéria e a carne são obra boa e muito boa do único Criador); o valor intrínseco da história e do tempo presente, chamando a atenção para uma releitura do milenarismo; a revolucionária lei do amor: o autêntico conhecimento de Deus se dá pelo amor; a universalidade do anúncio cristão, a todos os povos e culturas e, não sem menor importância, o caráter disruptivo da boa nova cristã e a caridade com a carne.

Ao longo deste capítulo refletimos sobre o significado da "verdadeira gnose", na acepção dos Padres da Igreja, a qual consiste na "gnose da salvação", transmitida "desde os inícios". Vimos como o "conhecimento salvífico" se articula com a *regula fidei* e em que medida esta é expressão da unidade plural que identifica os cristãos como membros da Igreja. O cânon escriturístico é expressão privilegiada daquela pluralidade que não fere a unidade, mas,

---

[161] "Per loro essere 'umani' significava avere un corpo, che doveva essere nutrito e vestito: di qui l'insistenza, nelle storie monastiche [...] sul fatto che un monaco non potesse sostenere di essere un angelo, ma dovesse lavorare in quanto umano e con umane esigenze fisiche. Ma essere umani significava anche la consapevolezza di avere un corpo al pari degli altri uomini, fatto che implica un senso di affinità con i bistrattati corpi dei poveri. In tal senso, la compassione per i poveri non era un mero sentimento, bensì era considerata una reazione quase viscerale alla sofferenza della carne che tutti accomunava, tanto che *apa* Agatone diceva: 'Se potessi incontrare un lebbroso [mendicante], dargli il mio corpo e prendere il suo, lo farei volentieri: questo è l'amore perfetto'" [*Vita e detti dei padri del deserto*, Agatone 26, 116c]. [...] ignorare il corpo significava ignorare i legami che univano ogni individuo, in modo subliminale, ma indissolubile, ai poveri". (BROWN, 2018, p. 131).

pelo contrário, lhe confere, dentro dos limites da ortodoxia, identidade e força de coesão, fundamentada na apostolicidade e universalidade. Dessa maneira, esses elementos todos se interrelacionam como critério de discernimento para o diálogo com realidades plurais, norteando assim o anúncio da Boa Nova até os confins do mundo, em todos os tempos e lugares.

Do ponto de vista do conteúdo e da impostação de fundo, ressaltamos os aspectos seguintes: a bondade ontológica ou constitutiva de todas as realidades, porque criadas pelo único Deus (matéria, tempo, espaço); a unidade do gênero humano, criado à imagem e semelhança de Deus; a valorização da história como *locus revelationis* do divino e do humano; o corpo como expressão sagrada da individualidade e originalidade de cada pessoa, chamada, por graça e misericórdia, à filiação divina; a universalidade de seu projeto, que abrange toda obra criada.

Já acenamos por diversas vezes como a carne é o gonzo da salvação, e, a partir dessa verdade inegociável, poderemos responder às perguntas que norteiam nossa pesquisa: como o corpo se manifesta como *locus revelationis* do *humanum*? Em que sentido o mistério da encarnação, na revelação cristã, é o *punctum saliens* que afirma contundentemente a beleza e a bondade da "carne", que unifica o gênero humano e o introduz no próprio seio da divindade, manifestada em Jesus Cristo? Qual a relevância desta mensagem para a contemporaneidade? As respostas a estas questões serão dadas nos próximos capítulos. O eixo central das respostas é o mistério da encarnação e ressurreição de Jesus Cristo, em quem se revela quem é o ser humano, qual sua origem e seu destino.

Podemos retomar a imagem do "polígono da ortodoxia" apresentada por Grech. No "octógono da ortodoxia" encontramos as seguintes setas que configuram o que se deve crer (*ortopíste*), confessar e ensinar (*ortodoxia*) e praticar (*ortopráxis)*: "Jesus Cristo morreu e ressuscitou" (querigma); "os apóstolos são testemunhas" e transmitiram a "gnose da salvação", completa e anunciada em toda parte, da mesma maneira (apostolicidade); na celebração da fé, na memória do Senhor, a Eucaristia, se atualiza o "mistério da salvação" (*lex orandi lex credendi*); os textos inspirados, lidos publicamente na liturgia, e reconhecidos pelas Igrejas mais autorizadas, expressam a unidade plural da única Igreja Católica (canonicidade/apostolicidade); como em um espelho no qual os fiéis se miram, nesses aspectos interligados se pode "medir a inteireza da fé" (*regula fidei*); há um *sentire cum Ecclesia*, que constitui a "comunhão de comunhões", assim como a Igreja se entende, em todas as partes, pelos simples e pelos sábios, pelos leigos e pelos clérigos, pelos grandes e pelos pequenos, no qual todos os cristãos se reconhecem (*sensus fidelium*); todas essas verdades não contradizem a razão, pelo contrário, a

iluminam e dão maior clareza às realidades da vida, do mundo, do homem (racionabilidade); Jesus prometeu sua presença junto à sua Igreja até o final dos tempos (guia do Espírito Santo).

Podemos ampliar essa imagem e falar de um poliedro da ortodoxia. O polioedro é uma figura geométrica que possui as faces planas: o octaedro regular é formado por 12 arestas, 6 vértices e 8 faces, que possuem o formato de um triângulo equilátero. O "octaedro da ortodoxia" é atravessado em dois vértices por uma reta que representa o fio condutor da intelecção do plano salvífico de Deus (*lex interpretandi*): esta "reta" é a "gnose da salvação", *a salus carnis*, cujos dois grandes vértices são a *encarnatio Christi* e a *resurrectio carnis*. Na bipirâmide do octaedro estão representados o tempo e a eternidade, o humano e o divino, a carne e o espírito, o corpo e a alma. A carne, com "capacidade de receber a Deus", é o eixo da salvação, e, pela encarnação de seu Verbo, Deus e sua criação estão indissociavelmente unidos. Deus acompanha pedagogicamente seu povo numa única "história de salvação" (unicidade do Antigo e Novo Testamento); Ele veio não em um mundo estranho, mas para recuperar o que sempre foi seu e fazê-lo produzir dez vezes mais, potencializando para todo o sempre a beleza, a bondade e a justiça da carne. Aí se encontra a gnose da salvação, defendida ardorosamente pela Igreja dos primeiros séculos.

8 O CORPO E A CARNE NO EIXO DA CONFISSÃO DE FÉ

Vimos no capítulo anterior como a "verdadeira gnose", na teologia ortodoxa dos três primeiros séculos está em consonância com a *regula fidei* e como a pluralidade tem seu lugar a partir da unidade fundamental expressa no "polígono da ortodoxia". Dentre os critérios de discernimento para realidades plurais naquele período, destacamos, entre outros, a sensibilidade em relação às aspirações e sinais dos tempos; a bondade fundamental de toda a criação e, portanto, também do corpo e da carne; a dimensão disruptiva do cristianismo que se encontra na vivência concreta do amor, no cuidado com as pessoas nesta vida que muito importa e, por conseguinte, a valorização do tempo presente, da história, de todas as iniciativas para cuidar do ser humano de maneira integral. Tais princípios fazem um contraponto aos elementos típicos do gnosticismo, tais como o monismo de base, o anticosmismo, antissomatismo, antinomismo, e o elitismo identificado na irrupção do espírito gnóstico. Procuramos perceber tais aspectos na sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade, particularmente na cibergnose detectada no movimento da Singularidade.

Ressoa ao longo desta pesquisa o estribilho de Ireneu da *salus carnis*, que é, na verdade o *punctus saliens* da "gnose da salvação", com a variação temática proposta por Tertuliano, o qual defende a *caro cardo est salutis*, irrenunciável na confissão de fé. Essas afirmações vigorosas unidas em torno do eixo central do "poliedro da ortodoxia", a encarnação e a ressurreição do Filho de Deus, "nosso Salvador", se contrapõem aos sistemas gnósticos que rejeitam a carne ou a entendem de maneira destoante da tradição recebida "desde os inícios".

Com isso anunciamos a temática central deste capítulo que é o aprofundamento da "gnose da salvação", cujo conteúdo é a salvação da carne. As perguntas que motivaram a sua elaboração são as seguintes: em que consiste a salvação da carne na mensagem cristã? Como a carne e o corpo são concebidos no eixo da confissão de fé? Por que esse aspecto é irrenunciável no querigma que se pretende cristão?

Tais perguntas serão respondidas na exposição da teologia de Ireneu de Lion, com o Livro V de *Adversus hareses* (*AH*) e Tertuliano de Cartago, a partir das obras *De carne Christi* (*De carne*) e *De resurrectione* (*De res.*). Domina na teologia destes Padres o motivo soteriológico, ou seja, o que Deus fez *para nos salvar* revela quem Ele é: trata-se do *pro nobis*, recorrente sob muitos matizes na reflexão teológica posterior[1]. Esta é a razão pela qual o

[1] Ver desenvolvimentos, por exemplo, em Atanásio de Alexandria, Gregório de Nazianzo, Agostinho de Hipona, Santo Anselmo... na atualidade, ao nosso ver, o motivo soteriológico é um dos aspectos principais desenvolvidos

primeiro tópico deste capítulo versará sobre o motivo soteriológico, que articula a antropologia e a escatologia com a soteriologia e, em sentido lato, com todos os "tratados teológicos"[2].

8.1 O motivo soteriológico: *o pro nobis*

No capítulo 3 desta pesquisa, mostramos que, nos gnósticos, a antropologia está intimamente ligada à soteriologia e à escatologia, tendo como pano de fundo uma fantasiosa cosmogonia, variável de acordo com o sistema. De alguma forma há que reconhecer-lhes o mérito de terem elaborado de maneira ampla uma visão mais "sistêmica" de conjunto, "anteriores no tempo à grande Igreja". No "horizonte teológico" do século II, na compreensão de Orbe,

> *Suum cuique* [a cada um o que é seu]. Foram os hereges que deram a Ireneu a pauta que lhe permitiu desenvolver os dogmas; e com a pauta, o caminho para traduzir os dados da Escritura, com a harmonia de ambos os Testamentos, em verdades sistematicamente estruturadas [...] poucos são os testemunhos da Escritura invocados por Ireneu que não tenham merecido alguma exegese dos hereges do século II [3].

Ainda é cedo para falar em tratados, pois a divisão da teologia em "tratados específicos" é obra da modernidade[4]. Na articulação da tríade antropologia-soteriologia-escatologia, tanto os gnósticos como os eclesiásticos se servem de elementos comuns da cosmologia antiga, mas

---

pelas Teologias da Libertação, que buscam atualizar o *pro nobis* nas particulares circunstâncias do mundo contemporâneo e que, por isso mesmo, conservam sua atualidade, têm relevância e apelo de universalidade, a partir do chão concreto onde nasceram (ver, por exemplo: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la teologia de la Liberación. Madrid: Trotta, 1990).

[2] Neste capítulo, servimo-nos, além das fontes patrísticas citadas, principalmente de LONERGAN, B. *The Way to Nicea*. The Dialectical Development of Trinitarian Theology. Philadelphia: The Westminster Press, 1976; GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451). Vol. I, tomo I. Brescia: Paideia Editrice, 1982. (Biblioteca teologica, 18); GROSSI, V. *Lineamenti di antropologia patristica*. Roma: Borla Ed., 1983. (Cultura cristiana antica); STUDER, B. *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*. Trinità-cristologia-soteriologia. Roma: Borla Ed., 1986. (Cultura cristiana antica); ORBE, A. *Introducción a la teologia de los siglos I y II*. Roma: Editrice PUG, Roma; Ediciones Sígueme: Salamanca, 1988. (Verdad e imagen, 105); do mesmo autor: *Teología de San Ireneo*. Comentario al Libro V del "Adversus Haereses". Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 5 tomos. 1985-1988.

[3] "*Suum cuique*. La falsilla sobre la que desarrolló Ireneo los dogmas se la dieron los herejes; y con la falsilla, el camino para traducir los datos de la Escritura, con la armonía de ambos Testamentos, en verdades sistemáticamente estructuradas [...] pocos testimonios de Escritura invoca Ireneo que no hayan merecido alguna exégesis de los hereges del siglo II". (ORBE, 1986, p. 9).

[4] Para uma introdução dos "tratados patrísticos" de forma setorizada, ver: AZANARTU, L. *Introdução à teologia patrística*. São Paulo: Loyola, 1999. (Coleção introdução às disciplinas teológicas). Trata-se, evidentemente, de uma obra didática, mas ela espelha os resquícios do esquartejamento do *corpus* unitário da teologia patrística a partir da Escolástica e que se agravou na Idade Moderna, com a especialização dos saberes. O retorno à perspectiva unitária se deu com o movimento de retorno às fontes, que teve grande influxo na renovação da teologia, conduzida pela *Nouvelle Théologie*.

suas teologias têm impostação de base radicalmente diferentes[5]. Ambas tratam o "drama do homem" em esquemas míticos, em vários atos. No entanto, enquanto para os gnósticos esse drama tem apenas um aspecto exterior, uma vez que importa interpretar o verdadeiro mundo de onde provém o gnóstico, para a grande Igreja ele procura dar conta da história concreta em que o drama se desenrola, pois o cosmos todo deve ser salvo. Este é um aspecto que se deve ter sempre presente entre os critérios de discernimento no diálogo com o mundo pluralista, pois também as várias antropologias atuais, inclusive a antropologia teológica, se servem dos vários imaginários contemporâneos, entre os quais o "imaginário tecnológico" ou "virtual", ou, de forma criativa, a metáfora do "ciborgue", como veremos no último capítulo.

Vittorino Grossi esclarece que, na teologia dos primeiros séculos, antropologia-soteriologia-escatologia são três termos sintéticos para indicar a proposta cristã ao homem dos séculos I a IV acerca de seu destino. Os três termos só podem ser plenamente compreendidos se forem considerados juntos, em sua íntima relação, quase como se pertencessem a uma "única família semântica"[6].

De fato, tal proposta apresentada aos judeus da Palestina e da Diáspora, aos romanos dos tempos de Augusto e aos da queda do Império no século V e depois sucessivamente aos novos povos "não romanos", "bárbaros" ou "emergentes" como se queira chamar, e a outros tantos mais no futuro, foi essencialmente soteriológica, tendo como suporte uma concepção antropológica e que desembocava em uma visão soteriológica-escatológica do todo[7].

Os Padres têm uma visão unitária, de conjunto, normalmente em duas grandes articulações, intimamente conectadas: a *theologia* e a *oeconomia*. A *theologia* refere-se à vida intratrinitária e a *oeconomia* à ação-revelação da Trindade *ad extra*, aquilo que Karl Barth

---

[5] A grande novidade da abordagem de Orbe, notadamente em sua obra *Introdución a la teología de los siglos II y III*, em relação a seus predecessores, reside em sua capacidade de apresentar os "gnósticos" (um termo utilizado por ele, mas hoje muito discutido, mas que com as devidas ressalvas também utilizamos) e os "heréticos" em geral, de forma muito coerente, buscando reconstituir seus sistemas de pensamento de maneira muito precisa e retratar o mais fielmente possível a lógica de seu fundamento, a partir da óptica deles. Ele procura compreender os "gnósticos" não apenas em função de sua utilidade para compreender os "ortodoxos", como acontecia anteriormente (por exemplo nas patrologias e nos manuais de teologia). Orbe estuda cada uma das duas categorias – "sectários" ("gnósticos") e "eclesiásticos" ("ortodoxos") – em relação e em diálogo uns com os outros, de maneira que se iluminem reciprocamente (ANTONELLI, 2014, p. 217-218).

[6] GROSSI, 1983, p. 5-10.

[7] GROSSI, 1983, p. 5.

(1886-1968)[8] e Karl Rahner (1904-1984)[9] denominaram *Trindade imanente* e *Trindade econômica*. O que Deus é *in Se* compreende-se naquilo que Ele é *pro nobis*. A teologia trinitária de ambos está profundamente ancorada nessa perspectiva unitária dos Padres da Igreja.

Há uma espécie de "obsessão patrística" com a unidade. Logo mais explicitaremos a compreensão que a "fé ortodoxa" tem do corpo e da carne, e seu significado soteriológico, aspectos correlacionados também à unicidade de Deus; unidade das duas alianças, Antigo e Novo Testamento; divindade e humanidade de Jesus Cristo, providência divina (criação-aliança-redenção); unidade corpo e alma, que dá "identidade pessoal" ao indivíduo: estão juntos do início ao final, o corpo é o "companheiro inseparável da alma". O ponto fulcral de intersecção e momento culminante da revelação é a encarnação do Verbo, cunhado magistralmente na expressão de Tertuliano *caro salutis est cardo*: a carne é o eixo da salvação, cuja contribuição de longo alcance balizaremos no último capítulo. Studer é enfático em insistir na centralidade do *pro nobis* na teologia dos Padres:

> Tanto a doutrina do Deus trinitário como a da nossa salvação no Filho de Deus feito homem constituem notoriamente o ponto central da vida cristã. Essa consiste, no final das contas, e nada mais senão na participação na vida eterna da Trindade, que nos foi comunicada em Jesus Cristo[10].

Segundo Grillmeier, há uma dinâmica de desenvolvimento de todos esses aspectos no nexo entre querigma e reflexão, nexo indissociável da "gnose cristã", cujo ápice é a concepção cristológica unitária, na qual se compreende a união indissociável entre corpo e alma:

> O anúncio que a Igreja faz de Jesus Cristo e que se explicita na pregação missionária, na catequese batismal, na homilia, na liturgia e na vida sacramental, necessita – particularmente frente à formação de um extrato de intelectuais cristãos – de ultrapassar uma linguagem simples em busca de motivações e interpretações mais profundas e, diante do exterior, necessita com frequência também de uma apologia.

---

[8] Para Barth, "Il n'ya a pas de 'rationalisation' posible [du *mysterium trinitatis*], ni sur le plan philosophique, à cause de l'inadéquation fondamentale des concepts humains par rapport à leur objet, ni sur le plan théologique, parce que c'est la vérité ele-même qui, à travers la faiblesse de notre langage, crée sa propre évidence" (BARTH, R. *Dogmatique*, vol I, § 9.2, p. 70, *apud* DURAND, p. 453: DURAND, E. "Trinité immanente" et "Trinité Économique" selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement. (*Aufhebung*). *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, vol. 90, n. 3, p. 453-478, juil.-sept. 2006.

[9] Assim Rahner formula o axioma: "A Trindade que se manifesta na economia da salvação é a Trindade imanente, e reciprocamente" ("La Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement"): RAHNER, K. *Dieu Trinité*. Fondement transcendant de l'histoire du salut. 2me. ed. Paris: Cerf, 1999, especialmente, p. 29, e também: Quelques remarques sur le traité dogmatique "de Trinitate". In: *Écrits théologiques* VIII. Paris: Desclée de Brouwer, 1967. p. 105-140.

[10] "Tanto la dottrina del Dio trinitario quanto quella della nostra salvezza nel Figlio di Dio fatto uomo costituiscono notoriamente il punto centrale della vita cristiana. Essa consiste, alla fine, e nient'altro che nella partecipazione alla vita eterna della Trinità, che ci è stata comunicata in Gesù Cristo". (STUDER, 1986, p. 10).

> Na tensão entre querigma e reflexão, a cristologia da idade patrística se apresenta, contudo, sempre como uma "história da fé"[11].

Essa "história de fé" reveste-se de uma importância a ser sempre ressaltada, pois não é um "mito", mesmo que sua elaboração seja feita com recurso ao mito: o núcleo é o "fato cristão"[12]. A partir de Jesus Cristo, o Filho de Deus, Filho do Homem, e de sua história (ação do *Pneuma*) surgiu a questão do monoteísmo cristão (o único Deus como Pai, Filho e Espírito Santo). Juntamente com esse desenvolvimento, deve ser também entendida a questão de nossa salvação, que Deus nos deu em Cristo e no Espírito Santo e que implica também a salvação do corpo, da carne, da matéria, e do cosmos. De fato, a soteriologia sempre se destacou como o "verdadeiro e próprio motor da pesquisa teológica", também acerca da natureza de Cristo (e do Espírito Santo)[13]. Segundo Studer, deve-se reforçar a convicção de que quando se encontra com a fé eclesial na Trindade e na encarnação de Deus, estamos diante de algo que é "genuinamente cristão"[14]. Assim, antropologia-soteriologia-escatologia interrelacionam-se inevitavelmente com a cristologia-teologia.

A importância do "evento Jesus Cristo" e a conexão entre antropologia-soteriologia-escatologia, como fonte originária da reflexão cristológico-trinitária, sempre associada à missão e catequese batismal, vida da comunidade e liturgia, se depreende na riqueza dos títulos cristológicos, tanto referentes à "humanidade" como à "divindade", títulos que expressam o serviço, a dignidade, a identidade de Jesus, o Cristo e do que se deve afirmar, a partir dele, sobre

---

[11] "L'annuncio che la Chiesa fa di Gesù Cristo e che si esplica nella predicazione missionaria, nella catechesi battesimale, nell'omelia, nella liturgia e nella vita sacramentale, ha bisogno - particolarmente di fronte alla formazione di uno strato di intellettuali cristiani - di andare al di là del linguaggio semplice verso motivazioni e interpretazioni più profonde e, verso l'esterno, necessita spesso anche di un'apologia. Nella tensione tra kerygma e riflessione, comunque, la cristologia dell'età patristica si presenta sempre come una 'storia della fede'". (GRILLMEIER, 1982, p. 10).

[12] Para Rudolf Bultmann (1884-1976), a linguagem do Novo Testamento é mitológica; a maior parte dos relatos, segundo ele, não aconteceram "historicamente". Isso não significa que ele negasse o "Jesus histórico": o central é o querigma, a mensagem de salvação que seus discípulos transmitiram e que exigia uma resposta, uma adesão. Essa mensagem, para ser compreendida pelo homem contemporâneo, precisa ser "demitologizada". Para aceder ao autor e à temática sobre o "Cristo da fé" e o "Jesus histórico", ver, entre outros: BULTMANN, R. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2000; *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2004; *Jesus*. São Paulo: Editora Teológica, 2005; PALACIO, C. *Jesus Cristo*: história e interpretação. São Paulo: Loyola, 1979. (Coleção Fé e realidade, 6); FORTE, B. *Jesus de Nazaré - história de Deus, Deus na história*. Ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Teologia hoje, 16); MEIER, John Paul. *Um Judeu Marginal*: repensando o Jesus Histórico. Vol. 2, Livro 2, Mensagem. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997; GNILKA, J. *Jesus de Nazaré*: mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000; THEISSEN, G; MERZ, A. O *Jesus histórico. Um manual*. São Paulo: Loyola, 2002; SCHWEITZER, A. *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Novo Século, 2005.

[13] GRILLMEIER, 1982, p. 36.

[14] STUDER, 1986, p. 22.

a compreensão acerca do ser humano e também do corpo e da carne, como elementos constitutivos do *humanum*[15].

Studer explica que, do ponto de vista teológico, é necessário fazer uma distinção entre o cristianismo no seu nascedouro e o cristianismo posterior. Mesmo que se fale em "cristianismos", deve-se assinalar o valor particular dos três primeiros séculos, pois aí se encontra o início da "revelação continuativa" do mistério de Cristo. No cristianismo originário se constitui a revelação do mistério de Cristo. O quadro histórico em que ela se definiu é marcado pela experiência religiosa de Jesus, as experiências pascais, o pensamento e o sentir apostólico e a compreensão cristã do Antigo Testamento. No cristianismo sucessivo, esta experiência continuou enquanto a experiência irrepetível de Cristo foi revivida sob condições em parte semelhantes e em parte novas, nas quais se podem perceber elementos de continuidade e elementos de descontinuidade. Progressivamente se sai de um contexto apocalíptico e se adentra em um contexto cada vez mais helenizado, de uma forma narrativa para uma forma especulativa, em relação com o aprofundamento da explicação cristã do Antigo Testamento e a continuação do anúncio apostólico entre a gentilidade[16].

O dogma cristológico-trinitário emerge com Niceia ou, sendo mais preciso, a primeira definição dogmática da história do cristianismo é datada do Concílio de Niceia (325): o Filho é da "mesma substância do Pai" (ἐκ τῆς ουσίας τοῦ Πατρός), "uma só substância com o Pai" (ὁμοούσιος τῷ Πατρί)[17]. No entanto, o caminho até Niceia foi sedimentado em três séculos, tendo sua fonte nos Evangelhos e na "tradição dos Pais". Longo também foi o caminho que, partindo de Niceia, conduziu a Calcedônia (451). Lonergan fala de um "movimento pré-niceno" que pavimentou o caminho até Niceia: é nesse processo que devemos entender a continuidade e a descontinuidade e o que estava em jogo na transição operada:

> Ora, se, quando surgiu, o dogma de Nicéia era inevitável, não deixava de ser novo. Pois ele marca uma transição da multiplicidade para a unidade: de uma multiplicidade

---

[15]Alois Grillmeier (1910-1988) faz uma recensão dos principais títulos e apelativos de Jesus, entendidos como "interpretação do itinerário e de sua pessoa, como mensageiro da salvação de Deus e de sua singular pretensão diante dos homens". Estes mostram como a pregação mais antiga de seus discípulos se conecta com as concepções veterotestamentárias dos judeus e, logo a seguir, buscam as categorias mais apropriadas para se fazer entender no mundo helenizado, constituindo-se essa experiência como um paradigma da inculturação da mensagem cristã nos contextos posteriores. Entre os títulos que exprimem a majestade de Jesus, e a reflexão acerca de sua "divindade" e "humanidade", encontramos: filho de Davi, servo de Deus, Jesus profeta, filho do homem e Filho (de Deus); Jesus o Cristo; Senhor (*Kyrios*); Palavra encarnada (*Logos*). Em todos encontramos aspectos que interessam à antropologia dos Padres, calcada na herança escriturística (GRILLMEIER, 1982, p. 41-181).

[16] STUDER, 1986, p. 30.

[17] DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007, p. 51.

> de símbolos, títulos e predicados para o fundamento último de todas essas coisas, a saber, a consubstancialidade do Filho com o Pai. Igualmente marca uma transição das coisas relacionadas a nós para as coisas como elas são em si mesmas, dos conceitos relacionais de Deus como agente supremo, Criador, Senhor Onipotente de tudo, para uma concepção ontológica da substância divina em si mesma. Marca, não menos, uma transição da palavra de Deus adaptada a pessoas particulares, em tempos particulares, sob circunstâncias particulares, para a palavra de Deus a ser proclamada a todas as pessoas, de todos os tempos, sob quaisquer que sejam as circunstâncias - a passagem do oráculo profético de Yahweh, o evangelho como foi anunciado na Galileia, a pregação apostólica e a simples tradição da Igreja, de todas essas coisa, para o dogma católico [...] Dada essa posterior sistematização, no entanto, é com a maior dificuldade que nós, que a herdamos, podemos entender como os autores pré-nicenos puderam de fato ter dito o que de fato eles disseram[18].

Supõe um trabalho hermenêutico exasperador, sem se deixar sucumbir aos esquematismos e anacronismos[19]. Por isso, não podemos perder de vista o processo, os contextos variados, as diferenças culturais, as perspectivas próprias, as sensibilidades específicas, os horizontes em que se moviam, e principalmente o conteúdo que unia comunidades dispersas em tantos lugares e distantes temporalmente umas das outras, mas com um patrimônio comum de fé, do qual se sentiam zelosas e responsáveis. Na avaliação que se faz desse processo, é importante, pois distinguir, a verdade que está em jogo (o seu conteúdo) e a compreensão que se tem dessa verdade (interpretação):

> "[...] os aspectos hermenêuticos e avaliativos estão intimamente relacionados entre si. Para repetir o velho axioma, o que quer que seja recebido, é recebido à maneira do receptor. Ou, em outras palavras, o que nos é apresentado para nossa consideração, para aprovação ou desaprovação, aceitação ou rejeição, é recebido no horizonte constituído por nossas premissas e convicções básicas. A grande variedade de horizontes se revela em questionamentos e disputas sobre a natureza e a validade do dogma - não tanto, portanto, na própria investigação histórica dos dogmas, e na maneira de interpretá-los, quanto nos julgamentos proferidos sobre sua relevância e

[18] "Now if, when it emerged, the Nicene dogma was inevitable, it was nonetheless new. For it marks a transition from multiplicity to unity: from a multiplicity of symbols, titles and predicates to the ultimate ground of all of these, namely, the Son's consubstantiality with the Father. Equally, it marks a transition from things as related to us to things as they are in themselves, from the relational concepts of God as supreme agent, Creator, Omnipotent Lord of all, to an ontological conception of the divine substance itself. It marks, no less, a transition from the word of God as accommodated to particular people, at particular times, under particular circumstances, to the word of God as it is to be proclaimed to all people, of all times, under whatever circunstances - the transition from the prophetic oracle of Yahweh, the gospel as announced in Galilee, the apostolic preaching and the simple tradition of the Church, from all of those to Catholic dogma [...] Given that later systematisation, however, it is only with the greatest difficulty that we who have inherited it can come to understand how the ante-Nicene authors could in fact have said what in fact they did said". (LONERGAN, 1976, p. 136-137).

[19] O'Donovan assevera que, para Para Lonergan, o surgimento original do dogma, e da própria noção de dogma, não foi uma aberração, nem uma traição do genuíno espírito religioso do cristianismo primitivo, tampouco uma migração para o clima frio e estéril da metafísica grega, mas um desenvolvimento genuíno. Tais expedientes surgem em bases firmes, e se o Concílio de Nicéia não disse a última palavra em teologia, disse uma palavra que permanece verdadeira hoje (O'DONOVAN, 1976, p. xxviii).

> significado [...] cedo ou tarde somos forçados a perguntar: o que é a verdade? e qual é a relação entre a verdade e a realidade[20].

Nos três primeiros séculos, assistimos a um aprofundamento da pessoa e obra de Cristo, numa dupla vertente, designado tanto Filho como Logos: por um lado em sua relação íntima com o Pai e, por outro, em sua relação íntima com a humanidade, enquanto homem Jesus. Há dois aspectos que se desenvolvem paralelamente e que se tornarão cada vez mais indissociáveis: por motivações apologéticas se acentuam tanto a cristologia da pré-existência (teologia do Logos) como a afirmação da ressurreição da carne (*salus carnis*). Há uma questão inevitável daí para frente: a questão relativa ao único Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Ainda mais premente era, no entanto, o problema de como resolver a distinção entre Pai e Filho, mantendo plenamente o monoteísmo bíblico e filosófico[21].

A obra salvífica de Deus, o mesmo e único Deus, Criador e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, é vista na unidade dos dois Testamentos, com um enriquecimento dos títulos da soberania de Cristo, equilibrando-se as representações soteriológicas que falam de sua relação com o Pai e a recapitulação todas as coisas e o destino do cosmos, bem como o valor do sangue e da cruz de Cristo[22]. O "evento Cristo" adquiriu a centralidade da ação criadora e salvífica de Deus: Deus, na verdade, realiza a plenitude de sua criação por meio de Jesus Cristo, seu mediador. Por meio dele elege e salva. Nele os homens têm acesso a Deus, que está na origem de todas as coisas, sem desprezar nem excluir a carne e o corpo[23]. Pelo contrário, é na carne que se manifesta a bondade, o amor e a misericórdia de Deus.

Tanto para os escritos do Novo Testamento quanto para os escritos cristãos primitivos fica claro que Deus reconciliou consigo o mundo em Cristo (2 Cor 5,11-19). Na visão histórico-salvífica dos Padres Apostólicos evidenciam-se três coisas: o presente salvífico de Cristo ganha uma maior atenção, sobretudo nos aspectos sacramental e martirológico; acentua-se ainda mais

---

[20] "... the hermeneutical and evaluative aspects are intimately related to each other. To repeat the old axiom, whatever is received, is received after the manner of the receiver. Or in other words, wahtever is presented to us for our consideration, for approval or disapproval, acceptance or rejection, is received within the horizon constituted by our basic assumptions and convictions. The wide variety of horizons is revealed in questions and disputes about the nature and the validity of dogma - not so much, therefore, in the actual historical investigation of the dogmas, and the manner of interpreting them, as in the judgements passed on their relevance and significance [...] sooner or later one is forced to ask, What is truth? and, What is the relationship between truth and reality". (LONERGAN, 1976, p. 12).

[21] STUDER, 1986, p. 31.

[22] A respeito da projeção que o tema do "sangue de Cristo" teve na teologia patrística, correlacionado com a cristologia, antropologia e soteriologia, principalmente, ver: VEGLIANTI, T. (a cura di). *Testi patristici sul sangue di Cristo*: padri latini. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1992-1996. 3 vol./ 7 tomi; *Testi patristici sul sangue di Cristo*: padri greci, 1997-2005. 6 vol./ 5 tomi.

[23] STUDER, 1986, p. 55.

a realidade do nascimento e da morte de Jesus, com o valor salvífico de seu sangue; e, finalmente, Jesus aparece em escala cada vez maior como mestre e exemplo de toda pessoa[24].

Com relação à perspectiva soteriológica dos Apologistas, principalmente os de língua grega, deve-se destacar o desenvolvimento da teologia do Logos, em que o texto de Prov 8,22 adquire um lugar proeminente.[25] O Filho, antes da criação, é denominado Logos, estava junto de Deus e foi gerado por Deus, como "luz que sai da luz", imanente em Deus (ενδιάθετος λόγος) e foi proferido por Deus (προφορικός λόγος), por meio do qual Deus criou e adornou todas as coisas[26]. A exegese desse texto fundamental procurava também mostrar o nexo entre o Logos e a criação, com o expediente de que o Logos sempre tinha falado a todos os homens. Dessa forma, procurava-se ver em textos do Antigo Testamento a preexistência do Logos, associando Logos (Palavra) e Sophia (Sabedoria) à criação. Ao se falar da revelação de Deus acessível a todos os homens por meio do Logos, dava-se também relevância ao seu papel na criação, principalmente naqueles ambientes particularmente interessados pelo tema da origem de todas as coisas[27].

É verdade sim que na reflexão sobre o Logos se dá importância à sua preexistência, sua ligação com a criação e providência de Deus no mundo, sua maneira de existência junto a Deus[28]. No entanto, deve-se destacar ainda outro elemento de especial significado soteriológico, principalmente em Justino: trata-se sempre de Jesus Cristo, do Logos encarnado nos últimos tempos. Na visão de Justino, a encarnação constitui, indiscutivelmente, o ponto mais alto da história da salvação. Somente os cristãos, cujo Mestre foi Jesus de Nazaré, participaram em plenitude da Verdade Divina, revelada pelo Logos. Por isso, também Justino começou a distinguir entre a primeira e a segunda vinda de Cristo. Deste modo ele colocou a encarnação e a cruz no centro da história, criando assim um contrapeso fortemente evangélico

---

[24] STUDER, 1986, p. 57.

[25] ORBE, A. El mistério de Dios. In: *Introducción a la teologia de los siglos I y II*. Roma: Editrice PUG, Roma; Ediciones Sígueme: Salamanca, 1988. (Verdad e imagen, 105). p. 33-56, particularmente 44-50.

[26] KELLY, J. N. D. *Il pensiero cristiano delle origini*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1992. (Collana di studi religiosi). p. 21-22; 120-127.

[27] STUDER, 1986, p. 74.

[28] Está em curso "o desenvolvimento do dogma trinitário", com o cadinho fervilhante de posições que exigem resposta da grande Igreja: monarquianos modalistas e sabelianistas, subordinacionistas extremados, patripassianos. Busca-se uma terminologia que esteja em consonância com a *regula fidei* e as Escrituras. Para expressar que o Pai e o Verbo são duas realidades, Tertuliano fala que o Filho é uma substância "emitida" ou "expelida" da substância Pai; no entanto, sua íntima união de conhecimento e amor e a não separação do Filho do Pai os constituem como Um. Para explicar essa não separação, mas como duas realidades divinas em íntima unidade, Tertuliano recorre a imagens familiares, usadas também pelos montanistas: "Deus produziu a Palavra, como a raiz produz o rebento, como a fonte produz a corrente, como o sol produz o raio" (*Apologeticum* 21); ou ainda: "o sol e seu raio são duas coisas, e duas manifestações de uma substância indivisa; assim também são Deus e sua Palavra, o Pai e o Filho" (*Adv. Praxeam* XIII, 104). Acerca desse tema, ver: LONERGAN, B. Section VI: "Of One Substance", *op. cit*., p. 43-55.

para uma teologia da Revelação orientada talvez muito filosoficamente, e que se interessava nos parâmetros gregos, pelo tema de sua imutabilidade como Deus: a retórica cristã não é questão técnica, de estilo, mas salvífica, de conteúdo[29]. Justino ainda enfatizava que o poder do Logos, manifestado em Jesus, venceu o mal e não somente o erro ou a ignorância[30].

Esse tema foi desenvolvido por Justino numa obra perdida, o *Syntagma*, em que ele defendeu a ressurreição da carne, segundo a qual o Senhor ressuscitado, na sua segunda vinda, dará o prêmio a todos os justos. Com isto ele já anunciava o sucessivo tema da *salus carnis*, impensável sem uma concepção muito realista da encarnação. A verdadeira encarnação é a base para a real paixão de Jesus, atestada em numerosos textos. Desponta no horizonte a questão que ganhará cada vez maior projeção, ou seja, a do Cristo uno, ao mesmo tempo Deus e Homem. Além do mais, Justino estabelece uma ligação muito estreita entre encarnação e Eucaristia: "Da mesma forma que através da palavra de Deus Jesus Cristo, o nosso salvador, se torna carne e pela nossa salvação teve carne e sangue, assim se forma, por meio da oração enviada por ele, o alimento eucarístico"[31].

Ireneu avança ainda mais a reflexão acerca da unidade entre Deus criador e salvador, o único Cristo e a perspectiva unitária da salvação em sua doutrina antignóstica da *salus carnis*. Justino desenvolvera sua reflexão enfrentando as objeções dos judeus e dos pagãos[32]. A novidade da visão histórico-salvífica de Ireneu consiste em fundamentá-la, segundo Studer, na tradição apostólica, sem a qual não se dá a verdadeira gnose. Ele se baseia sobre toda a Sagrada Escritura, compreendendo também o Novo Testamento, de modo particular Paulo e João; a sua exegese é baseada na *regula veritatis*. Do ponto de vista do conteúdo, a novidade da soteriologia de Ireneu consiste na retomada das verdadeiras aspirações gnósticas[33]. Com fina análise que equilibra posicionamentos superficiais ou extremados, Orbe observa:

---

[29] A esse propósito, Quacquarelli afirma: "Con la Bibbia e la croce si hanno le due massime istituzioni intorno alle quali gira la dottrina e la parola dei Padri. Esse contengono, in definitiva, tutta la materia dell'*inventio* della *retorica patristica*. Il discorso non può non ritornare sulla esegesi che della Bibbia hanno fatto i Padri, lascindoci un patrimonio di studio e di ricerca inestimabile". QUACQUARELLI, A. *Retorica patrística e sue istituzioni interdisciplinari*. Roma: Città Nuova Editrice, 1995, p. 13.

[30] STUDER, 1986, p. 82.

[31] JUSTINO DE ROMA, *Apologia* I,52.

[32] STUDER, 1986, p. 89.

[33] Lonergan faz um reparo crítico à assertiva que, desde Harnack, se tornou uma opinião histórica autorizada, ou seja, de que os gnósticos foram os primeiros "teólogos cristãos", no sentido de que eles por primeira vez usaram a análise psicológica e as noções de consubstancialidade e processão para elaborar seus complexos sistemas. O fato de que eles tenham tomado emprestado alguns elementos da fé cristã para suas teorias não autoriza a chamar o resultado de sua especulação como "teologia cristã" (LONERGAN, 1976, p. 34-35). Por outro lado, a prioridade cronológica dos grandes sistemas gnósticos em relação às construções doutrinais "eclesiásticas" é um dos fortes pontos recorrentes nos estudos de Orbe, que manifesta um grande respeito por eles, afirmando reiteradamente que sua teologia deve ser vista a partir de suas próprias perspectivas, além do que ela ajuda a compreender melhor a teologia dos eclesiásticos. Como contraponto, sobressai a sua particular simpatia por

> À primeira vista, somente os gnósticos fazem teologia com seu "anthropos", e anunciam desde as preliminares do mundo – com o Pleroma – o destino que vai do espiritual a Deus. Somente Ireneu faz antropologia com seu "theos", e anuncia desde as preliminares do mundo sensível o trabalho do Espírito no homem para levantá-lo de carne a espírito, de plasma a Filho de Deus. [...] Semelhante perspectiva lança bastante luz sobre as etapas da Economia. Governadas, entre uns, pela preocupação de redimir o divino; entre outros, pela de salvar a alma; e por outros, pela de deificar a *Carne*[34].

Para Ireneu a história da salvação, com base na revelação de amor no Filho e na mediação do Espírito Santo, guia para o conhecimento do Deus invisível todo o homem. Assim, também segundo ele, a salvação acontece em uma gnose, mas uma gnose, a qual, se quer ser completa, postula que o homem inteiro pode ver a Deus. Isso é de capital importância para a nossa pesquisa, pois a carne é *capax Dei* (capaz de receber a Deus) é *capax visionis Dei* (capaz de ver a Deus).

Há uma unidade inegociável na história da salvação fundada sobre a encarnação. Diante das tendências fundamentalmente dualistas dos gnósticos, Ireneu delineou uma soteriologia baseada totalmente na unidade, tema que, volta e meia, aparece como um estribilho em sua obra principal, *Adversus haereses*[35]. Ele afirma a íntima unidade de Deus, o criador e Pai invisível; a unidade de Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem; a unidade da natureza individual e dos homens espirituais, na lapidar síntese conclusiva de sua obra:

> Em tudo isto é indicado um só e idêntico Pai: aquele que modelou o homem; aquele que prometeu aos pais a herança da terra; aquele que a concederá na ressurreição dos justos e cumprirá as suas promessas no reino de seu Filho; aquele, enfim, que, na sua bondade, dará o que o olho não viu nem ouvido ouviu nem passou pela cabeça de nenhum homem. Com efeito, único é o Filho que cumpriu a vontade do Pai, único é o gênero humano em que se cumprem os mistérios de Deus, que os anjos desejam ver, porque não conseguem perscrutar a Sabedoria de Deus pela qual a sua criatura, conformada e incorporada ao Filho, é levada à perfeição; de forma que, enquanto o Primogênito, isto é, o Verbo desce na criatura e a assume, por sua vez a criatura se

---

Ireneu, a quem dedicou grande parte de sua obra (ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 1987, p. 9-11).

[34] "A primera vista, solo los gnósticos hacen teología con su 'anthropos', y anuncian desde los preliminares del mundo – con el Pleroma – el destino de lo espiritual a Dios. Solo Ireneo hace antropología con su 'theos', y anuncia desde los preliminares del mundo sensible el trabajo del Espíritu en el hombre para levantarle de carne a espíritu, de plasma a Hijo de Dios. [...] Semejante perspectiva arroja luz bastante sobre las etapas de la Economía. Gobernadas, entre unos, por la preocupación de redimir lo divino; entre otros, por la de salvar el alma; y en otros, por la de deificar la *Carne*". (ORBE, 1987, p. 1053).

[35] Ver, entre outros trechos: *AH* I,10,1; I,22,1; IV pref. 4; IV,41,4. Nos trechos das obras de Ireneu citados neste capítulo, usamos a tradução brasileira: IRENEU DE LION. *I, II, III, IV, V Livros*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 4); cotejamos essa tradução com a versão em castelhano, proposta por Orbe (que segue a edição da *Sources Chrétiennes*), a partir da qual fizemos alguns ajustes quando cremos necessários.

> apossa do Verbo e sobe até Deus, ultrapassando os anjos e tornando-se à imagem e semelhança de Deus[36].

O querigma proclamado de forma uníssona, em todo o orbe, é o conteúdo da doutrina da *salus carnis*. Ela evidencia que o Deus único guia o único gênero humano desde a criação até o seu cumprimento, sublinhando a unidade da salvação do homem inteiro. Da mesma maneira que o único Cristo se tornou homem para a salvação de todos os homens, ele sofreu verdadeiramente e verdadeiramente ressuscitou, e tudo isto tendo em vista a *salus carnis*. Com uma impostação que leva a sério a história concreta, Ireneu pode esclarecer de forma mais incisiva do que Justino, a novidade do cristianismo. Enquanto os gnósticos, sobretudo Marcião, haviam sacrificado em maior ou menor grau a pré-história veterotestamentária, Ireneu, com base na centralidade da história em Cristo, mostra porque Cristo se fez homem tão tarde e de que modo a fé cristã, mesmo com sua inaudita novidade se enraizava numa longa tradição[37].

Sob essa perspectiva soteriológica deve ser entendida a doutrina trinitária de Ireneu, ainda que esta não se encontre evidentemente bem desenvolvida: o evento salvífico é obra do Pai, do Filho e do Espírito Santo, coerentemente com o ponto de partida e a centralidade, assim como finalidade da *salus carnis*[38]. Na polêmica antignóstica, Ireneu chegou à questão da possibilidade de conhecer, e de conhecer plenamente Deus no seu Filho. Tal problemática fundamental determinou todas as suas reflexões sobre a obra comum do Pai, do Filho e do Espírito, os quais são "as duas mãos do Pai": "Deus será glorificado em seu plasma, adaptando-o em forma e e, seguimento a seu servidor. Por meio das mãos do Pai, o Filho e o Espírito, fez o homem, não uma parte do homem, à semelhança de Deus"[39]. Aqui se percebe mais claramente a conexão entre antropologia-soteriologia-escatologia, explicitada na teologia da história de Ireneu, iniciada com a criação, desenvolvida progressivamente até o seu momento culminante, na encarnação, vida terrena de Jesus, com sua ressurreição, e a inauguração do reino milenário,

---

[36] "Et in omnibus his et per omnia idem Deus Pater ostenditur, qui plasmavit hominem et hereditatem terrae promisit patribus, qui eduxit illam in resurrectione justorum et promissiones adimplet in Filii sui regnum, postea praestans illa paternaliter quae neque oculus neque auris audivit neque in cor hominis cendit. Etenim Filius, qui voluntatem Patris perfecit. Et unum genus humanum, in quo perficiuntur mysteria Dei, quem concupiscunt angeli videre, non praevalentes investigare Sapientiam Dei per quam plasma ejus conformatum et concorporatum Filio perficitur, ut progenies ejus primogenitus Verbum descendat in facturam, hoc est in plasma "quod" et capiatur ab eo; et factura iterum capiat Verbum et ascendat ad eum, supergrediens angelos, et fiet secundum imaginem et similitudinem Dei". (*AH* V,36,3).

[37] *AH* IV,9,1.

[38] STUDER, 1986, p. 94.

[39] "Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans. Per manus enim Patris, hoc est per Filium et Spiritum, fit homo secundum similitudinem Dei, sed non pars" (*AH* V,6,1). Ver também: *AH* IV, 201,1; NOGUEIRA, L. E. dos S. *O Espírito e o Verbo*: as duas mãos do Pai. São Paulo: Paulinas, 1995.

até a recapitulação de todas as coisas e consumação na eternidade. A polêmica contra os gnósticos que colocavam em questão a ressurreição da carne levou assim Ireneu a desenvolver uma teologia histórico-salvífica no centro da qual está a encarnação, revelação do Pai, início da imortalidade[40].

Em síntese, a polêmica antignóstica levou Ireneu a descrever com maior precisão a função reveladora realizada pelo Logos na sua Encarnação, junto com o Espírito Santo. Além disso a necessidade de ater-se à *regula fidei*, mas também as próprias experiências espirituais lhe forneceram a ocasião para reafirmar plenamente a fé batismal em toda a sua extensão. Por fim, ele viveu no período no qual a polêmica antignóstica levou a grande Igreja a impor a autoridade de toda a Bíblia. A concepção de João forneceu deste modo uma cristologia do alto, além da doutrina dos dois paráclitos e se encontrou na perspectiva do apóstolo uma tomada de posição inequívoca pela *salus carnis*, também prescindindo do fato que a defesa da unidade do Antigo e do Novo Testamento deviam levar ao reforço da consideração histórico-salvífica[41].

A problemática antignóstica, diante da qual Ireneu por primeiro tinha tomado posição da parte da grande Igreja, ainda estava presente no início do século III, como mostraram claramente os vários escritos antignósticos de Tertuliano, a refutação das heresias de Hipólito de Roma e também a obra teológica de Orígenes[42].

Tertuliano teve que enfrentar também a questão de como defender a novidade do cristianismo diante dos hebreus e pagãos, sem comprometer com isso os fundamentos do Evangelho. Entre seus adversários estavam ainda os gnósticos e os marcionitas. Ele depende sem dúvida do bispo de Lion ou das mesmas tradições por ele utilizadas, de corte asiático, que liga os seus presbíteros ao apóstolo João. Por isso não deve surpreender o fato de que toda a sua teologia esteja totalmente dominada pela defesa da *salus carnis*, à qual dedicou alguns tratados específicos, como veremos logo mais.

Para Tertuliano, a encarnação se coloca como fundamento da ressurreição e toda a sua teologia é construída a partir da *salus carnis*: *caro salutis est cardo*. Também ele desenvolve uma visão da ordem salvífica, na qual estão no primeiro posto a criação e a realização do homem. Deus, que já havia tudo projetado mediante a palavra interior, exprime agora exteriormente a sua palavra para realizar visivelmente o seu projeto da criação. Na criação, o Verbo se mostra como poder ordenador e de ajuda. A criação mesma visava o homem; Deus o

---

[40] STUDER, 1986, p. 100.
[41] STUDER, 1986, p. 101.
[42] STUDER, 1986, p. 102-108.

formou com as suas mãos: o Verbo e o Espírito. O homem, formado da terra, era imagem de Cristo e recebeu com o sopro vital no Espírito Santo a semelhança com Deus[43].

Sua doutrina acerca da salvação é praticamente a mesma de Ireneu. Ele também considera a criação do homem em vista da encarnação do Verbo, de modo que também para ele a encarnação é fundamentalmente necessária mesmo sem o pecado. Mas há algumas diferenças. Tertuliano desenvolve uma doutrina muito mais complexa acerca do homem como "imagem de Deus"; a sua concepção da história da salvação, portanto, é menos linear. Segundo ele, essa termina não tanto na *plenitudo Christi*, mas na recompensa da justiça. Na perspectiva de Tertuliano não se trata tanto de uma maturação do homem em direção à plenitude, mas de uma restauração da integridade perdida com o pecado.

Mas mais importante é o maior acento que ele dá à função redentora da encarnação. Ele confere maior peso ao pecado do paraíso, pelo que o plano salvífico de Deus recebeu um aditivo suplementar, determinando com maior exatidão as consequências do pecado de Adão, como motivo da ira de Deus, início de toda miséria, razão da mortalidade e causa da inexorável batalha com o diabo. Com isso, Tertuliano evidencia com maior clareza o nexo entre encarnação e mistério pascal[44].

A soteriologia de Tertuliano distingue-se assim da de Ireneu pela sua absoluta novidade. Nela, pela primeira vez, convergem a língua latina e a mentalidade romana. Isto vale não apenas para as distinções técnicas acerca das duas vontades (de Deus e de Cristo), mas também do modo pelo qual Tertuliano fala de *satisfactio* e do *meritum* para determinar a satisfação humana: esses conceitos serão de fato utilizados mais tarde para a descrição da obra salvífica de Cristo. Em Tertuliano se forma já assim o pensamento desse colorido jurídico que reconduzirá a justificação do homem da parte de Deus à justiça do único homem justo, Cristo[45].

Por fim, também Hipólito de Roma, como Ireneu e Tertuliano, vê uma estreita conexão entre criação e salvação. Hipólito se moveu em contexto antignóstico, pondo-se a interpretar a doutrina histórico-salvífica do Logos de Justino na perspectiva de Ireneu[46]. Também para ele o Logos gerado antes da criação não é apenas o mediador da criação e da revelação, mas tornando-se carne renovou o gênero humano criado pelo único Deus criador. Cristo veio para renovar o homem criado pelo único criador à sua imagem. Também para ele a encarnação do Verbo, por meio da virgem e ação do Espírito Santo, se coloca no ponto central da história da salvação.

---

[43] STUDER, 1986, p. 105.
[44] STUDER, 1986, p. 106.
[45] STUDER, 1986, p. 108.
[46] *Refutação de todas as heresias* X,32s.

Assim como Tertuliano, também Hipólito está mais atento do que Ireneu ao mistério pascal, sobretudo pela paixão como restauração da verdadeira vida. De modo mais candente se colocou neste momento a questão da unicidade de Deus e da especificidade dos divinos Três.

Em síntese, a soteriologia antignóstica teve como motivação de fundo a superação de uma visão da realidade de molde dualista. Na antropologia de corte platônico, espírito e matéria se configuravam como dois princípios irredutíveis um ao outro. A antropologia cristã dos três primeiros séculos preconiza uma revisão da matriz dualista da qual os gnósticos eram devedores, postulando uma visão unitária, Deus-homem-cosmos. Afirmando a irredutibilidade do espírito com a matéria, os gnósticos concebiam a tríplice divisão da humanidade: hílicos, psíquicos e pneumáticos, uma parte espiritual, por natureza, os salvos; outra parte em processo de libertação, os psíquicos e outra destinada à perdição, os hílicos, com as variações de concepções acerca da alma e do corpo, de acordo com os vários sistemas gnósticos.

Os gnósticos acentuaram o valor do conhecimento, a gnose, cujo polo oposto era a ignorância. Para eles, o Redentor é aquele que liberta da ignorância e a salvação consiste na gnose da própria origem e do seu destino: este mundo, a condição carnal, o corpo, essa história não têm valor. Tal conhecimento, que levava à consciência de que a redenção consiste em libertar-se do mundo sensível, comportava uma forte tensão em relação ao mundo verdadeiro, do pós-morte e, em consequência, pelo anseio de separar-se deste mundo.

Vimos como a partir dos autores acima apontados, principalmente Ireneu e Tertuliano, a salvação é compreendida a partir da unidade de Deus criador e Salvador, de seu Logos e da íntima união com a humanidade. Nessa perspectiva também é concebida a escatologia cristã, na qual o Logos encarnado se torna a chave hermenêutica. Assim, a tríade antropologia-soteriologia-escatologia articula-se com a cristologia e a "teologia" (Trindade)[47].

De fato, a encarnação do Logos reconfigura, no quadro cultural da antiguidade, não só a consideração da história (tempos deste éon), mas também uma revisão do valor da matéria (carne, corpo). Aqui se mostra nitidamente o caráter disruptivo do "cristianismo ortodoxo", que assume a positividade da carne, em contraste com o aspecto disruptivo do gnosticismo, que nega o éon presente. A matéria, em si, está sujeita à corrupção, mas vem repensada na perspectiva de passar de um estado corruptível à incorruptibilidade. O *adam* (a terra) enquanto tal, pode então chegar à condição de ressuscitada, em sua totalidade. O protótipo deste *adam* é Jesus Cristo e, nele, o inteiro destino da humanidade é revisto. O drama decisivo se desenrola

[47] GROSSI, 1983, p.119-123.

na história da salvação, neste éon. O "ressuscitado", real e possível, se torna a chave hermenêutica de toda a questão escatológica e repropõe, dessa maneira, a apreciação das realidades presentes e de toda a história do homem. A própria escatologia passa a ser compreendida no interior da história humana ligada ao tempo. A história da salvação, colocada entre o "plasma inicial", a *imago*, a εικόνα ("imagem") e o "anaplasma final", a s*imilitudo*, a ομοίωση ("semelhança"), foi compreendida como um processo histórico ou como cumprimento final do inicial processo criativo, no qual o ser humano tanto se "acostumou com Deus", foi resgatado e libertado. Grossi explicita o significado particular da escatologia repensada dessa maneira em relação ao corpo:

> Esta consideração, ao lado da fé na ressurreição dos corpos e na definitiva parusia de Cristo, colocava o *eschaton* no próprio interior da história humana e não somente no fim da história. Desenvolveu-se assim uma escatologia no âmbito da vida presente, com particular atenção ao Reino de Deus presente na história e nas realidades humanas enquanto tais, sobretudo em relação ao homem enquanto ser somático, ligado ao corpo, ou seja, na linha cristológica do "Ressuscitado"[48].

Estreitamente ligada à reflexão escatológica cristã, no caminho traçado por Orígenes, no qual se acentuou o aspecto pessoal individual da salvação, encontrava-se também a ênfase sobre o valor ético do *éschaton*, no sentido de comportar-se bem na vida presente. A oração cotidiana dos Salmos, por exemplo, explicava Basílio, é uma ótima ocasião para recordar a todos "a ameaça do juízo, a esperança da ressurreição, a revelação dos mistérios"[49]. No Ocidente, a componente moral da escatologia tornou-se uma nota particular, mas sempre ligada à universalidade da catástrofe que envolve a todos em âmbito cósmico. Em tal ótica não se colocava em primeiro plano a atenção sobre o juízo futuro, mas sobre o tempo da preparação, com a insistência sobre o reto agir durante a vida presente. Nessa perspectiva, toda corrupção moral é vista como sinal de decadência, da proximidade do fim. Pouco a pouco, as visões milenaristas de extração judeu-cristãs davam lugar à reflexão sobre a corrupção da sociedade cristã, como sinal do fim próximo[50].

---

[48] "Questa considerazione, accanto alla fede nella risurrezione dei corpi e nella definitiva parusia di Cristo, poneva l'*eschaton* all'interno stesso della storia umana e non solo alla fine della storia. Si sviluppò così un'escatologia nell'ambito della vita presente, con particolare attenzione al Regno di Dio presente nella storia e nelle realtà umane in quanto tali, soprattutto in relazione all'uomo in quanto somatico, legato cioè al corpo, nella linea cristologica del 'Risorto'". (GROSSI, 1983, p. 121).

[49] BASÍLIO DE CESAREIA, *In ps.* 1,2; *apud* GROSSI, 1983, p. 139. Para uma edição atualizada dos sermões de Basílio de Cesareia sobre os Salmos, ver: BASILIO DE CESAREIA. *Omelie sui Salmi e altre omelie esegetiche*. (Introduzione, commento e revisione: Mario Mazzanti; traduzione e indice: Simona Giani). Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2019. (Patrologia, 37).

[50] GROSSI, 1983, p. 139.

Na antiguidade, a escatologia cristã conheceu uma tríplice evolução: na primeira fase, hebraica, representada pelo Livro de Daniel, o futuro reino messiânico relacionava-se com a queda dos Selêucidas; na segunda fase, romano-cristã, ficaram ligadas num só destino Roma e a cristandade, misturando-se o drama de seu fim e do fim universal da corrupção político-moral (Agostinho) e, por fim, a terceira fase, a galo-romano-cristã, viu a ruína moral da cristandade como sinal premonitório do fim da própria história (Sulpício Severo)[51].

Recordemos o aceno feito ao significado do milenarismo de Ireneu (que, no final das contas, representa a mentalidade asiática) e como nos milenarismos históricos, de modo especial no milenarismo da era da Singularidade, identificamos o anelo salvífico que late em todo ser humano: nesse "ponto de encontro" se abre a possibilidade de um diálogo frutífero, em que estão implicadas as concepções acerca do ser humano, da sua ligação com a Terra, o universo (cosmos), seus semelhantes e a ética. Nessa encruzilhada de itinerários o "imperialismo tecnológico" deve ser enfrentado criticamente, sem deixar de considerar a "linguagem comum" que caracteriza o novo "imaginário contemporâneo", expresso nas artes, no cinema, na literatura. O "motivo soteriológico", central na teologia dos Padres, está sempre presente, por exemplo, nas utopias, distopias e *science fiction*, mas também de forma subliminar na cibercultura. Nesse universo move-se o homem contemporâneo. A mensagem cristã não pode ficar alheia a esse mundo, deve imergir no novo areópago da cibercultura, o metaverso.

Nos tópicos seguintes aprofundaremos a doutrina da *salus carnis* em Ireneu e Tertuliano, destacando sua compreensão da carne e do corpo, inextricavelmente ligados à alma, a ponto de não se saber se é "a carne que leva a alma ou a alma à carne"[52].

8.2 A *salus carnis* de Ireneu de Lion

Vimos como o motivo soteriológico, "o que Deus fez para nos salvar" (*pro nobis*) é o conteúdo da "gnose da salvação". A *salus carnis* aparece nos Padres Apologistas do século II e III como o elemento predominante da reflexão teológica, a ponto de podermos falar de uma *theologia carnis*. Expusemos brevemente a centralidade da *salus carnis* na obra de Ireneu de Lion, um aspecto central da *regula fidei*, transmitida desde as origens e que, com Ireneu, adquiriu uma densidade teológica, assimilada e defendia vigorosamente pelos teólogos posteriores, principalmente no contexto asiático (antioquenos) e latino (africanos e romanos).

---

[51] GROSSI, 1983, p. 140.
[52] TERTULIANO DE CARTAGO, *De Res*urrectione *carnis* VII,9.

Mesmo com acento diferenciado e diversa impostação, desta influência não escaparão os alexandrinos, notadamente os capadócios.

Queremos aprofundar neste tópico o significado da *salus carnis* em Ireneu de Lion, destacando sua compreensão acerca da carne e o valor teológico do corpo no projeto salvífico divino. Tais temas encontram-se desenvolvidos de maneira sistemática no Livro V do *Adversus haereses*[53].

Segundo Orbe, o Livro V organiza-se, depois do *Prólogo*, em três partes: a *primeira parte* é dedicada à ressurreição da carne (capítulos 1-14): a) sequela da Encarnação, frente aos docetas, ebionitas, marcionistas e (eclesiásticos) inimigos da *salus carnis* (1,1-2,3); b) obra do poder do Demiurgo, atestado ao longo do AT (3,1-5,2); c) enunciada repetidas vezes por São Paulo (6,1-8,3); d) explicação do *logion* paulino (1 Cor 15,50), tomado contra os hereges, expondo seu verdadeiro sentido (9,1-14,4), à luz de outros testemunhos do Apóstolo. Na *segunda parte* (15-24), contra a distinção entre o Demiurgo e Deus Pai está: a) a cura do cego de nascença (15,1-16,2); b) a crucifixão (16,3-20,2); c) a vitória de Cristo nas tentações (21,1-24,4). Os três mistérios da vida de Cristo correspondem a outros tantos – formação do barro, desobediência na árvore, tentação e queda – do protoplasto Adão. A *terceira* (25-36,2): escatologia ensinada pelas Escrituras: a) a propósito do anticristo: caráter, derrota, mistério do seu número (25,1-30,4); b) ressurreição dos justos: etapas prévias, reino dos justos na terra renovada, e além dele (31,1-36,2). O breve *Epílogo* resume os ensinamentos do Livro V e de toda a obra: um só Deus, Demiurgo e Pai, um só Filho dócil à sua vontade, um só gênero humano, deificado em vista do mistério que o plasmou do barro à sua imagem e semelhança (36,3)[54].

A exposição de Ireneu, fundamentada na *regula fidei*, é simples, clara e coerente, apesar de parecer prolixa e confusa para a sensibilidade contemporânea[55]. A exegese de Ireneu deve

---

[53] Neste tópico seguimos de perto o comentário de Antonio Orbe (1917-2013), um dos mais abalizados conhecedores da obra de Ireneu de Lion: ORBE, Antonio. *Teología de San Ireneo*. Comentario al Libro V del "Adversus Haereses". Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 5 tomos. 1985-1988.

[54] ORBE, vol. I, 1985, p. 14.

[55] Os antigos tinham uma maneira diferente de elaborar seus escritos. Em geral, costumavam organizar suas obras em "livros", indicando internamente as partes de seu conteúdo, sem, no entanto, dividi-las em capítulos. Colocavam uma ênfase especial naquilo que, de fato, queriam explanar, sem maiores delongas. No caso de Ireneu, tanto o que diz como o que omite tem sua razão de ser. Com relação às citações escriturísticas, aduz só o que interessa no momento. O desenvolvimento linear se desdobra e se interpõem várias camadas de argumentação, numa evolução "espiroidal". Pela maneira como cita parece utilizar florilégios compilados anteriormente, semelhantes aos que se conservaram a partir do século III. Após o período patrístico, a obra de Ireneu foi relegada a certo esquecimento principalmente por causa de seu milenarismo, nem sempre bem compreendido e contextualizado. No século XVI, foi redescoberto e valorizado, principalmente a partir da *editio princeps* de Erasmo de Roterdam (Basileia, 1526). A divisão em capítulos e parágrafos é da autoria de R. Massuet, em sua edição de 1710.

ser entendida, por um lado, a partir da polêmica com os hereges e, por outro, tendo em conta a interpretação da grande Igreja. A maior parte dos textos escriturísticos comentados por Ireneu já havia sido tratada pelos seus adversários e é a partir de estudos comparados do que restou de seus comentários que se deve também entender a argumentação de Ireneu. Ele desenvolve sua exegese no contexto do que então se entendia por Escrituras no século II, em cuja atmosfera ele produziu a sua dogmática. Uma atmosfera que envolve ambos os Testamentos, com análogas características de precisão e coerência, tanto entre os hereges como entre os eclesiásticos. Boa parte do pensamento e exegese de Ireneu provém de uma parádose anterior já consagrada, oriunda dos Presbíteros da Ásia, a ponto de ser difícil distinguir o ponto de sutura entre as ideias de Ireneu e as de seus mestres; sem sombra de dúvidas ele as enriquece, mas sempre numa linha de continuidade:

> Duas tradições confluem, pois, sem sair da Igreja, no substrato ideológico do Livro V: a dos *Seniores*, discípulos de São João, e a de São Justino. Ambas em temas básicos: continuidade homogênea dos dois Testamentos, idêntica exaltação da *sarx* nervo do destino humano (Gen 1,26), teologia da história, linhas soteriológicas projetadas para a obediência na carne [...] As duas tradições comungam na mesma tratativa da Escritura: tendência ao sentido óbvio da letra e à tipologia[56].

Ireneu move-se no contexto da tradição asiática, a dos Presbíteros formados na "escola joanina" e, desta forma ele é um "quase neto" do Evangelista João. É desse contexto que ele herdou a apreciação positiva de "Jesus Cristo que veio na carne" (1 Jo 4,2; 2 Jo 7). Ireneu combate no livro V tanto os marcionistas como os valentinianos. Mas também, em segundo plano, indivíduos da grande Igreja, pouco amigos da *salus carnis*, muito afeitos em alegorizar as Escrituras. Na pregação desses indivíduos, o amor à alegoria leva-os a subirem da letra para o invisível e a se distanciarem da dispensação da *salus carnis* em direção da *salus animae*. Tal aspecto, silenciado em geral pela crítica, denuncia um fenômeno palpável desde São Justino: a aparição no seio da Igreja de uma antropologia platonizante de colorido filoniano, que se desenvolve em paralelo à dos presbíteros da Ásia, com grave repercussão na escatologia.

De forma esquemática, a antropologia dos adversários se resume na identidade *homo = anima*, que não tardará em prevalecer por obra dos dois alexandrinos Clemente e Orígenes. O platônico *homo = mens*, conaturalizado entre os exegetas do Gênesis por Fílon, substituirá o

---

[56] "Dos tradiciones confluyen, pues, sin salir de la Iglesia, en el substrato ideológico del libro V: la de los *Seniores*, discípulos de San Juan, y la de San Justino. Ambas en temas básicos: continuidad homogénea de los dos Testamentos, idéntica exaltación de la *sarx* nervio del humano destino (Gen 1,26), teología de la historia, líneas soteriológicas proyectadas hacia la obediencia en carne [...] Las dos tradiciones comulgan en el mismo trato de Escritura: tendencia al sentido obvio de la letra y a la tipología". (ORBE, vol. I, 1985, p. 19).

escriturístico *homo = humus* (respectivamente *homo = caro*), arrastando com a antropologia a dispensação correspondente, ou seja, a *salus animae* em detrimento da *salus carnis*. O bispo de Lion fustiga da mesma forma os origenianos *ante litteram* por serem incapazes de explicar os mistérios da vida humana de Cristo, em suas interferências com a divina. O mesmo ocorria na abordagem das etapas graduais da *historia salutis*, desde os inícios, passando pela vida do Verbo na carne, até a consumação final dos justos, nas alturas da carne gloriosa do Filho, que era alegorizada em função de uma espiritualização que, no posterior desenvolvimento da teologia, trouxe funestas consequências[57].

O problema do milenarismo coincide em grande parte com o método de exegese. Os milenaristas privilegiavam a exegese literal. Na interpretação literal destacava-se a tipologia, a antecipação do mistério, a exegese imediata em sua aplicação ao mundo ou ao corpo sensível. A exegese alegórica ocultava o afã por traduzir a linguagem imediata física, sensível, por outra moral, aplicada à *psykhé*, ao homem interior, ao espírito. Os adversários do quiliasmo também o eram da história e do imediato sensível; e buscavam a evasão nos campos do espírito, como quem supera a mentalidade "judaica" (carnal) para situar fora do homem e do mundo material os valores supremos do cristianismo[58].

Há outro aspecto teológico, relacionado às fronteiras entre Deus, autor e objeto da Salvação; e o Demiurgo, autor e consumação do plasma humano. Ireneu combatia igualmente a alegoria em suas duas mais perigosas aplicações: ao homem do Gênesis, identificado com o intelecto (*nous*) ou com o espírito; e a Yahveh, seu Plasmador imediato. Ireneu defende vigorosamente a doutrina de que há somente um homem, configurado do limo à imagem e semelhança de Deus (Gen 1,26s = Gen 2,7); e um só Deus, o configurador do homem:

> Homem e Deus correlativos, como plasmado e plasmador. Ambos se deixam definir nas Escrituras por óbvia exegese literal. Une-os, como duplo ato do único drama da Saúde: a *plasis* ou formação da carne humana; e sua *anaplasis*, Saúde ou consumação. O Demiurgo e o Salvador são um mesmo Deus. O que foi tirado do pó e deificado pela visão do Pai, um mesmo homem[59].

Todos os capítulos do Livro V confluem nesta síntese: afirma-se a dignidade do homem, plasmado em Adão e replasmado em Cristo; os dois Testamentos testemunham uma pedagogia

---

[57] ORBE, vol. I, 1985, p. 11-12.
[58] ORBE, A. San Ireneo y el régimen del milenio. *Studia missionalia*. Roma, vol. 32, p. 345-372, 1983.
[59] ORBE, 1985, p. 14. Tomo 1. "Hombre y Dios correlativos, como plasmado y plasmador. Ambos se dejan definir en las Escrituras por obvia exégesis literal. Los une, como doble acto del único drama de la Salud: la *plasis* o formación de la humana carne; y su *anaplasis*, Salud o consumación. El Demiurgo y el Salvador son un mismo Dios. El sacado del polvo y deificado por visión del Padre, un mismo hombre".

ou disciplina gradual histórica, desde a origem humana do barro até sua deificação – a *salus carnis* – à vista do Pai. Nele interferem duas vertentes: *a ativa*, de Deus, autor primeiro e consumador (salvador) do homem, segundo Gen 1,26; *a passiva*, do homem, exaltado da matéria (*caro*) até a incorruptibilidade, imortalidade e eterna vida de Deus (*deus*). As duas vertentes juntam-se no paradigma da carne gloriosa de Cristo; e no fim dos tempos, na carne dos justos, feita à sua imagem e semelhança, a própria carne feita Deus![60].

A carne é, por assim dizer, a matéria prima da qual é plasmado o homem, com um corpo animado, no qual Deus insufla seu Espírito e faz com que o homem se torne "vivente". Desde a plasmação original até a consumação final, há uma única história, de toda a humanidade, na qual está contemplada toda a criação, a *salus carnis*. Quando o homem morre, o acento não cai simplesmente na alma que se desprende do corpo, mas no corpo que se desprende da alma. É a totalidade do homem que é ressuscitada, corpo e alma.

No *AH* denota-se a coexistência de muitas exegeses sobre um mesmo versículo, notadamente em torno a 1 Cor 15,50 (V 9-14), e as cinco registradas de forma muito breve sobre Gen 2,17 (V 23,1s). Há textos de fácil compreensão como V 15,2s (sobre o milagre do cego de nascimento), V 21-24 (ideias perdidas sobre as tentações de Jesus); V 25-30 (sobre o anticristo). Os grandes capítulos de antropologia (V 6,13) caíram praticamente no vazio; a doutrina da reconciliação (redenção) ou não foi registrada (V 14,2-30), ou mal-entendida (V 2,1s). E sobretudo, a herança doutrinalmente mais apreciável, a visão simples e unitária de todos os campos da teologia, em função da *salus carnis*. O valor supremo não está nas frases dispersas, nem nas páginas ungidas de espiritualidade, mas na simplicidade de sua visão global. "Ele tudo vê sob o prisma da carne: Criador, destino e história humana, encarnação, morte e doxa do paradigma Cristo, projeção salvífica do paradigma sobre os filhos de Adão, a Carne feita Deus"[61].

O exame da antropologia subjacente a essa exegese leva a perguntar se o que predomina em sua mente é o esquema *homo=plasma* ou os testemunhos da Escritura. No entanto, esse fenômeno advoga pela existência de uma tradição prévia, já cristalizada em torno à *salus carnis*, que vinha trabalhando em torno aos testemunhos da Escritura, interessados na *historia salutis*. O núcleo *salus carnis*, sobre a base *homo=caro* Ireneu herdou de outros. Alguns matizes, em

---

[60] Ver: POLANCO, R. La carne de Cristo como *salus in compendio* (*AH* III,18,1), o la gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo. *Teología y Vida*. Santiago de Chile, Vol. L, p. 343-373, 2009.

[61] "Todo lo ve a través de la carne: Creador, destino e historia humana, encarnación, muerte y doxa del paradigma Cristo, proyección salvífica del paradigma sobre los hijos de Adán, la Carne hecha Dios". (ORBE, 1985, p. 22).

várias ocasiões, também. A síntese uniforme, em todos os campos e em todos os testemunhos, é dele.

Ao longo de sua obra, retorna o estribilho de que todo o Novo Testamento proclama "um só e idêntico Pai, criador do mundo", que falou pelos profetas e nos últimos tempos enviou "o seu Filho e que ofereceu a salvação à sua criatura feita de carne"[62]. Ele é o "único Mestre, seguro e verídico, o Verbo de Deus, Jesus Cristo nosso Senhor, que na sua imensa caridade se fez o que nós somos para nos elevar ao que ele é"[63]. Por meio dele, que permaneceu Verbo e se fez homem, a humanidade teve acesso aos "segredos do Pai". Progressivamente Ireneu desenvolve o tema da disciplina ou pedagogia divina ao longo da história, desde a criação até sua recapitulação e consumação, utilizando as metáforas da descida e subida: o Verbo desceu, se abaixou, se encarnou... para que o homem pudesse subir, se elevar, tornar-se divino; Deus desceu pela efusão do Espírito para que o homem pudesse subir a Deus pela encarnação; Deus foi se acostumando à carne, para que a carne se acostumasse a Deus:

> [...] não podíamos, com efeito, aprender as coisas de Deus a não ser que nosso Mestre, sem deixar de ser Logos, se fizesse homem. Nenhum outro seria capaz de expor-nos as coisas do Pai fora de seu próprio Verbo. Tampouco nós seríamos capazes de aprendê-las, senão vendo o nosso Mestre e percebendo com nossos ouvidos a sua voz, para que imitando as suas ações e praticando as suas palavras tivéssemos comunhão com ele e, criados há pouco, dele tivéssemos o crescimento; dele que é o único bom e excelente e com poder para dar-nos a incorruptibilidade, recebêssemos a semelhança com ele [...][64].

A obra de Deus é a salvação operada na carne real de Cristo, pela qual ele se associou a nós e nós a ele: ele nos resgatou por seu sangue, "deu a sua alma pela nossa alma e a sua carne pela nossa carne"[65]. Ele veio resgatar o que era seu, não se apossou fraudulentamente de uma obra de um outro deus, mas operou na justiça e na bondade, pois não veio a um mundo estranho[66]. A carne não é estranha a Deus, pois foi ele mesmo quem a fez[67].

---

[62] *AH* IV,41,3.
[63] *AH* V Pref.
[64] "Nom enim aliter nos discere poteramus quae sunt Dei, nisi magister noster, Verbum existens, homo factus fuisset. Neque enim alius poterat enarrare nobis quae sunt Patris, nisi proprium ipsius Verbum. Quis enim alius cognit sensum Domini aut quis alius consiliarius ejus factus est? Neque rursus nos aliter discere poteramus, nisi magistrum nostrum videntes et per auditum nostrum vocem ejus percipientes, uti, imitatores quidem operum, factores autem sermonum ejus facti, communionem habeamus cum ipso, perfecto et eo qui est ante omnem conditionem, augmentum accipientes qui nunc semper facti sumus, a solo optimo et bono et ab eo qui habet donationem incorruptibilitatis in eam quae est ad eum similitudinem facti". (*AH* V,1,1).
[65] *AH* V 1,1-2.
[66] *AH* V,2,1.
[67] *AH* V 2,1; 3,3.

Ireneu insiste que a criação, a salvação, a santificação são um dom: o Verbo nos resgatou com o preço de seu sangue, com bondade em relação a nós, os resgatados, porque "não lhe demos nada antecipadamente, nem ele nos pede nada, como se ele precisasse, mas somos nós os que precisamos da comunhão com ele; por isso, se entregou a si mesmo por pura bondade, para nos reunir no seio do Pai[68]. A estrutura do homem verdadeiro consiste de carne, nervos e ossos, a mesma estrutura com a qual o Verbo se tornou homem verdadeiro e, no seu corpo e sangue, nos tornou seu corpo. É esta mesma carne do homem, alimentada pela carne de Deus, que se digna vir na carne do mundo, que será ressuscitada[69].

Há uma estreita ligação entre a carne do homem, a Eucaristia e a carne do mundo. A carne do homem pode receber o Espírito porque o Verbo se fez carne e tornou a carne capaz de receber o Verbo. Foi por meio dessas duas mãos do Pai, o Verbo e o Espírito, que o homem foi tornado digno. Por pura bondade de Deus a carne se torna capaz de receber o dom de Deus, que é a vida eterna.

Constitutivamente o ser humano se torna membro do corpo encarnado do Verbo e, como tal, também é alimentado pelo Verbo por meio das coisas criadas, uma vez que o Verbo tirou do grão de trigo o seu corpo e da videira o seu sangue, com os quais fortifica o nosso sangue e os nossos corpos. Os corpos e o sangue, alimentados em vida pelo corpo e sangue de Deus, ao morrerem, pela força do Corpo e Sangue de Cristo, ressuscitarão:

> Como a cepa de videira plantada na terra frutifica no seu tempo e o grão de trigo caindo na terra, decompondo-se, ressurge multiplicado pelo Espírito de Deus que sustenta todas as coisas e que, pela sabedoria, são postas ao serviço dos homens e, recebendo a palavra de Deus, se tornam eucaristia, isto é, o corpo e o sangue de Cristo, da mesma forma os nossos corpos, alimentados por esta eucaristia, depois de ser depostos na terra e se terem decomposto, ressuscitarão, no seu tempo, quando o Verbo de Deus os fará ressuscitar para a glória de Deus Pai, porque ele dará gratuitamente a imortalidade ao que é mortal e a incorruptibilidade ao que é corruptível, pois o poder de Deus se manifesta na fraqueza[70].

A carne se torna *capax Dei*, capaz de receber a arte de Deus, a vida, o poder de Deus, o Espírito, o Verbo e, portanto, a salvação, a imortalidade, a incorruptibilidade, a glória de Deus.

---

[68] *AH* V,2,1.
[69] *AH* V,2,3.
[70] "Et quemadmodum lignum vitis depositum in terram suo fructificat tempore, et granum tritici decidens in terram et dissolutum multiplex surgit per spiritum Dei qui continet omnia, quae deinde per Sapientiam in usum hominis veniunt, et percipientia verbum Dei eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi, sic et nostra corpora ex ea nutrita et reposita in terram et resoluta in ea resurgunt in suo tempore, Verbo Dei resurrectionem eis donante in gloriam Dei Patris: qui hic mortali immortalitatem circumdat et corruptibili incorruptelam grauito donat, quoniam virtus Dei in infirmitate perficitur". (*AH* V,2,3).

O realismo ireniano nos coloca diante da plasticidade da obra modelada por Deus, em que cada parte do corpo do homem é produto das mãos divinas, pois desde o início "as mãos de Deus estavam acostumadas com Adão a unir, a sustentar e levar a obra plasmada por elas, a transportá-la e a situá-la onde queriam"[71]. O "Demiurgo" na concepção de Ireneu são as "duas mãos do Pai" e o homem todo é por ele plasmado, modelado. É uma perspectiva radicalmente diferente da feitura do homem pelo demiurgo gnóstico, em que os muitos demônios, cada qual produz uma parte do homem[72]. Assim, a carne, não é estranha à sabedoria e ao poder de Deus, mas o poder daquele que dá a vida se manifesta na fraqueza, na carne, fortificando-a, tornando-a *capax Dei* (*capax caro virtutis Dei*):

> A carne se encontrará capaz de receber e conter o poder de Deus como no princípio recebeu a sua arte. Uma coisa se tornou olho para ver; outra, ouvido para escutar; outra, mão para tocar e trabalhar; outra, nervos esticados para conter os membros; outra, artéria e veias caminho do sangue e do respiro; outra, as diferentes vísceras; outra, o sangue, ponto de ligação da alma e do corpo. E que mais? Impossível enumerar os elementos deste corpo criado que somente podiam ser feitos pela profunda sabedoria de Deus. O que participa da arte e da sabedoria de Deus, participa também do seu poder[73].

O ser humano, plasmado por Deus, criaturalmente "carne" é, em sua "inteireza", alma, corpo e espírito. A união dessas três dimensões, ou "partes", é que constitui o homem, feito "à imagem e destinado à semelhança de Deus": "A alma e o espírito podem ser uma parte do homem, mas não o homem todo; o homem perfeito é composição e união da alma que recebe o Espírito do Pai e está unida à sua carne, plasmada segundo a imagem de Deus"[74].

Ireneu toma da tradição paulina a tríplice caracterização do homem como corpo, alma e espírito, categorias que não podem ser tomadas segundo a concepção tricotômica helenística, mas em seu caráter unitário semítico. Segundo o ensinamento do Apóstolo, os "perfeitos", que

---

[71] "Assuetae enim erant in Adam manus Dei coaptare et tenere et bajulare suum plasma et ferre et ponere ubi ipsae vellent". (*AH* V,2,3).

[72] Cada parte do corpo material do homem é formada pelos anjos-demônios, a serviço dos arcontes (*Apócrifo de João*, NHC II 15,29-17,6 e também 16,28-30); ver a exposição detalhada nesta pesquisa, capítulo 3, "homem hílico,

[73] "Invenietur autem perceptrix et capax caro virtutis Dei, quae ab initio percepit artem Dei. Et aliud quidem factum est oculus videm, aliud auris audiens, aliud manus palpans et operans, aliud nervi undique contensi et continentes membra, aliud arteriae et venae sanguinis et spiritus transitoria, aliud vero inviscera diversa, aliud sanguis copulatio animae et corporis. Quid enim? Non et numerum dicere universae fabricationis quae est secundum membra hominis, quae non alias facta est sed ex magna sapientia Dei. Quae autem sapientiam participant Domini participant et virtutem ejus". (*AH* V,3,2).

[74] "Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam. Perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae – assumentis Spiritum Patris et admixtae ei – carni quae est plasmata secundum imaginem Dei". (*AH* V,6,1).

possuem a sabedoria, são os autênticos "homens espirituais": são espirituais pela participação do Espírito, mas não por uma expulsão e supressão de sua substância constitutiva, a carne:

> Com efeito, se é eliminada a substância da carne, isto é, da obra plasmada, e só se considera o que é propriamente espírito, isso já não é o homem espiritual, e sim o espírito do homem ou o Espírito de Deus. Quando, porém, este Espírito mistura-se com a alma e se une à obra modelada, pela efusão deste Espírito, realiza-se o homem espiritual e perfeito, e é este mesmo que foi feito à imagem e semelhança de Deus. [...] Tampouco a carne modelada é de per si o homem perfeito, mas é o corpo do homem e uma parte dele; nem a alma, sozinha, é o homem, mas uma parte do homem; como nem o Espírito é o homem, de fato, dá-lhe o nome de Espírito e não de homem, mas é a composição e a união destes elementos que constitui o homem perfeito[75].

Apoiando-se no Apóstolo, quando diz: "O Deus da paz santifique a vós, os perfeitos, e o vosso *espírito*, a *alma* e o *corpo* sejam guardados plenamente acabados e sem repreensão para a vinda do Senhor Jesus" (1 Ts 5,23), Ireneu assume as três dimensões que constituem o homem perfeito e espiritual, partícipe da salvação (*perfectus et spiritalis salutis homo*): corpo, alma e espírito. Portanto, os homens perfeitos são espirituais porque recebem o Espírito de Deus e não porque a substância da carne lhes é expulsa. A carne, por ser capaz de Deus, pode receber o Espírito. O corpo é a carne modelada, e, como tal, o corpo é uma parte do homem, assim como a alma que lhe dá vida é uma parte, da mesma forma que a presença do Espírito na carne torna-se a parte espiritual do homem. O homem completo e acabado é corpo, alma e espírito. O homem espiritual é o homem todo com a presença do Espírito. É o homem todo, com esses três elementos, que se torna "partícipe da salvação": os três elementos receberão a salvação, não apenas um deles.

A carne tornou-se, pela presença do Espírito, capaz de ressurreição e de incorruptibilidade: como "carne de Deus". Dessa feita, os corpos ressuscitarão, não por sua natureza, mas pelo poder de Deus (1 Cor 6,13-14). Desde sua plasmação, o homem foi se acostumando a participar da vida de Deus, da glória de Deus. A carne plasmada, dignificada com a encarnação do Verbo, para a qual foi preparada, depositada na terra, ressuscitará incorruptível, espiritual e gloriosa, transformada pelo Espírito (Rm 8,11; 1 Cor15, 52.56):

---

[75] "Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et nude ipsum solum spiritum intellegat, jam non spiritalis homo est quod est tale, sed spiritus hominis aut spiritus Dei. Cum autem spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritalis et perfectus homo factus est: et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. [...] Neque enim plasmatio carnis ipsa secundum se homo perfectus est, sed corpus hominis et pars hominis; neque anima ipsa secundum se homo, sed anima hominis et pars hominis; neque spiritus homo, spiritus enim et non homo vocatur. Commixtio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit". (*AH* V,6,1).

> O que é semeado como grão de trigo e se desfaz na terra? Não são os corpos que são depositados na terra onde se lança a semente? Por isso diz: *Semeia-se no aviltamento, ressuscitará na glória*. O que há de mais aviltado do que a carne morta? Ao contrário, o que é mais glorioso do que ela quando ressuscita e recebe o dom da incorruptibilidade?[76].

Deus, de fato, é "amigo da carne" e o demonstra com o "penhor do Espírito", que consiste, não na exclusão da carne, mas na comunhão do Espírito com a carne. Uma vez mais, os homens tornam-se perfeitos, espirituais graças a esse penhor:

> Agora recebemos uma parte de seu Espírito para nos predispor e preparar à incorruptibilidade, acostumando-nos paulatinamente a compreender e a trazer Deus. É a isto que o Apóstolo chama penhor, isto é, parte daquela glória prometida por Deus (Ef 1,13-14; Rm 8,9.15) [...] Ora, espíritos desprovidos de corpo não são homens espirituais, mas a nossa natureza, isto é, a união da alma e do corpo, que recebe o Espírito de Deus, constitui o homem espiritual[77].

Após discorrer sobre a dignidade da carne, de sua capacidade de receber a Deus, e como deve ser entendido o homem em sua completude, ele todo partícipe da salvação, destinado à incorruptibilidade, Ireneu detém-se longamente a explicar o versículo de 1 Cor 15,50: "A carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus", usado pelos gnósticos para rejeitar a carne[78].

Ele retoma os três elementos que constituem o homem perfeito: a carne, a alma e o Espírito: o que plasma e salva é o Espírito; o que é unido e formado é a carne; o que se encontra entre os dois é a alma, que ora segue o Espírito e é elevada até ele, ora se deixa arrastar pela carne e cai nas concupiscências terrenas. Não é propriamente a carne que não é digna do Reino de Deus, mas é o movimento anímico do homem, de forma desregrada, que o degenera em "homem carnal". Assim é que se deve entender a oposição paulina entre homem espiritual x homem carnal. Não é só pela presença do Espírito, sem a carne, que o homem se torna espiritual, assim tampouco só pela presença da carne que ele se torna carnal. De fato, o homem perfeito (com os três elementos) se constitui ora homem espiritual, quando se deixa conduzir pelo Espírito, ora carnal, quando se deixa conduzir apenas por um desses elementos, que é a carne. Em resumo, as obras da carne se realizam pela alma arrastada pela carne; os frutos do Espírito

---

[76] "Quid est autem quod ut granum tritici seminatur et putrit in terra, nisi corpora quae in terra ponuntur, in qua et semina jactantur? Et propter hoc dixit: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria*. Quid enim ingnobilius carne mortua? Vel quid iterum gloriosus surgente ea et percipiente incorruptelam?" (*AH* V,7,2).

[77] "Nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimos ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare Deum: quod est pignus dixit Apostolus, hoc est pars ejus honoris qui a Deo nobis promissus est [...] Incorporales autem spiritus non erunt homines spiritales, sed substantia nostra, hoc est animae et carnis adunatio, assumens Spiritum Dei spiritalem hominem perficit". (*AH* V,8,1-2).

[78] *AH* V,9-11,2).

pela alma conduzida pelo Espírito: o que é rejeitado são as "obras da carne" (concupiscências), não a carne como tal (obra plasmada, corpo)[79].

As obras do Espírito consistem na força de Deus atuando na carne. Dentre os frutos do Espírito que mais visibilizam sua força está a "salvação da carne", pois "qual o fruto mais visível do Espírito invisível do que tornar perfeita a carne e capaz de incorrupção?"[80].

De alguma forma a carne, por si só, é "neutra": é capaz tanto de corrupção, como de incorrupção; de morte como de vida; de "espiritualidade" como de "carnalidade". No entanto, essas realidades se excluem e não podem coexistir juntas no mesmo indivíduo. A morte ao se apoderar do homem afasta dele a vida e faz dele um morto. Com maior razão, a vida ao se apoderar do homem afasta a morte e o restitui vivo a Deus[81]. Mas é o mesmo indivíduo que morre e é vivificado: nele morre a substância da carne que perde o sopro de vida e se torna sem sopro e fica morta. A vinda do Senhor vivificou a carne, após ter rejeitado não a obra plasmada por Deus, mas as concupiscências da carne, que se tornou capaz de receber o Espírito Santo[82]. O corpo, que é a carne plasmada por Deus, e que recebeu o sopro da vida, ao descer ao túmulo, ressuscitará ele mesmo e não outro, mas por força de Deus:

> Qual é este pobre corpo que o Senhor transformará tornando-o semelhante ao seu corpo glorioso? Evidentemente, o corpo carnal que é aviltado no sepulcro. A transformação dele consiste nisto: que de mortal e corruptível é tornado imortal e incorruptível, não pela sua natureza, mas por obra do Senhor que pode revestir de imortalidade o que é mortal e de incorruptibilidade o que é corruptível[83].

Qual o destino da "carne salva"? A carne resgatada e reconciliada com Deus, no corpo e no sangue do Senhor, é introduzida na amizade com Deus (Cl 1,21-22). Pela carne de Cristo, semelhante à nossa, é que se realiza a salvação do homem inteiro e, dessa forma, a "carne o sangue são a causa de nossa salvação":

> Se alguém diz que a carne do Senhor era diversa da nossa porque ela não pecou e não foi encontrado engano na sua alma, enquanto nós somos pecadores, tem razão. Mas se afirma que a carne do Senhor era de substância diferente da nossa, a palavra do Apóstolo relativa à reconciliação perderá para ele o sentido. Reconciliação se faz com

---

[79] *AH* V,11,1-2.
[80] *AH* V,12,).
[81] *AH* V,12,1.
[82] *AH* V,12,3.
[83] "Quod igitur est humilitatis corpus quod transfiguravit Dominus conformatum corpori gloriae suae? Manifestum est quoniam corpus quod est caro, quae et humiliatur cadens in terram. Transfiguratio autem ejus, quoniam cum sit mortalis et corruptibilis immortalis fit et incorruptibilis, non secundum propriam substantiam, sed secundum Domini operationem, qui potest mortali immortalitatem et corruptibili circumdare incorruptibitatem". (*AH* V,13,3).

> quem se esteve alguma vez na inimizade. Ora, se o Senhor tomou carne de outra substância não reconciliou com Deus aquilo que pela transgressão se tornou inimigo de Deus. Mas pela comunhão que temos com ele o Senhor reconciliou o homem com Deus Pai, reconciliando-nos com ele próprio por meio de seu corpo de carne e resgatando-nos com seu sangue[84].

A salvação é obra do Verbo, Criador, que assumiu a nossa carne: o Verbo plasma, cura, salva, recapitula. Ireneu realiza uma portentosa síntese da "história salvífica da carne", desde sua criação e plasmação, passando pela queda, corrupção, até a continuidade com o cume na encarnação até a recapitulação final (Criação – Adão – Profetas – Jesus Cristo – Paulo – Igreja – milênio – final dos tempos)[85]. São vários atos de um único drama, acontecido na história única da humanidade[86]. Ireneu estabelece uma Íntima ligação entre a terra, o barro, a carne, o pó. Do início ao fim Deus se compromete e quer entrar em comunhão com a carne, carne do homem, carne do mundo, carne do Verbo, que não lhe é estranha, é "a sua carne":

> Erram, portanto, os seguidores de Valentino ao dizer que o homem não foi plasmado da terra, mas de uma substância fluida e inconsistente. Está claro que a terra com que o Senhor remodelou os olhos do cego é a mesma com que o homem foi modelado no princípio, porque não é lógico modelar os olhos com uma matéria e o resto do corpo com outra, como não o é que um tenha modelado o corpo e outro os olhos. [...] Isso porque, nos últimos tempos, o próprio Verbo de Deus veio chamar o homem, relembrando-lhe as obras entre as quais vivia, depois de se ter escondido de Deus. Assim como uma vez, à tarde, Deus falou a Adão, quando o procurava, também, nos últimos tempos, com a mesma voz, veio procurar e visitar os descendentes dele[87].

---

[84] "Si quis igitur secundum hoc alterum dicit Domini carnem a nostra carne, quoniam illa quidem non peccavit neque inventus est dolus in anima ejus, nos autem peccatores, recte dicit. Si autem alteram substantia carnis Domino affingit, jam non constabit illi reconciliationis sermo. Reconciliatur enim illud quod fuit aliquando in inimicitia. Si autem ex altera substantia carnem attulit Dominus, jam nos illud reconciliatum est Deo quod per transgressionem factum fuerat inimicum. Nunc autem per eam quae est ad se communicationem, reconciliavit Dominus hominem Deo Patri, reconcilians nos sibi per corpus carnis suae et sanguine suo redimens nos".(*AH* V,14,3).

[85] Ireneu interpreta vários textos escriturísticos em ordem a demonstrar que Deus, sendo amigo da carne, atuou em toda a história da salvação, configurando a carne para que pudesse entrar em plena comunhão com Ele e ser introduzida em sua glória; por exemplo: Ez 37,1-10.12-14. "Assim, portanto, o Criador vivifica já aqui os nossos corpos mortais, como é fácil ver, e promete a ressurreição, a saída dos túmulos e dos sepulcros e lhes dá a incorruptibilidade – porque diz, 'seus dias serão como a árvore da vida' (Is 65,22) – donde aparece que só ele é Deus, que faz todas as coisas e é o Pai bom, que por pura bondade, dá a vida aos que não a possuem por si mesmos" (*AH* V,15,1).

[86] Ver a síntese em *AH* V,15,4.

[87] "Excidunt itaque et hi qui a Valentino sunt, dicentes non ex hac terra plasmatum esse hominem, sed a fluida materia et effusa, ex qua enim terra Dominus ei formavit óculos, ex hac manifestum est quoniam et ab initio plasmatus est homo. Non enim consequens erat aliunde quidem oculos aliunde autem reliquum corpus plasmatum esse, quemadmodum nec consequens est alterum vero corpus, alterum vero plasmasse oculos. [...] Hoc quoniam in novissimis temporibus idipsum venit Verbum Dei advocare hominem, recommemorans eum opera sua, in quibus degens absconditus fuerat Domino. Quemadmodum enim tunc ad Adam vespere locutus est exquirens illum Deus, sic in novissimis temporibus per eandem vocem exquirens genus ejus". (*AH* XV,15,4).

Ireneu, em coerência com a doutrina da *salus carnis*, compendia, por fim o que expôs no Livro I, trazendo os argumentos dos adversários e que foram invalidados e rebatidos no Livro II. No Livro III demonstrou como a Sabedoria de Deus se revelou íntegra na Igreja, espalhada pelo mundo inteiro por muitos caminhos, proclamando, no entanto, em uníssono a "gnose da salvação"[88]. Fustiga uma vez mais a estupidez e ignorância dos hereges acerca da "economia de Deus" os quais, cegos, se levantam contra a salvação:

> [...] alguns introduzem outro Pai além do Criador, outros pretendem que o mundo e a matéria que o constitui foram feitos por anjos, outros afirmam que esta matéria, imensamente afastada do assim chamado Pai, ter-se-ia formado sozinha e seria inata, outros dizem que deriva da degradação e da ignorância dos seres contidos no Pai. Outros, ainda, negam a vinda visível do Senhor e não admiram a sua encarnação. Outros que desconhecem a economia da Virgem, dizem que ele foi gerado por José. Outros dizem que nem a alma nem o corpo podem receber a vida eterna, mas somente o homem interior, que pretendem identificar com o intelecto deles, o último julgado capaz de se elevar à perfeição. Outros admitem que a alma se salva, mas negam que o corpo possa participar da salvação que vem de Deus[89].

Ao longo de sua obra, Ireneu toma e retoma as verdades *da regula fidei*, explicando e aprofundando-as, como se estivesse adentrando num círculo concêntrico espiroidal; começa num ponto e vai alargando o círculo de forma ascendente e depois retorna ao ponto de partida para subir numa escala mais ampla, com novas variações: a unicidade de Deus, de seu Verbo e da única história da salvação, na unidade dos dois Testamentos, a unidade da carne da alma, doutrina que expressa a unidade de toda a Igreja. Há uma súmula desse tipo de argumentação recorrente no longo capítulo IV, 20 acerca da *historia salutis* e no breve capítulo IV,38 quando discorre sobre a pedagogia de Deus.

---

[88] *AH* V,19,2-20,2.

[89] "... alii quidem alterum introducentes praeter Demiurgum Patrem; alii autem ab angelis quibusdam dicentes factum esse mundum; et substantiam ejus alii quidem porro et longe separatam ab eo qui est secundum ipsos Patre a semetipsa floruisse et esse ex se natam; alii autem in his quae continentur a Patre de labe et ignorantia substantiam habuisse. Alii autem manifestum adventum contemnunt Domini, incarnationem ejus non recipientes. Alii autem rursus ignorantes Virginis dispensationem ex Joseph dicuntur eum generatum. Et quidam quidem neque animam suam neque corpus recipere posse dicunt aeternam vitam, sed tantum hominem interiorem: esse autem hunc eum qui in eis sit sensus volunt, quem et solum ascendere ad perfectum decernunt. Alii autem anima salvata non participari corpus ipsorum eam quae est a Deo salutem". (IRENEU DE LION, *AH* V,19,2).

8.3 A ressurreição de Cristo, fundamento da nossa ressurreição

O mistério trinitário representa o cume da revelação cristã: o que Deus é em si mesmo (*theologia*) se revela na história da salvação (*oeconomia*). Na ordem da compreensão e elaboração da formulação dogmática, primeiro desenvolveu-se o "dogma cristológico" que, inevitavelmente, desembocou no "dogma trinitário". No dogma cristológico são ineludíveis os problemas relacionados à humanidade e divindade do Verbo; as afirmações da fé sempre manterão a tensão: verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Problemática será também a relação entre divindade e humanidade em um mesmo indivíduo[90]. A encarnação e o mistério pascal de Cristo são os eixos centrais sobre os quais giram os temas da antropologia, soteriologia e escatologia. A importância soteriológica da encarnação e ressurreição é evidente, pois a salvação do homem está ligada intimamente à realidade desses eventos. A negação da encarnação pelos docetas, como é denunciada já nos escritos joaninos, destrói a verdade da salvação do homem[91]. De fato, se Cristo não se encarnou, tampouco morreu e ressuscitou.

O mistério pascal de Cristo tem inevitáveis repercussões sobre o plano antropológico, uma vez que negada a realidade da ressurreição de Cristo, é negada também a nossa ressurreição em Cristo. Neste tópico e no seguinte apresentaremos alguns temas dos tratados *A carne de Cristo* e *A ressurreição da carne* de Tertuliano de Cartago, de forma especial aqueles relacionados com o propósito de nossa pesquisa[92].

Tertuliano se ocupou do tema da ressurreição desde a composição do *Apologeticum* (197). No capítulo 48, ele aborda a doutrina da ressurreição, fazendo referência às escolas filosóficas antigas, a fim de demonstrar à sensibilidade pagã uma certa continuidade entre a filosofia grega e a religião cristã. Na obra *Praescriptione haereticorum* (antes de 207/208), no capítulo 33, ele faz um resumo das doutrinas heréticas de Marcião, Valentino e Apele, que negam a ressurreição do elemento corpóreo do homem. Tertuliano examina de forma mais ampla as doutrinas desses expoentes nas obras abaixo referenciadas, mas sem identificar com exatidão a paternidade deste ou daquele sistema gnóstico. Contudo, ele cita, além de Marcião,

---

[90] Para o desenvolvimento do dogma cristológico: GRILLMEIER, *op. cit*; KELLY, *op. cit*.; GONZÁLEZ FAUS, J. I. *La humanidad nueva*. Ensayo de cristología. 8.ed. Santander: Sal Terrae, 1984 (Colleción "Presencia teológica", 16), p. 347-573.

[91] 1 Jo 2,22-23; 4,1-3; 5,10; 2 Jo 7.

[92] TERTULLIEN. *La chair Du Christ*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Jean-Pierre Mahé. Paris: Du Cerf, 1975. (Sources Chrétiennes, 216); TERTULLIANO. *La carne di Cristo*. *De carne Christi*. Texto critico di CCL 1. Aem. Kroymann. Introduzione, note e appendice di Attilio Carpin. Bologna: Studio Domenicano, 2015; TERTULLIANO. *La resurrezione della carne*. Texto latino a fronte. Curatore: P. A. Podolak. Brescia: Morcelliana, 2004. (Letteratura cristiana antica).

Apele, Menandro, Marcos, Lucano, Valentino e a sua escola, nomeando um de seus discípulos, Alexandre. Embate também contra os pagãos em geral e o populacho, alvo da estratégia dos hereges. Estes se aproveitavam do ceticismo popular acerca da possibilidade da ressurreição para disseminarem suas ideias.

Podolak, apoiando-se em Moingt, defende que Tertuliano projetou sistematicamente uma trilogia contra Marcião e os demais gnósticos: *Adversus Marcionem* (207/208) *De carne Christi* (207/208) e o *De resurrectione carnis* (209-210)[93]. Segundo ele, essa "trilogia antimarcionita" se caracteriza por uma "obra doutrinal de tipo orgânico", em que as temáticas teológicas, cristológicas, soteriológicas e antropológicas estão conectadas entre si e esclarecem umas às outras. No *Adversus Marcionem*, Tertuliano desenvolve em primeiro lugar a discussão sobre Deus criador e em seguida sobre a real consistência da carne de Cristo e, por fim, a discussão sobre a ressurreição de Cristo, garantia da ressurreição humana[94]. O *De carne Christi* constitui o fundamento sobre o qual se apoiam as argumentações do *De resurrectione*: a carne de Cristo foi real e humana e assim como a sua será a ressurreição dos homens[95].

Tertuliano considera importante o ponto de chegada, ou seja, a verdade sancionada pela *regula fidei*; os procedimentos lógicos ou os métodos filosóficos para expô-la são indiferentes e, por isso mesmo, ele recorre a argumentações disparatadas para chegar aos mesmos resultados. A sua produção está eivada de paralogismos, sofismas e oscilações de caráter conceitual, como é seu estilo nas várias obras, ou numa mesma obra. Tertuliano não é afeito à especulação abstrata, ele argumenta tendo em vista a polêmica anti-herética. Como são muitos os autores com os quais ele polemiza nestas duas obras em questão, não raro se tropeça com as contradições quase a cada página[96].

---

[93] Para uma apreciação da datação das obras patrísticas, ver, entre outros: ALTANER, B; STUIBER, A. *Patrologia*. São Paulo: Paulinas, 1988. (Coleção Patrologia); BOSIO, G.; COVOLO, E. dal; MARITANO, Mario (Dirs.). *Introduzione ai Padri della Chiesa*. 5 vols. Torino: Società Editrice Internazionale, 1990-1996. (Strumenti della Corona Patrum, 1-5); DROBNER, H. R. *Manual de patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

[94] TERTULIANO DE CARTAGO, *Adversus Marcionem* III,8,1.

[95] PODOLAK, P. Tertulliano. *La resurrezione della carne*. Introduzione. Brescia: Morcelliana, 2004. p. 21-22.

[96] O adágio atribuído a Tertuliano *credo quia absurdum* jamais foi usado por ele nessa fórmula. Há afirmações que apelam ao absurdo, mas precisam ser contextualizadas e estas tampouco devem servir de pretexto para provar o "antirracionalismo" de Tertuliano. Hoje os especialistas estão de acordo que, por trás das intemperanças de estilo e dos exageros de caráter polêmico, há um procedimento metódico e um esforço para garantir o rigor argumentativo. Ver, por exemplo, em *De carne*: "Crucifixus est dei filius: non pudet quia pudendum est. Et mortuus est dei filius: *credibile est quia ineptum* est. Et sepultus resurrexit: *certum est quia impossibile*" (*De carn*. 5,4): "O Filho de Deus foi crucificado: não me envergonho, porque é para envergonhar-se. O Filho de Deus também morreu: *é algo crível porque inadequado*. Depois de ser sepultado ressuscitou: *é coisa certa porque impossível*". A expressão *credibile est, quia ineptum est* transformou-se na Idade Média em *credo quia absurdum est*. O termo *ineptum* pode ser traduzido como absurdo, inconcebível, ilógico, ridículo, tolo, inconveniente; no entanto, no contexto da obra de Tertuliano não se trata propriamente de *absurdum*, como realidade contraditória dos princípios da razão, porque a fé não contradiz a razão. Mesmo quando se utiliza a

No entanto, há uma linha orientadora constante em suas obras, ou seja, a lógica do realismo e da concretude das realidades, muito mais acentuadas do que em Ireneu. De acordo com Podolak, "O seu pressuposto filosófico é o corporeísmo [...] a lógica do realismo e do corporeísmo influencia desde o início sobre a reflexão do nosso autor e lhe caracteriza quase todos os aspectos"[97]. A "metafísica" de Tertuliano não é especulativa, abstrata, mas "substancial" e substancial aqui significa, para Tertuliano, que "toda coisa existente é corpórea". Para ele não se pode definir substância como "aquilo que é", mas como "aquilo que tem corpo", como nesta afirmação, por exemplo: "Se houver algo por meio do qual existe, será seu corpo. Tudo o que é um corpo é de sua espécie; nada é incorpóreo, exceto o que não é"[98]. De alguma forma a própria substância divina é corpórea, de acordo com sua espécie: "Pois quem negará que Deus é corpo, embora Deus seja espírito? O espírito é o corpo de sua espécie em sua forma"[99]. Suas obras estão recheadas dessa concepção corpórea de Deus, da alma, do Verbo[100].

Na sua cristologia, Tertuliano se serve da doutrina estoica segundo a qual a representação de algo não pode vir senão daquilo que existe. Dessa forma, ele refuta o docetismo de Marcião, a quem ele acusa de pregar um Cristo só de aparência, sem um corpo (*non erat quod videbatur*) e, portanto, ele não pôde ser crucificado, não pôde ressuscitar e não redimiu o homem. Mas esse Cristo não existe, uma vez que Deus não pode enganar o homem e não pode ser percebido pelos sentidos humanos a não ser por meio daquilo que tem uma existência real, ou seja, um corpo[101].

Lonergan analisa o "substancialismo" dos autores pré-nicenos, particularmente de Ireneu e Tertuliano, categorizando-o, dentro de sua visão dialética da elaboração da teologia trinitária, como um "realismo ingênuo". Sem pretender "culpar os autores cristãos pré-nicenos por não terem o desenvolvimento filosófico que lhes permitiria passar de um realismo ingênuo para um

---

tradução absurdo, deve-se matizá-la, assim como o explica Mahet na sua introdução em *Sources chrétiennes* 217, p. 339: "Il faut y croire puisque c'est absurde [...] Ce que Tertullien entend dire, ce n'est pas que la foi consiste, en général, à croire ce qui est absurde, mais que le chrétien ne rougit pas aux yeux du monde, parce qu'elle relève de la sagesse de Dieu".

[97] "Il suo pressuposto filosofico è quello del corporeismo. [...] la logica del realismo e del corporeismo influisce fin dall'inizio sulla riflessione del nostro autore e ne caratterizza pressoché tutti gli aspetti". (PODOLAK, 2004, p. 19).

[98] "Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus eius. Omne quod est corpus est sui generis; nihil est incorporale nisi quod non est". (TERTULIANO, *De carn*. 11,4).

[99] "Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enium corpus sui generis in sua effigie". (TERTULIANO DE CARTAGO *Adversus Praxeam* 7,8).

[100] Afirmações análogas se encontram em *Herm*. 35,2; acerca da doutrina da corporeidade da alma: *Adv. Marcionem* V,15,8; *De anima* 6,3ss.

[101] TERTULIANO DE CARTAGO. *Adversus Marcionem* III,8,1.

realismo crítico", quis "sim chamar a atenção para as consequências dessa falta"[102]. O problema é que a mente de Tertuliano está muito ligada às imagens, como se elas correspondessem de fato a "substâncias reais": "A mente de Tertuliano está tão imersa no sensível que para ele um espírito é um corpo *sui generis*; Ele está tão confinado à esfera da imaginação que explica a unidade da substância divina em termos da neutralidade de uma monarquia, e uma espécie de indivisibilidade e continuidade orgânicas"[103].

Segundo Lonergan, ainda que os pré-nicenos façam uma distinção acerca da linguagem simbólica, como os antropomorfismos do Antigo Testamento que, evidentemente, são uma forma alegórica para falar de Deus, não conseguem evitar uma forma ingênua de se aproximar da verdade, atribuindo uma equivalência entre verdade e realidade, sendo esta compreendida de forma fisicalista, ou, dizendo de outra forma, identificando substância com materialidade, como é o caso de Tertuliano[104]. Em contrapartida, os alexandrinos conseguiram desenvolver a esse respeito uma visão mais refinada, com sua interpretação alegórica, mas, também eles, em certos casos, acabam por se deixar levar por uma espécie de "corporeísmo"[105].

De toda forma, convém fazer um contraponto a tal crítica de Lonergan, usando sua própria categoria do "horizonte" de interpretação:

> Reconhecidamente, diferentes padrões de consciência são limitados por diferentes horizontes; cada um tem seu próprio modo particular de sentir, pensar e falar; dentro de padrões diferentes, portanto, haverá diferentes expressões da mesma verdade. Mas assim como a passagem de um padrão de experiência, ou consciência, para outro, não destrói a identidade do sujeito humano, tampouco destrói a identidade da verdade que ele expressa, ora dentro de um padrão, ora dentro de outro[106].

---

[102] "... it is not our purpose to blame the ante-Nicene Christian authors for lacking the philosophical development that would have enabled them to shift from a naive to a critical realism, but rather to draw attention to the consequences of this lack". (LONERGAN, 1976, p. 47).

[103] "Tertullian's mind is so immersed in the sensible that for him a spirit is a body *sui generis*; so confined is he to the sphere of the imagination that he explains the unity of the divine substance in terms of the concord of a monarchy, and a kind of organic undividedness and continuity". (LONERGAN, 1976, p. 47).

[104] Ver: "The problem of naive realism". **(**LONERGAN, 1976, p. 113-118).

[105] Para ilustrar esse ponto, Lonergan recorda alguns extratos dos *Excerpta ex Thedoto*, de Clemente Alexandrino (10-12. 14-15). Os anjos, os arcanjos e o próprio Filho não são sem forma, sem aspecto, sem corpo. Eles não são insubstanciais (*anousios*), embora seus corpos não sejam como os daqui desta nossa terra. Aquilo que vê e é visto não pode ser sem forma e incorpóreo; porém, o olho com que eles veem não é um olho do sentido, é o olho da inteligência, dado pelo Pai. (nota 18, p. 115).

[106] "Admittedly, different patterns of counciousness are bounded by different horizons; each has its own particular mode of feeling, thinking and speaking; within different patterns, therefore, there will be different expressions of the same truth. But just as the transition from one pattern of experience, or counciousness, to another, does not destroy the identity of the human subject, neither does it destroy the identity of the truth that he expresses, now within one pattern and now within another". (LONERGAN, 1976, p. 10).

Portanto, à luz do corporeismo característico de Tertuliano, e de sua constante oposição aos sistemas gnósticos dualistas, é que se deve compreender sua concepção "substancialista" de Deus, do Espírito, do espírito humano, do homem como um todo e, daí a contundente defesa que ele faz do elemento corpóreo humano[107]. O argumento soteriológico domina a perspectiva das duas obras que vamos considerar e, por isso, é necessário ter uma rápida visão acerca de sua concepção do ser humano. Apesar das oscilações conceituais e o caráter polêmico, a concepção que ele tem do homem, derivada da reflexão iniciada com Justino, apresenta um "notável equilíbrio e uma certa estabilidade", que pode ser compendiada nesta afirmação: "O que Cristo recebeu do Pai, senão aquilo de que se havia vestido? Homem, sem dúvida, uma tessitura de carne e de alma"[108].

Os valentinianos afirmavam a existência de corpos etéreos, sutis e imateriais. Na polêmica antivalentiniana, Tertuliano expressa sua lógica do realismo e corporeísmo em toda a sua concretude ao dar a definição do que ele entende por "carne":

> Já que, porém, também aqui sejam suscitadas questões cabulosas sobre qual sentido dar ao corpo, eu, como corpo humano, não entendo outra coisa, senão esta estrutura de carne, qualquer que seja o gênero de matéria que lhe constitua a harmoniosa variedade, que se pode ver, tocar, que pode ser morta pelos homens. [...] Se alguém introduz um tipo de corpo arcano, mostre-me, revele-me e me prove que é aquele morto pelo homem, e então é dele que se dirá[109].

Uma vez que a carne humana é carne real, todas as etapas da salvação implicam o elemento corpóreo do homem, no qual Deus atua: criação, encarnação e ressurreição. Tertuliano esclarece que toda a criação fala da ressurreição da carne no movimento de toda a história da salvação, antecipando-se assim à revelação explícita de Deus na encarnação do Verbo. Da natureza à profecia, Deus indica essa realidade, a fim de que mais facilmente o homem creia, por ter já visto de alguma forma o que será proclamado pela voz divina: "Entretanto, ele é com todo direito nosso juiz, porque é nosso senhor, e com todo direito é nosso senhor, porque é nosso criador, e com todo direito nosso criador porque é Deus"[110].

---

[107] PODOLAK, 2004, p. 23-25.

[108] "Quid a Patre Christus acceperat, nisi quod et induerat? Hominem sine dubio, carnis animaeque texturum". (*De res.* XXXIV,10).

[109] "Sed et quoniam et hic de interpretatione corporis quaestio cauillatur, ego corpus humanum non aliud intellegam quam omnem istam struem carnis, quoquo genere materiarum concinnatur atque uariatur, quod uidetur, quod tenetur, quod denique ab hominibus occiditur [...] si quis arcanum aliquod corpus inducit, ostendat reuelet probet ipsum etiam esse, quod occidatur ab homine, et de illo erit dictum". (*De Res.* XXXV,3-4).

[110] "Interim talis est noster merito index quia dominus, merito dominus, quia auctor, merito auctor, quia deus". (*De Res.* XIV,6).

Igualmente a redenção do homem acontece por meio da etapa da encarnação, ou seja, da assunção da carne humana por Deus:

> Se estas coisas formam o homem, que Deus redimiu, queres tu envergonhá-lo por aquilo que redimiu, e tornar indigno aquilo que, se não tivesse amado, não teria redimido? Ele transforma o nascimento mortal com uma regeneração celeste, cura a carne de todo tormento, purifica-a quando está leprosa, ilumina-a quando cega, reintegra-a quando paralítica, exorciza-a quando endemoninhada, ressuscita-a quando morta, e como pode então envergonhar-se por nela nascer?[111].

Da mesma forma tem suma importância o corpo na última etapa da salvação, ou seja, na ressurreição. Seria uma negação dessa verdade supor que a ressurreição diga respeito apenas à alma, ou também querer identificá-la, ora com o conhecimento (é o caso dos gnósticos que afirmam que primeiro é necessário ressuscitar para depois morrer), ora com a partida da alma do corpo (doutrina platônica ou neopitagórica). Enquanto os gnósticos imaginam a ressurreição como já realizada em nível puramente espiritual e manifestam um forte desejo de sair definitivamente do tempo, o cartaginês enfatiza que a ressurreição é um ato real, que envolve a dimensão física, situada em um tempo real, e implica o homem que vive neste mundo.

Tertuliano, ao considerar todas essas etapas da salvação na qual a carne do homem está implicada, forja uma expressão que condensa sua capital importância e que compendia a sua *theologia carnis*: a "carne é o eixo da salvação": *caro salutis est cardo*[112], como veremos logo mais. Podolak explica o alcance e significado da concepção que conjuga o realismo e corporeísmo à qual Tertuliano se mantém sempre fiel:

> Ela não deve ser entendida como sistema conceitual abstrato, mas repousa sobre a convicção (de origem estoica) segundo a qual a verdade e a realidade, ambas derivadas da Razão divina, se equivalem no conhecimento humano. Toda realidade transmite ao homem a verdade e a razão, da qual é testemunha, apenas pelo fato de ser realidade e, portanto, transmite também o conhecimento de Deus, que compreende toda verdade e toda razão. Além disso, há um outro motivo que, mesmo se não é expresso explicitamente pelo nosso autor, constitui o pano de fundo da nossa obra: se o cartaginês não pode deixar de admitir a ressurreição da carne talvez seja porque a ache bela[113].

---

[111] "Si haec sunt homo quem deus redemit, ut haec erubescentia illi facis quae redemit, et indigna quae nisi dilexisset non redemisset? Nativitatem reformat a morte regeneratione caelesti, carnem ab omni restituit, leprosam emaculat, caecam reluminat, paralyticum redintegrat, daemonicam expiat, mortuam resuscitat, et nasci in illam erubescit?" (*De carne* 4,4).

[112] *De Res.* VIII,2.

[113] "Essa non è da intendersi come sistema concettuale astratto, ma riposa sulla convinzione (di origine stoica) per cui verità e realtà, entrambe derivate dalla Ragione divina, si equivalgono nella conoscenza umana. Ogni realtà trasmette all'uomo la verità e la ragione, di cui è testimone, per il solo fatto di essere realtà, e, dunque, trasmette anche la conoscenza di Dio, il quale comprende ogni verità e ogni ragione. Oltre a ciò, c'è un altro motivo che,

Quanto à exegese, para contrastar o alegorismo dos gnósticos, ele se atém ao sentido literal do texto bíblico. Ele compara a leitura alegórica como um espelho que, colocado de frente para a letra, reflete apenas o seu sentido inverso: desta forma, andar à busca de um significado alegórico, negando o sentido literal, levará à queda no absurdo; seria como procurar ver no espelho o reflexo de um rosto que não existe. Mesmo admitindo a liceidade da interpretação alegórica, é necessário também admitir como seu pressuposto a interpretação literal[114].

Na parte introdutória de seu livro *De carne Christi*, Tertuliano enuncia de modo sintético o objeto de seu tratado, indicando também seus interlocutores, Marcião e os diversos representantes do gnosticismo. Ele pretende contrastar as opiniões daqueles que destroem a fé na ressurreição da carne, pois lhe negam a fundamental premissa que é a realidade da carne de Cristo. Há um íntimo nexo entre este tratado e o *De resurrectione carnis* (*De Res.* II,11; 25,2), no qual, aliás, é recordado também o *De carne Christi* (*De Res*. II,5.11). Esse tratado tem um duplo aspecto: é polêmico ao confrontar a heresia; é dogmático ao propor e defender a verdade da fé.

Uma primeira indicação útil para estabelecer a estrutura do tratado nos é fornecida na introdução, onde Tertuliano resume a problemática do livro, centrado na substância corpórea de Cristo, em torno a três questões fundamentais: a sua existência, a sua realidade concreta, a sua natureza (*retractatur an fuerit et unde et cuiusmodi fuerit*). A estrutura sumária do tratado pode ser assim delineada[115]: A – Exórdio (cap. 1): conexão entre cristologia e antropologia; B – Corpo da obra (caps. 2-24): refutação das heresias cristológicas: 1. Seção primeira (*caro an fueri*): a heresia de Marcião (caps. 2-5); 2. Seção segunda (*unde fuerit*): a heresia de Apele (caps. 6-9); 3. Seção terceira (*cuiusmodi fuerit*): a heresia de Valentino (caps. 10-15); 4. Seção quarta: a heresia de Alexandre (cap. 16); 5. Seção quinta: resposta às várias heresias (caps. 17-24); C – Epílogo (cap. 25): a ressurreição de Cristo e a nossa ressurreição.

Tudo o que se refere ao homem tem sempre seu fundamento teológico em Cristo. Por isso é necessário mostrar a realidade concreta da carne de Cristo como condição prévia para

---

seppur non espresso explicitamente dal nostro autore, costituisce il retroterra della nostra opera: se il cartaginese non può non ammettere la resurrezione della carne, è, forse, perché la trova bella". (PODOLAK, 2004, p. 25).

[114] SIMONETTI, 1981, p. 28. Tertuliano aceita a tipologia tradicional contra judeus e marcionitas e, em tal contexto, fala tranquilamente em *aenigmata*, *allegoriae* e *parabolae* do Antigo Testamento (*Adv. Marcionem* III,5,3). No entanto, fustiga o alegorismo exagerado dos gnósticos a propósito da ressurreição (*De Res*. XIX,2), propondo uma maior *simplicitas*. Este apelo vale principalmente para os textos do Novo Testamento. Mas às vezes ele também admite que o próprio Cristo alegorizava (*allegorizavit*: *Adv. Marcionem* IV,17,2; *De Res.* XXXVII,4). Da mesma forma que Ireneu, Tertuliano preferia recorrer ao princípio de autoridade: a autenticidade e antiguidade da interpretação católica das Escrituras (*Praescripitione haereticorum* 20-21).

[115] Essa estrutura é proposta por Attilio Carpin na introdução da edição italiana por nós utilizada, p. 9-24.

afirmar a verdade de sua encarnação. Os testemunhos evangélicos provam a realidade física da carne de Cristo antes e depois de sua ressurreição:

> Portanto, devemos predispor-nos a fundamentar as aspirações [de ressurreição] da carne partindo de onde estes a destroem. Tomemos em exame a substância corpórea do Senhor [...] Pergunta-se o que seja a carne [de Cristo], a sua realidade e qualidade; discute-se se existiu, de onde deriva e de que gênero seja. O que afirmaremos a seu respeito estabelecerá a lei da nossa ressurreição[116].

Tertuliano combate várias heresias: Marcião nega a existência da carne de Cristo; Apele e Valentino consideram-na somente aparente; Alexandre afirmava que Cristo veio destruir a carne do pecado (cap. 1). Se a carne de Cristo não é real, tudo o que diz respeito a Cristo é só aparência. Contra Marcião, Tertuliano defende que a carne de Cristo é real (cap. 2-5). A encarnação, ao contrário do que Marcião objeta, não é impossível, porque para Deus nada é impossível, a não ser o que ele não quer; a encarnação não é indigna, pois nada é indigno se é amado e redimido por Deus. O abaixamento de Deus ao assumir a nossa carne pertence à lógica divina, ou seja, à sua aparente loucura que se compraz em confundir a sabedoria dos homens.

A cruz de Deus é mais escandalosa do que sua encarnação. Se a encarnação é indigna de Deus, muito mais vergonhosa é a sua morte na cruz. Se a sua encarnação não é real, falsa é a sua morte, falsa é a sua ressurreição, e também falsa é a nossa fé. Cristo não poderia ser homem e filho do homem se realmente não tivesse nascido, como não poderia ser filho de Deus se não tivesse Deus como Pai. Em Cristo estão presentes a natureza divina e humana, unidas mas distintas. Anuncia-se aqui o que depois será definido como o dogma da "união hipostática", tema estreitamente ligado à questão soteriológica:

> Assim a prova acerca de uma e outra substância o mostra homem e Deus: por uma parte nasceu, por outra não nasceu; por uma parte é carnal, por outra espiritual; por uma parte é fraco, por outra fortíssimo; por uma parte é morrente, por outra vivente. O que é próprio das duas condições, a divina e a humana, é absolutamente distinto na igual realidade de cada natureza, na mesma veracidade do espírito e da carne: o poder do Espírito de Deus demonstrou que é Deus, o sofrimento demonstrou a carne do homem[117].

---

[116] "Igitur unde illi destruunt carnis uota, inde nobis erunt praestruenda. Examinemus corporalem substantiam domini [...] Caro quaeritur, ueritas et qualitas eius; retractatur an fuerit et unde et cuiusmodi fuerit. Renuntiatio eius dabit legem nostrae resurrectioni". (*De carne*, 1,1-2).

[117] "In utriusque substantiae census hominem et deum, exhibuit: hinc natum, inde non natum; hinc carneum, inde spiritalem; hinc infirmum, inde praefortem; hinc morienter, inde uiuentem. Quae proprietas condicionum, diuinae et humanae, aequa utique naturae cuisque ueritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis: uirtutes spiritus dei deum, passiones carnem hominis probauerunt". (*De carne* 5,7).

De forma mais precisa Tertuliano explica a união das "duas substâncias" na única pessoa do Verbo, em sua obra *Contra Práxeas*:

> Certamente se trata sempre do mesmo Filho de Deus e Filho do homem, com Deus e com o homem, sem dúvida, de acordo com ambas as substâncias, separados em sua própria natureza, porque nem a palavra é outra, senão Deus, nem a carne é outra senão o homem [...]: vimos uma dupla situação, não confusa, mas unida, em uma única pessoa, Jesus, Deus e homem. [...] A salvação é a propriedade de ambas as substâncias, de modo que o espírito nela realizou suas próprias coisas, ou seja, seu poder, obras e sinais, e a carne sofreu suas paixões[118].

Para demonstrar que Deus dignificou até mesmo aquilo que parece indigno e vergonhoso no ato da encarnação (*corporatio*, *carne corporaretur*), Tertuliano desce a detalhes acerca da gestação e do nascimento de todo e qualquer homem que vem a este mundo, inclusive o Filho de Deus, coisas que Marcião considera abjetas: a sujeira dos elementos genitais do homem e do sangue no útero; os coágulos imundos da carne que durante nove meses devem se alimentar da mesma lama; o útero que se torna dia a dia cada vez mais inchado, pesado, inquieto, intranquilo até mesmo no sono, atormentado pelas náuseas e pela vontade de comer; a vagina da parturiente, digna de respeito pela prova que suporta e sagrada pela função natural; o bebê expulso com tudo o que o impele; segue depois que tenha de ser lavado, mantido em pé com bandagens, esfregado com unção, tudo isso normalmente motivo de chacota pelos que estão à sua volta[119].

Diante da condição humana, Tertuliano lhe pergunta: "Tu, Marcião, desprezas este evento da natureza digno de veneração; mas tu, como nasceste? Odiaste o homem que nasce, como podes amar alguém?"[120]. No entanto, Deus assumiu esta condição humana como ato de amor, redimindo o homem em toda a sua carnalidade, para regenerá-la para o céu:

> Certamente Cristo amou o homem, aquele coágulo no útero nas imundícies, aquele expulso da vagina, aquele nutrido por partes indecorosas. Para ele desceu [do céu], para ele pregou, para ele humilhou-se em tudo *até a morte, e morte de cruz*. Evidentemente amou aquele que em modo tão gravoso redimiu. Se Cristo é do criador, justamente amou o que é seu; se vem de um outro deus, amou ainda mais tendo redimido quanto lhe é estranho. Junto com o homem, amou, portanto, também o seu

---

[118] "[...] certe usquequaque Filium Dei et Filium hominis, cum Deum et hominem sine dubio secundum utranque substantiam in sua proprietate distantem, quia neque sermo aliud quam Deus neque caro aliud quam homo [...]: vidimus duplicem statum, non confusum sed coniunctum, in una persona Deum et hominem Iesum. [...] Et adeo sauta est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo, id est uirtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit [...]" (*Adv. Praxean* XXVII,10-11, *apud* CARPIN, A. Tertulliano. Introduzione. La carne di Cristo. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2015, nota 10, p. 139).

[119] *De carne*, 4,1-2.

[120] "Hanc uenerationem naturae, Marcion, despuis, et quomodo natus es? Odisti nascentem hominem, et quomodo diligis aliquem?" (*De carne* 4,2).

> nascimento, também a sua carne. Ninguém pode ser amado sem [amar] aquilo pelo qual é o que é. Do contrário, tira o nascimento e mostra-me o homem, elimina a carne e faz-me ver o que Deus redimiu. Se estas coisas constituem o homem que Deus redimiu, queres que Deus considere vergonhosas aquelas coisas que ele redimiu, e indignas aquelas que, se não as tivesse amado, não as teria redimido?[121].

Seguindo a lógica da sabedoria divina que confunde o raciocínio humano, Tertuliano aborda a consequência derradeira do ato de amor do Redentor, cuja carne real padeceu a morte na cruz:

> O Filho de Deus foi crucificado: não me envergonho, porque é para envergonhar-se. O Filho de Deus também morreu: é algo crível porque inadequado. Depois de ser sepultado ressuscitou: é coisa certa porque impossível [absurdo]. Mas como serão verdadeiras nele estas coisas, se ele mesmo não foi verdadeiro, se verdadeiramente não assumiu aquilo que podia ser crucificado, morrer, ser sepultado e ressuscitar, ou seja, esta carne encharcada de sangue, estruturada com ossos, tecida de nervos, entrelaçada de veias? Esta carne que conhece o nascer e o morrer - sem dúvida humana porque nascida do homem e, portanto, mortal -, que estará presente em Cristo, homem e filho do homem[122].

Contra a tese de Apele que afirmava que Cristo tinha um corpo real, mas não de origem terrena e sim astral, semelhante ao dos anjos, Tertuliano argumenta que os anjos ao aparecerem aos homens não se encarnaram com uma carne própria, ao contrário do Verbo, que se encarnou assumindo uma carne própria, de origem terrena, com todas as fragilidades da real carne humana, como atestam seus sofrimentos reais (cap. 6-9).

A respeito dos anjos que apareceram aos homens, Tertuliano assevera um pouco antes que, mesmo sendo sua natureza inteiramente espiritual, se manifestaram com uma carne real "temporária". O próprio Espírito Santo, quando se manifestou na forma de pomba, o fez realmente como pomba, mas de forma "temporária":

> Perguntas, no entanto, onde terminou o corpo da pomba depois que o Espírito subiu ao céu: assim como o dos anjos, foi eliminado do mesmo modo com que foi

---

[121] "Certe Christus dilexit hominem illum in immunditiis in utero coagulatum, illum per pudenda prolatum, illum per ludibria nutritum. Propter eum descendit, propter eum praedicauit, propter eum omni se humilitate deiecit *usque ad mortem, et mortem crucis*. Amauit utique quem magno redemit. Si Christus creatoris est, suum merito amauit; si ab alio deo est, magis amauit quando alienum redemit. Amauit ergo cum hominem etiam natiuitatem, etiam carnem eius. Nihil amari potest sine eo per quod est quod est. Aut aufer natiutatem et exhibe hominem, adime carnem et praesta quem deus redemit. Si haec sunt homo quem deus redemit, tu haec erubescenda illi facis quae redemit, et indigna quae nisi dilexisset non redemisset?" (*De carne*, 4,3-4).

[122] "Crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius: credibile est, quia ineptum est. Et sepultus ressurrexit: certum est, quia impossibile. Sed haec quomodo uera in illo erunt, si ipse non fuit uerus, si non uere habuit in se quod figeretur, quod moreretur, quod sepeliretur et resuscitaretur, carnem scilicet hanc sanguine suffusam, ossibus substructam, neruis intextam, uenis implexam? Quae nasci et mori nouit – humana sine dubio, ut nata de homine ideoque mortalis – haec erit in Christo homo et filius hominis". (*De carne*, 5,4-5).

> produzido. Se o tivesses visto quando foi tirado do nada, saberias também quando foi reconduzido ao nada. Se não foi visível no início, não o é tampouco no final. Era real, porém, a solidez do corpo em qualquer momento em que se visse o corpo: não pode não ter sido aquilo que foi escrito[123].

A assunção da matéria por parte dos anjos é qualificada como criação, uma produção de algo do nada (*de nihilo*), por parte do Criador. Da mesma forma, sua cessação é apresentada como um aniquilamento, um retorno ao nada (*in nihilum*). Na visão de Tertuliano a corporeidade dos anjos não é igual à carne de Cristo. Coerentemente com o mistério da encarnação, a carne do Filho de Deus não foi criada do nada, mas foi produzida do corpo da Virgem Maria, por obra do Espírito Santo[124]. Cristo tem um corpo real, que vive a vida real como qualquer ser humano, padece as dores e experimenta as alegrias, morre realmente. Ao ressuscitar, é este corpo real que ressuscita para a glória, transformado em corpo glorioso.

Tomemos os pontos da Seção terceira, na qual ele apresenta a heresia de Valentino e seus seguidores (cap. 10-15). Segundo eles, a carne de Cristo é de natureza psíquica, uma vez que a sua alma se tornou carne. Portanto, o nascimento de Cristo não é um verdadeiro nascimento carnal, não tendo assumido nada do ventre de Maria. Como objeções contrárias, Tertuliano elenca: se Cristo assumiu uma alma para salvar a nossa não se explica porque tenha tomado uma carne psíquica; se Cristo não veio libertar a nossa carne, mas somente a nossa alma, não se explica porque tomou uma alma carnal; se Cristo queria salvar nossa alma por meio da sua, esta deveria ser da mesma natureza da nossa que não é carnal.

A exposição de Tertuliano chegará à conclusão de que, ao contrário, a carne e a alma de Cristo são humanas; é necessário respeitar a verdade da encarnação: Cristo demonstrou ser homem, ou seja, ter uma alma humana, não a tornando carnal, mas revestindo-a de carne. Cristo salva a alma racional junto com a carne. Carne e alma são palavras e realidades distintas: se carne e alma não se distinguissem realmente, perderiam sua identidade. Respeitar a diversidade dos nomes significa respeitar a diversidade das realidades expressas pelos nomes: o próprio Cristo distingue entre carne e alma. O filho de Deus não assumiu uma natureza angélica, como pretendem os gnósticos. O fato de Cristo ser denominado anjo do desígnio de Deus, mensageiro do Pai, não significa que seja um anjo como tal, uma criatura de natureza angélica. Ao assumir a natureza humana, o Verbo se fez inferior aos anjos, mas sendo o Filho de Deus é a eles

---

[123] "Sed quaeris, corpus columbae ubi sit resumpto spiritu in caelum: aeque et angelorum eadem ratione interceptum est, qua et editum fuerat. Si uidisses cum de nihilo proferebatur, scisses et cum in nihilum subducebatur. Si non fuit initium uisibile, nec finis. Tamen corporis soliditas erat, quoquo momento corpus uidebatur: non potest non fuisse quod scriptum est". (*De carne* 3,9).

[124] CARPIN, 2015, nota 9, p. 119, comentário sobre de *nihilo... in nihilum*.

superior. A carne de Cristo não é espiritual: Cristo assumiu uma carne humana igual à nossa, sujeita à morte, mas destinada à ressurreição, pois também a nossa carne ressuscitará no final dos tempos.

Contra a tese de Alexandre que afirma que Cristo se fez carne para destruir a carne do pecado, Tertuliano argumenta que Cristo não veio para destruir a carne do pecado, mas o pecado da carne, não a sua substância, mas a sua culpa (cap. 16). A carne de Cristo é igual à nossa, mas sem pecado. Era necessário que o pecado fosse destruído na carne que havia pecado. Ao revestir a nossa carne, Cristo a santificou. A carne de Cristo não foi destruída, mas foi elevada gloriosa à direita do Pai e voltará gloriosa no final dos tempos.

Na seção quinta Tertuliano ocupa-se em responder a várias heresias, abordando o tema da necessidade do nascimento virginal de Cristo (cap. 17-24). A realidade da carne humana de Cristo tem origem na carne humana da Virgem Maria: assim como Cristo é Deus porque gerado de Deus, assim ele é homem porque gerado de uma virgem; Cristo nasceu da vontade de Deus, sem intervenção humana, mas assumiu uma verdadeira carne humana. O Espírito de Deus não desceu inutilmente no seio de Maria, mas sim para assumir a carne humana. Como prova da realidade do nascimento de Cristo na carne, Tertuliano aborda a maternidade de Maria (cap. 20-22).

Segundo o testemunho das Escrituras, Cristo não nasceu “através da” virgem, mas “da” Virgem Maria. A verdadeira maternidade da virgem se depreende da concepção, da gestação, do parto, da amamentação e dos fenômenos a ela ligados. A concepção e o parto de Maria são um sinal de contradição: Maria pariu Cristo que vem de sua carne, mas, ao mesmo tempo não o pariu, pois não o concebeu pela força do sêmen do homem. Maria é virgem na concepção, mas não no parto: Cristo ao nascer, abriu o corpo da mãe. Por meio da Escritura o Espírito Santo já condenou todo tipo de heresia, tanto as que negam ser Cristo o Verbo de Deus feito carne no seio de Maria como as que afirmam que Cristo seja outra coisa em relação a Jesus. Esta condenação se manifestará no dia do juízo, quando Cristo aparecerá diante de todos em sua carne gloriosa.

Recordemos que as heresias docético-gnósticas propunham uma economia salvífica alternativa em relação àquela histórica contida na Revelação. Para os gnósticos, a salvação não é uma redenção do homem na totalidade de seu ser humano (alma e corpo), mas uma libertação da alma em relação ao corpo. Tertuliano afirma com vigor que a salvação do homem comporta a redenção da carne: negá-lo é um absurdo (*absurdum*: 10,2). Portanto, carne não é um pecado

a ser destruído, da qual é necessário libertar-se, mas ela pertence à condição do homem criado por Deus e salvo pelo Filho de Deus feito carne. De acordo com Carpin,

> Tertuliano percebeu nitidamente que a questão cristológica está estreitamente ligada à questão soteriológica (a salvação do homem, a ressurreição da carne); antes, *é esta última que impôs uma reflexão sobre a pessoa e identidade de Cristo.* [...] A carne do homem é salva mediante a carne de Deus feito homem. [...] Para Tertuliano [...] *a redenção é a remissão dos pecados* por meio do mistério pascal de Cristo, vivido na sua carne humana. O que Deus tomou sobre si o redimiu em nós. A salvação não é um fato psicológico ou intelectual, mas moral, fruto de eventos reais, pois Deus, assumindo a nossa carne, ligou-se para sempre à história do homem[125].

Tertuliano, diferentemente de Ireneu, não considera a encarnação em chave cósmico-cristocêntrica, ou seja, em vista do primado de Cristo sobre a criação, Cristo primogênito da criação, Cristo centro e fim do universo[126]. A sua chave é predominantemente soteriológica: o Verbo de Deus se encarnou para a nossa salvação. A causa da encarnação foi a nossa redenção. A encarnação tem um valor soteriológico porque o Verbo de Deus, unindo a si a natureza humana, redimiu-a. A encarnação é o início de uma nova e espiritual regeneração para os homens. A realidade da encarnação é o pressuposto da realidade da redenção, pois sem uma verdadeira humanidade não seria possível um verdadeiro sofrimento redentor. Portanto, esvaziar a cruz e a ressurreição de Cristo significa destruir a única esperança do mundo. O motivo que levou o Verbo de Deus a descer do céu para nos salvar foi o seu amor por nós[127]. É ele o nosso Salvador, o pontífice da nossa salvação, aquele que anuncia e realiza o grande desígnio salvífico de Deus para os homens. O verdadeiro justo cumpriu assim uma obra de justiça[128].

Cristo se fez homem para salvar o homem na totalidade do seu ser humano, alma e corpo. Ele tomou a nossa carne a fim de que nele fosse destruído o pecado na carne[129]. Portanto,

---

[125] "Tertulliano ha nettamente percepito che la questione cristologica è strettamente connessa alla questione soteriologica (la salvezza dell'uomo, la risurrezione della carne); anzi *è quest'ultima che ha imposto una riflessione sulla persona e l'identità di Cristo*. [...] La carne dell'uomo è salvata mediante la carne di Dio fatto uomo [...] Per Tertulliano [...] *la redenzione è la remissione dei peccati* per mezzo del mistero pasquale di Cristo, vissuto nella sua carne umana. Ciò che Dio ha preso su di sé l'ha redento in noi. La salvezza non è un fatto psicologico o intellettuale ma morale, frutto di eventi reali, perché Dio, assumendo la nostra carne, si è legato per sempre alla storia dell'uomo". (CARPIN, 2015, p. 58).

[126] CARPIN, 2015, p. 50-71.

[127] "Propter eum descendit, propter eum praedicauit, propter eum omni se humilitate deiecit usque ad mortem, et mortem crucis. Amauit utique quem magno redemit... quae nisi dilexisset non redemisset" (*De carne* 4,3-4).

[128] "... salutis pontificem... unus salutificator... Magnum enim cogitatum patris, super hominis scilicet restitutionem, adnuntiaturus saeculo erat" (*De carne* 5,10; 14,3).

[129] "Defendimus autem non carnem peccati euacuatum esse in Christo, sed peccatum carnis..., nec substantiam sed culpam... et sic in illa peccatum euacuatum" (*De carne* 16,2.4).

também o nosso corpo é destinado à salvação que terá o seu ponto culminante na ressurreição da carne, à semelhança do Cristo morto e ressuscitado[130].

No epílogo (cap. 25), se recorda o propósito da obra que é fundamentar a nossa ressurreição na ressurreição de Cristo. A verdadeira encarnação está intimamente conectada com a verdade da ressurreição de Cristo e esta é o fundamento da verdade de nossa ressurreição. O autor então manifesta o propósito de escrever um tratado sobre a ressurreição de nossa carne, cuja resenha apresentamos no tópico seguinte.

8.4 *Caro salutis est cardo* em Tertuliano

De acordo com Podolak, a obra *De resurrectione carnis* se organiza como um grande discurso retórico, constituído de um proêmio, duas sessões argumentativas preliminares, uma grande sessão demonstrativa, uma retomada e uma conclusão[131]. Dessa forma, temos a seguinte estrutura: *Proemio* (caps. 1-4); *Praestructiones* (caps. 5-17): A) *Praeconium carnis* (5-10), B) *Potentia dei* (11-13), *Causa resurrectionis* (14-17); B) *Propositio* (caps. 19-28): A) Alegoria nos livros proféticos (19-21), B) Não se deve alegorizar a ressurreição (22-25), C) Experimento de alegoria (26-28); *Argumentatio* (caps. 29-51): A) *Confirmatio*: livros proféticos (29-32), evangelhos (33-38), transição (39); B) *Reprehensio*: homem velho (40-44), diferença moral (45-47), exegese de 1 Cor 15,50 (48-51); *Amplificatio* (caps. 52-62): A) argumentações das *praestructiones* (52-56); B) Recapitulação da *laudatio carnis* (57-62) e *Peroratio* (cap. 63)[132].

Nesta obra Tertuliano expõe logo no início que seu intento não é chegar à verdade por uma investigação filosófica; a verdade já está dada, pois não é a busca de "conhecimento" que o motiva, e sim reafirmar e proclamar a fé recebida. Ele atém-se à regra da verdade, que quer elucidar: "A confiança dos cristãos é a ressurreição dos mortos. É nela crendo que somos cristãos; a verdade nos constringe a crê-la, a verdade foi revelada por Deus" (*De Res*. I,1)[133].

Tertuliano faz menção no início desta obra ao livro que escrevera sobre a ressurreição de Cristo, fundamento da ressurreição de todos os homens[134]. Mesmo que o vulgo não acredite na ressurreição e que os filósofos dela tenham falado (acerca, no entanto, de uma parte do

---

[130] "Ignorauimus plane resurrecturum (animam) cum carne... Si resurrexit in exemplum spei nostrae" (*De carne* 12,7; 15,4).
[131] Ver a introdução de Podolak na edição italiana por nós utilizada, p. 13-39.
[132] Nas citações do texto utilizaremos a numeração em algarismos romanos, como está no corpo da edição
[133] "Fiducia christianorum resurrectio mortuorum. Hanc credentes sumus; hoc credere ueritas cogit; ueritatem deus aperit".
[134] *De Res*. I,2; II,2; II,10.

homem, a "alma", que alguns postulam imortal) e que vários hereges neguem a ressurreição do corpo, fato é que a ressurreição goza de certa aceitação entre os homens, sendo mais fácil crer nela do que na existência de apenas um único Deus.

Não pode considerar-se cristão quem nega a ressurreição; quem é cristão professa a fé na ressurreição; tampouco a ressurreição é irracional, mas encontra sua razão numa consideração mais profunda da verdade, para além das aparências[135]. A ressurreição deve ser entendida como a entende quem é digno do nome de cristão, ou seja, ressurreição do homem inteiro, corpo e alma. Os hereges iniciam sua exposição afirmando a fé na ressurreição, mas o fazem harmonizando as diversas opiniões e, depois, rejeitam o que verdadeiramente está em jogo, ou seja, a carne, a real condição humana. Cedo ou tarde, tanto pagãos como gnósticos acabam por desprezá-la, devido à sua imundície vinda do barro, do sêmen, sendo frívola, débil, pecadora, incômoda, onerosa; depois, no final, volta ao barro de onde saiu[136].

Tertuliano traz as objeções de seus adversários a respeito da carne, os quais ridicularizam o que acontecerá se esta ressurgir, com todas as mazelas anteriores. Esse tema voltará mais adiante, com a resposta cristã, que consiste na sua real transformação. No entanto, será a mesma carne que ressuscita, sendo totalmente transformada, não outra.

Os "sábios" levantam questionamentos despropositados tais como: será que a carne vai se recompor mesmo? A carne que desceu ao túmulo vai recuperar à vida o cocho, o estrábico, o cego, o leproso, o paralítico? Para quê? Para voltarem a ter as mesmas enfermidades? Vão ter que beber, comer, cobrir as vergonhas? No final das contas, a que leva esse desejo de ressurgir, senão querer de novo fugir das úlceras, das feridas, das inflamações da gota e da própria morte. Serão necessários de novo a comida ou as bebidas? Os pulmões serão de novo inundados, vão borbulhar os intestinos, ser impudicos com as pudendas e sofrer com todos os membros? Dever-se-á novamente desejar as úlceras e as feridas e as febres, a inflamação da gota e a morte? A isso levará o nosso desejo de recuperar a carne: desejar novamente dela fugir[137]. A esse ponto, Tertuliano fornece sua exegese literal do texto genesíaco, recordando que o "homem" é propriamente "carne" (*homo = caro*), tocado, de fato, por Deus que o plasmou:

> *E Deus plasmou o homem, barro da terra* – já era homem aquilo que ainda era barro – *e inspirou no seu rosto o sopro da vida, e o homem,* isto é o barro, *tornou-se um ser vivente, e Deus colocou o homem por ele plasmado no paraíso.* O homem é, portanto, num primeiro momento, aquilo que é plasmado, depois torna-se homem inteiro.

---

[135] "Adeo non erit christianum qui eam negabit, quam confitentur christiani (…) ratio autem diuina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis" (*De Res*. III,5).
[136] *De Res.* IV,1-2.
[137] *De Res*. IV, 4-6.

> Especifiquei isto para que saibas que tudo o que Deus prospectou e prometeu ao homem, é devido não apenas à alma somente, mas também à carne, se não pela comunhão dos seus gêneros, certamente em base à precedência do nome[138].

A seguir, desenvolve uma *laudatio gloriae carnis*, enaltecendo a sua proveniência do barro pelas mãos de Deus, sendo plasmada ao mesmo tempo em que nela Ele insuflava a alma, a ponto de não se saber ao certo se simplesmente colocou a alma junto da carne ou misturou-a a ela: "E ainda mais com uma tal união, que se possa reter incerto, se é a carne que leva a alma ou a alma a carne, se é a carne que obedece a alma ou a alma à carne"[139].

A alma generosamente tem o concurso da carne em todas as suas ações: por meio da carne funcionam os sentidos, a visão, a audição, o gosto, o odor e o tato; através dela se forma a palavra, mesmo que não seja pronunciada. As artes se exercitam através da carne; os estudos, as obras geniais, através da carne; os mínimos afazeres e os deveres se desenvolvem através da carne, de modo que:

> toda a vida da alma acontece na carne, tanto que a morte, para a alma, não é outra coisa senão um distanciamento da carne. Do mesmo modo também o morrer pertence à carne, assim como o viver. Assim, se tudo subjaz à alma por meio da carne, tudo subjaz também à carne. [...] Pelo qual a carne, se resulta ministra e serva da alma, também dela se torna consorte e co-herdeira: se isso ocorre nas coisas temporais, por que também não ocorreria nas coisas eternas?[140].

Se tudo isso acontece com a alma no relativo ao curso normal da vida pelo ministério da carne, quanto mais nas realidades da vida renovada pela fé cristã é a alma apresentada com privilégios diante de Deus por "esta substância frívola e sórdida" (*huic substantiae friuolae ac sordidae*). De fato,

> [...] a carne é o eixo da salvação. Enquanto graças a ela a alma é mantida firme a si por Deus, é ela mesma que faz com que a alma possa ser acolhida por Deus. Mas a carne é lavada, para que a alma seja purificada; a carne é ungida, para que a alma seja consagrada; sobre a carne se faz o sinal, para que a alma seja defendida; a carne recebe a sombra da imposição das mãos, para que a alma seja iluminada pelo Espírito; a carne

---

[138] "*Et finxit deus hominem, limum de terra* – iam homo, qui adhuc limus – *et insuffavit in faciem eius flatum vitae, et factus est homo*, id est limus, *in animam uiuam, et posuit deus hominem, quem finxit, in paradiso*. Adeo homo figmentum primo, dehinc totus. Hoc eo conmendarim, uti quidquid omnino homini a deo prospectum atque promissum est non soli animae uerum et carni scias debitum, [ut] si non exconsortio generis, certe uel ex privilegio nominis". (*De Res*. V, 8-9).

[139] "Tanta quidem concretione, ut incertum haberi possit, utrumne caro animam an carnem anima circumferat, utrumne animae caro an anima adpareat carni". (*De Res*. VII,9).

[140] "... uiuere totum animae carnis est, ut non uiuere aliud non sit animae quam a carne diuertere. Sic etiam ipsum mori carnis est, cuius et uiuere. Porro si uniuersa per carnem subiacent animae, carni quoque subiacent. [...] Ita caro, dum ministra et famula animae deputatur, consors et coheres inuenitur, si temporalium, cur non et aeternorum?" (*De Res.* VII, 12-13).

> se nutre do corpo e do sangue de Cristo, para que também a alma se alimente de Deus. Carne e alma, unidas em suas obras, não podem ficar separadas na recompensa. Também os sacrifícios da carne são agradáveis a Deus: quero dizer as mortificações da alma, os jejuns, a comida tomada tarde e sem líquidos e o apêndice desta observância, as imundícies, é a carne que pratica tudo isso com seu sacrifício. A virgindade, a viuvez, a renúncia, modesta e secreta, à consumação do matrimônio, as únicas núpcias, louvam Deus com o bem realizado pela carne. [...] Verdadeiramente é beatíssima e gloriosíssima a carne que pode honrar um tão grande débito junto a Cristo Senhor: ser devedora do que cessou de lhe dever, tanto mais ligada quanto mais absolvida de todo dever![141].

Pois é esta mesma carne que ressurgirá, esta carne que é, sob tantos aspectos, obra de Deus. Por isso:

> Jamais aconteça, jamais aconteça, que Deus abandone à morte eterna a obra das suas mãos, o produto de sua genialidade, a vagina [sic] de seu sopro, a rainha da sua criação, a herdeira de sua liberalidade, a sacerdotisa de sua religião, o soldado de sua testemunha, a irmã de seu Cristo! Sabemos que Deus é bom: de seu Cristo aprendemos que só Ele é ótimo. Ele, que ordena o amor ao próximo depois do amor ao próprio Deus, faz o que ordena: ama a carne que sob tantos aspectos lhe é próxima[142].

O homem, na sua totalidade, consta da união de ambas as substâncias, e por isso em ambas deve ser reconstituído o homem que todo inteiro deve ser julgado, porque o homem viveu todo inteiro: da maneira como viveu, assim deverá ser julgado, uma vez que deverá ser julgado em base àquilo com que conduziu a vida. A vida, de fato, é a causa do juízo, e deve ser retribuída em todas as substâncias das quais se serviu[143]. Tão estreita é a união entre alma e corpo que ambas serão julgadas no juízo definitivo. A alma não age, não pensa sem a carne.

Onde quer que esteja colocada a sede principal dos sentidos, a *hegemonikón*, seja, no cérebro, seja no meio das sobrancelhas, ou onde quer que queiram os filósofos, será a carne a sede do pensamento da alma: "Enquanto estiver na carne, não há momento no qual a alma exista sem a carne, não há nada que faça a não ser com ela, dado que sem a carne ela não existe"[144].

---

[141] "... caro salutis est cardo. De qua cum anima a deo alligatur, ipsa est, quae efficit, ut anima allegi possit a deo. Sed et caro abluitur, ut anima emaculetur; caro unguitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur; caro manos inpositione adumbratur, ut anima spiritu inluminetur; caro corpore et sanguine Christi uescitur, ut et anima de deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit. Nam et sacrificia deo grata, conflictationes dico [carnis] animae, ieiunia et seras et aridas escas et adpendices huius officii sordes, caro de proprio suo incommodo instaurat. Virginitas quoque et uiduitas et modesta in oculto matrimonii dissimulatio et una notitia eius de bonis carnis deo adulantur". (*De Res.* VIII, 2-4.6).

[142] "Absit, absit, ut deus manuum suarum operam, ingenii sui curam, adflatus sui uaginam [sic], molitionis suae reginam, liberalitatis suae heredem, religionis suae sacerdotem, testimonii sui militem, Christi sui sororem, in aeternum destituat interitum. Bonum deum nouimus: solum optimum a Christo eius addiscimus. Qui dilectionem mandat post suam in proximum, facit et ipse quod praecipit: diligit carnem tot modis sibi proximam". (*De Res*. IX,2-3).

[143] *De Res.* XIV, 11.

[144] "Nunquam anima sine carne est, quandiu in carne est; nihil non cum illa agit, sine qua non est".

Tanto é assim que a alma tem uma "corporeidade dotada de uma própria solidez, por meio da qual ela pode sentir e sofrer", argumento que Tertuliano já defendeu num livro dedicado à alma[145].

Um pouco mais adiante ele reforça essa concepção, antes de aprofundar em que sentido se deve entender com propriedade a "corporeidade da carne":

> Por esta razão, de fato, demonstramos preliminarmente que, tanto o corpo da alma como o da carne estão sujeitos a uma recompensa que é medida em base às suas comuns ações: para evitar, ou seja, que a corporeidade da alma, fornecendo a ocasião das figuras, exclua a corporeidade da carne, enquanto, no mais, se deve crer ambas como partícipes do reino, do juízo e da ressurreição. Agora nos dirigimos a este escopo, o de demonstrar que o Senhor, em cada menção da ressurreição, faz referência à corporeidade da carne, também salvaguardada a da alma, que poucos acolhem[146].

Ressurreição dos mortos" (*resurrectio mortuorum*), duas palavras rápidas, claras e concisas, cujo conteúdo gira em torno à substância da carne, que é, afinal o que significa quando se fala que o homem está destinado à ressurreição. O que cai é a carne, como indica o nome "cadáver", pois a alma não cai nem mesmo de nome, uma vez que nem mesmo fisicamente cai, mas é ela mesma que produz a queda do corpo quando é expirada, da mesma forma que o levantou da terra quando nele foi inspirada. Para se sepultar uma alma não haveria necessidade de espaço, mesmo se a alma fosse acreditada mortal e pudesse ser chamada "morto": ao se falar em "morto", se fala do corpo. Portanto, a ressurreição, dita dos mortos, será propriamente dos corpos (*quod si mortuus corpus est, corporum erit proprie resurrectio, cum dicitur mortuorum*)[147].

Às vezes se toma a parte pelo todo, ou seja, ao se utilizar o nome alma, corpo, carne ou sangue se deve entender o homem todo. Tertuliano estabelece uma correlação entre terra/barro/pó < carne < corpo < sangue < alma = *homo*. No entanto, ao fazê-lo, ele tem o cuidado de explicá-lo para que os nomes sejam considerados em seu sentido próprio. Após fazer essa digressão, ele sempre retoma o foco para o argumento que interessa:

---

[145] *De Res*. XVII,2: "Nos autem animam corporalem et hic profitemur et in suo volumine probauimus, habentem proprium genus soliditatis, per quam quid et sentire et patit possit". (*De Res.* XV,4).

[146] "Nam et ideo praestruxim ustam corpus animae quam et carnis obnoxium esse mercedibus pro communi operatione pensandis, ne corporalitas animae occasionem subministrans figurarum corporalitatem carnis excludat, cum utranque participem et regni et iudicii et resurrectionis oporteat credi. Et nunc eo pergimus, ut corporalitatem carnalem proprie demonstremus a domino significari in omni resurrectionis mentione, salua animali, quam et ipsam pauci receperunt". (*De Res.* XXXIII,9-10).

[147] *De Res*. XVIII, 4-5.8.12.

> Dado que é a carne a ser morta com a morte, será a carne a ser chamada à vida com a ressurreição. E se matar equivale a distanciar a alma da carne, o contrário disso, trazer de novo à vida, equivale a reintroduzir a alma na carne: portanto será a carne a ressurgir, dado que a alma, a ela subtraída por causa do ato de matar, lhe será restituída por causa da vivificação[148].

Neste argumento central se nota com maior clareza o realismo e corporeísmo de base de Tertuliano, bem como a aplicação da interpretação literal dos textos bíblicos, de forma contundente na exegese de alguns textos do Antigo Testamento e de 1 Cor 15. Quando se fala na "ressurreição dos corpos", um ponto central sobre o qual se baseia toda a fé, sobre o qual se rege toda a disciplina, não se pode admitir que tenha sido anunciado de maneira ambígua e proposto de maneira obscura. O que está em jogo na "esperança da ressurreição" (*spes resurrectionis*) refere-se a algo fundamental, ou seja, ao prêmio final, pelo qual com toda intrepidez uma pessoa enfrenta perigo ao abraçar a religião cristã, exposta ao ódio público e a acusações hostis[149].

Tertuliano não desdenha a interpretação alegórica, utilizando-a nas passagens acerca dos ossos ressequidos em Ezequiel, ou de Jonas no ventre do cetáceo, ou mesmo do homem velho e do homem novo paulino[150]. Mas ele se admira como os gnósticos, nos textos que se referem à carne fazem tanto barulho para utilizar a exegese alegórica e nos que se referem à alma defendem com veemência a exegese literal[151]. Ele pleiteia também uma interpretação literal para as parábolas, e aprofunda o sentido de algumas "expressões ambíguas" do Senhor acerca da carne, aduzidas pelos contendentes para privilegiar a ressurreição das almas e não a da carne[152]. Alma e corpo, ainda que tomadas em separado, dizem respeito ao homem todo, pois quando se fala de uma se fala também do outro:

> Se as parábolas se referem aos corpos, então elas referir-se-ão também às almas, ao passo que, se não se referirem também às almas, não se referirão nem menos aos corpos. De fato, o homem é tanto corpo como alma, de modo que uma espécie não pode admitir enigmas e excluí-los da outra[153].

---

[148] "Caro est autem, quae occiditur per mortem, caro itaque et uiuificabitur per resurrectionem. Certe si occidere carni animam eripere est, uiuificare, contrarium eius, carni animam referre est, caro resurgat necesse est, cui anima per occisionem erepta". (*De Res*. XXVIII,6).

[149] "Tunc, quod uerisimile non est, ut ea species sacramenti, in quam fides tota conmittitur, in quam disciplina tota conititur, ambigue adnuntiata et obscure proposita uideatur, quando spes resurrectionis, nisi manifesta de periculo et praemio, neminem ad huiusmodi praesertim religionem, publico odio et hostili elogio obnoxiam, persuaderet" (*De Res.* XX,3).

[150] A propósito da interpretação alegórica e literal de Ez 37,1-14, dos ossos que recuperam a carne, ver: *De Res*. XXIX e XXX.

[151] *De Res.* XXXVII,7.

[152] *De Res*. XXXV-XXXVIII.

[153] "Si corporalia parabolae, ergo et animalia, si non et animalia, ergo nec corporalia. Tamenim corpus homo quam et anima, ut non possit altera species admittere aenigmata, altera excludere". (*De Res*. XXXII,8).

Alguns versículos, tais como: "A carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus" (1 Cor 15,50), "*é o Espírito* de fato *que vivifica* para o reino de Deus, enquanto *a carne não serve para nada* (Jo 6,63) sempre serviram para os gnósticos (e mesmo os eclesiásticos "inimigos da carne") justificarem sua concepção acerca da negatividade da carne. Assim como Ireneu, Tertuliano se debruça longamente para explicá-los e distinguir o que está em jogo: uma coisa são as "obras da carne", a "concupiscência da carne", o "homem carnal", o "homem velho", o "homem terrestre"; e outra coisa a "condição carnal" do homem, o *homo = caro*. Trata-se sempre, no entanto, do primeiro Adão plasmado pelas mãos de Deus e restaurado pelo segundo Adão, Verbo encarnado[154]. Ele detém-se longamente sobre esse tema, estressando as muitas passagens que parecem contradizer a sua visão, pois coerentemente com sua doutrina da *caro salutis est cardo*, Tertuliano considera a carne e o sangue o "verdadeiro gonzo de toda a questão" (*ventum est nunc ad carnem et sanguinem, <cardinem>reuera totius quaestionis*)[155].

Tertuliano se dedica nos capítulos finais (L-LXIII) a aprofundar o significado da ressurreição a partir da exegese de 1 Cor 15,35-58. Destacaremos nesta seção alguns aspectos que julgamos significativos para o nosso propósito, sem poder abordar, evidentemente, a riqueza de sua exposição. Ele não chega a explicar exatamente como será a nova condição da carne ressuscitada ("revestirá o estado angélico"[156]), mas, servindo-se das metáforas paulinas, principalmente da "transformação", usa imagens muito densas, tais como: o elemento corruptível (a carne) será devorado pela incorruptibilidade, o elemento mortal (o sangue) será devorado pela imortalidade. De fato, carne e sangue, sozinhos, não podem obter o Reino de Deus. No entanto, na medida em que a carne e o sangue se deixam conduzir pelo Espírito, já entram na dinâmica de possuir o reino de Deus, de alguma forma já "transformados e devorados", sem ainda terem ressuscitados"[157].

Tertuliano, retomando sempre o mote da identidade do homem em sua unicidade, a partir de sua origem e destino, enquanto "terra que à terra voltará" (Gn 3,19), advoga que certamente não ressurge outro senão aquilo que se semeia, e não se semeia outro senão aquilo

---

[154] *De Res.* XL-XLIX.
[155] *De Res.* XLIX,1.
[156] Ver: "Enfim, Cristo não disse: "Serão anjos", mas, para não negar a natureza humana, disse: *Serão como anjos*, para conservar o ser homens: não negou a substância atribuindo-lhes uma semelhança" ["Denique non dixit: 'Erunt angeli', ne homines negaret, sed *tanquam angeli*, ut homines conseruaret: non abstulit substantiam cui similitudinem adtribuit"] (*De Res.* LXII, 4).
[157] *De Res*. XL.

que se dissolve na terra, e não se dissolve na terra outro senão a carne. Dessa maneira, ele explica a imagem paulina da carne como semente lançada na terra (1 Cor 15,44)[158].

Da seguinte maneira ele explica a aparente ambiguidade de 1 Cor 15,54-55: "*A morte* – diz o Apóstolo – *devorou adquirindo poder*, e por isso *foi devorada na luta. Onde está, ó morte, o teu aguilhão? Onde está, ó morte, a tua luta?* (*Deuoravit, inquit, mors inualescendo, et ideo deuorata est in contentionem. Vbi est, mors, aculeus tuus? Vbi est, mors, contentio tua?*)[159]. A morte será salva quando for devorada. Uma coisa é a morte e outra é o elemento mortal; de um modo, portanto, será devorada a morte, e de outro modo o elemento mortal. A morte não admite a imortalidade, o elemento mortal sim. Como é possível que o elemento mortal se revista da imortalidade? Enquanto é devorado pela vida. E como é devorado pela vida? Enquanto é recolhido, compreendido e incluído nela. De resto, com todo direito, a morte é devorada pelo aniquilamento, dado que também ela devora por meio dele. Igualmente a vida, evidentemente inimiga da morte, devorará para a salvação por causa da luta aquilo que a morte tinha devorado para o aniquilamento por causa da luta.

Para dirimir uma dúbia interpretação de que na transformação ressurgirá outra coisa que não a que foi depositada na terra, ele discorre sobre o significado de "mudar", "aniquilar", "ser perdido", "perecer" [160]. É a mesma carne que morre, é a mesma carne que ressuscita: a identidade da substância permanece: é o mesmo homem que morre e é ressuscitado. Não se deve confundir coisas completamente diferentes: mudança e aniquilamento, que são de toda forma diferentes no efeito que causam: este aniquila, aquela muda. Como, portanto, o que se perdeu não foi mudado, assim, o que mudou não se perdeu (alusão à ovelha perdida da parábola de Lc 15,4-7). Perecer equivale a não ser aquilo que se era; ser mudado, ao contrário, significa sê-lo de outro modo. De fato, uma coisa pode permanecer si mesma e ser de um outro modo. Deve ser aquilo que não perece de todo: sofreu, de fato, uma mudança, não um aniquilamento. Uma coisa pode mudar e, no entanto, permanecer si mesma, como um homem, no curso do tempo, é sempre idêntico quanto à substância e, todavia, muda de muitos modos: no aspecto, na massa corpórea, na saúde, na condição, na dignidade e na idade, nos seus estudos, nos seus negócios, nas suas atividades, nas suas faculdades, nos lugares onde reside, nas leis, nos seus costumes, sem perder nada da sua substância de homem.

---

[158] *De Res.* XII,17-18.
[159] *De Res*. LIV,3-5.
[160] *De Res*. LV,5-7.

Assim também ocorre na transformação da carne na ressurreição: a mesma carne que realizou as obras meritórias nesta vida receberá a recompensa na outra; a mesma carne que sofreu o martírio receberá a coroa de glória; a mesma carne que se resolveu na impureza não será poupada com o castigo impetrado a outra carne; não é possível ressuscitar Marcião ao invés de Valentino. Não se pode brincar com a seriedade e a justiça de Deus, sob pena de tornar vã a fé na esperança da ressurreição. De forma alguma serão canceladas a mente, a memória e a consciência do homem que se reveste daquele "indumento" que traz a mudança para a imortalidade e a incorruptibilidade:

> Se não me recordo de ser eu que conquistei os méritos, como cantarei glória a Deus, como lhe cantarei um canto novo, se não tiver consciência desta dívida de gratidão? Por que se examina separadamente a mudança somente da carne e não a da alma também, que em toda circunstância comandou a carne? Como é possível que a mesma alma, que nesta carne percorreu todas as etapas da vida, que nesta carne aprendeu a conhecer a Deus, se revestiu de Cristo e semeou a esperança da salvação, recolha os seus frutos em uma outra carne? Será verdadeiramente privilegiada aquela carne à qual a vida será dada gratuitamente! Porque se não se muda também a alma, não haverá tampouco a ressurreição da alma, e nem mesmo se crerá que ela mesma seja ressuscitada, caso seja outra que ressuscitará[161].

A ressurreição e a transformação da carne ocorrerão graças ao poder de Deus, sendo mudada a condição frágil, corruptível, mortal da carne, e não a sua natureza: "Portanto, a carne continuará também capaz depois da ressurreição, de sofrer, enquanto será sempre a mesma e idêntica, e no entanto, incapaz de sofrer, porque libertada exatamente para isto pelo Senhor: para não mais sofrer!"[162].

Em conclusão, segundo Tertuliano, toda a substância do homem (*caro – anima = homo*) é destinada à salvação[163]. A ressurreição de Jesus é a regra de nossa esperança[164]. A carne, libertada do poder do pecado, será ressuscitada quando vier o Senhor, devendo, portanto, "corpo, alma e espírito" se conservarem íntegros para a vinda do Senhor (1 Ts 5,23): por isso,

---

[161] "Si non meminerim me esse qui merui, quomodo gloriam deo dicam, quomodo canam illi nouum canticum, nesciens me esse qui gratiam debeam? Cur autem solius carnis demutatio excipitur, non et animae simul, quae in omnibus praefuit carnis? Quale est, ut eadem anima, quae in hac carne totum uitae ordinem decucurit, quae in hac carne deum didicit et Christum induit et spem salutis seminauit, in alia nescio qua metat fructum? Ne illa gratiosissima caro, cui gratis uita constabit! Quodsi non et anima mutabitur, iam nec animae resurrectio est; nec ipsa enim resurrexisse credetur, si non alia resurrexerit". (*De Res*. LVI,4-5).

[162] "Ita manebit quidem caro etiam post resurrectionem ea tenus passibilis, qua ipsa, qua eadem, et tamen impassibilis, quia in hoc ipsum manumissa a domino, ne ultra pati possit". Logo mais, em *De Res*. LX, 1-6, retoma as controvérsias e chacotas sobre a condição da carne ressuscitada, em que se comparam suas desventuras próprias deste tempo presente, sem atinarem para sua condição gloriosa". (*De Res*. LVII,13).

[163] *De Res*. XLVII,18.

[164] *De Res.* XLVIII,2.

é necessário manter firme a confiança de que não é vazio ou inútil o sofrimento de toda carne, como o testemunham os mártires[165].

> A carne, portanto, ressurgirá, toda, ela mesma, íntegra. Ela está em depósito de ambas as partes junto de Deus através de Jesus Cristo, fidelíssimo depositário de Deus e dos homens, que restituirá Deus ao homem e o homem a Deus, o espírito à carne e a carne ao espírito, ele que já uniu em si ambas as coisas e uniu a esposa ao esposo e o esposo à esposa. [...] Ó alma, que coisa invejas da carne? Ninguém te é tão vizinho a ponto de merecer ser amado no segundo lugar depois de Deus; ninguém é mais teu irmão do que a carne, que nasce junto contigo em Deus[166].

Dessa feita, apesar da pregação eivada de engenhosos raciocínios humanos, o Espírito Santo, que não podia fingir não ver tudo isso, esclareceu as antigas ambiguidades e as parábolas dos hereges com uma pregação aberta e perspicaz de todo o mistério cristão, por meio da nova profecia que brota do mesmo Paráclito. É esta a *disciplina salutis*, anunciada em todo o orbe cristão: "Se atingires tal fonte, não provarás nenhuma sede de doutrina e nenhum ardor de dúvidas arderá mais em ti: encontrarás refrigério nela bebendo toda vez que buscares a ressurreição da carne"[167].

Ao concluirmos este capítulo, sentimo-nos obrigados, uma vez mais, a recorrer à apreciação de Orbe acerca da importância capital que têm os séculos II e III para a elaboração do dogma cristológico-trinitário e sua contribuição para a compreensão dos dados axiais da fé cristã, a serem sempre levados em consideração, sem deles abrir mão em qualquer diálogo acerca da identidade, anúncio e missão que se pretendam cristãos. Em sua visão, na segunda metade do século II travou-se o duelo dogmático mais crucial da história da Igreja. Duas teologias nasciam e se esforçavam por conquistar o terreno, reivindicando, cada uma de seu lado, as fontes da verdade revelada e a chave de sua interpretação. Era um conflito global, sobre todas as frentes: a Trindade, o cosmos, a antropologia, o Cristo... diferentemente dos erros do século IV (ariano, nestoriano, monofisita, etc) e dos séculos seguintes, limitados a pontos muito concretos, a teologia do século II travou batalha sobre todas as frentes, pelo simples fato de que se apresentava como um "bloco indivisível"[168].

---

[165] *De Res*. XLVIII,12-13.

[166] "Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. In deposito est ubicunque apud deum per fidelissimum sequestrem dei et hominum Iesum Christum, qui et homini deum et hominem deo reddet, carni spiritum et spiritui carnem, qui utrumque iam in semetipso foederauit, sponsam sponso et sponsum sponsae comparauit. [...] Quid, anima, inuides carni? Nemo tam proximus tibi, quem post deum diligas; nemo magis frater tuus, quam quae tecum etiam in deo nascitur". (*De Res.* LXIII,1.5).

[167] "Cuius si hauseris fontem, nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum: resurrectionem quoque carnis usquequaque potando refrigerabis". (*De Res.* LXIII,1.5).

[168] ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 1987, p. 41.

Se há um conceito ou uma ideia que sintetize a "economia da saúde", talvez seja "o homem", pois toda a "dispensação", desde a própria origem da Trindade até a última fase da beatitude, tudo gira em torno ao ser humano. Cristo é evidentemente, como Filho de Deus, o centro. Todavia, na "economia da saúde humana", importa mais o Cristo como "exemplar do homem", situado no centro da história. Aí está o problema da constituição do *humanum*, nas três grandes impostações teológicas daquele século referencial de passagem obrigatória para toda reflexão teológica cristã[169].

Para os grandes gnósticos, Cristo é o verdadeiro *Anthropos*, não em sua dimensão humana, mas na divina, como Homem de Luz, Filho do *Theos Agnostos* (Deus desconhecido). Ele é o *Anthropos* divino preexistente, concebido por Deus como paradigma (luminoso, espiritual), destinado à salvação. Sua inominável profundidade se traduz na linguagem mitológica do Pleroma, que outra coisa não é que a segunda hipóstase divina: o Logos. O drama que se desenrola no *kénoma* (o mundo material e visível, este éon degradado) é o drama da existência humana e a saga do homem pneumático que deve retornar ao Pleroma. A história dos demais tipos humanos (psíquico e hílico) e dos demais seres, do mundo, do cosmos se subordina à do homem espiritual.

Para os eclesiásticos alexandrinos, Cristo é também o verdadeiro *Anthropos*: é o Logos unido ao *nous* (intelecto), antes mesmo da criação do mundo sensível. O *Anthopos* é substituído pelo Homem essencial, feito à imagem e semelhança de Deus. O *Anthropos* no seio da Trindade é o *Nous*; na Economia é a *Psykhé*. Para Orígenes, a "antropologia" e a "angelologia" se identificam no "intelecto subsistente", antes de sua indiferenciação como anjo ou *psykhé* (alma).

Para Santo Ireneu, Cristo é também o verdadeiro *Anthropos*, mas, nem puramente na dimensão divina, nem na dimensão terrena e nem se fale na dimensão intelectiva ou anímica. O *Anthropos* é o *Plasma*, assimiliado qualitativamente à própria Vida de Deus, pelo Espírito. Dizendo com outras palavras, é a "Carne vestida de Deus", assim como se manifestou em Jesus glorificado: homem (=*caro*/carne), como são os seus irmãos, filhos do homem (*adam*), e espírito (=*qualitas spiritus*), como Deus.

> Desta tríplice cristologia deriva espontaneamente uma tríplice Igreja: a dos anjos e homens fisicamente divinos, a dos anjos (os arcontes) e homens fisicamente racionais, e a dos homens terrenos "secundum carnem". Para Ireneu não há Igreja angélica chamada à Saúde; nem Cristo paradigma do anjo. [...] O desprezo dos "espirituais" (gnósticos) pela carne implica tristemente no igual desprezo dos mistérios da vida terrena de Cristo. O desdém dos "racionais" (filonizantes), também pela *sarx*, depaupera notavelmente os mistérios de Cristo. Somente o altíssimo apreço ireniano

[169] ORBE, 1987, p. 1052-1053.

> pela carne plasmada à imagem e semelhança de Deus implica "teologicamente" no mesmo apreço pela Dispensação terrena de Jesus e de sua Igreja[170].

Neste capítulo vimos como a antropologia cristã deve ser entendida no bojo da soteriologia e escatologia. Na visão unitária do ser humano, corpo e alma, a carne plasmada por Deus desde o início, revestir-se-á da glória de Deus, dignificada pela encarnação e ressurreição do Filho de Deus. A *salus carnis* está, pois, no centro da fé cristã e esse artigo é irrenunciável para quem queira chamar-se cristão. Como dialogar sobre isso no mundo contemporâneo? Como anunciar o querigma da *salus carnis* para o homem contemporâneo? Este é o tema do capítulo final.

---

[170] "De esta triple cristología deriva una triple Iglesia: la de los ángeles y hombres físicamente divinos, la de ángeles (resp. arcontes) y hombres físicamente racionales, y la de los solos hombres terrenos 'secundum carnem'. Para Ireneo no hay Iglesia angélica llamada a la Salud; ni Cristo paradigma del ángel. [...] El desprecio de los 'espirituales' (resp. gnósticos) por la carne envuelve tristemente en igual desprecio los misterios de la vida terrena de Cristo. El desdén de los 'racionales' (resp. filonizantes), también por la *sarx*, depaupera notablemente los misterios cde Cristo. Solo el altísimo aprecio ireniano por la carne plasmada a imagen y semejanza de Dios envuelve 'teológicamente' en el mismo aprecio la Dispensación terrena de Jesús y de sua Iglesia". (ORBE, 1987, p. 1053).

9 A *SALUS CARNIS*: PERTINÊNCIA E ATUALIDADE

Desde a perspectiva do teólogo, inserido em sua comunidade de fé, onde ele se nutre da fé comum, e de onde reflete e dialoga com seus irmãos e irmãs de caminhada e com outros muitos companheiros e companheiras nas encruzilhadas da vida, ao ponto que chegamos, cremos ter dado razões suficientes nos capítulos anteriores acerca do valor axiológico da carne e do corpo na economia da salvação.

Neste capítulo, queremos reafirmar a tese da importância, relevância e atualidade da *salus carnis*, como o decisivo critério de discernimento para o diálogo com a contemporaneidade, a partir do qual se sustentam a beleza e bondade da criação, da carne e do corpo (cosmismo e somatismo da tradição judaico-cristã), a economia de Deus, que se fez carne (o revolucionário e disruptivo escândalo da encarnação) a realidade da condição humana do Salvador, que se entregou até a morte e morte de cruz e introduziu, com sua ressurreição, a carne em sua glória (nomismo cristão, cuja lei fundamental é o amor), o querigma da carne a ser assunciado a todos os povos e nações (mensagem universal de salvação).

Nos capítulos 7 e 8 desdobramos esse critério axial de discernimento, retomando a metáfora do "poliedro da ortodoxia", em que se conjugam a ortodoxia, a ortopíste e a ortopráxis, procurando também atualizar as implicações antropológicas em torno às dimensões do corpo e da carne. Neste capítulo pretendemos também responder a duas perguntas que cremos relevantes: teria o querigma da *salus carnis* um sentido para o homem contemporâneo? Se sim, como anunciá-lo ao homem contemporâneo?

Mas qual homem contemporâneo? Os homens e mulheres contemporâneos são muitos, em diferentes lugares, países, com diferentes culturas. Fizemos um corte, privilegiando a matriz ocidental, particularmente aquela parcela de humanidade que transita pelo imaginário tecnológico, mundo com o qual se vincula e se sente identificada. Não é escusado recordar que boa parcela da humanidade não tem acesso a esse mundo, ainda que seja quase impossível não receber influência ou ter algum contato com a *digital age*, a não ser algumas tribos amazônicas ou africanas, isoladas da "civilização".

No processo de subjetivação do homem contemporâneo, processa-se uma "subjetividade bricolada", em que a personalidade se desenvolve catando pedaços de sentido para se adaptar em universos diferenciados, nos quais representa vários papeis: família, trabalho, escola, igreja, clube, inclusive com deslocamentos para diversos lugares onde atua, não necessariamente onde mora. A disrupção provocada pela pandemia do coronavírus acelerou mais do que se esperava

a emergência digital massiva, envolvendo grande parcela da humanidade que ainda não se havia inserido nesse universo, com enorme impacto no processo de subjetivação[1]. Nesse universo tecnológico, também a imagem que se tem do corpo é bricolada, ou antes, reformatada, de acordo com as inúmeras possibilidades de "estanciação", como já se anuncia possível por meio dos avatares.

Nesta abordagem final, vamos retomar alguns pontos acenados ou parcialmente desenvolvidos nos capítulos anteriores, apresentando a fundamentação bíblica do homem criado "à imagem segundo a semelhança de Deus", centrando-nos especialmente nas categorias carne e corpo; faremos uma nova aproximação ao movimento da Singularidade e o arrojado diálogo que alguns teólogos entabularam com o transumanismo em geral; a seguir veremos as contribuições de alguns pensadores que reconhecem o corpo e a carne como elementos constitutivos do *humanum* na teia da vida e alguns teólogos que dialogam com tais pensadores. Critério decisivo de discernimento e orientação é a *regula fidei*, principalmente os eixos centrais da encarnação e ressurreição, articulados com o eixo transversal da *salus carnis*, argumentando sim, que tem sentido anunciar e dialogar sobre o querigma da *salus carnis* no seio do universo tecnológico e, por fim, a partir de qual perspectiva podemos fazê-lo.

9.1 O corpo e a carne nas Escrituras

Falar do corpo e da carne nas Escrituras não significa encontrar verbetes nem tratados sistematizados sobre essas dimensões. Tampouco vamos encontrar definições claras e concordantes: há uma pluralidade vocabular e uma polissemia semântica**.** Abordar tais dimensões implica, antes de mais nada, em falar do homem todo, como Deus o criou, obra de beleza e espanto que levanta a pergunta "O que é o *homem* [mortal] para dele te lembrares?" (Sl 8,5).

A. Uma visão panorâmica de "antropologia bíblica"

Neste tópico daremos uma visão panorâmica acerca da "antropologia bíblica", destacando principalmente os elementos que se referem ao corpo e à carne, ocasião em que buscaremos

[1] BENANTI, P. *Se l'uomo non basta*. Speranze e timori nell'uso dela tecnologia contro il Covid-19. Roma: Castelvecchie Editore, 2020.

elucidá-los melhor[2]. Servimo-nos basicamente da recente publicação da Pontifícia Comissão Bíblica *Che cosa è l'uomo?*[3] que se propõe apresentar a visão bíblica acerca do ser humano, não desde um ponto de vista abstrato, esquemático ou "doutrinal", mas a partir de um itinerário histórico e experiencial, acompanhando a trajetória humana de acordo com o revelar-se do desígnio divino, na abertura ou fechamento do homem ao relacionamento com Deus[4].

A pergunta "o que é o homem?" (Sl 8,5) atravessa todo o documento, como uma "questão programática", que procura captar as aspirações humanas no tempo e espaço da "história salvífica", que se entrecruza com a história de toda a humanidade e, por isso, é uma pergunta que interessa também o homem contemporâneo. A "base programática" é o relato de Gn 2-3 (lido com Gn 1), pois esse texto condensa, em certo sentido, o que está mais detalhado no resto do Antigo Testamento, e é tido como referência normativa por Jesus e pela tradição paulina, por meio de uma abordagem de "teologia narrativa"[5]. Os temas presentes em Gn 2-3 devem ser contemplados em seu conjunto e consonância com toda a Escritura, nas várias tradições (*Torah, Profetas, Escritos Sapienciais*). Não encontramos um "desenvolvimento diacrônico", mas os relatos se encadeiam como "componentes de um mesmo complexo, como pedaços do mosaico da Revelação". Dá-se um destaque ao Saltério, porque "na oração se expressam valências de grande importância para a antropologia"[6].

Em que sentido a Bíblia deve ser entendida sob a "forma de história da salvação"? A Bíblia não tem a intenção de dar uma definição abstrata do "homem", mas o compreende como "sujeito de múltiplas relações". Ela conta a história do homem com Deus, ou melhor, de Deus com o homem. Deus toma por primeiro a iniciativa (Ele cria, acompanha, salva, redime, ama). O homem é protagonista de um processo no qual empenha sua decisão, liberdade e responsabilidade. Não se pode entender o homem senão em sua história global, sem se ater a um "modelo evolutivo", esquemas de eras de ouro, repetição cíclica, como se houvesse uma

---

[2] As traduções das passagens bíblicas foram tomadas da BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista. São Paulo: Paulinas, 1985.

[3] PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *Che cosa à l'uomo?* Un intinerario di antropologia biblica. Vaticano: Libreria Editice Vaticana, 2019. Ver também: ROCCHETA, C. La corporeità nell'antropologia bíblica. In: Lo stupore della corporeità. Storia e teologia. Assisi: Porciuncola, 2019, p. 85-106.

[4] Na apresentação do documento, o Cardeal Ladaria situa o contexto de sua elaboração, a partir da solicitação do Papa Francisco para que se efetuasse uma exposição panorâmica acerca da compreensão bíblica do ser humano. A antropologia cristã, "a verdade sobre o homem", como vimos anteriormente, está em consonância com a *regula fidei*: há uma renovada consciência de que a Sagrada Escritura constitui a "regra suprema da fé" (*Dei Verbum* 21) e a "alma da sagrada teologia" (*Dei Verbum* 24). No centro da revelação está a suprema epifania de Deus na carne: de fato, "somente no mistério do Verbo Encarnado encontra luz o mistério do homem" (*Gaudium et Spes* 10). A respeito da antropologia da *Gaudium et Spes*: CODA, P. L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della "Gaudium et Spes". *Lateranum*, v. 49, p. 164-194, 1988.

[5] *Che cosa è l'uomo?* 6.

[6] *Che cosa è l'uomo*? 7.

linearidade progressiva, sempre para melhor, pois no meio está a infidelidade do homem, o drama do pecado. A Bíblia fundamentalmente deve ser vista como uma "história da aliança"[7].

B. Especificações terminológicas

Em Gn 2,4-7, o *homem* (*'ādām* = humano) está em estreita relação com a terra (*adamah* = húmus) da qual é cultivador. Essa relação constitutiva entre o homem e a terra aparece primeiramente como um aspecto funcional (cultivo) e, depois, com referência à origem do homem (pó da terra, barro)[8]. A terra é o lugar da existência do homem, enquanto o céu é o lugar de Deus (Sl 115,16). O homem é frágil, transitório, mortal: à terra o homem voltará (Gn 3,19; 18,27). As mãos de Deus modelam o barro e nele o Criador sopra o seu hálito (*nismat hayym*), dando consistência e vida ao que é efêmero, frágil e inconsistente; temos aqui a imagem do oleiro, com a sua ação, modelagem (*yasar* = plasmação).

Há nessa metáfora uma verdade fundamental: "ainda que criado a partir da terra e feito por meio dela, o ser humano não é simplesmente filho da terra, não é resultado do acaso, uma vez que tem sua origem e a sua vocação no projeto amoroso de Deus, criador e salvador"[9]. Enquanto criatura, o homem é frágil e limitado, ligado ao pó da terra, ameaçado de morte: ele não é o criador de si mesmo. Mas, mesmo assim, ele está unido ao seu Criador por uma relação especial e única: criatura entre as outras criaturas, o ser humano tem uma responsabilidade em relação aos outros seres que fazem parte do seu mundo: também esta é a sua grandeza[10].

Quando usamos genericamente a expressão "homem" (*anthropos/homo*) esta refere-se ao "ser humano" tanto varão como mulher. Na Bíblia *'ādām*, em geral significa o ser humano (Gn 1,27), mas pode também significar o homem varão (Gn 2,19.23); em certos casos tem o valor de "quem quer que seja" e, nesse caso, indica toda pessoa humana (Gn 2,24). O substantivo *is* refere-se mais especificamente ao homem varão e *issah* à mulher (Gn 2,24).

Na tradição bíblica o homem sempre é visto como um ser que existe no corpo. É impensável uma "subsistência" incorpórea. Encontramos às vezes uma espécie de justaposição entre os dois elementos que compõem o homem todo (*'ādām*), como "pó" e "sopro"; jamais

---

[7] *Che cosa è l'uomo?* 10-11.

[8] Miranda dá maiores detalhes acerca da etimologia de palavras emparentadas, como *adamah*, *adôm*, *dam*, *adam*: *adamah*: terreno, gleba ou ainda terra vermelha; *adôm*, vermelho; *dam*, sangue; *adam*, o primeiro humano, significa etimologicamente "humano vermelho" ou o "terroso arruivado". "No Oriente as argilas mais férteis e plásticas são as vermelhas. Homem e húmus ou terreno e terroso mantêm a mesma relação linguística que se vê entre *Adam* e *adamah*" (MIRANDA, 2000, nota 3, p. 62).

[9] *Che cosa è l'uomo?* 17.

[10] *Che cosa è l'uomo?* 18.

eles podem ser considerados, no entanto, como autônomos e separáveis. "É na carne que o ser humano vive a experiência espiritual que o caracteriza entre todos os outros seres viventes"[11].

A pessoa humana também vem designada a partir de órgãos de seu corpo ou de diversas manifestações somáticas[12]. O homem como ser frágil, inconstante, vulnerável, mortal é identificado pelo termo *basar* ("carne") (Gn 2,23; 6,12-13.17; Is 40,6-7). "Sangue" (*dam*) aparece como sinônimo de "vida" (Gn 9,4; Lv 17,11.14), mas também pode definir a pessoa em sua dimensão vulnerável (Sl 72,14; Pr 1,18). O substantivo *néfesh*, às vezes traduzido como "alma", tem como primeiro significado a "garganta", órgão da respiração e lugar da sede; como tal, expressa também o desejo (Sl 42,2) e a própria "vida" (Gn 1,30; 9,5; Sl 16,10). Associado a *néfesh* encontra-se o substantivo *rûaḥ*, que significa "vento" e daí se deriva o "sopro" (1 Sm 1,15; Is 26,9; Jó 7,11; 12,12). Em referência ao ser humano indica o "respiro" divino que o faz viver (Sl 104,29). Encontramos também outros órgãos do corpo humano que podem referir-se ao homem ou a manifestações humanas: coração (*léb, lebab*), os rins, os ossos, as vísceras, que indicam o que há de mais íntimo e escondido no homem, como sentimentos, decisões, experiências espirituais. Assim, encontramos, principalmente no contexto orante, expressões como estas: "A minha alma (*néfesh*) suspira e desfalece pelos átrios de Iahweh; o meu coração (*léb*) e a minha carne (*basar*) exultam pelo Deus vivo" (Sl 84,3); "meu alento (*rûaḥ*) já vai desfalecendo e dentro de mim meu coração (*léb*) se assusta (Sl 143,4); "a minha alma (*néfesh*) suspira por ti dia e noite, sim, no meu íntimo o meu espírito (*rûaḥ*) te busca" (*Is* 26,9)[13].

Hans Wolff esclarece que os órgãos do corpo são intercambiáveis uns pelos outros, para designar o corpo todo, ou seja, a pessoa toda, de forma especial na poesia hebraica. Assim se passa com coração, ouvido, boca, mão, braço, pescoço, garganta, em que os termos designam o "sujeito único":

> Esse modo de proceder é acertadamente designado de "*estereometria* da expressão ideativa". [...] Esse modo de pensar estereométrico define o espaço vital do ser humano mediante a citação de órgãos característicos, descrevendo desse modo a totalidade do ser humano: "Um coração sensato adquire conhecimento e o ouvido dos sábios procura conhecimento" (Pv 18,15). [...] Desse modo, o pensamento estereométrico pressupõe também uma visão de conjunto dos membros e órgãos do corpo humano, com suas funções e atividades. Trata-se do pensamento *sintético* que, com a menção de uma parte do corpo, refere-se à sua função[14].

---

[11] *Che cosa è l'uomo?* 19.

[12] Para uma abordagem mais exaustiva dessa terminologia, com numerosos exemplos, ver: WOLFF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007.

[13] WOLF, 2007, p. 20.

[14] WOLFF, 2007, p. 30.

Miranda observa que, além de haver grande variedade lexicográfica de vocábulos para expressar, tanto o corpo todo como suas partes, os termos hebraicos possuem uma riqueza muito grande, que dificulta a tradução:

> Na TEB (Tradução Ecumênica da Bíblia), por exemplo, treze palavras ou expressões hebraicas e doze gregas foram traduzidas por coração. Como uma única palavra latina, coração, pode traduzir todas as realidades e contextos expressos por esses vinte e cinco étimos ou expressões semânticas diferentes? [...] o texto oferecido na tradução é quase sempre uma redução, com doses – obrigatórias – de subjetividade. Até porque a grafia e as estruturas semânticas das línguas latinas são diferentes das do grego e, sobretudo, do hebraico[15].

Outro exemplo citado por ele refere-se ao próprio corpo humano (*guf*) designado no texto bíblico por dezessete termos diferentes, em hebraico. Se a ele agregarmos expressões aramaicas e gregas, teremos 28 palavras, citadas cerca de 260 vezes: "De certa forma, vinte e oito realidades, em mais de duzentos contextos, são traduzidas numa única palavra latina: corpo! Algo análogo ocorre com as partes do humano como pés, cabeça, mãos etc"[16].

C. A condição criatural do ser humano

Os relatos genesíacos acerca da criação do homem oferecem uma espécie de súmula que depois é esmiuçada com muitas variações temáticas e riqueza de termos e símbolos em toda a Bíblia. A ideia de fundo é o homem como mistério, um prodígio espantoso (Sl 71,7; 139.14-15), objeto de contínua investigação reflexiva, porque apresenta aspectos contrastantes e paradoxais. O ser humano, imagem de Deus (Gn 1,26-27), colocado como senhor no jardim do Éden (Gn 2,9.15) é de fato pó, porque dele foi tirado e a ele retornará (Gn 2,7; 3,19). O homem é "carne", ou seja, frágil, efêmero (Gn 6,3; Is 40,6; Jer 17,5; Sl 56,5; 78,38-39; Sir 14,17-18; 17,1) e também domina os outros seres vivos. "Criatura privilegiada, destinada a submeter a terra (Gn 1,26-28), é, todavia, portador de uma vida constantemente ameaçada. O homem é, de fato, estruturalmente confrontado com a morte. Disto a Escritura dá amplo testemunho"[17].

De muitas maneiras se assinala a fragilidade e caducidade do homem, mas a morte é, sem concorrentes, o verdadeiro problema do homem e ele é o único ser em grau de perceber dolorosamente a sua própria precariedade. Contra essa realidade, magistralmente definida como

---

[15] MIRANDA, 2000, p. 18.
[16] MIRANDA, 2000, p. 25-26.
[17] *Che cosa è l'uomo?* 22.

"o rei dos terrores" (Jó 18,14) Jó luta e se debate, representando todos os mortais que sobre ela refletem[18].

No entanto, a tradição sapiencial afirma que não é a morte a ter a última palavra[19]. O horror que o ser humano prova diante da inexorabilidade do fim revela em realidade que ele é feito para a vida; e o sábio, que se interroga sobre o sentido da existência, descobre, por fim, que o homem é destinado à imortalidade. O livro da *Sabedoria* aparece como a última contribuição da tradição reflexiva do Antigo Testamento a explicitar esse radioso futuro de esperança para o justo. Assim se expressa o sábio, nas vestes de Salomão:

> Também eu sou um homem mortal, igual a todos, filho do primeiro que a terra modelou, feito de carne, no seio de uma mãe [...] ao nascer, também eu respirei o ar comum. E, ao cair na terra que a todos recebe igualmente, estreei minha voz chorando, igual a todos [...]. Idêntica é a entrada de todos na vida, e a saída (Sb 7,1.3.6).

O justo, que é perseguido e condenado pelos ímpios, pode ter uma morte prematura, mas, sabedor que Deus é "Senhor, amigo da vida" (Sb 11,26) se abre para a esperança da eternidade:

> Deus criou o homem (*ton anthropon*) para a incorruptibilidade e o fez imagem de sua própria natureza; foi por inveja do diabo que a morte entrou no mundo: experimentam-na quantos são de seu partido! A vida (*psiqué*) dos justos está nas mãos de Deus, Nenhum tormento os atingirá [...] Aos olhos humanos pareciam cumprir uma pena. Mas sua esperança estava cheia de imortalidade (Sb 2,23-3,1.4).

A experiência fundadora e paradigmática do povo de Israel é a libertação do Egito. Sua experiência de peregrinação no deserto, onde Deus firma com ele sua aliança, é um motivo recorrente, relido sob muitos aspectos, que desvela a trajetória do homem como membro de um povo. Alternam-se a fidelidade de Deus e a infidelidade do povo, que, apesar de seus pecados, é sempre exortado a recordar as maravilhas operadas por Deus. Na tradição bíblica e, em particular no Saltério, a fragilidade do ser humano é assumida na oração, tornando-se desejo que se volta para Deus eterno e bom, solícito à debilidade humana. O homem que reza sabe que é fraco e mortal; e nesta sua condição dirige seu lamento e a súplica de lágrimas, que retoma em todas as circunstâncias da vida: trabalho, família, geração, relacionamentos, culto[20].

Na tradição profética, a exortação a seguir o caminho da vida proposto por Deus recorda, por um lado, o motivo da precariedade humana, ferida pelo orgulho do homem, mas por outro,

---

[18] *Che cosa è l'uomo?* 25.
[19] *Che cosa è l'uomo?* 27.
[20] *Che cosa è l'uomo?* 30-32.

a promessa da vida da parte de Deus. O não reconhecimento da "natureza criada" do ser humano se explicita historicamente como presunção arrogante e até mesmo como desprezo da obra de Deus (Is 29,15-16; 45,9; 47,7-11; Sl 94,8-11; Sof 2,15; Ez 28,2.7-9; 31,1-14; At 12,21-23). Deus, por sua vez, manifesta sua ação salvífica com a humilhação dos orgulhosos (Is 2,17.22) e a exaltação dos humildes (Is 29,19; 1 Sm 2,3-10; Sl 138,6; Jó 22,29; Sir 11,12-13; Lc 1,51-53). Deus escolhe o que é pequeno, fraco, incapaz, de maneira que aí se possa revelar a misericórdia do onipotente Senhor da vida (Is 41,14; 52,13-15; Mt 11,25-27)[21].

A palavra de consolação (Is 40,1) é dirigida àqueles que experimentam a precariedade da existência, como sucedeu ao povo de Israel no exílio. A imagem da erva do campo, emblema da vida efêmera, é colocada em relação com o manifestar-se de uma exuberante força vital: "Toda carne é erva e toda a sua graça como flor do campo. Seca-se a erva, murcha-se a flor [...] mas a palavra do nosso Deus subsiste para sempre" (Is 40,6.8).

A palavra do Senhor irrompe com sua força regeneradora e recriadora, mesmo quando tudo parece perdido e sem esperança, pois o Espírito do Senhor é capaz de dar novamente vida aos ossos ressequidos: "Eis que vou abrir os vossos túmulos e vos farei subir dos vossos túmulos, ó meu povo [...] Porei o meu espírito dentro de vós e haveis de reviver" (Ez 37,12.14). Isaías também profetiza um maravilhoso renascimento: "Os teus mortos tornarão a viver, os teus cadáveres ressurgirão. Despertai e cantai, vós que habitais o pó, porque o teu orvalho será um orvalho luminoso, e a terra dará à luz sombras" (Is 26,19).

Este anúncio consolador ressoará nas gerações futuras: Daniel proclama a ressurreição dos justos (Dn 12,2-3); a esperança na ressurreição é testemunhada pela mãe dos Macabeus, exatamente no momento do suplício de seus filhos (2 Mac 7,20-23). A revelação neotestamentária inscrever-se-á nessa trilha profética (At 3,24-26; 23,6-8). O personagem de Elias, arrebatado pelo Senhor em um carro de fogo (2 Re 2,11), se tornará a prefiguração do destino da glória dos salvos (1 Ts 4,17).

Jesus de Nazaré vem em socorro da debilidade humana: a promessa dos profetas nele se realiza em plenitude, pois, de fato, ele é a Palavra que vivifica toda carne (Jo 3,6; Tg 1,18, 1 Pe 1,23-25); ele envia o Espírito por meio de quem os mortais ressurgem para uma vida nova e imperecedoura (Rm 8,11)[22]. Somente Deus pode realizar semelhantes prodígios (Jo 3,2; 9,33); por isso Jesus de Nazaré, homem entre os homens, é reconhecido como "Filho de Deus" (Mt 14,33; Mc 1,1; Lc 1,35; Jo 11,27). Numerosas são as passagens dos evangelhos em que Jesus

---

[21] *Che cosa è l'uomo?* 34-35.
[22] *Che cosa è l'uomo?* 36.

manifesta o poder de Deus (*dynamis*) e sua autoridade (*exousia*) junto à fragilidade da carne. Nele se manifesta, de forma visível, palpável, real, neste éon, a ação salvadora de Deus (Mt 10,1.8; At 2,43; 3,1-10; 9,36-41) [23].

Contra os gnósticos, os Padres de tradição asiática da estirpe de Inácio, Policarpo, Ireneu e os latinos, como Tertuliano, insistirão na interpretação literal dessas passagens, como prova do apreço divino pela carne plasmada por suas mãos, como vimos no capítulo anterior[24]. A *heimarméne* inexorável é vencida pela fé, esperança e amor que o Filho do homem veio despertar, por meio dos sinais (*semeia*) que ele realizava, poder que ele deu a seus discípulos.

Os evangelistas atestam que Jesus se autodenominava "Filho do Homem" (Mt 11,19; 12,8; 16,13; Mc 2,10.28). Tal título, com matiz apocalíptico (Mt 10,23; 13,41; 16,27-28) conserva a ideia de que o Messias, por sua própria declaração, pertence à raça humana, e compartilha, portanto, com seus irmãos, a mesma condição de fragilidade e mortalidade (Mt 8,20; 12,40; Rm 8,3; Fil 2,7; Hb 2,17; 4,15). Os discípulos de Cristo e todos aqueles que nele crerem, participam realmente do "mistério de sua vida" (Rm 6,9-10; 2 Tm 1,10; Hb 2,14-15); a eles também é dado vivenciar o evento pascal da passagem da dolorosa caducidade deste mundo para a alegria perpétua da vida eterna (Jo 14,3.19; Ap 7,13-17)[25].

Esta é a verdade consoladora que Paulo e outros apóstolos tematizam acerca da vida do homem "na carne". Esse é o testemunho pujante que Paulo dá acerca do "único conhecimento" que lhe importava: Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado" (1 Cor 2,2), sem com isso prescindir da glorificação do Servo sofredor. Esta é a síntese da aspiração de Paulo: "para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, conformando-me com ele na morte, para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos" (Fl 3,10-11)[26].

A ressurreição de Jesus, objeto de experiência da parte de numerosas testemunhas (1 Cor 15,5-8), torna-se para Paulo o fundamento da fé na "ressurreição dos mortos" (1 Cor 15,13-14). O Cristo é, de fato, o novo Adão: "o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente, mas o último Adão tornou-se espírito que dá a vida" (1 Cor 15,45); se todos morrem em razão do primeiro, "todos em Cristo receberão a vida" (1 Cor 15,22; também 2 Tm 1,10; 2,11). Como acontece tal prodígio isso ainda permanece um mistério. Paulo recorre então à imagem da semente, também atestada em João para expressar o evento salvífico de Cristo (Jo 12,24): a

---

[23] *Che cosa è l'uomo?* 37.
[24] DATTRINO, L. Gen 1,26-27 e Gen 2,7 nella interpretazione patristica (le scuole "asiatica" e "alessandrina"). *Teología y Vida*, Santiago de Chile, vol. XLIII, n. 2-3, p. 196-204, 2002.
[25] *Che cosa è l'uomo?* 38-39.
[26] *Che cosa è l'uomo?* 40.

metáfora da transformação serve ao Apóstolo para sugerir a admirável transformação do corpo humano que, "semeado corruptível, ressurge incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico (*soma psiquikón*), ressuscita corpo espiritual (*soma pneumatikón*)" (1 Cor 15,42-44)[27]. Paulo fala de "corpo" para indicar que, no evento escatológico, permanecerá a identidade de cada indivíduo, sem nenhuma fusão ou absorção numa mistura magmática; por outra parte, recorrendo a um oxímoro, define "corpo espiritual" a pessoa transformada pelo Espírito de Deus, tornada semelhante a Cristo, novo Adão, transformado em "homem celeste" (1 Cor 15,49) por causa da ressurreição dos mortos[28].

D. Carne e corpo na antropologia paulina

Cabe aqui mais uma explicitação acerca da riqueza semântica relativa à carne e ao corpo, contida nas expressões do Novo Testamento, principalmente em Paulo. Na Septuaginta (LXX) e no Novo Testamento encontramos algumas novidades linguísticas e adaptações lexicais que denotam um esforço de traduzir a mentalidade semítica de caráter mais unitário. Não se trata apenas de uma transposição (como se fosse um "empréstimo lexicográfico"). Tampouco se trata da absorção pura de concepções filosóficas do helenismo, ainda que se encontrem seus traços. Isso vale para "corpo" (*soma*), "carne" (*sarx*), "alma" (*psikhé*), "espírito" (*pneuma*)[29]. O substantivo *pneuma* aparece bastante em Paulo e também no Novo Testamento em geral para referir-se tanto ao Espírito divino quanto ao ser humano em sua relação com Deus (Mt 5,3; 1 Cor 6,17)[30]. Temos ainda a recorrência de outros termos, de teor intelectual, como "mente" (*nous*), "consciência" (*syneidesis*) (1 Cor 1,10; Rm 7,23; 1 Cor 8,7-13). Mas na linha da tradição veterotestamentária, aparece também o "coração" (*kardía*), que designa o centro da pessoa, como sede dos sentimentos (Rm 9,2; 10,1; 2 Cor 2,4; 6,11; Fil 1,7), dos pensamentos mais recônditos (Rm 8,27; 1 *Cor* 4,5; 14,25; 1 *Ts* 2,4) e das decisões religiosas e morais (Mc 7,27; Rm 10,9; 1 Cor 7,37; 2 Cor 9,7)[31].

---

[27] *Che cosa è l'uomo?* 43.
[28] *Che cosa è l'uomo?* 44.
[29] Dessa forma, aparece *soma*, identificado a *sarx*, designando o homem todo (2 Cor 4,10-11; Gl 2,16); *sarx* pode sugerir também a fragilidade humana (Rm 6,19; 2 Cor 4,11; Gl 4,13; Ef 2,14); a oposição ou resistência ao espírito (Jo 6,63; Rm 8,5-8; Gl 3,3; 5,16-19; 6,8; Ef 2,3). O termo *psikhé* indica a dimensão vital do homem (Mt 10,28; 1 Cor 15,44); não se trata aqui de um elemento imaterial do homem, como na filosofia grega.
[30] *Che cosa* è l'uomo? 20.
[31] *Che cosa è l'uomo?* 21.

Detenhamo-nos agora em algumas considerações acerca do uso que Paulo faz desses termos[32].

O termo σαρξ (*sarx*) nem sempre é bem compreendido devido à elasticidade semântica que ele possui, na Bíblia em geral, e particularmente em Paulo, sendo um dos termos mais importantes da antropologia paulina. Ocorre 147 vezes no Novo Testamento, das quais 91 vezes nos escritos de Paulo (BORNSCHEIN, 2017, p. 384), ou, ainda 151 vezes (BIBLIOTECA BÍBLICA *on line*)[33]. Em geral, é o equivalente grego do *basar* hebraico, a qual, por sua vez, ocorre cerca de 160 vezes na LXX e 170 vezes no texto hebraico[34]. Nesse sentido, significa a carne animada e o ser humano integral (2 Cor 6,17); pode nessa acepção também designar o parentesco bem como a comunidade. Pode relacionar-se ao aspecto material ou físico do corpo e ter também o significado de "força hostil" a Deus ou contrária ao espírito.

Sarx pode referir-se à carne como "substância tenra" do corpo vivo, que cobre os ossos e é permeada de sangue, tanto de seres humanos como de animais; referindo-se à simples carne material o termo aparece apenas uma vez em 1 Cor 15,39: "Nenhuma carne é igual às outras, mas uma é a carne dos homens, outra a carne dos quadrúpedes, outra a dos pássaros, outra a dos peixes". Em primeiro lugar, diz respeito à "corporalidade material do ser humano": é a carne animada do ser humano, viva em suas manifestações sensoriais e perceptível para a percepção sensorial. Assim, aparece em Paulo com o sentido de enfermidades físicas, "enfermidades na carne" (Gl 4,13), sofrimento físico, como o misterioso "espinho na carne" (2 Cor 12,7); serve para falar também da circuncisão, "circuncisão na carne" (Rm 2,28).

Mas há um grau qualitativo maior cujo sentido ultrapassa o aspecto meramente físico e pode ser usado como "matéria conformada e animada no corpo humano" e praticamente torna-se sinônimo de corpo (σώμα): σαρξ como σώμα pode ser visto em 2 Cor 4,10-11, quando, por exemplo, ele usa duas vezes a expressão "corpo" e, no versículo seguinte, "carne". Temos afirmações paralelas em Col 1,24, como "minha carne" (σαρκί μου) e "seu [dele] corpo" (του

---

[32] BORNSCHEIN, F. R. O conceito de carne (*sarx*) na teologia paulina. *Revista Batista Pioneira*, Ijuí/RS, vol. 6, n. 2, p. 383-402, dez. 2017.

[33] Alguns exemplos, de acordo com a Biblioteca Bíblica, *on line*: 1. "carne", se referindo à massa corporal de humanos e animais (Ap 19,18; Ef 5,30); 2. "corpo físico", (1Tm 3,16); 3. "gente", ser humano físico (Jo 1,14; 1Pe 1,24); 4. natureza física humana (Heb 12,9); 5. Nação, grupo ético (Rom 11,14) 6. "natureza humana", a natureza psicológica do homem (1Co. 1,26; Gl. 5,19; 6,8); 7. "natureza física", como resultado de seu desenvolvimento físico (Gál 4,23); 8. "vida física" (Heb 5,7); 9. "ser humano" σὰρξ καὶ αἷμα (*sarx kai haima*), (Mat 16,17; Gál 1,16). 10. "ser uma pessoa" - κοινωνέω αἵματος καὶ σαρκός (*koinōneō haimatos kai sarkos*) (Heb. 2,14); 11. "ter relações homossexuais" (Jd. 1,7), 12. "problema" (2Cor 12,7), 13. "desejo sexual" (Jo1,13).

[34] O equivalente no Antigo Testamento quase sempre é בָּשָׂר (*basar*): Sal 16,9; Dan 2.1; Sof 1,17; Sl 73,26). A palavra *basar* é usada em referência à 1) carne como alimento; 2) Carne de seres vivos, ser mortal, tanto homem como animal; 4) corpo; 5) parte do corpo, como prepúcio, genitália etc.

σώματος), onde se deduz que, neste texto, "carne" é o equivalente de "corpo". Ao falar de união física com uma prostituta, Paulo emprega "corpo" e "carne" com o mesmo sentido (1 Cor 6,6)[35].

Sarx pode aparecer como designação genérica de humanidade, "toda carne" (Rm 3,20; 1 Cor 1,29; Gal 2,16). Tal conotação genérica de "pessoa" é ainda mais reforçada quando aparece a sinédoque "carne e sangue", em que o todo é tomado pela parte para designar "pessoas": "não consultei carne e sangue" (Gl 1,16); "a nossa luta não é contra o sangue e a carne" Ef 6,12).

Sarx pode ainda designar "relacionamentos humanos", referindo-se aos vínculos de descendência, parentesco, relacionamentos étnicos, afetivos, sociais (Rm 1,3; 9,5; Rm 4,1; 9,3; 1 Cor 10,18; Gal 4,23.29; Cl 3,22; Fm 16). Pode também designar de forma genérica a existência humana: "vida na carne" (έν σαρκί); "viver ou andar na carne" denota "viver como um ser humano" (Gl 2,20; 2 Cor 10,3; Fl 1,22.24; Fm 16). Por exemplo, em Fl 1,22-23, Paulo discorre sobre o conflito entre o desejo de partir e estar com Cristo e permanecer na carne: "Sinto-me num dilema: o meu desejo é partir e ir estar com Cristo, pois isso me é muito melhor, mas o permanecer *na carne* é mais necessário por vossa causa". Os "sofrimentos existenciais" da "condição humana" podem também ser expressos com o "viver na carne", "tribulações da carne" (1 Cor 7,28). Conhecer a Cristo "segundo a carne" indica o conhecimento do ponto de vista humano (2 Cor 5,16).

A existência humana comporta fragilidade, fraqueza, transitoriedade: tais noções são expressas também com a "condição carnal" do ser humano, e, nesse aspecto, não têm conotação negativa, mas indicam a "transitoriedade", enfermidade (τή σαρκί) e "mortalidade" do homem (θνητή σαρκί) e, como tal, difere da dimensão divina, que traz em seu bojo a ideia de fortaleza, imperecibilidade, eternidade (2 Cor 4,11; 7,5; Gl 4,13-14; Rm 6,9).

Para Paulo, na esteira da concepção judaica, que vê o homem em sua integralidade, a "natureza humana", que é "carne" (σαρξ), como tal, é uma obra boa, tanto que foi assumida pelo Filho de Deus, sendo transfigurada pelo Espírito de Deus, e essa perspectiva aponta para uma confiante profissão de fé: "Creio na ressurreição da carne".

No entanto, numerosas em Paulo são também as expressões que denotam o caráter negativo da carne, como a dimensão pecaminosa e desequilibrada do homem, em oposição a Deus, à ação do Espírito e mesmo contrariando a dimensão espiritual do homem: "eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado" (Rm 7,14); "segundo a carne", sob a "lei do pecado" (Rm 7,25); "Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne" (Gl

[35] BORNSCHEIN, 2017, p. 387-388.

5,17). Nessa direção elencam-se as expressões contrastantes do ser humano, como carnal x espiritual; terrestre x celeste; homem exterior x homem interior (Col 2,5; 1 Cor 5,5; 2 Cor 7,1; 2 Cor 4,18; Gl 2,4; 5,1.13).

Em síntese, a polissemia de ideias em torno ao conceito "carne" na teologia paulina, convida a uma análise criteriosa para identificar em que sentido Paulo o utiliza de maneira "neutra", significando a natureza humana e em que sentido o faz para expressar o antagonismo da "vida na carne" contrária à "vida no Espírito". Assim o pondera Bornschein:

> Alguns [autores] enxergam na "carne" uma realidade negativa, maligna, pecaminosa, que habita dentro do ser humano. Um princípio que, na vida do cristão, se opõe ao Espírito Santo. Contudo, em lugar nenhum Paulo afirma que a carne habita em sua vida formando com o Espírito dois pólos antagônicos em conflito dentro de seu ser. [...] A "carne" é o ser humano, na totalidade de sua realidade ontológica, que, atingido pelo pecado, se torna frágil, corrompido, sujeito a pecar e voltado para a busca de si mesmo. O homem não tem uma "natureza pecaminosa", ele é uma "natureza pecaminosa"[36].

No entanto, a ação do Espírito potencializa o homem, mesmo estando "na carne" (condição humana, criatural, boa) a não viver "segundo a carne" (realidade pecaminosa, existencial, má), mas "segundo o Espírito". Desenvolve-se nesse aspecto a espiritualidade paulina que pontua a contínua luta do ser humano "na carne" (έν σαρκί) para vencer as "obras da carne" (κατά της σαρκικάς), uma luta que deve ser travada graças à ação do Espírito de Deus. De fato:

> O ser humano, apesar de ainda viver "na carne", não está mais condenado a "viver segundo a carne"; a existência de inimizade com Deus foi abolida. Mas apenas em obediência ao Espírito de Deus é possível, em vez de praticar as obras da carne, praticar as do Espírito[37].

Essa polissemia do uso paulino do termo *sarx* foi bem compreendida pelos Padres que estudamos, particularmente Ireneu de Lion e Tertuliano de Cartago, na exegese que fazem do versículo de 1 Cor 15, 50: "A carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus", como vimos no capítulo 8. Vejamos agora, a compreensão paulina acerca do corpo[38].

Em termos de teologia bíblica, para falar do "corpo" é necessário também visitar Paulo, assim como fizemos em relação ao termo "carne". No Novo Testamento, o termo "corpo"

---

[36] BORNSCHEIN, 2017, p. 394.
[37] SAND, 1992, p. 551, *apud* BORNSCHEIN, 2017, p. 400.
[38] OLIVEIRA, F. M. Corpo e corporeidade na antropologia paulina – 1 Cor 6,12-20. *Razão e Fé*, Pelotas, n. 6 (1-2), p. 35-86, jan.-dez. 2004.

aparece 144 vezes, das quais 93 ocorrências no *corpus paulinum*, 74 nas cartas consideradas autênticas e, dentre estas, 46 vezes em 1 Coríntios[39]. O termo possui diversas variações morfológicas: *soma*, *somátikos*, *somatikós*. Há um largo emprego da metáfora somática para falar da dimensão corporativa. Assim, *soma* aparece nas ocorrências que se referem à analogia corpo/membros, para falar da comunidade cristã (Rm 12,4-5; 1 Cor 10,16-17; 12,12-27); na analogia corpo/cabeça, na perspectiva cósmica (Ef 1,23; 2,16; 4,4.12-16; 5,23; Cl 1,18.24; 2,19; 3,15). Por outro lado, temos também o emprego de *soma* para abordar o corpo em sua dimensão pessoal, mas sempre em referência à comunidade dos fiéis, com forte teor da esperança escatológica, no conjunto de sua compreensão da ressurreição do homem todo, como etapa definitiva da salvação trazida por Jesus Cristo.

Soma deve ser compreendido no contexto da rica antropologia paulina, para falar da dimensão constitutiva do ser humano, seu aspecto relacional, pertença à comunidade de fé, relação com a inteira criação e destino escatológico[40]. No conjunto da antropologia paulina, os conceitos de *soma* e *sarx* às vezes são sinonímicos; há em certas ocasiões uma contraposição entre *soma* e *psikhé*; outras na compreensão do homem integral, desde a perspectiva bíblica, em que os termos *soma/sarx – psikhé – pneuma* expressam a unidade bíblica *basar – néfesh – rûaḥ*. Mesmo que use termos da antropologia helenística, de corte dualista, o pano de fundo é sempre a unidade fundamental do ser humano, de corte semita. Por isso, é necessário, uma vez mais, insistir: deve-se averiguar em cada caso qual sua compreensão de *soma* (corpo); *sarx* (carne); *psikhé* (alma); *pneuma* (espírito); *nous* (mente); *kardía* (coração).

O termo *soma* pode significar a condição humana, o ser humano como tal, e, nesse sentido, o homem não tem um corpo, ele é corpo: indica assim a pessoa inteira e pode ter também a acepção do pronome reflexivo *self* (eu mesmo). Seu uso mais expressivo ocorre na 1 Carta aos Coríntios. No sentido de corpo como "organismo material", *soma* pode ser traduzido como "cadáver" (corpo morto), da forma como é utilizado por Homero; como tal aparece na Septuaginta e em alguns lugares do Novo Testamento. Nota-se nesses casos a influência da antropologia divisiva, de corte helenista, que vê o corpo como uma "parte" do ser humano. Mas esse emprego não se detecta no *corpus paulinum*[41].

---

[39] OLIVEIRA, 2004, p. 38.

[40] Para uma visão mais aprofundada, conferir: FITZMYER, J. A. Pauline theology. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *The New Testament Biblical Commentary*. London: Geoffrey Chapman, 1990, p. 1382-1416.

[41] OLIVEIRA, 2004, p. 42.

Soma tem um espectro amplo de significados, englobando as várias dimensões da pessoa: além da "fisicalidade", em sua visibilidade externa[42], diz respeito à "personalidade" ou "corporificação da pessoa" e, dessa forma, associa o aspecto de relacionalidade, pertença a um grupo ou lugar. É este caráter "corporal" da pessoa, a sua "corporalidade" ou "corporeidade" que lhe permite relacionar-se com as outras pessoas, interagir com o mundo circundante, experienciá-lo[43]. Além disso, deve-se ter em conta o seguinte:

> É também este caráter somático da antropologia de Paulo que previne sua teologia de cair em qualquer dualismo real entre criação e salvação. Por isso é precisamente como parte da criação e com a criação que o indivíduo Paulo e seus irmãos de fé compartilham no nascimento as dores agudas da criação, gemendo com o resto da criação na espera da redenção de seus corpos (Rm 8,22-23). Numa palavra, *soma* dá à teologia de Paulo uma dimensão social e ecológica inevitável[44].

E. O homem criado à imagem de Deus segundo sua semelhança

O primeiro relato da criação (Gn 1), de tradição sacerdotal, apresenta uma perspectiva diversa de Gn 2, de tradição javista, que utiliza a imagem do "sopro" de Deus insuflado no barro plasmado (Gn 2,7). Este relato insiste na especial dignidade do homem (*'ādām*) "criado à imagem segundo a semelhança" de Deus (Gn 1,26). Nosso objetivo neste tópico não é fazer uma exegese do trecho em consideração, mas apenas destacar sua importância e apresentar alguns pontos em torno à expressão "à imagem de Deus segundo sua semelhança".

Chegamos aqui à consideração de dois importantes versículos que estiveram no coração das disputas entre gnósticos e eclesiásticos e que constituem um tema recorrente na literatura patrística e na tradição da Igreja, Gn 1,26-27:

> Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra". Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou.

---

[42] Essa dimensão mais exterior ou "fisicalista" do corpo, podemos encontrar em Rm 1,24; 1 Cor 5,3; 7,4; 2 Cor 4,10; 5,6.8; 12,2-3; Gl 6,17.

[43] Os textos que abordam uma gama mais rica de significados são: 1 Cor 6,12-20 (aqui *soma* aparece 8 vezes); Rm 12,1 (paralelismos entre 1 Cor 6,13.16); 1 Cor 9,27; Fl 1,20); 1 Cor 12,12-27 (*soma* aparece 17 vezes; sua ligação com 1 Cor 11,29-30); 1 Cor 15, 12.35. 35-44 (9 ocorrências).

[44] OLIVEIRA, 2004, p. 46.

Façamos alguns esclarecimentos terminológicos. Em primeiro lugar, é preciso chamar a atenção para a textualidade de Gn 1,26. Aí não se diz que Deus criou o homem "à sua imagem *e* semelhança", mas "à sua imagem *segundo* sua semelhança". O documento da Pontifícia Comissão Bíblica sugere uma "tradução dinâmica" e propõe a perífrase "à imagem semelhante" ("*a imagine somigliante*"). Em Gn 1,27 se usa apenas o termo "imagem", ao passo que Gn 51,1 se serve somente de "semelhança".

O termo "imagem" (*selem*) refere-se à pintura ou estátua (1 Sm 6,5.11; Ez 23,14), produtos que têm a função de tornar visível o que está ausente ou até mesmo invisível (Sab 14,15-17). Este substantivo possui geralmente uma conotação negativa. Em diversas passagens designa o ídolo (Nm 33,52; 2 Rs 11,18; Ez 7,20; 16,17; Am 5,26), realidade que não ouve, não fala, não sabe agir (Sl 115,5-7), sendo algo "morto" (Sab 13,18; 15,5); isso ressalta, ao contrário, a qualidade do ser humano, que – segundo a afirmação de Gn 1,26 – é chamado a "representar" Deus porque está vivo e é capaz de relacionar-se com outros sujeitos espirituais. Por um lado, no Saltério, o termo *selem* é usado para falar do homem em sua condição de criatura efêmera (Sl 39,7; 78,20) e, por outro, tal nuance não contradiz o que está ofuscado pelo livro do Gênesis; a criatura humana é, de fato, "figura" de Deus exatamente na fragilidade da carne e na contingência da história[45]. O termo "imagem" na tradição patrística teve grande desenvolvimento (*eikón*, em grego)[46].

O substantivo abstrato "semelhança" (*d'mût*) explicita a relação de similitude entre duas realidades, como acontece entre um determinado sujeito e as suas reproduções pictóricas ou argiláceas (Ez 23,15). Quando receberam de Deus o privilégio da percepção sensorial de seres ou eventos sobre-humanos, os autores bíblicos foram obrigados a dizer que aquilo que viam era "semelhante" a uma realidade terrena (Ez 1,5.26; 10,21-22; Dn 10,16). Ora, Deus é certamente "incomparável", nada pode ser a Ele comparado (2 Sm 7,22; Is 40,18; Jer 10,6-7; Sl 86,8); e, também, diz a Escritura, o homem traz em si os traços do divino. Não poucos comentaristas sugeriram que o termo "semelhança" quisesse atenuar o valor dado ao substantivo "imagem", especificando que a cópia (o homem) não pode ser certamente considerada idêntica ao original (Deus). Todavia, parece mais provável que o autor de Gn 1 quisesse na verdade sublinhar a privilegiada similitude entre o ser humano e o Criador, que constitui o fundamento originário do diálogo histórico entre os dois sujeitos. Dizer que Deus quis fazer *'ādām* à sua imagem,

---

[45]*Che cosa è l'uomo?* 46.

[46]EIKON. "Imagem", "Semelhança" — DTNT. Disponível em: https://bibliotecabiblica.blogspot.com/2011/05/eikon-imagem-semelhanca-dtnt.html. Acesso em: 04 jan. 2022.

indicaria, com outras palavras, que Ele pretendeu estabelecer uma relação pessoal de aliança com ele (Sir 17,12; 49,16; Sl 100,3). Para a Bíblia hebraica, a expressão "à imagem de Deus" é atestada somente em algumas passagens do Gênesis, onde são sugeridos significativos aspectos para o sentido da locução.

A partir dessa concepção, desenvolvem-se outros aspectos desse especial relacionamento, tais como o homem como pastor ou "guardião" dos seres vivos; chamado para gerar a vida; filho de Deus; responsável pela vida; o homem pode e deve ser "como Deus" na prática da justiça.

Problemática se tornou uma certa interpretação da segunda parte de Gn 1,26: "e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra". O domínio do homem, sobre os animais, universal e exclusivo, não poderá ser identificado com um despotismo centralista e violento. O homem, como figura de Deus sobre a terra, recebe a tarefa de secundar a atividade divina favorável aos outros viventes. A esse propósito, numerosas são as passagens em que Deus se mostra como um pastor zeloso de seu povo (Is 40,11; Jer 31,10; Ez 34,11-16; Sir 18,13; Jo 10,1-18). Tudo isso implica uma grande sabedoria por parte do homem, no respeito à obra divina, com uma responsabilidade ecológica que, na história sobretudo, nem sempre foi honrada[47].

Na história das origens, repete-se também que "quando Deus criou o homem, o fez à semelhança de Deus" (Gn 5,1). Esta afirmação introduz o evento da geração humana, apresentado com os mesmos termos, mesmo que invertidos literariamente, que haviam caracterizado o agir divino (Gn 1,26): "Adão... gerou um filho à sua semelhança, como sua imagem" (Gn 5,3). A qualidade de "imagem semelhante" é a que o filho recebe do pai ao nascer; cada indivíduo traz em seu corpo a marca do genitor e a transmite a seus filhos e assim sucessivamente. Aqui se mostra o motivo do homem ser considerado "filho de Deus" (Lc 3,38; At 17,28-29), que terá na Escritura um desenvolvimento de extraordinária importância antropológica e teológica[48].

A última passagem do Gênesis em que aparece a expressão "à imagem de Deus" encontra-se em Gn 9, no contexto da punição de Deus pelos pecados da humanidade. Mas o que se deve destacar é a intervenção salvífica de Deus que, em Noé, sua família e nos representantes de todas as espécies de animais, Deus dá início a uma espécie de nova criação com uma nova

---

[47] Ver acerca desse tema: SUSIN, L. C.; ZAMPIERI, G. *A vida dos outros* – ética e teologia da libertação animal. São Paulo: Paulinas, 2015.
[48] *Che cosa è l'uomo?* 49.

humanidade. Exatamente porque se enuncia uma nova criação é que se recorda que o homem foi feito "à imagem de Deus" (Gn 9,6).

F. Uma retomada inspiradora da unidade bíblico-patrística

Carlo Rocchetta oferece uma boa síntese da perspectiva unitária bíblica[49]:

> Segundo o testemunho bíblico-cristão, o ser humano é considerado como unidade de força vital. A dimensão espiritual jamais se separa da dimensão corpórea: fenômenos interiores e fenômenos corpóreos pertencem à única pessoa e a manifestam como tal. As asserções antropológicas valem tanto para cada parte como para o todo, e expressam uma percepção global do ser humano. [...] A antropologia bíblica não se interessa pelos constitutivos do ser humano em termos filosóficos, mas pela pessoa enquanto ser histórico, chamado a dar uma resposta a Deus, com as suas escolhas e sua vida de relação. Sob cada aspecto, a unidade do ser humano è uma unidade em via de construção, como um "já" e um "ainda não". Ele promove a construção de si e realiza o seu futuro do mundo se reconhece a Deus, aceita sua dependência do Criador e obedece à Sua palavra. Caso contrário, se quiser ser "como Deus", vai de encontro à morte, acabando por desprezar o chamado mais profundo inscrito no seu ser[50].

Na reflexão patrística, como vimos, há uma identificação entre o barro da terra, plasmado por Deus, no qual Ele insufla o hálito vital e o seu espírito (de raiz bíblica) e a condição humana fundamental enquanto carne (*limus=caro=homo*). O "homem vivente", o homem completo, mesmo que se tome cada uma de suas partes, na expressão de Santo Ireneu, é esse todo composto, jamais compreendido em suas "partes", mas no todo, na sua unidade. A carnalidade é sua condição fundamental: esta o coloca em estreita relação com as demais criaturas, também elas pertencentes à terra. A carnalidade humana é animada pela vitalidade de Deus, seu criador. Decorrem dessa condição criatural sua fragilidade, temporalidade, limitação, mas também sua relacionalidade, sexualidade, liberdade, responsabilidade (todos conceitos abstratos, de matiz helenística que, no entanto, encontram no relato bíblico sua contrapartida de forma narrativa, de matiz semítica).

---

[49] ROCCHETTA, C. *Lo stupore della corporeità*. Storia e teologia. Assisi: Porciuncola, 2019.

[50] "Secondo la testimonianza biblico-cristiana l'essere umano è considerato come unità di forza vitale. La dimensione spirituale non viene mai separata dalla dimensione corporea: fenomeni interiori e fenomeni corporei appartengono all'unica e medesima persona e la manifestano come tale. Le asserzioni antropologiche valgono tanto per ogni parte come per il tutto, e dicono una percezione globale dell'essere umano. [...] L'antropologia biblica non si interessa ai costitutivi dell'essere umano in termini filosofici, ma alla persona in quanto essere storico, chiamato a una risposta a Dio, con le sue scelte e la sua vita di relazione. Sotto ogni aspetto, l'unità dell'essere umano è un'unità in via di costruzione, come un 'già' e un 'non-ancora'. Egli attua la costruzione di sé e realizza il suo futuro del mondo se riconosce Dio, accetta la sua dipendenza dal Creatore e obbedisce alla Sua parola. In caso contrario, se vuole essere 'come Dio', va encontro alla morte, finendo per misconoscere la chiamata più profonda inscrita nel suo essere". (ROCCHETTA, 2019, p. 16-17).

No mundo contemporâneo, o corpo perdeu sua "sacralidade", oscilando entre a exaltação hedonista e a condenação como fonte de depravação, explorado com valor comercial ou tratado como uma peça de reposição, alvo da retórica dos direitos humanos ou objeto de toda sorte de experimentação científica, o que "que terminou por emudecer o falar simbólico corporal numa cacofonia feita de cosmética, sexo, saúde, academias de ginástica, propaganda e sedimentação semântica"[51]. Vimos na primeira parte desta pesquisa como a linguagem simbólica do corpo era usada como metáfora para falar do despertar, do ouvir, do abrir os olhos para a verdadeira realidade, que, para os gnósticos, não é material, carnal, corporal, mas espiritual. É necessário retomar a dimensão unitária da Tradição cristã, que coloca a carne e o corpo no centro do mistério da salvação. Miranda observa com propriedade:

> Nossa época sente-se estimulada a explorar o mistério da corporeidade, assim como outras exploraram o da espiritualidade. São muitos caminhos e possibilidades. A verdadeira iniciação corporal deveria levar a viver o Espírito com o corpo. Na perspectiva judeu-cristã, apesar dos séculos de desvios, enganos e absurdos corporais, a reapropriação do corpo não é uma operação redutiva, porém integrativa e potencializadora. [...] A reapropriação do corpo é um processo de hominização. Também exige uma investigação antropológica, no sentido mais amplo do termo[52].

Evaristo Miranda, baseado em vários comentaristas judeus, na tradição da Cabala e outras tradições místicas, realiza um interessante estudo sobre a totalidade do corpo humano e do simbolismo de suas partes. Exemplificamos com uma pequena amostragem acerca do significado dos pés[53], enquanto enraizamento na terra, membros associados às pernas enquanto indica o caminhar do homem, suas decisões tomadas livre e responsavelmente:

> Se os pés designam o começo, também indicam o fim, a meta, o destino. Numa caminhada, o movimento começa sempre por um pé e acaba sempre por um pé. Começo do corpo, ele se opõe a seu fim, a cabeça. [...] nos pés encontramos nossa norma ontológica e nossa vocação escatológica. Esse alcance simbólico fica particularmente claro no evangelho de João. Ao lavar os pés de seus apóstolos, Jesus Cristo afirma: basta que os pés sejam purificados para que o Homem inteiro o seja (Jo 13,10). Há um alcance imenso nessas palavras: Jesus busca curar os pés da humanidade ferida[54].

---

[51] MIRANDA, 2000, p. 13.
[52] MIRANDA, 2000, p. 35.
[53] A palavra *"regel* é a mais utilizada para designar os pés no texto bíblico, mas não a única, podendo também ser utilizada para designar a perna. Com diversas palavras e expressões, os pés são citados 321 vezes no texto bíblico, sendo 200 vezes em hebraico, 8 em aramaico, 23 vezes em grego nos livros deuterocanônicos e 92 vezes no Novo Testamento". (MIRANDA, 2000, p. 62-63)
[54] MIRANDA, 2000, p. 65.

Queremos agora retomar alguns aspectos do imaginário tecnológico, procedendo a uma nova aproximação das concepções dos singularistas, para então expor algumas críticas e propostas vindas do campo da filosofia e o esforço realizado por alguns teólogos na tentativa de interpretá-las, reconhecer a positividade de seu projeto e realizar uma síntese que delineia um transumanismo cristão aceitável.

9.2 Uma reaproximação ao movimento da singularidade

Como vimos, um dos aspectos caracterizantes da contemporaneidade é o desenvolvimento exponencial da tecnologia, no qual detectamos a configuração triangular entre a inteligência artificial, a robótica e o transumanismo, emoldurada pela convergência NBIC (*nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science*). Vimos ainda como o corpo é considerado nesse complexo cenário. Procuramos demonstrar como na era tecnológica encontramos elementos que a caracterizam também como uma nova era gnóstica.

Recordamos várias vezes que uma das características do gnosticismo é sua irreverência ou caráter libertário. Tal postura gnóstica, transmutada *ad infinitum* pela irrequieta *Sophia perennis*, típica da seita dos Ofitas que, no século II, cultuavam a serpente reveladora da verdadeira natureza do pneumático, aparece com vigor irreverente na contemporaneidade[55]. Salvaguardada sempre a devida distância e munidos contra o anacronismo, podemos, de alguma forma, identificar a irreverência desse espírito gnóstico no movimento extropiano transumanista, em seu manifesto libertário *Em Louvor do Diabo* (*In Praise of the Devil*):

> Quero recordar-te que tu és todos os *Papas*. Tu és toda máxima autoridade para ti. Tu és a fonte de tua ação. Tu eleges teus valores, seja ativamente seja por defeito. Tu eleges o que crês, quão firmemente o crês e aquilo que aceitarás como prova válida de teu erro. Ninguém tem autoridade sobre ti, tu és tua própria autoridade, teu próprio indicador de valores, teu próprio pensador. Une-te a mim, une-te a Lúcifer, e une-te à *Extropia* na luta contra Deus e suas forças entrópicas com nossas mentes, nossas vontades e nossa coragem. O exército de Deus é poderoso, mas eles se sustentam na

[55] Os ofitas (ὄφιανοι, plural de ὄφις: serpente) é um nome genérico de várias "seitas gnósticas cristãs", que se disseminavam pela Síria e Egito, desde finais do século I, formadas no contexto do judaísmo heterodoxo, que cultuavam a serpente. Yahweh, ou Ialdabaoth, o deus criador era, segundo os "ofitas", o demiurgo ignorante, do qual os espirituais deveriam se libertar; a serpente seria a reveladora da verdadeira identidade do ser humano, ao despertá-lo para o conhecimento do bem e do mal (Gn 3). Há vários grupos emparentados tais como os naasenos (de *naash* = serpente, em hebraico), os cainitas, os peratas e os sethianos que, devem, no entanto, ser mais bem discriminados, de acordo com a própria identidade. Ver: PAGELS, E. *Adão, Eva e a serpente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992; RASIMUS, T. *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden, Boston: Ed. Brill, 2009. (Nag Hammadi and Manichean Studies, 68).

> ignorância, no medo e na covardia. A realidade está fundamentalmente conosco. Direto para a luz![56]

A posição antinomista ou pelo menos anomista do movimento da Singularidade elege a liberdade individual como norma ética fundamental e, dessa maneira, em nome do contínuo aprimoramento do ser humano, tendo em vista uma nova raça como protótipo dessa nova era, justifica o imperativo tecnológico, e todas as possibilidades, entre as quais a liberdade morfológica. Grassie, depois de ter tecido as críticas às implicações éticas desse posicionamento, pondera que não é preciso reagir com um posicionamento fideísta, demonizando a tecnologia. Pelo contrário, é necessário construir pontes, estabelecer um diálogo multidisciplinar entre as muitas ciências, a filosofia, a teologia, as religiões, aprendendo umas com as outras. Segundo ele, a alfabetização científica das religiões e a alfabetização religiosa da ciência ajudariam muito na criação de um mundo que poderia conciliar os valores científicos, ecológicos e humanísticos[57]. Os valores espirituais, tais como o reconhecimento da fragilidade e do limite humano, o amor, a solidariedade, o cuidado com a vida, o planeta, o sentido a ser dado ao sofrimento e mesmo a aceitação da morte fazem parte da condição humana e algo sempre terão a ensinar, levando a sério o que significa a "condição corporificada das relações":

> A singularidade veio e se foi. Ela continua. Somos imperfeitos em um mundo imperfeito. Nossas expectativas irracionais de que o mundo deveria ser melhor do que é e de que deveríamos ser pessoas melhores do que somos são uma janela para o transcendente na condição transumana como o era na condição meramente humana [...] por meio da tecnologia, somos capazes de participar de um tipo diferente de

---

[56] "I want to remind you that you are all *Popes*. You are your own authority. You are the source of your action. You choose your values – whether you do so actively or by default. You choose what to believe, how strongly to believe, and what you will take as disconfirming evidence. No one has authority over you – you are your own authority, your own value-chooser, your own thinker. Join me, join Lucifer, and join *Extropy* in fighting God and his entropic forces with our minds, our wills and our courage. God's army is strong, but they are backed by ignorance, fear and cowardice. Reality is fundamentally on our side. Forward into the light!". MORE, M. In Praise of the Devil. In: *Atheist Note n.* 3 (1991). Disponível em: http;//www.libertarian.co.uk/lapubs/athen/athen003.pdf. Acesso em: 07 jan. 2021. Ver também: MORE, M. In:,,0 "praise of Satan, Lucifer, the Devil". The Free Thinker: 2021, ad infinitum. Disponível em: https://truefreethinker.com/in-praise-of-satan-lucifer-the-devil-by-max-more/. Acesso em: 06 fev. 2022.

[57] Entre as várias iniciativas nessa direção, encontra-se o Instituto Esalen, fundado por Michael Murphy, em 1998, em Big Sur, na Califórnia, que busca uma "reconciliação entre ciência e espiritualidade", por meio do de um diálogo multi e transdisciplinar, desenvolvido por interlocutores das áreas científicas, filosóficas, religiosas, que propugnam uma visão ampliada da natureza, da vida e do ser humano. Procura, dessa forma, encontrar um caminho alternativo entre dois tipos de fundamentalismos, religioso e científico. Um de seus projetos é o *Sursem Project* (*Survival Seminar*), que investiga a possibilidade de sobrevivência *post mortem*. Para maiores detalhes sobre sua história, ver: KELLY, E. F. Toward Reconciliation of Science and Spirituality: A Brief History of the "Sursem" Project. The Obersvatory. *Edgescience*/Society for Scientific Exploration. n. 22, 1, june 2015. Entre as publicações acerca do *Sursem Project*: KELLY, E. F.; KELLY, E. W. *Irreducible Mind*: Toward a Psychology for the 21st Century. Lanham/Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009; KELLY, E. F.; CRABTREE, A.; MARSHALL, P. *Beyond Physicalism*: Toward Reconciliation of Science and Spirituality. Lanham/Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2015.

> Singularidade, o relacionamento geracional e generativo entre pais idosos, filhos adultos, netos e bisnetos. Nossa esperança real para o futuro repousa em uma melhor apreciação desses relacionamentos íntimos e corporais - relacionamentos que agora entendemos como também microcósmicos, mesocósmicos e macrocósmicos. Esta é a Singularidade realizada e você não precisa esperar[58].

Albert Nolan recorda que por quase cinco séculos o pensamento ocidental foi dominado pela ciência moderna e que durante a maior parte desse tempo "a ciência foi um problema de primeira ordem para a fé". Mas no cenário atual, desenvolve-se uma nova mentalidade científica, que "abre novas e vastas possibilidades à espiritualidade e à fé em Deus"[59]. Segundo ele, essa mudança constitui um dos sinais realmente importantes de nosso tempo. Albert Einstein abriu inusitadas perspectivas com suas pesquisas, desenvolvendo um sentido do mistério diante da realidade, muito maior que qualquer conhecimento possa dominar, marcado por uma atitude de humildade. Será também por esse viéis, do assombro, do maravilhamento, do encantamento que podemos nos aproximar do movimento singularista, como um ponto de encontro que nos avizinha.

A. A ciborguização da humanidade

Segundo Génova Omedes, o ciborgue aparece como um elemento paradigmático do imaginário do homem contemporâneo[60]. Paolo Benanti analisa em profundidade o "paragigma ciborgue" na *digital age*, discorrendo sobre o "processo de ciborguização", no qual o corpo e a corporeidade adquirem um novo significado[61]. Esse fenômeno levanta muitos questionamentos e necessita uma abordagem ao mesmo tempo lúcida, serena, aberta e crítica. O mundo da biotecnologia sempre aporta novidades e é necessário, por um lado, acompanhá-lo com abertura

---

[58] "The Singularity has come and gone. It continues. We are imperfect in an imperfect world. Our irrational expectations that the world should be better than it is, and that we should be better people than we are, is a window on the transcendent in the transhuman condition as it was in the merely human condition. [...] through the technology, we are able to participate in a different kind of Singularity, the generational and generative relationship between aging parents, adult children, grandchildren, and great-grandchildren. Our real hope for the future lies in a better appreciation of these intimate and embodied relationships - relationships that we now understand to also be microcosmic, mesocosmic, and macrocosmic. This is the realized Singularity and you don't need to wait". (GRASSIE, 2011, p. 266. 267).

[59] NOLAN, 2017, p. 66. Nolan recorda que na concepção mecanista do mundo, Deus estava completamente ausente do mundo; se existisse deveria estar em algum outro mundo espiritual ou sobrenatural, o que explica "a esquizofrenia de dois mundos" nos quais cresceu a maioria das pessoas, o dualismo que separa o mundo material do mundo espiritual, o corpo da alma, a criação do Criador" (*ibid*., p. 68).

[60] GÉNOVA OMEDES, F. El cíborg como frontera de la teología. *op. cit*., p. 69-135.

[61] BENANTI, P. *The cyborg*: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano: prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale. Assisi: Citadella Editrice, 2012. (Collana Studi e Ricerche. Sezione teologica).

de mente, na busca de um diálogo interdisciplinar e, por outro, construir uma pauta de quesitos éticos a ser desenvolvida de maneira orgânica, a fim de alcançar uma governança eficaz do progresso tecnológico. Essa governança não é de competência "neutra" apenas dos laboratórios científicos e das grandes corporações e governos que investem no avanço tecnológico, mas de toda a comunidade internacional, em seus múltiplos segmentos.

O imaginário original do ciborgue, idealizado por Manfred Clynes foi popularizado pela ficção científica (*Sci-Fi*), pelas revistas em quadrinho e pelos filmes, tornando-se um símbolo da complexa relação do século XX entre o homem e a tecnologia. Clynes e Kline originalmente classificaram essas interações em quatro níveis possíveis de "ciborguização"[62]. No Ciborgue I, temos um ser humano com órgãos protéticos, que buscam um aprimoramento fisiológico, permitindo uma adaptação ao ambiente, sem mudar, no entanto, a natureza humana. No Ciborgue II, ocorre uma "evolução", que envolve aspectos fisiológicos e emocionais da função humana, cujo foco se direciona para uma interação entre sistemas humanos e máquinas trabalhando de forma interdependente.

Já no Ciborgue III, desenvolve-se a capacidade de se projetar novos genótipos e fenótipos, o que representa uma distinção profunda na construção de um organismo cibernético: o ciborgue não é mais um produto para a conquista do espaço, mas tornou-se um paradigma contemporâneo para propiciar a felicidade e o aprimoramento do ser humano. Por fim, o Ciborgue IV anuncia a fusão transgeracional de humanos e tecnologia, de tal forma que as mudanças integradas serão transmitidas e propagadas nas gerações subsequentes. De fato, a pesquisa atual em modificação epigenética e até mesmo genômica por meio de intervenção e integração biotecnológica pode ser um passo inicial de uma evolução participativa que realmente mudará os seres humanos e a natureza humana. No entanto, há que reconhecer que essa capacidade pode ser para melhor ou para pior.

Mas está em curso o estágio Ciborgue V, com a articulação final da interface máquina-humano, que inaugura uma nova era. Eventualmente, o cérebro-mente pode estar ligado a dispositivos e mídia e, portanto, pode não precisar do corpo para existir[63]. O Ciborgue V permitiria que a essência da consciência sobrevivesse sem as "vicissitudes inconvenientes" do

---

[62] BENANTI, 2012, p. 23-80.

[63] RODRIGUES, R. A ciência da relação entre mente e cérebro. *Revista Questão de Ciência*. 12 jun 2019. Disponível em: https://revistaquestaodeciencia.com.br/dossie-questao/2019/06/12/ciencia-da-relacao-entre-mente-e-cerebro. Acesso em 16 jul. 2021; OLIVEIRA, R. A. Da relação corpo-alma à mente-cérebro: a antropologia cristã e as novas antropologias. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 129, p. 215-245, mai./ago. 2014; PAUL, G. S.; COX, E. D. *Beyond Humanity*: Cyberevolution And Future Minds. Newton/MA: Charles River Media, 1996.

corpo, com funcionalidade expandida, sentimento mais evoluído, empatia ainda mais desenvolvida.

Está em jogo a concepção do que seja um ser humano ou do que poderá vir a ser, no emaranhado dos posicionamentos do complexo movimento do transumanismo e pós-humanismo, cujas fronteiras são difíceis de se delimitar[64]. O *human enhancement* implica conceber o ser humano como uma "coleção de componentes heterogêneos", uma entidade material-informacional em contínua construção e reconstrução[65]. A subjetividade de indivíduos tecnologicamente alterados é percebida como um artefato. Assim, os padrões de informação são mais importantes ou até mesmo "essenciais" para a natureza do ser do que qualquer "instanciação material". A incorporação em um substrato biológico é vista como um acidente da história, ao invés de uma inevitabilidade da vida. Com base na suposição de que o universo consiste principalmente de informações, qualquer entidade que possa codificar o processo e os dados dos sentidos pode ser considerada "viva".

Segundo os transumanistas, já passamos o limiar da Singularidade, em que a humanidade (ou pelo menos os próceres de uma nova humanidade ou o que quer que venha a ser) deve projetar a próxima fase de sua evolução, sem medo ou escrúpulo de perder sua própria "humanidade". O futuro será em grande parte o que fizermos dele. O "telos de um não telos" é de fato um "telos de *techne*", de tal forma que *techne* (ou seja, a adoção de tecnologia, conhecimento e capacidades que ela oferece) possibilita um telos que nos permite reconhecer que a característica subjacente e universal do mundo é a informação. Como a informação não tem significado inerente, ela pode ser reformulada, transmitida e interpretada de maneiras praticamente infinitas. Ciborgues são construções que carecem de uma identidade natural fixa, preexistente; eles são feitos, não nascidos; eles também refletem em parte a situação dos seres humanos contemporâneos, cuja existência está inelutavelmente ligada e dentro de uma estrutura tecnológica, e cujo mundo da vida tornou-se dominado pela tecnologia. Nesse novo universo pleromático, a informação é o suprassumo da tecnognose.

Em suma, o ciborgue é um termo e uma entidade cujo conteúdo vem mudando gradativamente em função e consequência dos contextos tecnológicos e culturais em que é desenvolvido e utilizado. Neste cenário, o ciborgue irá desconsiderar ou negar qualquer forma de valor humano compartilhado. O processo do ciborgue começou, e sua trajetória e destino

---

[64] BENANTI, 2012, p. 81-142.
[65] AGAR, N. *Humanity's End*. Why We Should Reject Radical Enhancement. Cambridge: Bradford Books, 2010.

estão em nossas mãos[66]. Na interface do movimento transumanista, são levantadas muitas questões de caráter ético, político, econômico, filosófico e religioso. É ineludível o seu significado para as ciências e a sociedade em geral[67].

Recordemos que, por trás do aparente dualismo entre realidade material e realidade digital, identificamos a perspectiva monista da cibergnose transumanista, que concebe a virtualidade como a verdadeira realidade, "superando" pois o padrão material, físico ou biológico e, nesse sentido, ela também postula a transgressão de qualquer convenção, credo ou ética, respeitando apenas o "imperativo tecnológico". Nessa visão, em que o corpo é concebido apenas como um suporte, tal qual qualquer outro possível, vige a "liberdade morfológica". A imortalidade ou ressurreição acontece já nesta vida aprimorada.

Aqui está o nó-górdio das questões: entre promover uma demonização ou canonização da tecnologia, o que é motivo de debates no seio da comunidade científica, é necessário buscar uma reflexão mais profunda e cremos que a reflexão teológica possa, nesse caso, dar uma contribuição retomando um tema da antropologia teológica, que contempla as várias dimensões da pessoa em sua unidade fundamental, e onde a sua concepção do corpo e da carne ainda apresenta uma perspectiva unitária e integral, da qual a tradição cristã não pode abrir mão.

De acordo com García Rubio, mesmo continuando a utilizar uma linguagem dual, a tradição cristã sempre rejeitou os "dualismos extrincesistas", sem desconhecer que houve "infiltração dualista" na vida eclesial, na teologia e na espiritualidade cristãs[68]. No entanto:

> [...] a Igreja nunca aceitou um tipo de dualismo que levasse a considerar a matéria e o corpo como intrinsecamente maus. A fé no único Deus criador (Deus bom) bem como a fé na encarnação real do Filho de Deus evitou sempre uma contaminação radical por parte do dualismo. Mais ainda [...] procurou defender reiteradamente a unidade fundamental do ser humano, contra as separações e divisões dualistas antigas e modernas. Pode-se afirmar com segurança que a fé cristã, em toda a sua tradição, soube evitar as consequências mais negativas da visão dualista de homem[69].

---

[66] ALCARAZ, A. Ł. *Are Cyborgs Persons?* An Account of Futurist Ethics. London: Palgrave Macmillan, 2021. (Palgrave Studies in the Future of Humanity and its Successors).

[67] GREGURIC, I. *Philosophical Issues of Human Cyborgization and the Necessity of Prolegomena on Cyborg Ethics*. Herschey: IGI Global/Information Science Reference, 2021.

[68] GARCÍA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989. (Coleção Teologia Sistemática).

[69] GARCÍA RUBIO, 1989, p. 80-81.

B. A ciborgueteologia: uma arrojada interlocução com o transumanismo

Vários teólogos cristãos criticaram essa visão da imortalidade cibernética como um retorno ao dualismo de substância pré-moderno. A noção de que os padrões de informação podem existir como entidades inteligentes desencarnadas é apenas outro nome da noção pré-moderna de "alma desencarnada" ou ainda da "supremacia do espírito" sobre a carne, de matiz gnóstico. Mas essa noção é problemática tanto científica quanto teologicamente, de acordo com a análise de Ted Peters[70].

Cientificamente porque os cérebros e, portanto, as mentes são órgãos ou estruturas corporificados e teologicamente porque o transumanismo pressupõe uma visão dualista do humano, que despreza o corpo humano considerando-o como um mal que deve ser combatido e corrigido com o uso da tecnologia. A visão da imortalidade cibernética, apresentada por More e Frank Tipler, falha em apreciar a sabedoria de nosso corpo finito criado e as implicações da teologia da criação. Mesmo se fosse possível transferir o conteúdo de nossa mente para um computador, desde uma perspectiva cristã, que vê o homem como criatura e, portanto, não como autor de si mesmo, levanta-se uma questão de fundo, ou seja, qual a visão de espiritualidade subjaz a essa pretensão?

Tratar-se-ia de uma "espiritualidade tecnológica" que, por mais recursos que tivesse, seria muito pobre, precisamente porque a máquina é um produto humano e mesmo essa entidade híbrida também o seria. Não é dessa forma que a Revelação apresenta o ser humano "criado à imagem segundo a semelhança de Deus". A transcendência transumanista não passa, nesse sentido, de uma mera projeção ou prolongamento humano, por mais aprimorado que seja. Na visão transumanista da imortalidade cibernética, eternidade significa simplesmente um "tempo muito longo", em vez de um tipo de existência fundamentalmente diferente. A respeito dessa "escatologia cibernética", Tirosh-Samuelson confessa:

> A descrição do fim escatológico imaginado pelo transumanismo não me enche de beleza e elegância, mas de horror e repulsa. Talvez essa reação indique uma falha de imaginação, mas também pode ser que minha relutância em endossar o futuro transumanista se baseie em uma consciência histórica dos poderes destrutivos do pensamento utópico. Ninguém entendeu esse ponto melhor do que Hans Jonas, o

[70] PETERS, T. *Anticipating Omega*: Science, Faith and Our Ultimate Future. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2006.

> filósofo judeu alemão e o crítico pioneiro da tecnologia moderna e suas visões utópicas acerca de humanos aprimorados[71].

Há uma particular caracterização do transumanismo e do pós-humanismo, em suas várias vertentes, nem sempre concordes, como vimos, no que tange a seu aspecto transgressor, fronteiriço, inovador, e que se apresenta como uma "nova religiosidade", com pretensões soteriológicas e escatológicas ("novos céus e nova terra"), religiosidade à qual subjaz, por vezes, uma instigante e ao mesmo tempo uma preocupante antropologia, em que o corpo, a carne e a matéria são compreendidos de uma maneira inaudita[72]. Desse modo, esse tema se apresenta como um provocador *futuribile*, já presente, para o debate teológico, ao qual a teologia não pode se furtar, porque como desafio antropológico é um verdadeiro desafio teológico. Conceitos como natureza, pessoa, dignidade, liberdade humana são revisitados e ganham um novo sentido ou são completamente ressignificados ou descartados, pois não conseguem suportar a novidade dessa nova realidade. Isso nos faz recordar o libertinismo nicolaíta pelo qual o que se faz com o corpo pouco importa.

Na primeira década do século XXI, as "religiões estabelecidas" também começaram a levar o transumanismo mais a sério, à medida em que os estudiosos começaram a notar que a visão transumanista do paraíso na terra seguida pela imortalidade pós-humana tem uma forte dimensão religiosa, embora os líderes transumanistas desprezem as religiões ou instituições religiosas[73]. Para Eric K. Drexler, a "própria tecnologia é divina", e os cientistas têm poderes divinos para estruturar a matéria e recriar a natureza. Enquanto alguns teólogos cristãos têm sido muito críticos em relação ao transumanismo, outros têm se mostrado mais dispostos a aceitar certos aspectos do projeto transumanista, para os quais passam a dar justificativa teológica[74].

---

[71] "The description of the eschatological end as envisioned by transhumanism fills me not with beauty and elegance but with horror and disgust. Perhaps this reaction indicates a failure of the imagination, but it can also be that my reluctance to endorse the transhumanist future is based on a historical awereness of the destructive powers of utopian thinking. No one understood this point better than Hans Jonas, the German Jewish philosopher and early critic of modern technology and its utopian visions of enhanced humans". (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 44-45).

[72] GERACI, R. M. *Apocalyptic AI*. Visions of Heaven in Robotics, Artificial Inteligence and Virtual Reality. Oxford: Oxford University Press, 2012.

[73] Em 2008, a Academia Americana de Religião concedeu *status* formal às deliberações sobre o transumanismo, embora o transumanismo não se defina como uma religião. Pelo menos, A Igreja dos Santos dos Últimos Dias, os Mórmons, não apenas apóia o transumanismo, mas também tem sua própria variante transumanista. Em 2006, a WTA (*World Transhumanist Association*) votou para reconhecer a *Associação Transumanista Mórmon* como sua primeira afiliada com interesses religiosos especiais (TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 26).

[74] Entre os que se posicionam de maneira muito crítica, está: WATERS, B. *From Human to Posthuman.* Christian Theology and Technology in a Postmodern World. Hampshire (England): Ashgate, 2006. Uma posição mais favorável pode ser vista em: HEFNER, P. *Technology and Human Becoming*. Minneapolis: Fortress Press, 2003; PETERS, T. *Playing God?* Genetic Determinism and Human Freedom. New York: Routledge, 1997.

A partir da mal confessada faceta religiosa do transumanismo é que se pode iniciar um diálogo com seus representantes. De fato, há alguns teólogos que enfrentam mais diretamente os desafios do transumanismo, questionando como, a partir da tradição cristã, se pode encontrar uma linha de pensamento que possa dialogar ou até mesmo colaborar com o desenvolvimento do transumanismo. Vejamos as suas posições, antes de nos debruçarmos sobre o tema a partir da perspectiva de outros teólogos que nos propõem considerações que, segundo nosso critério, são reflexões mais equilibradas e que nos apresentam pistas para continuar a alimentar a esperança de uma enorme parcela da humanidade que simplesmente busca sobreviver e encontrar um sentido para sua vida de cada dia. A atenção à realidade, sofrimentos, sonhos e aspirações dessa parcela constitui para a teologia cristã um critério decisivo de discernimento.

Entre eles estão Craig Gay, Jacob Shatzer, Brent Waters, Michael S. Burdett, Stephen Garner, Scott Mindson, Jeanine Thweat-Bates e Ilia Delio. Com exceção de Garner, neozelandês, os demais são teólogos da América do Norte ou que para lá emigraram (EUA e Canadá).

C. O viés tradicional de Craig M. Gay e Jacob Shatzer

Craig M. Gay, teólogo anglicano do Regent College, de Vancouver, se posiciona no lado crítico em relação aos avanços da tecnologia, levantando questionamentos sobre as implicações teológicas das tecnologias modernas e de movimentos filosóficos como o transumanismo[75]. Em resposta, sem ser ludita nem tecnófilo[76], ele se volta para uma afirmação clássica da fé cristã: Jesus Cristo, a eterna Palavra de Deus, assumiu a forma humana. Ao explorar a doutrina da encarnação e o que ela significa para nossa condição de seres encarnados, Gay propõe uma correção de curso para o caminho da tecnologia moderna, sem desconhecer sua efetiva contribuição para a humanidade. Gay procura demonstrar que a doutrina da encarnação também não é neutra e apresenta ainda uma visão alternativa para o futuro da humanidade. Ao abordar o tema da encarnação, o autor recorda que as duas palavras com as quais compomos "tecnologia", *tekton* e *logos*, foram usadas pelos escritores do Novo Testamento para descrever Jesus. Tecnologia e Jesus e, portanto, tecnologia e humanidade, são inseparáveis e

[75] GAY, C. M. *Modern Technology and the Human Future*. A Christian Appraisal. Westmont: InterVasity Press, 2018. (IVP Academic).

[76] O "ludismo" foi um movimento de trabalhadores ingleses que, nos albores da Revolução Industrial, ganhou destaque pela forma de protesto contra o avanço da industrialização: pela destruição das máquinas de tear. Na atualidade, o termo designa as pessoas que são avessas ao desenvolvimento tecnológico.

delicadamente ligados. A tecnologia, como o próprio corpo humano, "é uma boa serva, mas uma má mestra", se assumir o comando. Ele retoma os temas clássicos ligados à antropologia teológica: criação, encarnação, redenção, ressurreição. O ser humano é um ser encarnado e corporificado: seu destino também não nega a ressurreição da carne.

O futuro da humanidade está sendo desenhado pela tecnologia. Mesmo que se faça uma premonição de que surja uma nova raça híbrida, parece que o ser humano continuará a ter um substrato comum, que o conecta ao seu passado como *Homo sapiens*. O que significa ser discípulo de Jesus Cristo nesse "ambiente tecnológico disruptivo"? Essa é a principal pergunta levantada pelo biblista Jacob Shatzer, da *Union University*. Em seu livro *Transhumanism and the Image of God*, Shatzer explica o desenvolvimento e a influência do movimento transumanista, que promove um "próximo estágio" na evolução humana[77]. Ele explora os "tópicos comuns" tais como IA, robótica, tecnologia médica e ferramentas de comunicação, e examina como as mudanças tecnológicas cotidianas já alteraram e continuam a mudar a maneira como pensamos, relacionamos e entendemos a realidade. Ao retomar a doutrina da encarnação e suas implicações para a identidade humana, ele procura entender melhor o lugar adequado da tecnologia na vida do discípulo e a evitar falsas promessas de uma visão pós-humanista. Segundo ele, não se pode pensar no uso da tecnologia hoje sem considerar quem ou o quê o homem poderá se tornar amanhã. Há certos aspectos da fé cristã que sempre deverão ser retomados como pontos de referência acerca da identidade do *humanum*: criado "à imagem de Deus", como criatura é situado no tempo e no espaço, constitui-se em relação com os outros e com Deus, é chamado a uma vida em comunidade, a viver em comunhão, a vida tem implicações éticas, ele se descobre no seguimento de Jesus Cristo e está destinado à "glória eterna".

D. As abordagens críticas de Michael S. Burdett e Brent Waters

Numa posição bem mais crítica encontram-se Michael S. Burdett e Brent Waters. Com uma formação multidisciplinar que vai da física e engenharia à filosofia e teologia, Michael Burdett, professor de teologia da Universidade de Notthingham, considera o transumanismo como um verdadeiro desafio para o cristianismo[78]. Ele alerta acerca do caráter de

---

[77] SHATZER, J. *Transhumanism and the Image of God*: Today's Technology and the Future of Christian Discipleship. Westmont: Intervasity Press, 2019. (IVP Academic).

[78] BURDETT, M. S. *Technology and the Rise of Transhumanism*. Beyond Genetic Enginnering. Cambrigde: Grove Books, 2014.

pseudorreligião de que se reveste o transumanismo que busca ir além da engenharia genética, defendendo sem limites o melhoramento humano. Os cristãos devem atentar para o caráter ideológico que está "esculpindo o futuro". Do ponto de vista cristão, o que deve ser percebido é a "pretensão religiosa" que se choca com a visão cristã da liberdade, do ser humano, da natureza e do futuro da humanidade. Para ele, o transumanismo é uma redução do humano à mente e à racionalidade, a padrões de informação armazenáveis e reproduzíveis, que reduzem a corporalidade a mero "suporte prescindível". Além disso, está em questão a realidade do pecado que só pode ser redimida por Jesus Cristo como salvador.

Burdett analisa o rápido avanço da tecnologia, que levou a uma explosão de teorias especulativas sobre como será o futuro da humanidade[79]. Esses "futurismos tecnológicos" surgiram de avanços significativos nos campos da nanotecnologia, biotecnologia e tecnologia da informação e estão atraindo cada vez mais o escrutínio das comunidades filosófica e teológica. Ao contextualizar a crescente literatura sobre as implicações culturais, filosóficas e religiosas do crescimento tecnológico, ele se detém particularmente no transumanismo, enquadrando-o no contexto da longa tradição histórica do sonho tecnológico. Burdett rastreia as fontes religiosas latentes de nossa imaginação tecnológica contemporânea, olhando para abordagens visionárias da tecnologia e do futuro em utopias tecnológicas seminais e ficção científica. Ele propõe uma resposta cristã contemporânea ao transumanismo baseada em temas de possibilidade e promessa, voltando-se para as obras de Francis Bacon (1561-1627), Nikolái F. Fiódorov (1827-1903), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), Jacques Ellul (1912-1994), Jürgen Moltmann (1926), Eberhard Jüngel (1934-2021) e Richard Kearney (1954). Ao longo de sua obra, o autor destaca pontos de correspondência e divergência entre futurismos tecnológicos e a compreensão judaico-cristã do futuro. Em alguns desses autores há, em sua opinião, uma combinação de profunda experiência religiosa com um claro "otimismo tecnológico".

Segundo ele, Teilhard de Chardin, amigo do transumanista Julian Huxley (1887-1975), via a tecnologia como um dos eixos do crescimento da humanidade no marco de uma evolução que se torna consciente no ser humano. Em *L'avenir de l'homme*, Teilhard de Chardin fala da aparição de um "ultra-humano" e do acesso ao "transumano"[80]. Huxley fez a introdução da

---

[79] BURDETT, M. S. *Eschatology and the Technological Future*. New York; London: Routledge, 2015. (Routledge Studies in Religion, 43).

[80] TEILHARD DE CHARDIN, P. *L'avenir de l'Homme*. Paris: Éditions du Seuil, 1959.

tradução inglesa da obra *Le Phemomène Humain*, onde ele identificava já "ecos de transumanismo" na obra de Teilhard de Chardin[81].

Brent P. Waters, professor de ética na *Garret Evangelical Theology Seminary*, da Universidade de Northwestern em Evanston, Illinois, realiza pesquisas nas áreas do pensamento social e político cristão, bioética e a relação entre teologia, ciência e tecnologia. Ele analisa criticamente o atual desenvolvimento da tecnologia, num marco pós-modernista, condição necessária para o projeto pós-humanista e concebe o paradigma cibernético como redutor do ser humano[82]. Segundo ele, esse projeto leva o ser humano a um território inexplorado, no qual pode passar do domínio sobre a criação para ser seu agente ativo, a começar por si mesmo, como uma verdadeira autotransformação. Há uma passagem da crença na providência divina para o progresso humano, que constitui, no entanto, um verdadeiro "ato de fé". Ele destaca como o pós-modernismo inaugurou uma era de subjetividade e autocriação, onde as fronteiras entre o corpo e a tecnologia, entre o humano e o não-humano se veem diluídas como no ciborgue de Haraway, negando a existência do ser humano como ser autônomo. Trata-se de aumentar capacidades humanas por meio da tecnologia, transformando o ser humano em pós-humano, a ponto de levar à perda da dignidade humana, perdendo de vista a dimensão do "projeto divino" para a humanidade. Na verdade, os que buscam esse futuro pós-humano estão firmemente enraizados em convicções religiosas implícitas que é necessário desmascarar e tratar propriamente como tais e dessa tarefa não pode se furtar o teólogo: o que está em jogo não é que, ao perseguir projetos pós-modernos ou pós-humanos os seres humanos podem deixar de ser humanos, mas acabam por negar sua condição de criaturas portadoras da *imago Dei*, rejeitando também a sua eleição da parte de um Deus amoroso.

Numa incursão mais arrojada, há outros teólogos que procuram dialogar com a "proposta ciborgue": numa postura entusiástica aproximam-se Scott A. Midson, Stephen Garner e Jeanine Thweat-Bates, que abraçam o marco da compreensão do ser humano a partir da categoria do ciborgue na perspectiva de Haraway e do pós-humanismo crítico para aplicá-lo à teologia. Ilia Delio procura fazer uma síntese das duas posturas.

---

[81] GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 95-96.

[82] WATERS, B. *From Human to Posthuman.* Christian Theology and Technology in a Postmodern World. Hampshire (England): Ashgate, 2006.

E. A teologia ciborgue de Scott A. Midson

Scott A. Midson, membro do *Lincoln Theological Institute*, de Manchester, dedica-se ao estudo das relações entre religião, tecnologia e pós-humanismo. Ele desenvolveu em seu pós-doutorado um projeto de pesquisa intitulado "Living with and Loving Machines" (2016-19), no qual buscou estimular uma forma alternativa de reflexão sobre as questões do relacionamento entre seres humanos e máquinas, utilizando a noção teológica de "amor". Midson aborda explicitamente a "teologia ciborgue"[83]. A partir de uma perspectiva interdisciplinar, procura relacionar teologia, ciências sociais e estudos culturais. Seu primeiro livro é fruto de sua tese doutoral, na qual rechaça a própria noção de natureza humana e toda antropologia teológica que se apoie sobre esse conceito e defenda qualquer tipo de visão especial do ser humano em relação ao resto da criação. Abraça com entusiasmo o ciborgue de Haraway e os pressupostos do pós-humanismo crítico, ou seja, a desconstrução do ser humano e a dissolução de fronteiras entre o humano e o não humano, entre o natural e o artificial, entre o ser humano, o animal e a máquina. Em definitiva, uma visão dos seres humanos como seres sem fronteiras, exclusivamente relacionais e em fusão permanente com a tecnologia, o ambiente e outros seres vivos. Como resultado, ele propõe uma "teologia ciborgue" e a antropologia teológica como "ciborgologia teológica"[84].

Para Midson, "os ciborgues encarnam ou ao menos nos apresentam a possibilidade de uma fusão radical com nossas tecnologias, tais tecnologias não apenas nos rodeiam, mas realmente constituem uma parte fundamental de quem somos"[85]. Ao revisar a visão popular de ciborgue, especialmente aquela apresentada pela ficção científica, centra-se na ideia do ciborgue como figura fronteiriça (*borderline figure*) que desafia fronteiras. Também ele abraça os argumentos de Haraway sobre os ciborgues como "profundos e persuasivos". Para ele, a própria ideia de ciborgue desafia nossa compreensão do que seja o ser humano e provoca uma ruptura com o legado cristão de nossa cultura, fundamentado em uma visão substancialista da natureza humana. Ele refuta a concepção do ser humano como imagem de Deus, e aposta num

---

[83] MIDSON, S. A. *Cyborg Theology*. Humans, Technology and God. London: I.B. Tauris, 2017.

[84] O termo "ciborgologia teológica" (*theological cyborgology*), como modo de incorporar uma desconstrução crítica do humano, foi proposto por Brenda E. Brasher (Midson, 2017, p. 161-162). Ela é professora assistente no Departamento de Religião e Filosofia do *Mount Union College*. Entre seus livros, estão: *Godly Women*: Fundamentalism and Female Power. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998 e *Give Me that Online Religion*: Churches, Cults and Community in the Information Age. San Francisco: Jossey-Bass, 2000.

[85] "Cyborgs embody or at least presente us with the possibility of radical fusion with technologies, such technologies don't merely surround us, but actually constitute a fundamental part of who we are". (MIDSON, 2017, p. 5).

modelo relacional que permita articular o humano a partir das contribuições que nos oferece a própria ideia de ciborgue.

Dessa forma, Midson propõe uma teologia ciborgue, em que a antropologia teológica é substituída por uma ciborgologia teológica, a partir da contribuição trazida pelo ciborgue acerca da nova compreensão do ser humano e da vida. A teologia ciborgue levaria assim em conta os novos contextos e narrativas, refutando, por sua vez, os pressupostos substancialistas e colocando-se aberta às contínuas reconfigurações da realidade, como espírito crítico em relação a seus próprios pressupostos (algo parecido ao "espírito gnóstico" identificado por Jonas). Uma teologia ciborgue, que não seja excludente e coloque o acento na relacionalidade.

F. A *imago Dei* em Stephen Garner

Stephen Garner, reitor acadêmico do Instituto de Teologia do Laidlaw College, Auckland, faz uma consideração acerca de como, nos últimos tempos, a figura do ciborgue já se tornou parte integrante da tecnocultura, tanto no meio popular como na reflexão acadêmica[86]. Como já explicitamos, o termo "ciborgue" ou "organismo cibernético", cunhado por Manfred Clynes e Nathan Kline, na década de 1960, fazia parte de uma proposta de aprimoramento tecnológico do ser humano para sobreviver em ambientes hostis, particularmente astronautas em missão espacial. Com base nesta ideia a cultura popular muitas vezes retratou a figura do ciborgue como a fusão literal do ser humano biológico com tecnologia inorgânica, muitas vezes em detrimento da identidade e dignidade do ser humano. Alternativamente, no mundo acadêmico, o ciborgue passou a representar uma metáfora para pesquisar a tecnocultura contemporânea. Em ambos os casos, o ciborgue habita em um mundo novo e construído, existente nas fronteiras de um terreno cultural e experiencial mais familiar.

Segundo Garner, o ciborgue é um gerador de "narrativas de apreensão" sobre tecnologia e proatividade tecnológica humana. Ele contrasta essa categoria com as formas tradicionais de compreensão e de ordenamento do mundo: o ciborgue levanta questões sobre a natureza humana, a identidade humana, a relação entre o humano e o não-humano e, em particular, como

---

[86] GARNER, S. Living in the Borderlands: Cyborgs and the *Imago Dei.* Disponível em: https://www.academia.edu/20991723/Living_in_the_Borderlands_Cyborgs_and_the_Imago_Dei. Acesso em: 04 abr. 2021. Ver também: GARNER S; CAMPBELL, H. *Networked Theology:* Negotiating Faith in Digital Culture. Grand Rapids: Baker, 2016.

viver com sabedoria e integridade num mundo constantemente remodelado pela tecnologia. Ele apresenta várias posições religiosas que têm abordado o conceito de ciborgue numa reflexão teológica, particularmente nas discussões sobre bioética. Esta discussão nem sempre é realizada de maneira serena, caindo em extremismos, eivados de "tecnopessimismo e ansiedade". Tais posicionamentos impedem uma abordagem da própria tradição cristã, "rica em imagens de hibridismo" e que poderia trazer novas pistas para uma nova visão do ciborgue e da tecnocultura de forma construtiva. Garner centra-se no motivo teológico do ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, postulando que a *imago Dei* é um conceito construído de forma híbrida, a partir de metáforas compreensíveis na cultura judaica e reinterpretado de forma criativa pela tradição cristã posterior.

Ao se levar em conta outros motivos teológicos, contextualizando sua gestação, ele afirma ser possível encontrar uma maneira de se dialogar com a tecnocultura contemporânea, buscando também compreender o que está em jogo no seu imaginário.

A fé cristã orienta-se em torno da esperança anunciada no nascimento, vida, morte, ressurreição e retorno de Jesus Cristo, e essa esperança molda a compreensão cristã do ser humano e de seu "florescimento" ou "aprimoramento". O que então a esperança cristã pode dizer sobre o desenvolvimento tecnológico e, em particular, como essa cultura molda nossa reflexão sobre o ser humano? Além disso, como os vários mundos virtuais em que habitamos, como extensão de nosso ambiente físico, moldam nosso pensamento sobre corpos, gênero, sexualidade, identidade e relacionamentos? A partir dessas questões, ele propõe uma reflexão teológica construtiva sobre mundos virtuais configurados tecnologicamente através das lentes da esperança cristã. Mais do que centrar-se na dimensão escatológica, seu foco é encontrar um propósito nas "narrativas tecnológicas", acolhendo o que de positivo existe nelas, e de como a cristologia pode ir ao encontro do anseio salvífico latente nesse contexto[87].

G. Jeanine Thweatt-Bates: o Cristo ciborgue

Jeanine Thweatt-Bates, professora assistente de teologia do Seminário Teológico de New Brunswick, defende a importância do pós-humanismo para a reflexão teológica, o qual, segundo ela, é um "termo aberto sem nenhuma definição fechada", porque é, em si mesmo, uma reflexão

[87] GARNER, S. Eschatological Companions: Christian Hope in Virtual Worlds. *Theology & Sexuality*, Auckland, NZ, 26 p. 1-18, 2020. Ver também: GARNER, S. Imaging Christ in Digital Worlds: Continuity and Discontinuity in Discipleship. *Communication Research Trends* 38, n. 4, p. 21-30, 2019.

sobre quem somos e quem devemos chegar a ser, "uma maneira de questionar criticamente o próprio conceito de natureza humana"[88]. Segundo ela, há dois ramos do pós-humanismo: um, representado pelo *Manifesto Ciborgue* de Donna Haraway, "símbolo do pós-humanismo por excelência" e o outro que afirma a possibilidade da transferência de mentes em computadores (*uploading counsciousness*), característico do transumanismo radical, o qual, segundo sua concepção aberta de pós-humanismo consiste, de maneira bem concreta, em seu próprio desabrochar.

Sua contribuição mais polêmica, no entanto, apoiada em Anne Kull[89], é uma "cristologia pós-humanista", em que a figura do ciborgue aparece como expressão da plena humanidade e divindade de Jesus Cristo. Sua proposta é a mudança de uma cristologia assentada no Concílio de Calcedônia (451) para uma cristologia construída sobre a figura do ciborgue, tendo como centro o Cristo ciborgue, que ela mesma apresenta como a reabilitação de uma heresia:

> A hibridação do Cristo ciborgue, à luz da definição cristológica clássica de Calcedônia, conduz a uma reconsideração das noções substantivas tanto da humanidade como da divindade, e a uma reabilitação do que uma vez foi anatematizado como heresia. [...] Falar de um Cristo ciborgue é falar de Jesus como um ser humano com uma relação particular com o divino. [...] Deixando para trás as categorias de natureza, essência desencarnada, e substância, a ontologia do ciborgue é uma mudança definida em categorias de relacionalidade, inclusive hiperrelacionalidade, [...] tanto com os companheiros humanos como não humanos[90].

Como podemos perceber, tanto para Midson como para Thweatt-Battes, a categoria relacionalidade é central, mas trata-se de uma relacionalidade que extrapola o que até então entendemos por isso, baseada, segundo eles, em categorias substancialistas e naturalistas: corpo, natureza, substância, pessoa são conceitos ultrapassados que não dão conta de abordar o novo que está irrompendo; é necessário ter a ousadia de ultrapassar as fronteiras desses limites e abrir-se a novas concepções de acordo com a evolução do ser humano em transição. Temos a impressão de um avanço por demais arrojado, flertando com um precipício, pois parece estar

---

[88] THWEATT-BATES, J. *Cyborg Selves*: A Theological Anthropology of the Posthuman. London: Routledge, 2016. (Ashgate Science and Religion Series).

[89] KULL, A. "Cyborg embodiment and the Incarnation", *Currents in Theology and Mission*, n. 28, p. 279-284, 2001. Anne Kull é atualmente professora de teologia sistemática na Universidade de Tartu (Estônia).

[90] "The hybridity of the cyborg Christ, in light of the traditional christological definition of Chalcedon, prompts a reconsideration of the substantive notions of humanity and divinity, and a rehabilitation of what was once anathematized heresy. [...] To talk of a cyborg Christ is to talk about Jesus as a human being in a particular relationship to the divine [...]. Moving decisively away from categories of nature, disembodied essence, and substance, the cyborg's ontology is instead defined in categories of relatonality, even hiper-relationalety, [...] with both human and nonhuman partners". (THWEATT-BATES, *apud* GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 114).

em jogo a irredutibilidade de cada pessoa e do próprio Deus, com a negação da relacionalidade com o totalmente Outro.

H. Ilia Delio: tentativa de "síntese católica"

Ilia Delio, por sua vez, é uma teóloga católica estado-unidense, catedrática de teologia cristã da Universidade de Villanova, na Filadélfia, EUA. Situa-se na linha de Teilhard de Chardin, desenvolvendo pesquisas sobre possíveis caminhos de encontro entre a teologia e a ciência. Ela parte da premissa de que é necessário abandonar a metafísica grega, o "complexo helênico", por ela identificado como a "arquitetura grega da metafísica e conceitos aristotélicos de matéria e forma", e assumir o conhecimento atual do ser humano sobre si mesmo e sobre o mundo em três eixos, que também são eixos teológicos: a evolução, a cosmologia e a mecânica quântica. Em um pequeno volume intitulado *A Hunger for Wholeness. Soul, Space and Transcendence*, Delio utilizou o ciborgue como símbolo explicativo da união da divindade e humanidade em Jesus Cristo[91]. Em obras anteriores ela já falava da possibilidade real de que os seres humanos cheguem a ser *techno-sapiens*.

Delio acredita ser possível falar de um transumanismo cristão (*Chistian Trans-humanism*), unido à sua própria visão de Cristo na evolução: "o inteiro universo em evolução está dando à luz a Cristo através do poder do Espírito Santo"[92]. Ao "transumanismo secular", centrado na busca da perfeição individual, com o objetivo de transcender o próprio Eu através da tecnologia, Delio contrapõe o "transumanismo cristão", que concebe o ser humano como criatura de Deus.

Em sua visão, os transumanistas cristãos veem a tecnologia como um aprofundamento da evolução dos seres humanos marcada pela pessoalidade, a relacionalidade, a unidade e a transcendência. O valor central para o transumanismo cristão é o amor, que dá sentido ao centro espiritual da pessoa humana e do cosmos. Esta nova etapa do desenvolvimento humano através da tecnologia, orientado por uma aguda consciência amorosa, tem um propósito cósmico e um

---

[91] DELIO, I. *A Hunger for Wholeness*: Soul, Space, and Transcendence. New York: Paulist Press, 2018. Conforme expõe Delio, o cientista jesuíta Pierre Teilhard de Chardin, um observador atento da natureza, postulou dois tipos de energia no universo: energia tangencial/energia de atração e energia radial/energia de transcendência - em outras palavras, amor e consciência, que correspondem ao interior e dimensões externas da natureza, respectivamente. Inspirada nessa compreensão, ela explica que, de fato, a natureza nunca descansa. Pois a natureza está em uma trajetória contínua de transcendência. O universo do Big Bang é uma história do espaço, mas também é uma história de consciência e amor.

[92] DELIO, I. Are We Cyborgs? *Center for Christogenesis*, 15 jan. 2019. Disponível em: https://christogenesis.org/are-we-cyborgs/ Acesso: 06 jan. 2021.

poder compartilhado: não se trata simplesmente de superação dos defeitos ou de um mero aprimoramento do ser humano, mas da transformação do Eu, o que requer, em última instância, submeter-se a Deus e reconhecer seu projeto salvífico.

Delio se distancia das posturas radicais do "transumanismo radical" que busca a "morte da morte" e que confia na tecnologia para superar a exiguidade da vida, sem limite temporal: é necessário aceitar a morte, como um decolar para a nova criação pelo poder do amor, que inclui a morte. Ela utiliza a figura do ciborgue no marco da cristologia, mas com um acento diferente. Em primeiro lugar, vê no ciborgue um dualismo a ser superado, no conceito de natureza, entendida como uma construção, cujo aspecto principal é a relacionalidade. Em segundo lugar, vê no ciborgue um símbolo aplicado à cristologia. Para tanto apoia-se também no pensamento de Anne Kull para falar de Jesus como ciborgue:

> O ciborgue oferece um símbolo moderno da hibridação de divindade e humanidade em evolução cósmica. A encarnação pode ser entendida como ciborgue, dado que não possuímos uma definição clara e exaustiva do conceito de humanidade, e muito menos de divindade. [...] Jesus como ciborgue significa que nenhuma pessoa nem nada do que existe pode esgotar a presença de Deus: Deus é sempre maior do que tudo que existe. [...] Jesus como ciborgue significa que, em relação a Deus, a pessoa humana pode chegar a ser algo inteiramente novo[93].

I. Ponderações e apreciação teológica

Vimos algumas fronteiras tecnológicas que convergem no ser humano apresentando a fusão da humanidade e da tecnologia como seu próprio fim. Temos algumas aproximações teológicas, desde as posturas críticas de Brent Waters e Michael S. Burdett às que abraçam plenamente os postulados do pós-humanismo crítico, como as de Jeanine Thweatt-Bates e Scott A. Midson, passando por uma posição intermédia de Stephen Garner e pela "tentativa de síntese católica" de Ilia Delio. Estamos diante de um desafio de grande magnitude, que exige uma reflexão em profundidade, um posicionamento, uma resposta. Em primeiro lugar, é necessário reconhecer o esforço desses teólogos por conhecer, compreender e dialogar com esse universo que a cada dia apresenta novidades e propostas fascinantes e sedutoras. Há que se valorizar sua

[93] "The cyborb offers a modern symbol of the hybridization of divinity and humanity in cosmic evolution. The incarnation can be undestood as cyborg since we do not have a clearly defined, exhaustive concept of humanity, let alone divinity. [...] Jesus as cyborg means that no one person or existente can exhaust the presence of God: God is always the more of anything that exists. [...] Jesus as cyborg means that, in relation to God, the human person can become something entirely new". (DELIO, 2018, p. 47.48).

audaciosa busca, a partir da reinterpretação de conceitos clássicos da tradição cristã, de formular novas categorias para o diálogo e anúncio do querigma cristão para os tempos contemporâneos.

A teologia tem uma tarefa profética na medida em que denuncia os interesses embutidos nos projetos tecnológicos, conscientes ou não, porque por trás de todos os proclamas que defendem os caminhos de "aprimoramento" do ser humano como meio para uma humanidade mais plena, se esconde a realidade de tecnologias capazes de incrementar as diferenças entre os seres humanos até o extremo biológico de criar raças de amos e escravos. Nesse quesito, basta acenar a alguns filmes ilustrativos, tais como *Gattaca*; série *Terminator*; trilogia *Convergente*, *Divergente*, *Insurgente*; *Oblivium*; *Elisium* e outros, para os quais a obra *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley continua a ser paradigmática e inspiradora e, como profetiza Yuval Noah Harari, em *Uma breve história da humanidade*, a divisão da humanidade entre "deuses e inúteis" desponta no horizonte. A fratura do episódio de Babel adquire contornos novos, o desejo de ser como deuses daria às elites um acesso a tecnologias de aprimoramento, convertendo-se numa espécie superior e dominante, inaugurando uma nova etapa da humanidade que coloca em questão o próprio conceito de ser humano. Por trás dessa proposta, entrevemos ainda a dívida com o esquema da modernidade, no qual se inserem também a pós-modernidade ou a hipermodernidade, como o questionam as "epistemologias do Sul". Nesse sentido, mesmo se colocando como um anti-humanismo, o transumanismo é fruto da modernidade e segue a sua lógica.

Um dos aspectos do desafio teológico diante da modernidade consiste em enfrentar a transferência da escatologia cristã para o horizonte secular, em primeiro lugar no campo da filosofia, e, depois, com os seus corolários, na esfera cultural, política e econômica, como ocorreu, por exemplo, com o fenômeno das "religiões seculares", objeto da análise de Eric Voegelin ou David Noble. No cenário contemporâneo assistimos à secularização da esperança cristã na esfera do mundo digital, que apresenta traços de um novo gnosticismo, um tecnognosticismo, que nos oferece a salvação, libertando-nos no corpo, de nossa natureza humana, graças à técnica e à possibilidade de perpetuação da "essência humana" no armazenamento de dados digitalizáveis[94].

---

[94] O'CONNEL, M. *To Be a Machine:* Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death. Cambridge, UK: Granta Books, 2018. Nesta obra, o autor, um colunista da revista britânica *Slate* (A Collision of Tabloid Universes), realiza literalmente uma viagem ao redor do mundo, entrevistando transumanistas proeminentes para conhecer suas propostas e experiências relativas ao aprimoramento humano, prolongamento ou extensão radical da vida (desejo de projetar a imortalidade). Entre eles, Zoltan Istvan, que concorreu à presidência estado-unidense com o "Bilhete da Imortalidade".

Nas abordagens apresentadas neste tópico, os autores defendem, de maneira geral, que a compreensão do ser humano no campo da antropologia teológica não pode prescindir do "evento Jesus Cristo", ou mais precisamente, o "protótipo do Ciborgue". Nem todos estão de acordo em fazê-lo a partir da inserção em uma comunidade de fé, e isso deve ser considerado seriamente em termos de uma reflexão teológica que se pretenda cristã, pois uma coisa é realizar essa reflexão como *freelancer* teológico e outro fazê-lo a partir da inserção em uma comunidade de fé, no seio da tradição da Igreja[95]. É desde esse "lugar teológico" que se pode balizar a "ortodoxia" ou "heterodoxia" de suas posições. Do contrário correríamos o risco de navegar em conteúdos digitalizáveis, etéreos, no horizonte de um irenismo desencarnado. Mas ainda estamos num terreno intraeclesial; o desafio maior será transpor esse umbral e circular na esfera transumanista. Não foi esse o grande desafio enfrentado pelo cristianismo antigo no diálogo apoquentado com as várias "famílias gnósticas" no seio da grande Igreja?

O diálogo, sem dúvida necessário, com todas essas correntes, deve estabelecer alguns critérios, respeitosos, certamente, mas com liberdade crítica e honesto posicionamento acerca dos pressupostos e ponto de partida. É por demais superficial a posição de Thweatt-Battes quando, incursionando na cristologia a partir da figura do ciborgue, aplicada à compreensão da humanidade e divindade de Jesus Cristo, pretende "reabilitar o que uma vez foi anatematizado como heresia". Waters e Burdett souberam refletir, com diferentes acentos, qual a natureza e o verdadeiro perigo dos trans/pós-humanismos que confluem na figura do ciborgue: encontramo-nos diante de movimentos ou ideologias de caráter religioso ou pseudorreligioso, que colocam em jogo a visão cristã do ser humano, e abrem a inquietante possibilidade de minimizar ou simplesmente rechaçar o que a Tradição judaico-cristã afirma com a doutrina acerca do ser humano criado "à imagem de Deus". A posição de Scott A. Midson, ao fazer demasiadas concessões ao aprimoramento do ser humano acaba por cair numa espécie de "religião imanente", em que o ciborgue nada mais é do que a "imagem do seu criador", o próprio homem.

No fundo, o argumento desses ousados teólogos é muito simples: se os Padres antigos utilizaram as categorias filosóficas de sua época, "cristianizando-as", estando conscientes e assumindo todos os riscos em relação à primeira tematização em categorias semíticas para falar

---

[95] Christian Duquoc avalia o enorme desafio da teologia atual para estabelecer um diálogo com a contemporaneidade, exatamente por causa dessa pertença e "submissão institucional", que a coloca numa situação de marginalidade diante da "liberdade acadêmica" das outras ciências: "É inútil, estimam muitos intelectuais, discutir com os teólogos uma vez que eles não têm o pensamento livre: eles estão sob tutela." DUQUOC, C. Uma discussão sobre a teologia na contemporaneidade. *Revista IHU On-Line*, 25 set. 2006. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/433-christian-duquoc. Acesso em: 11 jan. 2022.

da realidade da visita de Deus na carne, por que nós hoje não podemos e devemos buscar outras categorias compreensíveis aos nossos contemporâneos para expressar o mistério, a novidade desta ousadia? Aliás, existe ousadia maior do que esta: "a ousadia de Deus de se dizer na carne"? Para tentar explicar a união simbiótica de Deus com o homem (o maior hibridismo já ocorrido na história da humanidade), os Padres usam, segundo esses teólogos, categorias como divindade, humanidade, encarnação, substância, natureza, união hipostática...

Nesse sentido, é legítimo o esforço de uma nova releitura do "mito básico" Jesus Cristo" procedendo a uma "mitologização" de acordo com o imaginário tecnológico contemporâneo? Ou seja, a teologia joanina realizou um revestimento da experiência histórica de Jesus-seus discípulos, que "viram e tocaram o Verbo da Vida", usando a categoria "encarnação"; falava do "Verbo encarnado". Seria então legítimo, segundo esses teólogos, usar o "mito do ciborgue" (aliás como o entende a própria Haraway, como um mito) para expressar a busca de compreender o mistério da encarnação no contexto da cibertecnologia. Desde que se mantenha a afirmação e correta tradução do conteúdo da fé, cremos legítimo tal esforço de fazê-lo numa linguagem mítica contemporânea, a partir do imaginário do cenário tecnológico.

Mas essa categorização deve apontar para o caráter único embutido nessa sinalização: não se trata de mais um mito, como entre outros tantos do imaginário contemporâneo, em que os salvadores se perdem numa miríade de salvadores! Há um "*ephapax* irrepetível" na profissão de fé cristã. Não podemos tampouco desconsiderar a longa reflexão histórica da teologia, amparada na Tradição, que mostrou a possibilidade de ousar dizer o que Deus disse uma vez por todas na encarnação de seu Filho, de muitas maneiras novas, assim como Ele o fizera outras tantas vezes no passado por meio dos profetas. Essas roupagens e suas múltiplas possibilidades na passarela da história, continuam a ter seu lugar, seu brilho, seu esplendor, e podem ser "vintages teológicas" que, num novo esforço interpretativo, ainda têm sentido[96].

Se por um lado há limites na compreensão substancialista ou essencialista do ser humano e uma valorização da compreensão personalista, estruturalista e outras mais, por outro é necessário considerar as contribuições daquela corrente histórica e também os limites destas. Conceitos como natureza e pessoa humana, assentados em pressupostos ontológicos ou rede de relações, hibridismo máquina-biologia não se descartam ou se misturam inconsequentemente.

---

[96] Vintage refere-se ao ano da colheita de um vinho; em sentido lato, também serve para designar uma corrente da moda que busca recuperar modos de vestir de períodos passados, sobretudo de estilos das décadas de 1920, 1930, 1940, 1950, 1960 e 1970. Os próprios corifeus do metamultiverso, que estão desenvolvendo os ecossistemas que vão abrigar muitos aplicativos dos inumeráveis campos da materialidade e continuidade, da carnalidade, em suma, estão conscientes e usam os muitos recursos do passado, percebendo sua utilidade, rentabilidade...

Segundo Génova Omedes, deve-se ter o cuidado de não opor o que não se coloca em oposição: substancialidade e relacionalidade[97]. Ao negar a substancialidade, deixam o ser humano e, com ele, toda a criação, sustentada no vazio, como uma massa informe, pronta para ser manipulada e deformada. Ao reconhecer somente a dimensão relacional, deixam a relação sem nada com o que relacionar. No contexto das novas tecnologias, corre-se o risco de se perder o valor da individualidade, da originalidade e da intimidade de cada ser humano, a pessoa concreta, feita estruturalmente de carne e corpo. Diante da proposta da "ciborguização" da teologia, deve-se ter em conta o perigo de um reducionismo do ser humano, que repelindo o polo de um substancialismo des-relacionado, se lança ao polo contrário de uma relação des-substancializada. Ambos os polos devem ser afirmados na compreensão da pessoa humana. A proposta teológica de Midson dilui a condição da imagem de Deus no ser humano à pura relacionalidade, questionando seu caráter único no ser humano[98].

Há algumas considerações de Juan Luis Ruiz de la Peña (1937-1996), bem anteriores à efervescência do debate levantado pelos teólogos acima considerados, mas que lançam luzes à reflexão que, de uma forma ou de outra, sempre retorna, mesmo em contextos tão diferenciados[99]. Ele chamou a atenção para o fato de que nos anos 1980 a teologia não deu a devida importância às divulgações dos resultados das ciências e de suas pesquisas; alertava para a importância de não se fechar num *ghetto* e estar atentos ao mundo que nos circunda, no qual estamos imersos, para dialogar, propor, confrontar, indicar pistas[100].

Ruiz de la Peña recorda que, depois de vinte séculos de reflexão, a noção de pessoa ainda continua "surpreendentemente instável", parece oscilar indefinidamente entre os polos de um substancialismo des-relacionado e de uma relação des-substancializada. Segundo ele, é necessário defender a visão do ser humano como imagem de Deus que se expressa mediante a categoria de pessoa, entendida esta como um ser relacional, livre e responsável, irredutível ao infra-humano e aberto constitutivamente a Deus. Não se sustenta sem mais tal "antropologia cibernética", que consuma a abolição da linha divisória entre sujeito e objeto, ao considerar que o sujeito (humano) não é mais que um objeto e que há objetos que podem funcionar como sujeitos (artificiais)[101].

---

[97] GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 121.
[98] GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 122.
[99] RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios*. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988.
[100] RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 115-116.
[101] RUIZ DE LA PEÑA, 1988, p. 174-175.

A teologia deve, por um lado, reconhecer a dimensão encarnatória de seu próprio discurso, que assume as categorias de cada época, a fim de se expressar e se fazer compreender e, também, estar aberta a novas categorias. Assim, é necessário certamente "superar o complexo helênico", na acepção de Ilia Delio. É necessário aprofundar o sentido do homem cocriador, ou criador por participação, na medida em que é "imagem e semelhança de Deus", nossa "capacidade criativa" é inseparável de nossa relação com Deus; ela é constitutiva de nosso ser humano, enquanto criaturas que têm um posto privilegiado na ordem criatural, não de independência prometeica, mas de autonomia responsável, diante de Deus e do inteiro criado. Na mesma linha deve-se rever também a missão de "senhorio-domínio" do homem sobre a natureza, a ser melhor compreendida como "serviço-custódia" da criação[102].

Génova Omedes nos convida a "plugar" nos computadores, *tablets*, plataformas de *streaming* e outras *midia*, de maneira particular nas produções da ficção científica, que nos dão uma ideia em nível de senso comum das investidas do trans/pós-humanismo. Citando Harvey Cox e Anne Foerst, afirma que a a teologia precisa aprender a levantar os desafios do futuro como faz ficção científica e abordá-los diante da sociedade sem medo. Assim como Paolo Benanti, também ele concorda que estamos vivendo um "momento ciborgue", caracterizado pela "erosão do valor e caráter único do ser humano", postulada pelos trans/pós-humanismos e, nesse aspecto, deve-se estar alerta:

> Em chave teológica o momento ciborgue é a confluência dos anelos de "ser como deuses" com a promessa científico-tecnológica de proporcionar os meios para fazê-lo. E nessa confluência, o momento ciborgue, se dá à luz o que é possibilidade real: um ser transformado e modificado disposto a deixar para trás sua humanidade, disposto a rejeitar seu ser imagem de Deus, disposto a deixar-se aconselhar pela serpente e a afastar-se de seu próprio destino. Disposto a comer, no jardim da ciência e da tecnologia, da árvore que dá o fruto de uma humanidade reduzida a puro mecanismo, criando uma organização tecnológica na qual os indivíduos, como cupins ou formigas, perderam sua identidade pessoal e se diluem na identidade coletiva da máquina[103].

Há um aspecto inedudível na antropologia teológica e que nem sempre é devidamente considerado na filosofia transumanista, ou seja, a "realidade do mal", às vezes tida como um

---

[102] FRANCISCO, *Laudato si'*, 67. 116.

[103] "En clave teológica el momento cíborg es la confluencia de los anhelos de 'ser como dioses' con la promesa científico-tecnológica de proporcionar los medios para hacerlo. Y en esa confluencia, el momento cíborg, se da a la luz lo que es posibilidad real: un ser transformado y modificado dispuesto a dejar atrás su humanidad, dispuesto a rechazar su ser imagen de Dios, dispuesto a dejarse aconsejar por la serpiente y apartarse de su propio destino. Dispuesto a comer en el jardín de la ciencia y la tecnología, del árbol que da el fruto de una humanidad reducida a puro mecanismo, creando una organización tecnológica en la que los individuos, a modo de termitas u hormigas, han perdido su identidad personal y se diluyen en la identidad colectiva de la máquina". (GÉNOVA OMEDES, 2019, p. 129).

"defeito de fábrica", corrigível "tecnicamente". De alguma forma, o tecnognosticismo transumanista poderia operar uma releitura do relato genesíaco da queda interpretando a serpente como o agente pneumático do metaverso que sussurra nos ouvidos do *homo technologicus* a sugestão de que os algoritmos trazem a chave de resolução de todos os males da humanidade. Junto com esse aspecto, não se pode escamotear a questão da liberdade, como o adverte o Papa Francisco:

> A liberdade humana pode dar sua contribuição inteligente para uma evolução positiva, mas também pode trazer novos males, novas causas de sofrimento e verdadeiros retrocessos. Isso dá lugar à apaixonante e dramática história humana capaz, de se converter numa decolagem de liberdade, crescimento, salvação e amor, ou num caminho de decadência e de mútua destruição[104].

As palavras da *Laudato si'* colocam sobre a mesa o que os trans/pós-humanismos costumam obviar: a realidade do mal e a responsabilidade pessoal e coletiva do ser humano nele. Trata-se da possibilidade de uma futura humanidade que tenha renunciado ao amor, e se tenha convertido em um produto tecnocrático e totalizador que varreu a individualidade e a originalidade de cada pessoa na cultura do "descartável". Tal cultura é um aspecto do anticosmismo gnóstico e revela como o espírito gnóstico em sua afirmação do conhecimento, da ideia, da técnica organizacional, da universalização da linguagem e do sistema único, continua presente, principalmente no imaginário tecnológico. A crise socioambiental, a ser entendida como uma crise humanitária, está correlacionada ao duplo paradigma antropocêntrico e tecnocrático[105]. A "leitura genesíaca" do Éden como assinalado logo acima desconsidera um dado fundamental do mistério da vida e da existência, ou seja, que a "realidade é superior à ideia"[106].

A simbólica cibergnóstica também hoje é atraente e sedutora, como o foi a mitologia gnóstica antiga: seduz a muitos dentro e fora das Igrejas; seduz o homem contemporâneo que se sente identificado com esse imaginário. Não será competindo com o "saber científico", panaceia dos males da humanidade, como amiúde se crê, apesar de todo racionalismo, que o teólogo conseguirá entabular diálogo e encontrar espaço para ser ouvido, mas será no limiar do imaginário, zona frequentada pelas ciências, artes, filosofia e teologia, que ele se sentirá mais

---

[104] *Laudato si'* 79.
[105] *Laudato si'* 116.
[106] *Laudato si'* 201.

à vontade, como em um "ponto de encontro". Como adverte Christian Duquoc, ao captar com agudeza esse aspecto:

> O teólogo, referindo-se à criação divina como uma palavra incontrolável não a lê nas leis cientificas do universo. A homenagem que suscita sua beleza é de ordem poética da qual a teologia é parente. Ela protege a interrogação existencial e estética contra o fascínio da dominação pelo conhecimento. [...] A teologia previne, assim, contra a ilusão de um mundo unificado e totalitário sob o selo da bíblia. Ela se opõe atualmente à requisição das riquezas religiosas e filosóficas da humanidade[107].

O movimento da Singularidade preiteia a liberdade de pesquisa, a liberdade morfológica, a liberdade de construir o próprio destino, como expresso em seu manifesto *The Praise to the Devil*: a criação livre é o limite ("brincar de Deus"). O diálogo da teologia com o movimento da Singularidade não se fará tanto no nível do conhecimento, mas do símbolo, do imaginário, como instância crítica, como guardiã da linguagem poética e da mística do Real, o Real de todos os nomes, em sua "fragrância" que extrapola o "puro conhecimento"[108].

A teologia não se encerra no conhecer, mas tem um anelo de sentir e de amar e, como tal, tem uma forma específica de anunciar o querigma da *salus carnis* no mundo acadêmico, da pesquisa científica, nos muitos campos da vida pública, nas artes, na cultura, e no metaverso, onde se instaura a metagnose. Mas, para isso ela deve sempre retornar à fonte, ao que foi anunciado do que "era desde o princípio" (1 Jo 1,1).

Vamos agora considerar a contribuição de alguns filósofos e teólogos que, nos itinerários da contemporaneidade, descobrem trilhas comuns para abordar o mistério da vida que se manifesta na carne, constitutiva do ser humano que, na sua corporeidade, entra em comunhão consigo mesmo, com seus semelhantes, com todos os seres, com o Autor da Vida. Particularmente daremos atenção a alguns teólogos que, em sua redescoberta do corpo, retomam um dos eixos centrais da fé, o mistério da Encarnação.

9.3 Releituras filosóficas e teológicas contemporâneas acerca do corpo e da carne

O mundo contemporâneo, fenômeno desafiador de se compreender, se assemelha a uma hidra de muitas cabeças. A cada tentativa de se estabelecer uma data precisa, o tempo cortado gera outros recortes temporais, com uma profusão de eras. No conceito de contemporaneidade,

---

[107] DUQUOC, 2006.

[108] TEIXEIRA, F. Marcos de uma mística inter-religiosa. In: VIGIL, J. M. (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 253-266.

como categoria hermenêutica, podemos também abarcar as muitas ramificações do saber, como as filosofias, psicologias e teologias do genitivo. O próprio corpo, como vimos nas análises de Le Breton principalmente, foi dissecado em sucessivas reduções, geométrica e matemática, na modernidade, cujo corolário é, na contemporaneidade, a redução do *humanum* ao padrão de medida nanométrica e à performação algorítmica[109]. Paradoxalmente, nesse curto "período antropoceno", nunca se perdeu de vista o sonho da unidade, de uma visão e apreensão holística da realidade, propugnado, entre outras correntes, pela fenomenologia.

A. A contribuição da fenomenologia

A "virada fenomenológica", provocada por Edmund Husserl (1859-1938), influenciou não só filósofos, mas intelectuais em geral, nas mais variadas áreas, desde a psicologia até a matemática, inclusive as ciências da religião e a teologia[110]. Assim como a era contemporânea, difícil de se nomear com um só epíteto, também não podemos falar apenas da "fenomenologia", mas de muitas ramificações, como a fenomenologia transcendental, naturalista, existencial, generativa, dinâmica, hermenêutica, do diálogo, da vontade, realista, teológica. Entre os que utilizaram o método fenomenológico para se aproximar do fenômeno da gnose estão Hans Jonas (1903-1993), Gilles Quispel (1916-2006) e Serge Hutin (1929-1997) [111]. No campo teológico,

---

[109] MURPHY, M. *The Future of the Body*. Explorations Into the Further Evolution of Human Nature. New York: Tarcherperigee, 1993; NEUTZLING, I.; ANDRADE, P. F. de (Orgs.). *Uma sociedade pós-humana*. Possibilidades e limites das nanotecnologias. São Leopoldo: Unisinos, 2009; AZAMBUJA, Celso Cândido. Transumanismo e tecnologia molecular. *Revista IHU On-line*. Edição 257, 05 maio 2008. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1786-celso-candido-azambuja. Acesso em: 04 jan. 2022.

[110] Entre os grandes nomes do legado de Husserl, podemos citar Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Max Scheler (1874-1928), José Ortega y Gasset (1883-1955), Herman Weyl (1885-1955), Gabriel Marcel (1889-1973), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Paul Ricœur (1913-2005), Emmanuel Levinas (1906-1995), Michel Henry (1922-2002), Jacques Derrida (1930-2004), Jean-Luc Marion (1946). No campo da fenomenologia da religião, podemos citar: Rudolf Otto (1869-1937), Mircea Eliade (1907-1986), Gerardus van der Leeuw (1890-1950). Por fim, no campo da teologia, entre os teólogos que dialogam com a fenomenologia estão Edith Stein (1891-1942), Paul Tillich (1886-1965) e Karl Rahner (1904-1984). Influências husserlianas teve inclusive Karol Józef Wojtyła (1920-2005), o Papa São João Paulo II (1978-2005) que, como bispo auxiliar de Cracóvia, lecionou sobre Santo Tomás de Aquino, Heidegger e Husserl, tentando, em suas pesquisas, conciliar a filosofia de Santo Tomás com a fenomenologia. Acerca da fenomenologia no campo da religião, ver: GONÇALVES, P. S. L.; FERNANDES, M. L. Fenomenologia da religião: teoria e aplicação. *Reflexão*, v. 45, e204953, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4953. Acesso em: 16 jan. 2022.

[111] Para uma aproximação da compreensão do mundo contemporâneo, cabe ainda destacar a fenomenologia hermenêutica e a fenomenologia realista. A primeira estuda as "estruturas interpretativas" da experiência, ou seja, procura mostrar como se pode entender o mundo, a realidade que nos cerca, privilegiando as pesquisas quantitativas. A segunda se ocupa da consciência e da intencionalidade: qual a raiz última de cada realidade, em sua objetividade real, além da interpretação subjetiva, racional? A realidade não se reduz à consciência do sujeito ou à categorização do conhecimento: os fenômenos não se tornam "reais" pela consciência. Nesse campo, destaca-se, por exemplo, Adolf Reinach (1883-1917), que introduziu a fenomenologia no campo da

há que citar na atualidade Angela Ales Bello, filósofa italiana e membro da Comissão Teológica Internacional, fundadora do *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*[112]. Vários pensadores procuraram valorizar o corpo em sua manifestação "fenomenológico-transcendental".

Na linha da sensibilidade contemporânea, "em que tudo está interligado"[113], não podemos esquecer a ecofenomenologia, desenvolvida pelo filósofo checo Erazim Kohák (1933-2020). Trata-se de um trabalho pioneiro, fruto do diálogo com as áreas do ambientalismo e da fenomenologia, postulando uma moral ecológica ou ecomoral, no qual propõe uma interação respeitosa entre o indivíduo e o mundo ao seu redor, com relações de maior profundidade entre os seres humanos e os ecossistemas: o ser humano não está em cima, à parte ou fora da natureza, ele faz parte dela[114].

Queremos agora destacar alguns autores que enfocam a questão da carne e do corpo, a partir da fenomenologia, os quais se aproximam da concepção unitária bíblica e da afirmação central da fé cristã, que constitui, como assinalamos, um dos eixos articuladores do poliedro da ortodoxia em nossa pesquisa: a encarnação. Mistério da encarnação que revela, em última análise, o mistério do homem. Tais autores nos fornecem pistas de como dialogar com o mundo contemporâneo, ajudando-nos a tornar inteligível o querigma da *salus carnis*. São eles: Hans Jonas, Michel Henry e Jean-Claude Guillebaud. Advertimos, desde já, que se trata apenas de um aceno para demonstrar o quão importante é este tema, no coração da abordagem da carne e do corpo, como constitutivo do *humanum* e que deve ser levado em consideração no diálogo com a contemporaneidade, orientado de forma especial no ambiente da tecnognose.

---

filosofia do direito. Tertuliano, com seu "realismo corporeísta" se interessaria muito pela "fenomenologia realista".

[112] ALES BELLO, A. *Introdução à Fenomenologia*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

[113] A expressão "tudo está interligado" é usada pelo Papa Francisco como uma espécie de estribilho em seus discursos e documentos para falar da "ecologia integral" ou da "cidadania ecológica", interpretada em chave cristã. Há uma corrente de cientistas que postulam uma visão holística da realidade, integrando a dimensão material, orgânica, espiritual e cósmica, entre os quais se destaca Fritjof Capra, como, por exemplo, em sua obra *As conexões ocultas*. Ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2005. Em sua "encíclica ecológica", o Papa Francisco dialoga com essa corrente, propondo uma "conversão ecológica" e convidando a humanidade a encontrar de forma respeitosa com todos os seres vivos um "novo estilo de bem viver".

[114] NAMU. Fenomenologia. Disponível em: https://namu.com.br/portal/o-que-e/fenomenologia/. Acesso em: 16 jan 2022. Para uma visão atualizada, consultar: *Center for Advanced Research in Phenomenology* (CARP) - https://carpdigitalrepository.com/.

B. Contra o princípio gnóstico, o princípio da responsabilidade de Hans Jonas

Ao falarmos da sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade, apontamos como Hans Jonas estabeleceu uma relação entre o gnosticismo antigo e o existencialismo contemporâneo, de maneira especial na sua impostação niilista, que acaba negando o mundo material, posição que contaminou também as ciências. Jonas aprofundou essa impostação niilista em muitos estudos posteriores no percurso de sua evolução intelectual[115]. Depois do interesse inicial pelo gnosticismo, sobre o qual se debruçou por mais de trinta anos, dedicou-se no pós-guerra à filosofia da natureza. Já em idade madura, ocupou-se do estudo do mundo orgânico e da vida, no contexto das implicações tecnológicas, da crise ambientalista e humanitária. A emigração no Canadá e nos Estados Unidos colocou-o em contato com uma cultura em que a filosofia da natureza continuava a ser uma disciplina respeitada e cultivada, no meio da qual era possível buscar respostas a questões do ser da matéria e da corporeidade que o existencialismo já não lhe podia proporcionar. Daí resultou o livro *The Phenomenon of Life*. *Towards a Philosophical Biology* (1966)[116]. A filosofia do organismo vivo levou-o a uma nova fronteira de pesquisa: nos confins da vida, nascimento e morte, que colocam interrogações não apenas teóricas, mas práticas, no avançar das técnicas de controle e manipulação da natureza e da vida, pesquisa que desembocou na obra da maturidade, *Das Prinzip Verantwortung* (*O Princípio Responsabilidade*, 1979)[117].

Jonas demonstrava muitas reservas em relação à biotecnologia da forma como a concebe o transumanismo[118]. Em termos de expansão da vida, Jonas sugeriu que a mortalidade não é apenas uma maldição ou um fardo, é também uma bênção. É um fardo na medida em que nós, os humanos, como seres orgânicos, devemos "arrancar nosso ser da ameaça contínua do não-ser". Mas é uma bênção na medida em que nossa luta é a própria condição para qualquer afirmação de ser, de modo que a mortalidade é a porta estreita através da qual só o valor - o

---

[115] ORLANDO, V. *Contro il principio gnostico*. La libertà del vivente in Hans Jonas. Roma: Aracne Editrice, 2014. (Percorsi di Etica, Saggi, 15).

[116] JONAS, H. *The Phenomenon of Life*: Toward a Philosophical Biology. New York: Harper & Row, 1966.

[117] Nesta pesquisa, utilizamos a edição italiana: *Il principio responsabilità*. Un'etica per la civiltà tecnologica. Torino: Einaudi, 2017. (Piccola Biblioteca Einaudi, Filosofia, 468). Edição brasileira: *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

[118] A edição alemã, de 1973, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, possui algumas atualizações e novas variações em relação à edição de 1966. Para as considerações de Valentina Orlando, aqui utilizadas, ver a edição italiana: *Organismo e libertà*. Verso una biologia filosofica. Torino: Einaudi, 1999. Edição brasileira: *O princípio vida*: fundamentos para uma biologia filosófica. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004. Para um maior aprofundamento dessa obra: WIESE, C. *The Life and Thougth of Hans Jonas*: Jewish Dimensions. Hanover; London: University Press of New England, 2007.

endereço de um sim - poderia entrar no universo de outra forma indiferente. Para Jonas, o esforço para evitar a destruição ou superar a mortalidade é uma negação fundamental do que nos torna humanos. O processo da vida exige a mortalidade como contrapartida da natalidade. Esses dois polos encerram um dom, uma gratuidade, que pode fornecer a novidade e a criatividade que enriquecem a vida humana e propiciam o exercício da liberdade. A liberdade está em perigo quando ignora a necessidade. Em termos de engenharia genética, Jonas considerou como fívolos muitos fundamentos da engenharia genética. O aprimoramento genético com o objetivo de melhorar a aparência ou as chances de sucesso social se enquadra nessa categoria[119].

Segundo Valentina Orlando, Jonas propõe um monismo integral que não traia a riqueza dos fenômenos, mas que lhes faça justiça; um monismo animado, que busque respeitar a complexidade do ser e evitar a redução de um aspecto ao outro, explicando, ao invés disso, um através do outro: como a vida não é redutível nem a mero fenômeno material exterior e nem a pura interioridade ou a puro espírito, mas é relação entre exterioridade e interioridade, matéria e espírito, assim também o ser revela algo de si através do manifestar-se da interioridade e dos fenômenos eminentemente espirituais. Este é o sentido da afirmação segundo a qual o dualismo não seria de fato uma invenção arbitrária, uma vez que a duplicidade é fundada no próprio ser. O novo monismo do qual o filósofo está em busca não pode, portanto, ignorar o que tornou possível a doutrina dualista e a sua onipresença em diversos contextos filosóficos ou religiosos, mas deve ser compreendido "em uma superior unidade do ser, da qual os opostos surgem como faces de sua realidade ou fases do seu devir"[120].

O ser humano, a vida, a realidade são fenômenos complexos. Não podem ser reduzidos a simples esquemas mentais. A dualidade é expressão da pluralidade que reveste a complexidade da realidade. Simplicidade e complexidade são categorias para expressar o clássico tema da relação entre o Uno e o múltiplo. Nesse sentido, todos os sistemas gnósticos e todas as correntes cristãs se encontraram para tentar entender e falar do *humanum*, assim como acontece na contemporaneidade na imbricação de vários campos do saber, numa pesquisa multi, trans e interdisciplinar.

O grande tema de *Organismo e liberdade* é, em substância, a relação entre matéria e espírito, espírito humano e totalidade do mundo vivo; é o tema do lugar do homem no mundo, em busca de uma "terceira via" que conduza à superação do dualismo do qual Jonas revelou

---

[119] TIROSH-SAMUELSON, 2011, p. 45.
[120] ORLANDO, 2014, p. 25.

todo o potencial niilista. Como estudioso do gnosticismo, ele refletiu longamente sobre os erros do dualismo e sua evolução desde a forma antiga à moderna, esta considerada responsável pela eliminação das causas finais da natureza e da deriva niilista da contemporaneidade.

Segundo Jonas, é por meio da corporeidade que nós, sendo também um pedaço de natureza, estamos conectados nas nossas necessidades e na nossa fragilidade à natureza circunstante, e isso no nível mais profundo através da troca orgânica, que é a condição de todo o resto. O homem deve comer. Este decreto natural do corpo é da mesma forma um ponto cardeal, assim como a vida em seu todo está imprescindivelmente conectada com a morte[121].

A interpretação do ser orgânico proposta por Jonas chama atenção para superar a impostação antropocêntrica e realizar uma decisiva conversão de perspectiva em direção ao mundo vivo do qual o homem é parte, devendo-se assim superar uma visão antropocêntrica marcadamente dualista que marcou a história do Ocidente[122]. O sentido dual e polar da natureza, da vida, do ser orgânico que, no fundo, tematiza a própria pluralidade da vida em contínua manifestação e evolução, apresenta-se em sua perspectiva, como uma proposta para superar o dualismo do "princípio gnóstico"[123].

Recordamos como o "princípio gnóstico", categoria forjada por Jonas para entender o gnosticismo antigo, pode ser detectado com muitas variações ao longo da história do Ocidente, tendo sobrevivido como a "mais extrema forma de dualismo". Não se trata evidentemente do gnosticismo na sua peculiar e irrepetível configuração histórica. A luta contra o princípio gnóstico torna-se na obra de Jonas um "princípio heurístico", ao qual ele contrapõe o "princípio da responsabilidade"[124].

O princípio gnóstico, que se manifesta como a erma de duas caras, ora na face dualista, ora na face monista, constitui aos olhos do filósofo a raiz do niilismo do qual é impregnado o *Zeitgeist* da contemporaneidade[125]. Ele enquadra por isso a sua biologia filosófica como resposta tanto à gnose quanto à ciência moderna. Estas duas, mesmo na sua irredutível diferença que não está sequer em discussão por Jonas, compartilham aquilo que ele define como "acosmismo": o sentimento de radical estranheza entre homem e natureza[126]. Já fizemos notar

---

[121] JONAS, H. *Scienza come esperienza personale*, *apud* ORLANDO, 2014, p. 26.
[122] ORLANDO, 2014, p. 24-32.
[123] JONAS, H. La sindrome gnostica: una tipologia del pensiero dell'immaginazione e dell'atteggiamento spirituale. In: *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*. Bologna: Il Mulino, 1974. p. 375-392.
[124] ORLANDO, 2014, p. 252.
[125] BONALDI, C. H. Jonas e il nichilismo: alla ricerca di un paradigma antignostico. In: SORRENTINO, S. *Nichilismo e questione di senso*. Da Nietzsche a Derrida. In: "Quaestiones Disputatae", II, n. I. Roma: Aracne, 2005. p. 149-170.
[126] ORLANDO, 2014, p. 252-253.

como a aproximação entre a gnose e os variados fenômenos elencados no capítulo 5, a ciência moderna, e particularmente o movimento da Singularidade, não pode ser feita a modo de um "paralelismo" simplista, como alerta Louise J. Lawrence[127].

Nessa luta contra o "princípio gnóstico", adquire importância heurística e gnoseológica o "impacto da matéria mundana", uma experiência pela qual, através do corpo, se compreende a íntima conexão entre corporeidade e totalidade da realidade: o verdadeiro "Eu" não é apenas o espírito; o Eu não é abstrato, etéreo, é corpo! O verdadeiro "Eu" é espírito animado e corporificado, poderíamos dizer, um todo orgânico, ser vivo, em relação com todos os demais seres vivos, intimamente enraizado na carnalidade do mundo. Nessa visão, estão implicados também os demais seres vivos, seres corporificados, diante dos quais o homem tem uma responsabilidade, com implicações éticas[128].

A interpretação do ser orgânico proposta por Jonas conduz para além da restrição antropocêntrica, alargando-se ao mundo vivo do qual o homem é parte. O filósofo rejeita a ideia de subjetividade como mera atividade mental, contraposta à *res extensa*, e a amplia até compreender um equilíbrio entre funções psíquicas e corporais. Com a sua fusão insolúvel de interioridade e exterioridade, o organismo constitui, em definitiva, a contraprova da divisão dualista, aquela ruptura da realidade que gerou como consequência a espiritualização o homem e a mecanização da natureza[129].

Jonas aponta assim, o "sentido heurístico do limite", como um aspecto a ser considerado no contexto da "sociedade tecnológica". Para Valentina Orlando, o que torna Jonas atual é exatamente o seu interesse pela natureza, e em particular pela vida que nela se desenvolve. O problema da habitabilidade da Terra, além disso, tornou-se hoje ineludível e requer uma reflexão isenta de prejuízos com o fim de evitar o risco de que esse seja monopolizado por posições ideológicas ou unilaterais como, por exemplo, a da *deep ecology*[130]. Jonas tem o mérito

---

[127] LAWRENCE, L. J. *Reading with Anthropology*. Exhibiting Aspects of New Testament Religion. London: Paternoster Press, 2005.

[128] LOPES, W. E. S. Hans Jonas: fenomenólogo e metafísico da vida. In: FALABRETTI, E.; OLIVEIRA, J. (Eds.). *Fenomenologia da Vida*. Curitiba: Pucpress, 2018. p. 63-77; OLIVEIRA, J. A fenomenologia do comportamento animal em Hans Jonas. In: FALABRETTI, E. OLIVEIRA, J. *op. cit*, p. 155-168.

[129] ORLANDO, 2014, p. 34.

[130] A *deep ecology* (ecologia profunda), conceito cunhado por Arne Næss, filósofo e ecologista norueguês, em 1973, concebe a humanidade não como o centro de tudo ou o ápice da evolução dos seres, mas como mais um fio na "teia da vida" (*web of life*). Este conceito contrapõe-se ao de "ecologia rasa" ou "ecologia superficial", que vê a natureza como um mundo fora do homem, que pode por ele ser explorada e manipulada. Para maiores informações: CAPRA Fritjof. *The Web of Life*: A New Scientific Understanding of Living Systems. Doubleday: Anchor Books, 1996; DRENGSON, A.; DEVALL, B.; SCHROLL, M. A. "The Deep Ecology Movement: Origins, Development, and Future Prospects (Toward a Transpersonal Ecosophy)". *International Journal of Transpersonal Studies*, San Francisco, v. 30, n. 1-2, p. 101–117, 2011.

de colocar-se à parte tanto de um antropocentrismo extremo quanto de um extremismo ambientalista: o homem é a última etapa da evolução da vida, mas somente sobre ele pesa a responsabilidade diante do ser: o *princípio responsabilidade* é um peremptório apelo ao homem acerca de suas obrigações: salvar a natureza e com ela a humanidade, começando por si mesmo[131].

> Todo ser vivo é fim em si mesmo e não tem necessidade de uma ulterior justificativa: sob este aspecto o homem não é em nada superior aos outros seres vivos, exceto que para *poder* ser somente ele é responsável *também* por eles, ou seja, a salvaguarda de seu ser como fins em si mesmos. Mas na coparticipação do destino humano, os fins dos seus semelhantes, tanto condividindo-os como limitando-se a reconhecê-los nos outros, e o fim em si mesmo da sua própria existência, podem confluir de maneira única no seu próprio fim: o arquétipo de toda responsabilidade é a do homem pelo homem[132].

Muitos são os aspectos a serem considerados acerca do organismo como manifestação da vida: a historicidade é uma especificidade do "fenômeno da vida". Toda e qualquer conceitualização, sistematização ou mesmo mitologização não conseguem reduzir o ser vivo, pois este é um fenômeno originário, irredutível. Daí a importância capital da historicidade da vida. A vida, esclarece o filósofo, é *in continuum* constituída por momentos nos quais é vivida, e no *continuum* passa através das fases como gérmen, flor e fruto, ou também infância, adolescência e velhice, mas é cada vez uma vida diferente; cada fase, ou mesmo cada um de seus momentos, acrescenta-lhe algo novo que nos anteriores ainda não estava presente. A relação com o tempo não é exterior, mas é, na verdade, uma dimensão estruturalmente intrínseca à vida e isso mostra uma "intrínseca direcionalidade". Para ele, a biologia filosófica representa uma tentativa de responder a questões fundamentais, todas reconduzíveis a uma única interrogação de fundo sobre a eventual estrutura teleológica dos seres vivos: divisa-se aqui uma crítica à concepção da vida como finalidade sem escopo. Instaura-se uma "teleologia do ser orgânico": a autoconservação, entendida como aspiração a existir, e a historicidade são conotações essenciais da vida e, portanto, devem ser compreendidas em uma definição do "sistema vivo"[133].

---

[131] ORLANDO, 2014, p. 40-44.

[132] "Ogni essere vivente è fine a se stesso e non ha bisogno di una giustificazione ulteriore: sotto questo aspetto l'uomo non è in nulla superiore agli altri esseri viventi, eccetto che per *poter* essere soltanto *lui* responsabile *anche* per loro, ossia per la salvaguardia del loro essere fini a se stessi. Ma nella compartecipazione al destino umano i fini dei suoi simili, sia che egli li condivida oppure si limiti a riconoscerli negli altri, e il fine in sé della loro stessa esistenza, possono in maneira unica confluire nel suo proprio fine: l'archetipo di ogni responsabilità è quella dell'uomo per l'uomo". (JONAS, 2017, p. 124).

[133] ORLANDO, 2014, p. 110-124.

Jonas recupera, no contexto da "era tecnológica", o lugar da cibernética: para ele, cibernética é uma ciência eficiente para abordar o tema da vida e do ser orgânico porque é uma ciência que permanece insuficiente uma vez que reduz a natureza animal aos dois fatores da percepção e do movimento, enquanto, segundo ele, a natureza animal se compõe da tríade percepção-movimento-sentimento:

> [...] as coisas vivas são criaturas da necessidade e agem em base a necessidades. A necessidade se funda de um lado sobre a *necessidade* de constante autorrenovação do organismo através do metabolismo e de outro sobre o *impulso* do organismo em continuar a própria existência neste modo precário[134].

A originalidade da obra de Jonas, mais que a reabilitação da visão organicista da vida, consiste no liame que ele institui entre vida orgânica e liberdade e no relevo dado a esta última. No título alemão (*Organismus und Freiheit*), preferido pelo autor ao título original inglês (*The Phaenomenon of Life*) se compreende que a tese principal da obra consiste em afirmar que onde há um organismo, por mais simples que seja, já existe ao menos um gérmen de liberdade, pois já desde o fenômeno do metabolismo e de sua necessidade de recuperação contínua com o externo que o consente, na constante transformação de si mesmo, de manter a sua forma, aparece no mundo algo de *totalmente novo*. Jonas se esforça por ultrapassar tanto os limites antropocêntricos da filosofia idealista e existencialista quanto os materialistas e os das ciências naturais. O *punctus saliens* é o organismo, o corpo vivo no qual as contradições que o homem descobre em si mesmo estão efetivamente unidas: liberdade e necessidade, autonomia e dependência, eu e mundo, relação e isolamento, criatividade e mortalidade. Tais contradições estão presentes desde as formas mais primitivas de vida, cada uma das quais mantém um perigoso equilíbrio entre ser e não-ser e "esconde desde sempre um horizonte de transcendência"[135].

Um dos eixos de sua argumentação é o "testemunho imanente da criação", que se expressa numa particular maneira de ser do organismo vivo e se manifesta numa "unidade psicofísica", na qual se insere também a ameba, pouco importando suas ínfimas dimensões; pois estas não podem constituir uma objeção, à sua relevância ontológica; a ameba é parte do universo. Portanto:

---

[134] "[...] le cose viventi sono creature del bisogno e agiscono in base a bisogni. il bisogno si fonda da un lato sulla *necessità* di costante autorinnovamento dell'organismo tramite il metabolismo e d'altro lato sull'*impulso* dell'organismo a continuare la propria esistenza in questo modo precario". (JONAS, *Organismo e libertà*, p. 168, *apud* ORLANDO, 2014, p.130).

[135] ORLANDO, 2014, p. 140-142.

> [...] o seu testemunho imanente, enquanto testemunho de uma criatura, constitui uma parte do testemunho universal da criação e com maior razão deve-se lhe prestar atenção na medida em que "imanente" tem neste caso um sentido mais completo do que aquele que convém a qualquer outra classe de formações cósmicas: isso inclui o dado de possuir uma interioridade, até certo ponto consciente. E isso confere à ameba um valor privilegiado em relação à evidência que compensa sua limitação quantitativa[136].

É inevitável neste momento de nossa reflexão, um breve excurso acerca desse minúsculo ser que é o coronavírus: como tudo está interligado, seja qual for sua origem (as causas ainda não são de todo explicadas), também ele levanta, além de uma questão biológica, ambiental e civilizacional, uma questão antropológica, filosófica, teológica[137]: na emergência, insurreição e vitória do coronavírus se levanta o clamor e o alerta de toda a natureza contra a arrogância prometeica do homem autorreferenciado. Diferentemente da esfinge grandiosa, à entrada de Tebas, o coronavírus busca reinar no recôndito das células, teimando em se autorreproduzir, para sobreviver, em novas variantes, desafiando-nos: "Decifra-me ou te devorarei". Na verdade, é uma exortação ao próprio homem: "Decifra-te ou te devorarás [...] mas o mundo a ti sobreviverá!".

Uma constatação se impõe, mais que pelos parâmetros da exterioridade material e do puro cálculo matemático ou da informação algorítmica, ou seja, temos o "imediato testemunho do nosso corpo": a condição imprescindível para a valorização da vida é a própria experiência da vida e da corporeidade:

> [...] esta é a vantagem, tão obstinadamente negada ou obscurecida na história pela teoria gnoseológica, a vantagem do fato que nós temos um corpo, ou seja, que somos um corpo. Em suma, *somos* preparados por aquilo que somos. Somente por meio da interpolação da identidade interior – tornada possível neste modo – o *fato* meramente morfológico (e enquanto tal sem sentido) da continuidade metabolizante é concebido como ato incessante, isto é, a continuidade é concebida como autocontinuação[138].

---

[136] "[...] la sua testimonianza immanente, in quanto testimonianza di una creatura, costituisce una parte della testimonianza universale della creazione e a maggior ragione occorre prestarle attenzione, in quanto 'immanente' ha in questo caso un senso più completo di quello che si addice a qualsiasi altra classe di formazioni cosmiche: esso include il dato di possedere un'interiorità, in qualche misura consapevole. E ciò conferisce all'ameba un valore privilegiato in relazione all'evidenza ontologica che compensa la sua limitatezza quantitativa". (JONAS, *Organismo e libertà*, p. 96, *apud* ORLANDO, 2014, p. 152).

[137] Santo Agostinho retomou em obras como *De Ordine* e nos vários comentários ao livro do Gênesis, o clássico tema da razão de ser dos animais nocivos ao homem: na ordem do cosmos e da criação, até mesmo as pulgas, os animais peçonhentos, as cobras têm um propósito: não são inúteis nem nocivos.

[138] "... questo è il vantaggio, tanto ostinatamente negato o denigrato nella storia della teoria gnoseologica, il vantaggio del fatto che noi abbiamo un corpo, cioè che siamo un corpo. In breve, *siamo* preparati da ciò che siamo. Solo per mezzo dell'interpolazione dell'identità interiore – resa possibile in questo modo – il *fatto* meramente morfologico (e in quanto tale senza senso) della continuità metabolizzante viene concepito come *atto* incessante, cioè la continuità viene concepita come autocontinuazione". (JONAS, 2003, p. 115-116, *apud* ORLANDO, 2014, p. 168).

Segundo Jonas, a identidade interior chegou no mundo com a vida enquanto tal e com ela apareceu também uma certa forma de "autoisolamento" da vida do resto da realidade que é a primeira emancipação da forma, na qual consiste, essencialmente, a liberdade do orgânico. O sinal de uma forma de ipseidade é a radical singularidade e heterogeneidade dos organismos em relação ao resto da realidade. Trata-se "*de um novo gênero de identidade que se faz de instante em instante*", resistindo "às circunstantes forças niveladoras da mesmidade física"[139].

A dimensão transcendente da vida que se manifesta em contínuo ato criativo se manifesta também pela relacionalidade e abertura ao mundo. Além disso, a autotranscendência da vida em sua relação com a matéria tem a intencionalidade como outra característica peculiar.

Do par binário liberdade/necessidade são deduzidos outros pares binários de conceitos, também esses antitéticos e, no entanto, implicados mutuamente, pelo qual a vida é descrita como fenômeno polar: identidade e alteridade, si e mundo, suspensão entre ser e não ser. Tais dualidades são também formas de relação, o que significa que "a vida é essencialmente relacionalidade com algo".

O ponto de partida é sempre o metabolismo em sua essencial antinomia de liberdade e necessidade. A forma viva é estruturalmente voltada para o mundo em uma particular relação de dependência e possibilidade, pois para poder proceder à troca da matéria (reposição e renovação) a matéria deve sair de si, "abrir-se" e voltar-se para o mundo, ir além de si mesma, pois é fora de si que a própria matéria encontra o que necessita para renovar-se. A vida é essencialmente abertura ao encontro com a realidade exterior, abertura que na sensibilidade e nos níveis mais altos e complexos de desenvolvimento conduz a ter presente um mundo, e nos níveis superiores revela ao si um mundo sempre mais vasto, rico e diversificado[140]. A vida se volta sempre para além da própria imediaticidade, simultaneamente em direção a ambos os horizontes (espacial e temporal), nos quais se transcende constantemente[141].

A bipolaridade da vida em todas as suas dimensões constitui uma solução para superar o dualismo ontológico (espírito e matéria, monismo espiritualista gnóstico), com a proposta de um monismo integrador.

Desde o nível celular, que ocorre na mais elementar troca orgânica, a "aventura da liberdade" é equilibrada dialeticamente pela necessidade, ao passo que a alteridade do mundo e a mortalidade fazem o contraponto à ipseidade. A ulterior exacerbação desta dualidade revela

---

[139] ORLANDO, 2014, p. 117.
[140] ORLANDO, 2014, p. 173.
[141] ORLANDO, 2014, p. 176.

a exacerbação da própria vida, num contínuo processo dialético que vai se desenrolando em cada estágio superior do desenvolvimento da vida[142].

Encontramo-nos aqui com a particular e específica contribuição da "ontologia jonasiana": a atenção à mortalidade como fenômeno da vida. A duração permanente não era o objetivo desta aventura, porque do contrário a vida nem deveria ter começado. A vida é "*essencialmente* ser precário e corruptível", tanto que Jonas usa como sinônimos as duas expressões "aventura da vida" e "aventura da mortalidade". Com essas palavras conclui-se a análise da vida animal. A seguir trata como essa unidade é reconquistada pelo homem, mas é necessário sempre reiterar: "que esta aventura vale a pena"[143].

O "cânon do corpo", pensado como "biunidade", termo com o qual se quer exprimir a unidade na pluralidade, permitirá individualizar e superar as abstrações particulares e de chegar ao fundamento escondido da sua unidade em vista de um "monismo integral" alcançado a um nível superior de síntese. Este não deverá ignorar que vida e interioridade são verdadeiramente alargadas através do corpo, que ele é verdadeiramente "Eu", e não uma ideia da consciência. Assim, o verdadeiro "Eu" não é apenas o espírito; o *Self* não é abstrato, etéreo, é corpo! O verdadeiro "Eu" é corpo animado e alma corporificada.

C. A filosofia da carne de Michel Henry

A vasta produção filosófica de Michel Henry (1922-2002) levou-o progressivamente, no arco temporal de 1949, ao terminar a redação de *Philosophie et phénoménologie du corps* (publicada em 1965) até a publicação do último volume de sua "trilogia" sobre o cristianismo, *Paroles du Christ*, em 2002 (ano também de sua morte) a identificar a fenomenologia radical da vida e o cristianismo[144]. Nesta resenha, ater-nos-emos à obra *Encarnação*[145].

---

[142] ORLANDO, 2014, p. 192.
[143] ORLANDO, 2014, p. 193.
[144] A obra *Philosophie et phénoménologie du corps* (escrita em 1948-49, e editada em 1965) faz parte da corrente fenomenológica que buscou resgatar a subjetividade real contra o dualismo cartesiano das *Meditações Metafísicas*. A "trilogia sobre o cristianismo" compõe-se das obras: *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996), *Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000), *Paroles du Christ* (2002). Os títulos na edição brasileira são: *Encarnação*: uma filosofia da carne (2014), *Palavras de Cristo* (2014) e *Eu Sou a Verdade*. Por uma filosofia do cristianismo (2015), publicados pela Editora É Realizações. Para um compêndio da bibliografia do autor, ver: PERRIN, C. *Michel Henry (1922-2002).* Bibliographies – au 30 octobre 2020. Louvain: Fonds Michel Henry, 2020. Disponível em: https://alfresco.uclouvain.be/alfresco/service/guest/streamDownload/9c2ab260-61c5-4fe5-86b8-7dbadafc5724/MH-BIBLIO-Version-6.0.pdf?guest=true. Acesso em: 28 fev. 2022.
[145] HENRY, M. *Encarnação*: uma filosofia da carne. São Paulo: É Realizações, impressão de 2014.

Ao provocar uma inversão da fenomenologia, M. Henry propõe, como "fenomenólogo pós-husserliano", uma reinterpretação do corpo ou antes, uma redefinição dos termos corpo e carne – uma "nova inteligibilidade" –, centrando no conceito *carne*, como ele o entende, a verdadeira questão concernente ao *humanum*, como vivente real, fruto gratuito da Vida que se automanifesta:

> O que temos a dizer é que a nova inteligibilidade que a elaboração da questão do corpo exige, na medida em que nosso corpo não é um corpo, mas uma carne, é totalmente estranha ao que entendemos, desde sempre, por inteligibilidade. [...] essa inteligibilidade nunca é senão derivada, pressupondo o todo diverso dela. *Originariamente e em si, nossa carne real é arqui-inteligível, revelada em si nessa revelação de antes do mundo própria do Verbo de Vida de que fala João* [...] Totalmente diferente do Logos grego [...] o Verbo da Vida é a condição fenomenológica transcendental, última e radical, de toda carne possível[146].

Michel Henry em *Encarnação* se propõe a tratar da encarnação, que "se situa no centro de uma constelação de problemas", entre os quais a relação que existe entre os termos "corpo e carne", que não têm uma compreensão unívoca, não só no senso comum, mas também no domínio da filosofia e da ciência[147]. Uma das acepções é que todos os seres "encarnados" são "incorporados", "têm um corpo". No universo há muitos corpos: corpos inertes e corpos vivos. Em sua investigação ele deixará, metodologicamente, de considerar os "seres vivos diferentes do homem": só é possível falar "daquilo que sabemos, e não do que ignoramos". Há uma grande diferença entre um corpo inerte, que "não sente nem experimenta nada" e um corpo que "se experimenta a si mesmo ao mesmo tempo que sente o que o cerca". A partir daí ele afina a sua terminologia, denominando "*carne*" ao corpo senciente e "*corpo*" ao corpo inerte:

> Pois a nossa carne não é senão isto que, experimentando-se, sofrendo-se, padecendo-se e suportando-se a si mesmo e, assim, desfrutando de si segundo impressões sempre renascentes, é, por essa mesma razão, suscetível de sentir o corpo que lhe é exterior, de tocá-lo, bem como de ser tocado por ele – coisa de que o corpo exterior, o corpo inerte do universo material, é, por princípio, incapaz[148].

---

[146] HENRY, 2014, p. 373. Henry interpreta a convergência entre fenomenologia radical da vida e cristianismo a partir da leitura de textos do Novo Testamento, especialmente o evangelho de João, estabelecendo uma oposição radical entre o Logos do Prólogo de João ao Logos grego, que vai desde Heráclito aos estoicos e suas posteriores expressões na filosofia ocidental até a contemporaneidade (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, etc).

[147] HENRY, 2014, p. 11-36. As expressões entre aspas são todas tiradas da Introdução, onde ele aborda sumariamente "A questão da encarnação"; os trechos em itálico são do próprio autor. Nesse tópico preferimos manter a palavra Encarnação com maiúscula, de acordo com a sua opção.

[148] HENRY, 2014, p. 12-13. Na "elucidação da carne", ele a define "por tudo aquilo de que um corpo se acha desprovido": a carne não se confunde com o corpo, mas uma e outro opõem-se radicalmente: "Carne e corpo opõem-se como o sentir e o não sentir – o que desfruta de si, por um lado; a matéria cega, opaca, inerte, por

Sua "filosofia da carne" busca uma "elucidação sistemática da carne, do corpo e de sua relação enigmática", o que lhe permite abordar a Encarnação no sentido cristão, que encontra seu fundamento na proposição "alucinante de João": "E o Verbo se fez carne" (1,14). No entanto, não se deve entender o Verbo (Logos) na acepção grega, e aqui se encontra um "grande paradoxo hermenêutico" (a expressão é nossa), pois o Logos joanino, mesmo usando o conceito logos, é totalmente outra coisa que o logos grego:

> [...] a incompatibilidade radical entre o conceito grego de Logos e a ideia de sua eventual encarnação atinge o paroxismo a partir do momento em que esta reveste a significação que será a sua no cristianismo: a de conferir a salvação. Tal é, com efeito, a tese a que bem se pode chamar "crucial" do dogma cristão – e o princípio de toda a sua "economia"[149].

Os Padres da Igreja conseguiram, com suas "intuições fulgurantes", captar a Verdade do cristianismo "na sua afirmação mais desconcertante, a da Encarnação" que não é propriamente uma afirmação, na ordem de um pensamento, mas na ordem de uma realidade, "daquilo que escapa a todo e qualquer pensamento: *num corpo e numa carne*"[150]. A "heresia" das diferentes gnoses se resume basicamente nisto: na negação da Encarnação. Essa verdade desconcertante funda "a possibilidade da salvação". A resposta à pergunta sobre o como e o porquê da vinda numa carne mortal se torna garantia da eternidade e se encontra em "uma rede de implicações tão estritas e a tal ponto essenciais, que pertencem ao 'núcleo' do cristianismo".

Vamos apenas enumerá-las, esclarecendo que elas são objeto da terceira parte de sua investigação, intitulada: "Fenomenologia da Encarnação: a salvação no sentido cristão": "A Encarnação do Verbo é dada constantemente no cristianismo como a maneira como ele se faz homem [...] a carne de Cristo é semelhante à nossa; uma definição do homem como carne[151]; está em jogo a relação de Deus com o homem ou do homem com Deus; essa relação paradoxal é situada no interior de uma única e mesma pessoa, a saber, Cristo. [...] é o próprio ser de Cristo que está em causa[152]. Do ponto de vista filosófico, a principal questão que o ocupa é esta:

---

outro. Tão radical é essa diferença, que, por mais evidente que pareça, nos é muito difícil, e até impossível, pensá-la verdadeiramente".

[149] HENRY, 2014, p. 15.

[150] HENRY, 2014, p. 20.

[151] "Duas interpretações do Logos igualmente se enfrentam, e não diferem menos. "Fazer-se carne para o Logos grego – entendamos bem: *tornar-se em si mesmo carne* – significaria não se fazer homem, mas, muito pelo contrário, desfazer-se de sua essência própria, riscar a condição humana, não ser mais que animal" (HENRY, 2014, p. 23).

[152] "Ora, a possibilidade dessa união de propriedades divinas e humanas não se limita de maneira alguma a um problema teórico: é a da própria salvação. É preciso, portanto, dizer algo mais sobre ela e lembrar o esquema

"alguém como Cristo é possível, o tornar-se homem de Deus enquanto tornar-se carne do Verbo é, pelo menos, concebível?"[153].

Em última análise, o motivo da Encarnação que contém a possibilidade da salvação mostra-se a nós como revelação, a sua habitação entre nós: "Se podemos ter relação com Deus e ser salvos nesse contato com ele, é porque seu Verbo se fez carne em Cristo. A revelação de Deus aos homens é, pois, aqui, a existência da carne. É a própria carne como tal que é revelação"[154]. No sentido joanino, na interpretação de M. Henry, "fazer-se carne" significa uma realidade arquetípica, transcendental, originária, antes do tempo, fundacional: "é em si mesmo, em sua essência em sua realidade de Verbo, enquanto Verbo, que o Verbo se faz carne". João afirma que o Verbo se fez carne e não corpo: o corpo é exterioridade, "forma", "aspecto", "aparência"[155].

Na acepção de Henry, para João "a carne do Verbo não provém do limo da terra, mas do próprio Verbo. É dele mesmo, nele mesmo, por ele mesmo que ele se fez carne [...]. *No limo da terra, há somente corpos, nenhuma carne. Algo como uma carne só pode advir e nos advém do Verbo.* Mas não se trata do Logos grego, racional, que dá inteligibilidade para as coisas deste mundo, mas de "um Verbo mais antigo", o "Verbo da Vida". O *Prólogo* de João anuncia outro tipo de inteligibilidade, "uma Arqui-inteligibilidade"[156].

Enuncia-se assim uma definição de homem inteiramente nova, tão desconhecida da Grécia quanto da modernidade: *a deificação de um homem invisível e ao mesmo tempo carnal – invisível enquanto carnal*. [...] A Arqui-inteligibilidade joanina significa ainda outra coisa [...]. ela concerne à realidade e, mais ainda, à realidade absoluta, àquela que a filosofia chama desse modo e que a religião denomina Deus – esse Deus que, segundo João, é Vida[157].

M. Henry retoma muitas vezes, com o "deslumbramento de um convertido", a informação de que os Padres da Igreja realizaram uma reflexão exaustiva e profunda, com categorias gregas, sobre uma realidade totalmente inconcebível para um grego: captaram o significado da

---

que vai assumir em todos os Padres e através dos diferentes concílios: o tornar-se homem de Deus funda o tornar-se Deus do homem. A salvação cristã não consiste na dispensação de graças particulares e de todo eminentes: consiste na *deificação* do homem" (HENRY, 2014, p. 27).

[153] HENRY, 2014, p. 27.

[154] HENRY, 2014, p. 28.

[155] HENRY, 2014, p. 31.

[156] Uma Arqui-inteligibilidade "que se revela se compõe de realidades invisíveis neste mundo, despercebidas pelo pensamento" Essa Arqui-inteligibilidade da Vida se manifesta na carne e, onde há vida, o Verbo de Vida se faz idêntico a cada um dos viventes que somos nós, os homens: não se trata de panteísmo, mas da automanifestação da Vida na vida, pois que a Vida é a origem da vida" (HENRY, 2014, *passim*, p. 31).

[157] HENRY, 2014, p. 31.32.33.

"automanifestação" e contínuo "autoengendramento" do Verbo de Vida na carne e só mesmo uma nova reflexão sistemática daria conta de fazê-lo hoje, pois também esta procura captar o movimento mesmo dessa original e nova inteligibilidade: essa ciência é a fenomenologia. E ele explica:

> É, pois, à fenomenologia que vamos pedir o modo de aproximação apropriado ao tema de nossa investigação. A fenomenologia inventada por Husserl no início do século XX suscitou um dos mais importantes movimentos de pensamento desse tempo e talvez de todos os tempos. [...] Eis porque aparece desde agora que um recurso à própria fenomenologia não se revelará fecundo se não for capaz de operar a inversão da própria fenomenologia recusando seu pressuposto mais habitual – substituir uma fenomenologia do mundo ou do Ser por uma fenomenologia da Vida[158].

A partir dessa via nova se busca compreender o corpo não a partir do mundo, mas da vida. Mas, antes de explicitá-la, num longo excurso ele analisa e critica as duas reduções paradigmáticas do corpo, que caracterizam a modernidade: a redução galileana e a redução cartesiana[159]. A inteligibilidade promovida por Galileu consiste numa "leitura geométrica do universo", e repousa na "análise eidética do corpo", que substitui o corpo sensível por um objeto material extenso[160]. Descartes, por meio de uma "intuição racional pura", ao separar a *res cogitans* (sujeito) da *res extensa* (objeto), opera uma formulação matemática das determinações geométricas dos corpos[161]. A nova fenomenologia busca "retornar do mundo da ciência, que não é senão um mundo abstrato, incapaz de substituir por si mesmo, ou, se preferirmos, de existir para nós"[162]. Em vez do "eu pensante", que opera um deslocamento do mundo e do próprio corpo (negando a carne) é necessário "experimentar-se" como "eu sentinte", no qual se manifesta uma intencionalidade no próprio "ver, tocar, ouvir", que não se pode explicar pelo olho, o tato ou o ouvido: "por estruturas e processos inertes em si, desprovidos de toda e qualquer intencionalidade"[163].

---

[158] HENRY, 2014, p. 35. Na primeira parte desta obra ele se detém a explicar em que consiste a inversão da fenomenologia. Na segunda parte, ele aprofunda a fenomenologia da carne para, então, na terceira parte, abordar a fenomenologia da Encarnação: a salvação no sentido cristão. Para ele, "A inversão da fenomenologia é o movimento do pensamento que compreende o que vem antes dele: essa autodoação da Vida absoluta em que ela advém a si mesma em si. A inversão da fenomenologia pensa a primazia da Vida sobre o pensamento. [...] É sempre a vida que torna possível sua auto-objetivação no pensamento, como condição interior tanto desse pensamento quanto de seu objeto" (HENRY, 2014, p. 139-140).

[159] HENRY, 2014, p. 172-173.

[160] HENRY, 2014, p. 146-147.

[161] HENRY, 2014, p. 148-149.

[162] HENRY, 2014, p. 159.

[163] HENRY, 2014, p. 166-167.

A dualidade insuperável dos dois corpos, "um, princípio de experiência, o outro, seu objeto" denunciam a "extrema ambiguidade do conceito de sensibilidade". [...] "Sensível' designa então, ao mesmo tempo, a capacidade de sentir e o que se encontra privado disso para sempre". O sensível comporta um par "sentinte/sentido", "os dois tomados em conjunto, indissoluvelmente"[164]. A dissociação provocada pelas reduções galileana e cartesiana resolve-se no "corpo subjetivo"[165].

Podemos assim perceber o "alcance disruptivo" (expressão nossa) inaugurado por essa nova via de inteligibilidade:

> A vida revela de tal modo, que o que revela jamais está fora dela – não sendo jamais exterior a ela, diverso, diferente, mas ela mesma, precisamente. De maneira que a revelação da vida é uma autorrevelação, esse "experimentar-se a si mesmo" originário e puro em que o que experimenta e o que é experimentado constituem algo uno. Mas isso não é possível senão porque o modo fenomenológico de revelação em que a vida consiste é um *páthos*, esse estreitamento sem afastamento e sem olhar de um sofrer e de um fruir cuja matéria fenomenológica é, com efeito, a afetividade pura, uma impressionalidade pura, essa autoafeição radicalmente imanente que não é senão nossa carne[166].

Dessa forma:

> A transformação radical da concepção tradicional do corpo, quando o aparecer deste é confiado à vida e já não ao mundo, não consiste somente na substituição de um modo de aparecer por outro; essa transformação afeta, ao mesmo tempo, o conteúdo do que é revelado cada vez: não o corpo que compreendemos desde sempre como um corpo exterior, mas o que difere dele totalmente, uma carne precisamente, uma carne tal como a nossa e que não advém jamais em nenhum lugar senão na vida[167].

---

[164] HENRY, 2014, p. 167.168.

[165] De acordo com o projeto de M. Henry, é necessário resgatar a vida real, acantonada por Galileu, Descartes, os idealistas, os neopositivistas (e diremos nós, os singularistas) numa representação externa, na qual o corpo ficou abandonado ao mundo (*au dehors*). M. Henry inspira-se no "*prince de la pensée*", Marie-François-Pierre Gonthier de Biran (1766-1824), que formula o conceito do "corpo subjetivo": não algo quimérico e idealizado pela *res cogitans*, tampouco abandonado na transcendência da *res extensa*. A "descoberta biraniana do corpo" vai resgatá-lo na esfera real e originária da nossa experiência imanente que comporta o que há "de mais humilde, de mais banal e de mais comum". Esse corpo subjetivo não é, também, apenas o "corpo vivo" da nossa experiência natural, mas deve ser chamado "o corpo humano" como tal e "corpo vivido" (*corps vécu*) que se sente ao sentir fome e sede e desejo e cansaço e se sacia e depois descansa. Trata-se de um "corpo do esforço" onde a Ipseidade do Si (*Moi*) é imediatamente dada a si mesma numa proximidade fenomenológica sem falha". Pela "via do movimento imanente e subjetivo", Maine de Biran chegou à concepção de uma "teoria ontológica do corpo", ou, por outras palavras, "arrancou o ser e a realidade do movimento à esfera do ser transcendente" (ideia cartesiana), e definiu o corpo real "como um ser subjetivo e transcendental". Ver a esse respeito, os parágrafos 26 a 32, na "Fenomenologia da carne", onde Henry discorre sobre Maine de Biran e também Étienne Bonnot, abade de Condillac (1714-1780), p. 199-243.

[166] HENRY, 2014, p. 177.

[167] HENRY, 2014, p. 177.

A impressionalidade e a afetividade consubstanciais à "essência" da carne não são suas, mas da Vida absoluta, cuja "vinda originária a si mesma se cumpre no *páthos* originário de sua pura fruição de si – no *Arqui-Páthos* e de uma Arqui-Carne -, que em todos os lugares e, necessariamente, em todos os lugares onde uma vida vier a si, essa vinda será identicamente a de uma carne, a vinda a si dessa carne na Arqui-Carne da Vida[168].

Os Padres da Igreja, apesar de terem "dificuldade em pensar diferentemente dos gregos, não se enganaram": sabiam que o Deus cristão não era o deus grego: "impassível", "estranho aos assuntos dos homens", "indiferente à sua sorte". A "transcendência" da Vida absoluta "designa a imanência da Vida em cada vivente"[169]. É a partir daí que se compreende, nessa nova inteligibilidade, a "unidade do Si unitário", pois "Eu e Carne não constituem senão algo uno". Para M. Henry, "a fenomenologia da carne remete invencivelmente a uma fenomenologia da Encarnação", fundamentada na Arqui-Carne, Arquipassibilidade, Arquirrevelação, Arqui-inteligibilidade[170].

A inversão da fenomenologia propiciou uma investigação sobre a fenomenologia da carne e esta conduziu à fenomenologia da Encarnação, na qual uma nova inteligibilidade ajuda a responder à pergunta: "Mas o que somos nós mesmos?". A resposta imediata e simples a que sua investigação chegou é esta: *Somos uma carne semelhante à Carne do Verbo da Vida":*

> [...] uma carne invisível gerada na autogeração da Vida absoluta em seu Verbo, na Arquipassibilidade de que toda carne concebível tem sua matéria fenomenológica pura, sua autoimpressionalidade patética [...] Quando o Deus bíblico soprou em nós o Sopro da Vida que fez de cada um de nós um vivente, foi essa geração que se cumpriu. A Encarnação nos revela nossa própria geração na vida, nosso nascimento transcendental. Revela-nos nossa condição de homem como a de Filho e, arrancando-a a todas as nossas ilusões, remete-a à sua verdade abissal. [...] O que dizia a encarnação do Verbo na condição de um homem era, portanto, ao fim e ao cabo, a geração transcendental de todo Si carnal vivente nesse Verbo, era a verdade transcendental do homem[171].

---

[168] HENRY, 2014, p. 178. Na esteira de João, que compreende Deus como a Vida, e de Deus unicamente se pode dizer como "naturalmente Vida", de acordo com Cirilo de Alexandria, sua "natureza" consiste em uma Arquipassibilidade, que é a "possibilidade *apriorística* de se experimentar a si mesmo no Arqui-*Páthos* de uma Arqui-Carne. Aí se encontra a "matéria fenomenológica em que sua vinda originária a si mesma se cumpre", e dinamicamente isso acontece como sua Arquirrevelação. Tudo isso se dá não como "necessidade" ou "pura possibilidade", pois "sempre a vida já veio a si mesma, ela é a eterna vinda a si na Arquipassibilidade em que se experimenta sem cessar a si mesma e frui de si no amor infinito com que se ama eternamente a si mesma" (HENRY, 2014, p. 179).

[169] HENRY, 2014, p. 180.

[170] "Não é por acaso, enfim, que a conexão entre realidade, carne e sofrimento remeta imediatamente, em Tertuliano e nos outros Padres, à Paixão de Cristo. Em um sentido, certamente, é o acontecimento da Paixão que conduz aqueles que esperam dele a salvação a refletir indefinidamente sobre esse paradoxo inconcebível, sobre as questões abissais que ele suscita. Um Deus impassível pode sofrer? Um Deus inteligível pode ter uma carne sensível? Se tiver, essa carne pode ser semelhante à nossa? Um Deus eterno pode morrer – e morrer precisamente porque tomou um corpo votado à corrupção?" (HENRY, 2014, p. 191-192).

[171] HENRY, 2014, p. 378.

M. Henry reconhece no cristianismo uma "Arquignose". Recorre a Ireneu recordando que ele não critica a "gnose enquanto tal", mas "a gnose enquanto nome mentiroso, aquela que, em vez da verdade, que ela simplesmente ignora, não pôde senão desenvolver construções especulativas ocasionais, imaginárias, extravagantes, produto de simples fantasmas" (*Id.*, *ibid.*, p. 380). A nova inteligibilidade explicitada no evangelho joanino, que não é dele simplesmente, mas que "vem antes do 'fora de si' do mundo", "antes de toda forma de saber e de ciência" é sim um "conhecimento", "uma gnose". No final de sua pesquisa, M. Henry se pergunta, já insinuando a resposta: "À Arqui-inteligibilidade... não é preciso, pois, chamar-lhe Arquignose?". Voltaremos ainda a essa elucidação antes de concluir nossa reflexão.

Em janeiro 2001, num Colóquio no *Institut Catholique de Paris*, Emanuel Falque dirigiu, de viva voz, a Michel Henry esta pergunta: "Y a-t-il une chair sans corps?"[172]. Segundo José M. S. Rosa, "a pergunta então feita continua a ser pertinente e mesmo uma das mais decisivas que temos de fazer a M. Henry"[173]. O debate acerca da *fenomenologia radical da vida* do cristianismo neotestamentário suscitou reservas da intelectualidade francesa e entusiasmo em círculos católicos. No profícuo debate suscitado então, destaca-se um dos pontos que nos chamou a atenção, concernente à nossa pesquisa, ou seja, a "relação que possa haver entre *corpo, carne* e *vida* nas suas manifestações". As ressalvas de E. Falque com sua pergunta "Y a-t-il une chair sans corps?", comenta J. M. Rosa, trouxeram para o centro do debate um "muito antigo confronto [...] um imenso conflito de interpretações": trata-se exatamente da polêmica, ocorrida entre entre os séculos II e V, que opôs "a ortodoxia e a tradição eclesial confessante" contra "a pletora de movimentos gnósticos e docetistas", acerca da realidade da encarnação e do corpo do Salvador.

A questão é recorrente na história do pensamento ocidental e, por uma ou outra via, a "questão do corpo" sempre retorna. Michel Henry, "discípulo de Husserl", a trouxe para o centro de suas reflexões, acoplando-a à questão da carne e da "encarnação", até aportar na "Encarnação"[174]. No entanto, o resgate do corpo promovido por M. Henry, "deslumbrado leitor

---

[172] FALQUE, E. "Y a-t-il une chair sans corps?". In: CAPELLE, P. (Éd.). *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*. Les derniers écrits de Michel Henry en débat. Paris: Cerf, 2014, p. 95-133. As respostas de M. Henry encontram-se recolhidas nessa mesma coletânea às páginas 143-190.

[173] ROSA, J. M. S. "Haverá uma carne sem corpo?" Releituras de *Incarnation*... de Michel Henry. In: ROSENDO, A. P.; MORUJÃO, C. (Coords.). *Corpo e afetividade*. Colóquio Internacional Michel Henry. Lisboa: Universidade Católica Ed., 2017. (Colóquios).

[174] Como vimos, mais acima, M. Henry insere-se na perspectiva da "redução fenomenológica" de Husserl, que consistia em captar os fenômenos em sua manifestação mesma, à "luz da evidência racional", sem qualquer interposição entre a consciência desencarnada e o mundo. Para tanto é necessário colocar a "existência real entre parênteses e suspender o juízo (*epoché*)". Como resultado, espera-se que tudo adquira uma clareza ou

de São João", vai, a partir dos anos 1990, ficando à deriva e, nessa *démarche*, "a carne foi perdendo o corpo... foi-se desincorporando"[175]. Nos últimos escritos sobre o cristianismo, na sua "trilogia", observa-se cada vez mais um "desconforto" com o termo "corpo" (*corps*), ganhando proeminência o termo "carne" (*chair*) e pela "vida" no seu "páthos". Como vimos, a carne surge como oposição total e radical ao corpo[176]. Daí a pertinência da pergunta de E. Falque: "Y a-t-il une chair sans corps?" diante da afirmação cortante anunciada na Introdução, sustentada no excurso do texto e mantida na Conclusão de Encarnação: "o nosso corpo não é um *corpo*, mas uma *carne*"[177].

No fundo, Michel Henry acaba por negar o valor da experiência remetendo o seu fundamento a uma dimensão transcendental que acaba negando o próprio corpo como vetor da Vida, do sentir, do expor-se. Mesmo que diga que "não é o pensamento que dá acesso à vida, mas é a vida que permite ao pensamento aceder a si" e que o "a Verdade do cristianismo não é da ordem do pensamento", da forma como desenvolve seu raciocínio, a carne, tendo sua origem na Arqui-Carne, acaba perdendo seu realismo enquanto experiência material, física, real.

A influência de Henry Michel podemos adverti-la em muitos espaços, como demonstra o catálogo de publicações de suas obras ou artigos, dissertações e teses a ele dedicados. Queremos, entretanto, trazer apenas um exemplo num autor no qual encontramos ressonâncias suas, o qual reflete sobre os grandes temas da atualidade, desde a perspectiva jornalística e que traz em pauta a pertinência e atualidade do tema da encarnação em pleno século XXI.

D. Guillebaud: o escândalo da Encarnação na contemporaneidade

Jean-Claude Guillebaud, ao qual já fizemos alguns acenos anteriormente, relata que existe uma "resistência crítica aos novos pudibundos"[178]: "a nebulosa resistente existe e como! É necessário levá-la a sério"[179]. Ele faz uma lista das iniciativas alternativas, entre as quais a Via

---

evidência, ao ficar "reduzido à apoditicidade do *ego* na sua certeza absoluta". Posteriormente, Henry criticará Husserl por não ter sido consequente com a sua fenomenologia na medida em que recuou do "vivido" para as "essências" e, mais ainda, por incorrer numa espécie de traição ao não avançar para o "páthos da carne" em sua "autorrevelação".

[175] Na "Advertência" da 2ª edição de *Philosophie et phénoménologie du corps* (1987), Michel Henry afirmava que nada tinha a alterar à edição anterior, ou seja, o termo "corpo" era uma categoria que se prestava a elucidar a fenomenologia da vida.

[176] ROSA, 2017, p. 156.

[177] Conferir, por exemplo, p. 13, 156, 373.

[178] GUILLEBAUD, J.-C. *La vie vivante*: contre les nouveaux pudibonds. Paris: Les Arènes, 2011, edição da qual nos servimos. A edição brasileira traz o título: *A vida viva*: contra as novas dominações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

[179] "La nébuleuse résistante existe bel et bien. Il faut la prendre aux sérieux". (GUILLEBAUD, 2011, p. 230).

Campesina, Greenpeace, o Fórum Social Mundial, e também a "rede das redes que se formam no sexto continente" não pode ser subestimada. Poder-se-ia falar de uma "insurreição das consciências?". É inegável a transversalidade de pensamentos, reflexões, compartilhamento de experiências, opiniões, iniciativas que pululam nas redes.

Um exemplo dessa transversalidade se adverte no sucesso quase universal do prefixo "bio": utilizado no domínio da produção alimentar (bioagricultura), biotope, biosfera, biodiversidade, biocarburantes, biodegrabilidade, biomedicina, biossegurança, bioética... Esse prefixo retorna sem cessar nos discursos críticos de toda natureza, a tal ponto que se poderia dizer que é "colocado em todos os molhos". Essa recorrência não é, portanto, uma moda nem um modismo de linguagem. As três letras "bio" remetem etimologicamente ao conceito de vida, e mesmo de "vida viva" (*vie vivante*). A *vida* se torna, em suma, uma "poderosa reivindicação popular". O ser verdadeiro – e vivo – do homem, com a exuberância de seu corpo, apesar de toda comercialização e manipulação, se torna *le grand carrefour* do questionamento crítico[180].

Guillebaud denuncia, no entanto, um outro "encontro paradoxal" no início do século XXI: inusitadamente juntam-se no mesmo repúdio da carne tecnoprofetas, ostensivamente ateus, e fundamentalistas religiosos, ultrarreacionários. Tal conjunção bizarra leva os sem-religião a associarem automaticamente a pudicícia e a religião. Pensa-se a *priori* como se o religioso, recusando o corpo, fosse tristemente fiel a si mesmo, ou seja, hostil à carne, e isso desde toda a eternidade. Isso se verifica em todas as religiões. Mas é preciso, dizê-lo: *As grandes religiões não são pudicas por essência, elas se tornaram assim*. Esta injunção corresponde geralmente a uma infidelidade, até mesmo a uma *traição da mensagem original*. As mensagens originais são históricas, conhecem inflexões, evoluem, são reinterpretadas. Com graus variados a mesma diversidade existe em todas as confissões, sejam ou não monoteístas. Mas essa pudicícia é combatida também no interior das religiões, por crentes autênticos[181].

O "moralismo eclesiástico", que reapareceu em vários momentos da história, no mundo antigo com o encratismo; na Idade Média, com os cátaros ou espirituais; na Idade Moderna, no lado católico, como é o caso do jansenismo, e no lado protestante, com o puritanismo, se aproxima da "gnose dualista". E esta reaparece no novo milênio com "os novos pudibundos do ciberespaço". Face a esse desvirtuamento da mensagem original das religiões, Guillebaud chama a atenção para um ponto central do cristianismo, que deve ser considerado como um princípio de saúde civilizacional: "O cristianismo é a única religião monoteísta a colocar no

---

[180] GUILLEBAUD, 2011, p. 234-236.
[181] GUILLEBAUD, 2011, p. 255.

coração de sua mensagem o tema da *encarnação*, ou seja, a glorificação da carne, até mesmo uma *mística da carne*"[182].

Já discorremos anteriormente acerca do caráter disruptivo do cristianismo como contraponto à face disruptiva do gnosticismo. O mistério da encarnação constitui, sem sombra de dúvida, o aspecto mais revolucionário, que causou o escândalo dos gregos. Guillebaud, ao falar do "escândalo da encarnação", desfaz aos seus leitores contemporâneos uma primeira falsa impressão de concebê-la como uma "licenciosidade amorosa", como pode remeter o termo "carne", associado frequentemente aos "pecados da carne"[183]. Segundo ele seu alcance é mais amplo, mais subversivo, mais radical, pois

> Ela consiste *numa aceitação apaziguada da carne que nos constitui enquanto humano*. Este consentimento carnal proíbe toda desvalorização ou coisificação do corpo. Ela refuta todo dualismo, que faria do corpo um simples envelope, um mecanismo ou uma prisão do espírito. [...] Nós não *temos* um corpo, nós *somos* um corpo[184].

Hoje, diante da escalada no poder de uma pudicícia de outra ordem, a dos tecnoprofetas, a temática da encarnação encontra todo seu sentido e atualidade. As coisas se passam com efeito como se, afinal de contas, a perspectiva se invertesse. Ontem ainda acusado de desdenhar o corpo, o discurso cristão poderia tornar-se amanhã seu melhor defensor. Frente a uma tecnociência fascinada pelo imaterial e irresistivelmente levada a rejeitar o corpo, ele retornaria como advogado da *vida viva*[185].

Com o fim de medir o alcance universal da encarnação, é necessário compreender o que ela teve de revolucionária no contexto dos primeiros séculos, largamente dominados pelo pensamento grego. A afirmação contida no Evangelho de João – "o Verbo se fez carne" – era considerada insensata pelos filósofos gregos. Ela não significava, como se crê às vezes, que Deus tinha provisoriamente tomado emprestado os atributos corporais de um humano – se esse fosse o caso, não teria havido nem ruptura nem subversão. Os deuses da mitologia grega, também Zeus, vestem frequentemente um corpo emprestado, antes de abandoná-lo para retornar

---

[182] "Le christianisme est la seule religion monothéiste à placer au coeur de son message le thème de l'*incarnation*, c'est-à-dire une glorification de la chair, voire une *mystique de la chair*". (GUILLEBAUD, 2011, p. 266).

[183] GUILLEBAUD, 2011: *Le "scandale" de l'incarnation*, p. 273-276.

[184] "Elle consiste en *une acceptation apaisée de la chair qui nous constitue en tant qu'humain*. Ce consentement charnel interdit toute dévalorisation ou chosification du corpos. Elle refuse tout dualisme, qui ferait du corps une simple enveloppe, une mécanique ou une prison de l'esprit. [...] Nous n'*avons* pas um corps, nous *sommes* notre corps". (GUILLEBAUD, 2011, p. 273).

[185] GUILLEBAUD, 2011, p. 273.

ao Olimpo. O "escândalo" cristão trazido pela mensagem joanina significava bem outra coisa: o Deus bíblico não *se encarna* a fim de efetuar um pequeno *tour* pela terra; o corpo que ele veste não está destinado a servir de intermédio, de passarela ontológica entre o divino e o humano. A expressão *o Verbo se fez carne* significa que a carne humana troca de estatuto. Ela *dá lugar à existência*. Ela é o meio de uma *emergência* perturbadora, aquela da vida com sua profusão e sua capacidade de se sentir ela-mesma na sua "autoafeição"[186].

Por fim, Guillebaud pondera que a respeito desta "vida viva" a ciência contemporânea não tem grande coisa a dizer, e a tecnociência menos ainda. Não é porque lhe falte inteligência ou coerência, mas, simplesmente porque *este não é seu objeto* [...] A encarnação, que não pertence somente aos cristãos, torna-se então mais "escandalosa" do que nunca, no sentido combativo do termo[187].

E. O corpo e a carne na reflexão teológica atual

Como estamos vendo, a questão do corpo vai e volta. Não poderia ser diferente com a teologia, que se dispõe a dialogar com o pluralismo contemporâneo, particularmente as múltiplas abordagens antropológicas contemporâneas[188]. Basta ver a bibliografia que, de uma forma ou de outra, a retoma nos debates e reflexões, como é o caso da filosofia e sociologia das religiões, só para citar alguns campos mais próximos da teologia, entre os quais a própria "teologia das religiões". Via de regra, todos os manuais de antropologia teológica reservam um espaço, maior ou menor, para abordá-lo[189].

Mas a questão do corpo ou da carne não é tratada como um tema a *sé stante*. Está sempre vinculada aos eixos centrais do mistério cristão: a encarnação e a ressurreição, os quais,

---

[186] GUILLEBAUD, 2011, p. 274-275.

[187] GUILLEBAUD, 2011, p. 277.

[188] GIBELLINI, R. O desafio das novas antropologias. Entrevista com Wolfhart Pannenberg em junho de 1987. 06 jun. 2012. *Revista IHU On-Line*. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/noticias/510192-o-desafio-das-novas-antropologias-entrevista-com-wolfhart-pannenberg. Acesso em: 28 dez. 2021.; NOVAS ANTROPOLOGIAS. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 127, p. 335-338, set./dez. 2013; GAGEY, H.-J. A Igreja diante da crise antropológica contemporânea: o que fazer? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 129, p. 307-322, mai./ago. 2014.

[189] A respeito dos novos rumos da antropologia teológica, ver: GARCÍA RUBIO, A. (Org.). *O humano integrado*: abordagens de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2007. O organizador, pondera sobre a atitude fundamental de abertura, escuta e diálogo da teologia na interface com a contemporaneidade, elencando algumas tentativas num "penoso caminhar" junto às ciências atuais e à cultura pós-moderna, entre as quais a astrofísica, a física quântica, a biologia, a psicanálise; os pontos de encontro entre a perspectiva holística, a sensibilidade pós-moderna e a antropologia cristã. O influxo do horizonte científico-cultural impinge a repensar a teologia da criação e a maneira de considerar o ser humano, sempre concebido na tradição cristã de uma maneira integral (p. 260-295).

intimamente conectados, dão solidez e consistência ao poliedro da ortodoxia, que tem como eixo central articulador a *salus carnis*. Tais verdades (*ortodoxia*) se conjugam, por sua vez, com a confissão da fé, que vem "desde os inícios" (*ortopíste*), e a vivência do "amor derramado em nossos corações" (Rm 5,5), em cuja "esperança já somos salvos" (Rm 8,24), base da vida cristã, de seu *ethos*. A *regula fidei*, insistimos, é um critério de discernimento tanto para demarcar a identidade cristã, como para estabelecer o diálogo com o mundo pluralista contemporâneo. Trata-se então de outro desafio que é como dizer ou transmitir o fundamento da nossa fé no contexto adverso em que nos encontramos. Duplo desafio e tarefa, irrenunciáveis para a reflexão teológica e a práxis cristã.

Sob vários aspectos a questão do corpo e da carne é teologicamente tratada como um *locus theologicus*, o que indica sua atualidade, relevância e pertinência[190]. Múltiplas têm sido as perspectivas e o pesquisador se vê obrigado a delimitar a sua abrangência[191]. Não poderíamos deixar de ao menos citar algumas autoridades de grande envergadura, que são referência obrigada nessa questão, em seu despertar e também mais recentemente: Karl Rahner (1904-1984) e Albert Görres (1918-1996)[192], John Arthur Thomas Robinson (1919-1983)[193], Johannes Baptist Metz (1928-2019)[194], Yves Ledure (1934) [195], ainda vivo, e Xavier Lacroix (1947-2021)[196], falecido recentemente. Entre os teólogos que têm feito uma interlocução nessa questão, com um particular acento no eixo central da encarnação, podemos citar Adolphe Gesché, Manuel Hurtado e Carlo Rocchetta, escolhidos para a nossa abordagem.

---

[190] JAVIER DE LA TORRE DÍAZ, F. Vulnerabilidad. La profundidad de un principio de la bioética. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 1, p. 155-176, jan./abr. 2017; CALDEIRA, C. Da Europa à América Latina: a vulnerabilidade como *locus theologicus*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n. 2, p. 307-323, mai./ago. 2018; TEIXEIRA, P. C. Imago Dei e teografia: o corpo humano como lugar teológico. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, Belo Horizonte, v. 10, n. 2, p. 113-121, 2019.

[191] A revista *Perspectiva Teológica* dedicou um fascículo sobre o tema "Corpo e Teologia" (v. 46, n. 129, p. 177-352, mai./ago. 2014). Geraldo De Mori e Virgínia Buarque dispõem-se a apresentar, diante da "complexidade e pluralidade das interpretações disponíveis", "três das mais importantes matrizes teóricas que fundamentam leituras acerca da contemporaneidade – o representacionismo, o saber-poder foucaultiano e a afetação fenomenológica ou pática", e realizam uma interface com tais matrizes, postulando uma tríplice contribuição do saber teológico: "maior entrelaçamento entre Palavra e Carne, reconfiguração dos limites do corpóreo, sobretudo aqueles decorrentes do sofrimento e, principalmente, reconhecimento, na corporeidade, da condição de oblatividade do humano" (DE MORI; BUARQUE, 2014, p. 187).

[192] RAHNER, K.; GÖRRES, A. *Il corpo nel piano della redenzione*. Brescia: Queriniana, 1969.

[193] ROBINSON, J. A. T. *Il corpo*: studio sulla teologia di san Paolo. Torino: P. Gribaudi, 1967. (La Parola di Dio,3).

[194] METZ, J. B. *Caro cardo salutis*, La concezione Cristiana del corpo. Brescia: Queriniana, 1968.

[195] LEDURE, Y. *Si Dieu s'efface*. La corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu. Paris: Desclée, 1975. (Col. "Théorème"); do mesmo autor: *Transcendences*. Essai sur Dieu et le corps. Paris: Desclée, 1989.

[196] LACROIX, X. *Le corps de chair, les dimensions éthique esthétique et spirituelle de l'amour*, Paris: Du Cerf, 1992; *Le corps et l'esprit*, Paris: Foi vivante, 2000; *Le corps retrouvé: donner la vie, c'est la recevoir*, Paris: Bayard, 2012; *Avons-nous encore une âme?* Paris: Salvator, 2017. Em português: LACROIX, X. *O corpo de carne*. As dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, 2009 (Teológica); LACROIX, X. (Org.). *Homem e mulher, a inapreensível* diferença. Petrópolis: Vozes, 2002.

F. O corpo, caminho para Deus: Adolphe Gesché

Adolphe Gesché (1928-2003), sacerdote belga da Diocese de Malines, catedrático da Universidade Católica de Lovaina, propôs com seu "grupo de estudos", a partir de 2002, uma série de diálogos acerca do corpo, os quais ficaram conhecidos como "Colóquios Gesché", em homenagem ao seu inspirador. Paul Scolas recolhe a interpelação de Gesché, com as perguntas provocadoras que fez naquela ocasião e que, resultaram na obra *Le corps, chemin de Dieu*, publicada em 2005, que aqui seguimos, para o propósito desta interlocução[197].

> *Como chegar a Deus pelo corpo?* Desenvolvemos um sem-número de provas de Deus ou de acesso a Deus, por meio de ideias, conceitos, interioridade, racionalidade etc. O corpo foi quase esquecido nesses caminhos, mas na verdade é de uma importância extraordinária na escritura e no pensamento (na fenomenologia) por exemplo de hoje. Diferentemente do animal que é carne, o homem é corpo, o que é bem diferente. Não é pelo nosso corpo (implicando sempre a carne) que vivemos e mantemos harmonia com as coisas e com os outros? Nosso corpo de prazer, como nosso corpo de sofrimento. Não poderíamos esclarecer toda essa questão em uma perspectiva teológica: como nos relacionamos com Deus pelo nosso corpo? O corpo não seria um lugar de visita de Deus e, principalmente, o lugar em que pudéssemos fazer vibrar em nós o encontro com Deus"[198].

Scolas esclarece que a pesquisa empreendida partiu de um ponto que, ao mesmo tempo, carrega uma surpresa e uma convicção. A surpresa reside no fato de que se associa ao cristianismo na cultura ocidental a "suspeita do corpo, da carne e da sexualidade" ou mesmo a "desconfiança do corpo e da carne". Mas: "Surpresa porque, ao mesmo tempo, é fato incontestável que o cristianismo se apresenta como uma religião da Encarnação. Convicção também: de que o cristianismo encerra em si uma maneira original de situar o corpo na busca e na revelação de Deus, originalidade fecunda para uma compreensão de nós mesmos como seres corpóreos"[199].

---

[197] GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Orgs.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. Gesché sistematiza seu pensamento teológico na coleção *Dieu pour penser*, publicada pelas Éditions Du Cerf, Paris, em vários tomos: 1. *Le mal* (1993); 2. *L'homme* (1993); 3. *Dieu* (1994); 4. *Le cosmos* (1994); 5. *La destinée* (1995); 6. *Le Christ* (1996); 7. *Le sens* (2007), publicados em português pelas Edições Paulinas; e também em *Pensées pour penser*: 1. *Le mal et la lumière* (2003); 2. *Les mots et les livres* (2004). Entre outros, ver: GESCHÉ, A. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Deus para pensar, 2); RODRIGUES, P. *Pensar al hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché*. Salamanca: Universidad Pontificia, 2012. (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios, 333).

[198] GESCHÉ, *apud* SCOLAS, P. Prólogo. O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: *O corpo caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 9.

[199] SCOLAS, 2009, p. 7.

Mesmo que tal suspeita ou desconfiança pese sobre determinadas expressões históricas do cristianismo, há uma surpresa inaudita, incontestável, que faz parte de sua identidade: a Encarnação é uma verdade central da fé cristã, que torna o corpo "o próprio lugar da revelação e do encontro de Deus em favor do homem". Na cruz se eleva um corpo real que traz a salvação da humanidade: "Existe aí uma autêntica invenção cristã do corpo como lugar maior da revelação de Deus e da revelação do homem, uma invenção que por sua vez deve ser inventada, inventariada, desdobrada em seu poder revelador e libertador"[200].

A tese central da pesquisa, que apresenta artigos desenvolvidos em várias abordagens complementares, é que o corpo se manifesta "como verdadeiro lugar teológico e mesmo como lugar teológico maior, a fim de manifestar simultaneamente como esse lugar central da revelação cristã de Deus o transforma em um lugar antropológico também maior"[201]. A fé e a teologia têm, desde essa perspectiva, algo a dizer sobre o homem, em diálogo e confrontação com outras abordagens antropológicas, particularmente acerca da corporeidade, podendo dessa forma "revelar o cristianismo na sua originalidade".

Joseph Famerée apresenta a problemática relacionada à tese "o corpo, caminho para Deus", levantando as perguntas que a pesquisa procurará responder: "O corpo humano pode ser um caminho de acesso a Deus? Reciprocamente, o corpo humano é um lugar em que Deus se encontra conosco?" [202]. A forma de perguntar e, ao mesmo tempo, a maneira de enfocar o tema já acenam a resposta, que será tematizada pelos demais colaboradores: Gesché e seu grupo respondem a ambas as perguntas, que sim. Podemos desdobrar também, de nossa parte, essas questões: o corpo humano pode ser caminho de acesso da pessoa a si mesma, como dimensão identitária? Reciprocamente, o corpo humano é um lugar onde os seres humanos se encontram uns com os outros? Nós também respondemos que sim. Vão na mesma direção vários grupos de pesquisa[203]. Assim, Famerée delineia o desdobramento da pesquisa, que responde afirmativamente às questões levantadas:

---

[200] SCOLAS, 2009, p. 8.
[201] SCOLAS, 2009, p. 10.
[202] FAMERÉE, J. O corpo, caminho de Deus. A problemática. In: FAMERÉE, J. *O corpo caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 13-33.
[203] Há vários anos o Grupo de Pesquisa "As Interfaces Antropológicas na Teologia Contemporânea", da FAJE, tem realizado estudos em torno ao tema da corporeidade. Surgido em 2007, o grupo iniciou seu trabalho com o diálogo entre a antropologia e a cristologia. Com a participação de pesquisadores de outras áreas, começou a abordar a dimensão da corporeidade. No triênio 2014-2016, o grupo refletiu sobre algumas vertentes epistemológicas e seus respectivos fundamentos teórico-conceituais que abarcam a temática da corporeidade-Encarnação, numa perspectiva multidisciplinar. A partir do I Colóquio Intrerfaces, "Corpo-Encarnação", realizado em 2015, delineou uma tríplice hipótese acerca da interrelação entre corporeidade-Encarnação, postulando-a como enigma, *pathos e dádiva*. No triênio 2017-2019, a ênfase foi dada à dimensão de *páthos*, aprofundando-se a articulação com a perspectiva estético-literária. No triênio 2020-2022, o grupo decidiu

> Sabendo que o próprio Deus veio a nós na carne, em um corpo, a intuição a explorar seria, antes de tudo, que o ser humano, de um modo específico (cristão), possa chegar a Deus pelo corpo. De certa forma, o corpo adquiriria um novo estatuto no cristianismo, capaz de nos fazer encontrar a Deus: o corpo, lugar de Deus [...] confirma-se nossa intuição de que o corpo é talvez o lugar teológico por excelência, tanto do homem como de Deus, corpo de múltiplas ondas harmônicas crísticas: corpo (físico) individual de Jesus, "cuja paixão de sofrimento e amor completamos em nosso próprio corpo", corpo de Cristo ressuscitado, corpo sacramental (eucarístico), corpo eclesial (coletivo) [e poderíamos acrescentar: corpos de todos os seres, corpo do mundo (cósmico)][204].

Na ressurreição se dá o "cumprimento" daquilo que teve seu "início" na encarnação: o que nesta se realiza de forma ainda de maneira "provisória e velada", naquela se revela "de um modo decisivo para a pessoa singular de Jesus de Nazaré", que, para nós se converte em esperança:

> Com a Encarnação, os últimos tempos (com relação ao início da criação) são inaugurados (o Eterno entra no tempo; o Reino de Deus já está presente), mas é com a ressurreição que o retorno escatológico, que o Reino de Deus se realiza já na pessoa singular de Jesus de Nazaré (o tempo entra na eternidade; a carne, glorificada e transfigurada entra no próprio Deus; caminho "inverso" do caminho da Encarnação, nova criação no Espírito de dentro da própria primeira Encarnação e de sua mortalidade, como se ousa professar)[205].

A conexão entre encarnação e ressurreição de Jesus se transforma assim em uma chave interpretativa antropológica: revelam quem é o homem e qual o seu destino, adquirindo o corpo um valor antropológico que não pode ser subestimado ou descartado:

> A ressurreição não é de maneira nenhuma abandono, mas sim transformação da corporeidade: a nossa corporeidade atual é renovada, recriada, *porém sem deixar de ser ela mesma* ("*corpo* semeado animal/*corpo* ressuscitado espiritual", escreve Paulo, em 1 Cor 15,44). [...] O corpo ressuscitado, o corpo de Cristo, o nosso, analogicamente, é caminho de Deus decisivamente, universalmente, ainda que essa ideia permaneça para nós no claro-obscuro da fé e da esperança[206].

---

continuar o aprofundamento do tema *páthos*, privilegiando narrativas do corpo a partir da experiência vivida da dor, com três eixos teóricos: biopolítica, corpo e tecnologia, corpo e saúde, conjugados com experiências de vida, a partir da perspectiva estético-literária e da experiência da tragédia de Brumadinho. Além da participação em simpósios e promoção de colóquios relacionados à linha de pesquisa, sob os auspícios do grupo foram publicadas algumas obras, entre as quais: DE MORI, G.; BUARQUE, V. (Orgs.). *Corpo-encarnação*. São Paulo: Loyola, 2016; *Id*. *Escritas do crer no corpo*: em obras de língua portuguesa. São Paulo: Loyola; Belo Horizonte: FAJE, 2018. Para uma visão retrospectiva e atualizada das atividades do grupo: DE MORI, Geraldo. Interfaces entre teologia e literatura para dizer e pensar o corpo como enigma, dádiva e pathos. *Teoliterária*, v. 11, n. 24, p. 130-166, 2021.

[204] FAMERÉE, 2009, p. 14.16. O autor desenvolve sua reflexão, apoiando-se, entre outros autores, em Yves Ledure, um dos primeiros filósofos-teólogos que se debruçou sobre esse tema, quando se iniciava essa reflexão na onda da valorização do corpo.

[205] FAMERÉE, 2009, p. 28.

[206] FAMERÉE, 2009, p. 29.

Encarnação e ressurreição de Jesus, esperança de nossa ressurreição, têm assim um significado soteriológico, que une os inícios da criação (protologia) aos tempos definitivos, o fim que não tem fim (escatologia), cuja destinatária privilegiada é a carne:

> O corpo ressuscitado (de Cristo, e logo, o nosso) é o selo da salvação, e de uma salvação radical e definitiva de nossa própria carne com todo o seu peso de sofrimento e infelicidade: a morte não pôde aniquilar o amor extremo que arrastou Jesus até a morte na cruz. Como a passagem pela morte real condiciona a realidade da salvação (*mors vere carnalis, cardo salutis*), assim também a travessia da morte condiciona a salvação da realidade (humana, cósmica): *ressurrectio, salus carnis*. A carne é libertada de seu pior inimigo: a morte. Mediante os terrores da morte, abandonando-se ao Espírito, a carne pode nascer para uma vida nova[207].

Por fim, Famerée também retoma a concepção de Justino e Ireneu acerca da íntima ligação do corpo de Cristo com o seu corpo eclesial – união esta que constitui o "corpo real de Cristo" – ao mesmo tempo revelado e ocultado, simbolizado no corpo sacramental. Também Tertuliano desenvolveu esse aspecto no seu exacerbado "realismo corpóreo" e, dessa forma, quase que imediatamente somos transportados à dimensão sacramental do corpo de cada cristão que, no ritmo pascal da vida, alimenta a carne peregrina e paciente, unida inextricavelmente ao mistério da vida-paixão-morte-e-ressurreição de Jesus, como antecipação da glória da carne. A carne esperançosa e fiel vive entre consolos e desolações neste éon aquilo que já é, e sempre será: carne amorosa, amada e amante, porque por ela já se entregou, a ela já se uniu a carne de seu Deus. Corpo de Cristo, corpo eclesial, corpo de cada cristão, reciprocamente implicados:

> Dois corpos [...] chamados a formar um só corpo. É precisamente aqui que aparece a diferença. O corpo eclesial é simultaneamente um corpo de pessoas individuais e livres: por conseguinte, depende aqui de cada membro desse corpo torná-lo mais efetivo na história de sua existência individual e coletiva/eclesial. Essa incompletude do corpo de Cristo ressuscitado na Igreja aparece mais nítida em cada cristão tomado isoladamente[208].

Em seu artigo, Gesché, por meio de uma "teologia fenomenológica", esclarece em que consiste a "invenção cristã" do corpo, pela qual se esboça uma nova inteligibilidade do corpo[209].

---

[207] FAMERÉE, 2009, p. 30.
[208] FAMERÉE, 2009, p. 32.
[209] "Se supusermos que o anúncio de João merece adesão da fé, poderemos examiná-lo prescindindo de qualquer crença, baseando-nos em seu escopo antropológico. O procedimento será o de uma teologia fenomenológica que procurará demonstrar como aquilo que se manifesta diante da fé (*zum Glaube*) se manifesta também diante do mundo (*zum Welt*)" (GESCHÉ, 2009, p. 35).

O "corpo não é indigno e incapaz de Deus". Para Platão as realidades inteligíveis, "verdadeiras" são somente a alma, o espírito e a ideia; inconcebível para ele pensar o corpo como "inteligível". Pois o cristianismo torna o corpo inteligível, do qual se pode dizer algo, antes, ele diz algo e muito mais do que se podia imaginar: "... que é possível compreendê-lo, erguê-lo em um discurso que revele seu sentido, um sentido, em todo caso, e não desprezível, de ser capaz do divino. O corpo pode ser opaco em Platão, mas em Deus, não!"[210]. Uma vez mais, podemos afirmar que também Gesché, a seu modo, dá o assentimento à "gnose da carne":

> Com um Deus que tem um corpo, já não somos entregues, como nos delírios das teodiceias, aos fantasmas com que se enfeita a imaginação sem limites do intelecto. Com o corpo e seus limites – o corpo está ali – essas extravagâncias já não são possíveis. É por isso, afinal, que Jesus escapou da idolatria (este é um fato histórico). "O que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos e que nossas mãos tocaram da Palavra da vida, é disto que damos testemunho" (1 Jo 1,1), para que não vos enganeis, "agitados pelo vento de qualquer doutrina" (Ef 4,14)"[211].

Para Gesché, "A teofania, manifestação de Deus, se opera por meio da carne e de um corpo real"[212] e, desde que a Palavra se dignou vir em nosso corpo, "tornou-se *permitido* e *possível* para nós encontrar a Deus em nosso corpo", mas, além disso, tornou-se também "*obrigatório* ou *obrigado* [...] encontrá-lo também no corpo do próximo". Para ele, essa afirmação configura-se como uma espécie de "segunda Encarnação de Cristo"[213], o que traz como consequência um profundo respeito e empenho pelo corpo do outro ou do outro que é corpo e, uma vez que somos "corpo de Cristo" (1 Cor 12,27), pois "essa carne é também a da Palavra de Deus, pois que a Palavra de Deus se encarna no outro"[214].

Para ele, é a partir do corpo "que se unem e estruturam toda mensagem e todo agir cristão":

> [...] sua mensagem de salvação, seu conhecimento de Deus, sua concepção da relação entre Deus e o homem, das relações entre os homens, sua vida litúrgica, sua ética e sua perspectiva escatológica; em suma, toda sua boa notícia, que se compreende a partir do corpo, passando inteiramente pelo corpo e indo dar nele. [...] eu diria que o cristianismo encontra sua essência - prefiro dizer: sua estrutura, estruturação ou organização - com uma visão das coisas a partir do corpo. Finalmente no cristianismo tudo gravita em torno do corpo [...] Segundo Novo Testamento não é mais possível falar nem de Deus nem do homem nem da moral nem da vida eterna sem falar toda a vez do corpo[215].

---

[210] GESCHÉ, 2009, p. 37-38.
[211] GESCHÉ, 2009, p. 40.
[212] GESCHÉ, 2009, p. 42.
[213] GESCHÉ, 2009, p. 52.
[214] GESCHÉ, 2009, p. 53.
[215] GESCHÉ, 2009, p. 65.

Na verdade, como o cristianismo, como "*teologia* do corpo", compendia a teologia de Deus, a teologia do homem, a teologia. Esse caráter inaudito do cristianismo, em relação às demais religiões antigas e novas, impediu que ele se transformasse em uma "ideologia", ou seja, em "um pensamento despojado de toda a antropologia, de toda espécie humana, puramente cerebral". Aí se encontra a novidade, atualidade e futuro do cristianismo, que lhe permitiu "se estruturar como verdade do homem, de Deus, e de seu Cristo"[216].

A relevância do discurso teológico (cristão) "encontra seu sentido e seu lugar" no que Gesché chama de "restituição ou reconstrução, a restauração do corpo", ao ponto de se poder dizer que:

> [...] verdadeiramente o cristianismo inventou Deus: o Deus de carne. Precisamos de um verdadeiro Deus, um Deus que seja Deus. E eis que ouvimos dizer que um Deus na carne é Deus. Pessoalmente, não vejo outro. A ele nos conduziu essa dialética da carne que vimos aqui se desdobrar na invenção da fé cristã, inteiramente estruturada em torno do corpo. Não julgamos esse caminho absurdo ou contraditório, mas leal e digno de fé[217].

G. A Encarnação: uma problemática no campo da teologia das religiões

Manuel Hurtado, sj, professor de teologia sistemática na Universidade Católica Boliviana, *Facultad de Teología* (Cochabamba), recorda que o cristianismo se configurou num contexto plural, em que circulavam diversas propostas de salvação[218]. O cristianismo nascente precisou definir a sua identidade naquele contexto como condição de transmitir sua mensagem e, dessa maneira, acaba sendo inspirador e uma instância necessária a ser revisitada para também hoje dialogar com o mundo contemporâneo, sem perder sua identidade, mas de maneira aberta.

A fé cristã não pode se poupar de dirigir a si mesma (*fides quaerens intellectum*) uma pergunta fundamental: "o que cremos verdadeiramente quando confessamos Jesus Cristo, Verbo de Deus encarnado?"[219]. O propósito da pesquisa interativa de M. Hurtado, ao apresentar e dialogar com os "desafios formulados pela teologia contemporânea das religiões", é buscar

---

[216] GESCHÉ, 2009, p. 66-67.
[217] GESCHÉ, 2009, p. 79.
[218] HURTADO, M. *A encarnação*: debate cristológico na teologia cristã das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção pesquisa teológica).
[219] HURTADO, 2012, p. 22.

uma ajuda para "formular uma problemática". Para tanto, escolheu quatro interlocutores: o filósofo-teólogo presbiteriano britânico John Hick (1922-2012); teólogos católicos: o cingalês Aloysius Pieris, sj (1934), o estado-unidense Paul Francis Knitter, svd (1939), o belga-indiano Jacques Dupuis, sj (1923-2004) e o francês Claude Geffré (1926-2017).

Ao dialogar com os vários interlocutores, Hurtado apresenta a compreensão que têm da encarnação do Filho de Deus e, dessa maneira, ressalta a importância e relevância que esse tema tem para a atualidade. Destacamos aqui alguns pontos que interessam à nossa pesquisa.

John Hick procura realizar uma "revolução copernicana" na teologia, descentrando a posição de Cristo e recolocando a posição central de Deus. Hick não é o primeiro a colocar em questão a doutrina axial do cristianismo de que o Filho de Deus assumiu uma carne humana, com sua concepção mitológica da Encarnação. Hick traz para o debate, "em relação direta e interdependente, a doutrina da Encarnação diante da teologia cristã das religiões". Para ele a encarnação é uma metáfora, assim como a kénose de Cristo[220]. Segundo Hurtado, tal compreensão metafórica da encarnação coloca em jogo a autocompreensão e a identidade do cristianismo. É necessário afirmar a realidade e a unicidade da encarnação do Filho de Deus, pois esta "é a condição de possibilidade de todo discurso cristão e, *a fortiori*, da confissão de fé na Encarnação" [221].

O teólogo cingalês Aloysius Pieris ressalta "o fato de que a fidelidade do amor é a fonte do conhecimento, mas de um conhecimento que é salvador", que privilegia os pobres e os humildes como destinatários da salvação, "esperantes por excelência" da libertação[222]. Para fugir a uma "cristologia gnóstica" é necessário resgatar a dimensão vivencial do encontro com o Cristo, pois

> uma compreensão intelectual do Cristo seria uma cristologia sem soteriologia, com uma linguagem que conduz a uma abstração sobre ele, sem nenhum compromisso com ele. Não seria senão uma tentativa de receber o mistério de Cristo através de conceitos tais como natureza, substância, divindade e humanidade[223].

---

[220] "Então, a narrativa de que Deus (isto é, o Deus Filho) desceu do céu sobre a terra para nascer como um bebê humano e morrer sobre a cruz para expiar os pecados do mundo não é, literalmente, verdade, porque não se lhe pode atribuir uma significação literal aceitável. Mas, de outro lado, isso é mitologicamente verdade no que tal história evoca em nós uma atitude adequada em relação ao Divino, ao Real como fonte última de toda a transformação salvadora e, consequentemente, considerada como benfazeja a partir de nosso ponto de vista humano" (HICK, *A Christian Theology of Religions*, p. 101, *apud* HURTADO, 2012, p. 38).

[221] HURTADO, 2012, p. 45.51.

[222] Entre as várias obras de Aloysius Pieris citadas por Hurtado, destacamos: PIERIS, A. *An Asian Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1988. *El rostro asiático de Cristo*. Notas para una teología de la Liberación. Salamanca: Sígueme, 1991; Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres (I). *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, 52, p. 3-32, 2001.

[223] HURTADO, 2012, p. 65.

Na acepção de Pieris, "A palavra se fez carne não foi somente 'humanidade' ou 'natureza humana' na abstração; ela foi pessoa humana concreta numa situação de destruição. E exatamente nesse sentido é preciso evitar o desvio de compreender a Encarnação reduzindo sua significação à mera humanidade de que falam os filósofos"[224]. Hurtado destaca que, para Pieris "cristologia" só pode ser usada em seu "único sentido possível", como "soteriologia", "uma soteriologia que recebe seu sentido do 'momento escatológico' de Cristo sobre a cruz":

> Numa palavra, a cristologia, para Pieris, é destinada a pensar isto: "O escândalo e a loucura que assumiu a Palavra de Deus segundo a carne" [...] Trata-se de uma adesão pessoal e comunitária a Cristo, a pessoa corporativa na qual o Deus Trindade constitui uma "comunidade de corpos (*body-continuum*) com os pequenos da terra. [...] Pieris concebe a Encarnação "num quadro trinitário e, ao mesmo tempo, mostra o engajamento da Palavra na batalha do final dos tempos para redimir o corpo. A Encarnação é antes de tudo uma "corporificação" da Palavra. A Palavra é entendida como um movimento de solidariedade com todo o universo. Há uma espécie de inclusão de nossa "carne" no corpo de Cristo que torna possível sua transformação. Essa transformação é finalmente cumprida na ressurreição[225].

Para Paul Knitter, a afirmação de que o Divino "*verdadeiramente* se fez carne" em Jesus, não significa sustentar que tenha feito carne "*absolutamente* ou *totalmente*" em Jesus e, como consequência, deve-se admitir que a carne não "pode ser entendida como continente total do divino" [226]. Knitter interpreta Cl 2,9: "Pois nele [em Jesus] habita corporalmente toda a plenitude da divindade" da seguinte maneira: não se pode conceber que toda a plenitude da divindade "esteja restrita ou esgotada em Jesus, pois nenhum corpo humano ou alguma natureza humana poderiam limitar a infinitude do divino". É necessário acolher o paradoxo que esse e outros textos comportam: "A plenitude está realmente lá, mas não somente lá; ou, melhor ainda,

---

[224] HURTADO, 2012, p. 65. Nessa abordagem podemos identificar um ponto em comum com os teólogos que dialogam com a "ciborgueteologia", na medida em que estes fazem uma crítica ao "complexo helênico", para usar a expressão de Ilia Delio. Ver a crítica de Pieris ao conceito abstrato de encarnação, com o uso dos termos humanidade ou natureza (HURTADO, 2012, p. 89-90). "De fato, nós o constatamos, o conceito de Encarnação é acentuado de outra forma. Não se trata da assunção de uma humanidade na abstração, mas de uma humanidade ferida, humanidade sob o signo do conflito. Essa Encarnação chega a seu ponto culminante na cruz" (p. 90).

[225] HURTADO, 2012, p. 78.

[226] Obras de Paul Knitter: KNITTER, P. *No Other Name?* A Critical Survey of Christian Atitudes Toward the World Religions. 11.ed. New York: Orbis Books, 1985; *One Earth Many Religions*. Multifaith Dialogue and Global Responsability; *Jesus e os outros nomes*; missão cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010. Ver também: HICK, J.; KNITTER, P. (Dirs.). *The Myth of Christian Uniqueness*. Toward a Pluralistic Theology of Religions. 5.ed. New York: Orbis Books, 1987. Esta obra é resultado do célebre colóquio de Claremont, 1986. Hoje esta obra poderia ser considerada, depois do debate suscitado por *The Myth of God Incarnate*, 1977 como o "manifesto" da teologia pluralista das religiões (HURTADO, 2012, p. 93.95).

em Jesus nós encontramos (*meet*) Deus totalmente, mas isso não quer dizer que nós retenhamos (*grasped*) a plenitude de Deus'"[227].

Há um dado que não pode ser desvinculado da fé na Encarnação-Ressurreição, que se conecta com a Criação-Salvação do homem feito à imagem (protologia) e semelhança (escatologia) de Deus: o *pro nobis*, sob pena de cair em uma fetichização ou idolatria. A simples afirmação doutrinal (*ortodoxia*) ou profissão de fé (*ortopíste*) desvinculada da vivência (*ortopráxis*) não condiz com a identidade do cristão. Ao entabular um diálogo com esses teólogos, Hurtado chega à seguinte conclusão:

> [...] não podemos participar da opinião de certos teólogos pluralistas que não querem ver na doutrina da Encarnação senão uma maneira mitológica para afirmar que Jesus é 'indispensável' para os cristãos. Um estudo bíblico mostraria sem muito trabalho que a doutrina da Encarnação está profundamente enraizada no que veio a ser chamado Jesus da história. Ademais, a concepção da unicidade de Jesus está em completa coerência com a mensagem escatológica do próprio Jesus: o reino de Deus já está acontecendo pelas próprias ações de Jesus[228].

No diálogo com Jacques Dupuis[229], Hurtado reconhece que esse autor "percebe bem as exigências para uma teologia cristã", no sentido de que

> [...] não se pode 'reduzir a filiação de Jesus Cristo a uma filiação "metafórica". Trata-se exatamente de uma filiação ontológica, a ser tomada em sentido literal, mesmo que, como é evidente, o conceito de geração seja um conceito analógico que se realiza em Deus de modo eminente. Trata-se, aqui, certamente, de uma perspectiva cristocêntrica [...] em teologia cristã, teocentrismo e cristocentrismo são inseparáveis. O mesmo vale para a perspectiva do Reino[230].

No diálogo com Claude Geffré[231], Hurtado destaca, em primeiro lugar, a concepção da tarefa da teologia segundo o frade dominicano, que consiste em uma "hermenêutica infinita",

---

[227] HURTADO, 2012, p. 74.
[228] HURTADO, 2012, p. 114.
[229] DUPUIS, J. *"L'Esprit de l'homme"*. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène. Tournai: Desclée de Brouwer, 1967; *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Paris: Desclée, 1989; *Homme de Dieu, Dieu des hommes*. Introduction à la christologie. Paris: Du Cerf, 1995. [*Introdução à cristologia*. São Paulo: Loyola, 2007.]; *La reencontre du christianisme et les religions*. De l'affrontement au dialogue. Paris: Cerf, 2002; *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1997 (*Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999).
[230] HURTADO, 2012, p. 124.
[231] GEFFRÉ, C. La contingence historique du christianisme comme scandale de la foi. *La Vie Spirituelle*, 599, p. 791-799, 1973; *Le christianisme au risque de l'interpretation*. Paris: Cerf, 1983 (*Como fazer teologia hoje*; hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989); *Profession théologien*. Quelle pensée chrétienne pour le XXIe. Siècle? Paris: Albin Michel, 1999.

ou seja, uma contínua releitura da Palavra de Deus, inesgotável em sua fecundidade ("hermenêutica teológica": "concepção da teologia como hermenêutica") e esta se dá numa "perspectiva histórica". Segundo Geffré, o termo "encarnação", mesmo não sendo bíblico, tem uma densidade porque busca exprimir o paradoxo do encontro entre Deus e a humanidade numa pessoa única que é Jesus Cristo, o que constitui uma "novidade absoluta" distintiva do cristianismo. Para ele:

> A novidade radical do Cristianismo como religião da Encarnação é que a divindade não se contenta em revestir-se de uma aparência corporal, mas encarna-se realmente, ela mesma se faz corpo, assumindo, assim, essa condição inerente ao corpo que as outras religiões tendem a excluir do divino como indigna de sua majestade, tais como o sofrimento, a vulnerabilidade e a morte. Isso é um escândalo para o Judaísmo, mas é também uma loucura para o helenismo que concebia a condição corporal da divindade como aparência passageira. Em Jesus Cristo Deus se faz não somente corpo, mas carne. "O Verbo se fez carne" (Jo 1,14) [...]. A lição maior da Encarnação é, ao mesmo tempo, a afirmação da infinita vulnerabilidade de Deus e a imediata dignidade do corpo humano"[232].

O fato de os cristãos estarem inseridos na história da humanidade, assumida incondicionalmente pela encarnação do Verbo, capacita-os e os impele, por essa carnalidade fundamental que une todo o gênero humano entre si e também com a carne do mundo, diríamos, a entabular um diálogo com as outras religiões e também com qualquer ser humano, pois: "É mais importante poder mostrar a fecundidade e a pertinência da reflexão sobre o evento da Encarnação como temática que está no coração mesmo da teologia cristã e que possibilita uma teologia aberta, humilde e dialógica"[233]. É a partir da relação kenótica do Filho de Deus com toda a humanidade que, *mutatis mutandis*, também os cristãos se relacionam, numa atitude de diálogo respeitoso, com todos os homens e mulheres nos contextos nos quais estão inseridos (*Id.*, *ibid.*, p. 182). Há na dinâmica inaudita da Encarnação uma "unicidade comunicativa", que se funda na própria lógica da Encarnação. A kénosis não pode ser interpretada como uma espécie de "desaparição" de Jesus, e deve-se manter a afirmação da mediação de Jesus como o Cristo de Deus:

> A *Kénosis*, corretamente compreendida, não nos pede para renunciarmos à nossa fé em Jesus único Mediador e Salvador de todos os homens. Ela nos mostra as condições intrínsecas de nossa confissão de fé: uma radical humildade que afasta – no meio mesmo da nossa confissão de fé – toda atitude de dominação, desapreço e violência na relação com outrem[234].

---

[232] GEFFRÉ, *Le corps comme icône*..., 2003, p. 47-48, *apud* HURTADO, 2012, p. 156.
[233] HURTADO, 2012, p. 177.
[234] HURTADO, 2012, p. 185.

A peculiaridade, universalidade e alcance da Encarnação se descobre e se elucida no cruzamento histórico do itinerário de Jesus com outros itinerários e, poderíamos também afirmar, a partir do caminho histórico trilhado por seus seguidores e seguidoras ao longo dos séculos, aquele *ephapax* que constituiu a encarnação, se atualiza hoje nos itinerários cruzados na contemporaneidade:

> [...] a importância da particularidade da humanidade de Jesus e da singularidade de sua história lembra-nos de que o itinerário seguido por Jesus não pode ser considerado à margem dos itinerários que o cruzam, os itinerários dos discípulos e das pessoas que ele encontrou nos caminhos da Galileia ou da Samaria. O itinerário de Jesus cruza outros itinerários, sem os quais não é possível compreender seu próprio itinerário. A particularidade de Jesus não é discernível sem as particularidades daqueles que ele mesmo encontrou quando caminhava[235].

H. O espanto da corporeidade: mistério e dom, em Carlo Rocchetta

Carlo Rocchetta, professor de teologia dogmática em Perugia, aborda a questão do corpo como um mistério que suscita uma pergunta e um dom a ser acolhido com gratidão. O título de sua obra, *Lo stupore della corporeità*, requer na tradução para o português o circunlóquio de uma paráfrase: assombro ou espanto que comporta ao mesmo tempo surpresa admiração, da qual brota não só a pergunta: quem é o homem? Mas também um sentimento de louvor e gratidão[236].

Para Carlo Rocchetta, hoje há uma situação paradoxal em relação ao corpo: por um lado, as antigas práticas que visavam disciplinar o corpo (renúncias corporais, sacrifícios, penitência, mortificação dos olhos e dos sentidos) parecem ausentes do vocabulário comum ou não fazer sentido algum para o homem contemporâneo. Por outro, multiplicam-se as técnicas de autoconsciência corporal, as escolas de oração com o corpo, adaptação do iogue e do zen à espiritualidade cristã, novos movimentos que voltam a valorizar práticas ascéticas. Durante séculos vida espiritual e corporalidade parecem ter se antagonizado, entendendo-se espiritualidade por um certo angelismo desencarnado[237].

---

[235] HURTADO, 2012, p. 186. Ver nota 4, p. 186-187: “Ao falar do alcance da Encarnação, é útil lembrarmos que por ela é possível afirmar que ‘a salvação é mais próxima de uma prática humanista do que religiosa’, que não é admissível ‘a redução da salvação ao fato religioso’ e que com a missão cristã foi aberta ‘uma outra via, que não seja propriamente religiosa’. Essas afirmações lembram-nos da importância na fé cristã de não opor religião, humanismo e salvação, nem limitar esta última ao fato religioso”.

[236] ROCCHETTA, C. *Lo stupore della corporeità*. Storia e teologia. Assisi: Porciuncola, 2019. Entre outras obras do autor: *Teologia della tenerezza*. Un “vangelo” da riscoprire. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2000.

[237] ROCCHETTA, 2019, p. 9.

Um dos aspectos significativos da obra de Rocchetta é a perspectiva da afirmação do corpo enquanto identidade pessoal, como princípio de subjetivação, sempre relacional, referenciada: uni-totalidade da pessoa, chamada a voltar-se para Deus com todo o seu ser, e não apenas com uma parte de si. Num mundo em que tudo passa pelo "eu", a compreensão do eu como corpo, unidade dual, triádica, ou com quantas dimensões se quiser nominar, ajuda a redescobrir o maravilhoso dom e graça que é a pessoa, na perspectiva da revelação cristã[238]. O corpo é uma realidade polivalente:

> O nosso corpo condensa em si uma multiforme riqueza de significados: é metáfora do cosmos do qual manifesta a plenitude, a unidade e a harmonia; é símbolo real, expressivo e atuante, do eu espiritual, "cifra" e indício de cultura, "espaço" de experiência de Deus. Diante do corpo não se pode deixar de provar um grande espanto, não se pode não se maravilhar[239].

Rocchetta estabelece uma distinção entre "corporeidade" e "corpo": o termo "corpo" ressente-se da cisão clássica de matiz grego entre "corpo" e "alma" e indica, ao menos na linguagem comum, uma "parte" da pessoa. O termo "corporeidade" evoca a "subjetividade total" da pessoa como "eu-espiritual-corpóreo", e indica o "ser humano uno e completo", enquanto se manifesta e se realiza corporalmente[240].

Como um ser radicalmente religioso, o homem bíblico sempre se percebe e se qualifica como um "face a face" diante de seu Criador: neste reconhecimento de sua identidade relacionada está sua pequenez e sua grandeza, e que o torna sempre agradecido: "Sim! Pois tu formaste os meus rins, tu me teceste no seio materno. Eu te celebro por tanto prodígio. E me maravilho com as tuas maravilhas!" (Sal 139,13-14). Dessa forma, não poderia ser de outra maneira: "O espanto é o ponto de partida da teología cristã do corpo. Não é possível, para quem

---

[238] ROCCHETTA, 2019, p. 10.

[239] "Il nostro corpo reassume in sé una multiforme ricchezza di significati: è metafora del cosmo di cui manifesta la pienezza, l'unità e l'armonia; è simbolo reale, espressivo e attuativo, dell'io spirituale, 'cifra' e indice di cultura, 'spazio' di esperienza di Dio. Di fronte al corpo non si può non provare un grande stupore, non si può non meravigliarsi". (ROCCHETTA, 2019, p. 11).

[240] ROCCHETTA, 2019, p. 16. O autor acena às discussões havidas anteriormente acerca da "emergência do corpo", que tiveram influência na revisão terminológica por parte da teologia e que corresponde à perspectiva unitária bíblica: "La specificazione corrisponde alla distinzione portata avanti, prima della fenomenologia (M. Scheller) e poi dall'esistenzialismo (J.P. Sartre, G. Marcel) tra corpo-conosciuto *(körper)* e corpo-vissuto (*leib*), tra corpo-ogetto e corpo-soggetto. Dire 'corporeità' è dire la persona totale e far riferimento quindi al 'corpo vissuto', corpo soggetto vivente, e non solo corpo-oggetto conosciuto. Storicamente non esiste persona che non sia un io-corporeo: la corporeità è la visibilità manifestativa e attuativa dell'io unico e indiviso. Una prospettiva, quella del nostro studio, che si colloca in perfetta linea con l'antropologia *monista, complessivo-dinamia* della testimonianza biblico-cristiana, diversa da quella di origine greca, specialmente platônica".

crê, refletir sobre a corporeidade em termos frios ou assépticos. O corpo somos nós e isso é motivo de maravilha para cada um[241].

Em seu "ensaio de antropología teológica" a partir do corpo, Rocchetta sustenta que se deve proceder a uma "dupla verificação absolutamente essencial"[242]: trata-se tanto de redescobrir a plenitude da identidade cristã, abandonando uma perspectiva da espiritualidade cristã como algo abstrato, ligado apenas ao interior ou à vida ultramundana, na qual se perde de vista a concretude histórica do seguimento de Cristo; quanto de responder, de maneira propositiva ao "corporeísmo" hodierno, também redutivo, em forma de materialismo e hedonismo, que desconsidera a unidade da pessoa e sua vocação transcendente[243]. O autor segue de perto a linha indicada pelo Concílio Vaticano quanto ao resgate da corporeidade em genuíno sentido cristão, em que se busca o equilíbrio, o realismo e as exigências éticas em relação ao corpo, expressão do homem todo, redimido e reorientado à luz da beleza com que foi criado à imagem e semelhança de Deus[244].

De acordo com a impostação de Carlo Rocchetta, há um problema relativo ao modo com o qual se coloca a questão do corpo: alguém pode perguntar: "que coisa é o meu corpo?" enquanto outra pessoa pode fazê-lo assim: "quem é o meu corpo?". Enquanto a resposta à primeira formulação se dá em base "à ideia abstrata de um corpo-objeto" e se interessa com "o que podemos fazer com o corpo", a resposta à segunda referir-se-á à "unicidade do meu ser-em-um-corpo e às mais altas expectativas da minha interioridade, do meu eu-espiritual"[245].

A maneira de colocar a questão é de suma importância, pois ela desmascara o dualismo inerente às várias antropologias contemporâneas, mesmo que apareçam em sua roupagem monista, e nos remete à questão sobre nossa verdadeira identidade: "Quem somos, portanto? Quem é o nosso corpo?" Não são as especulações abstratas ou teorias acadêmicas o movente dessa busca, mas, ao contrário, a indagação pelo "sentido mesmo de estarmos no mundo". A singularidade da corporeidade humana, que se distingue do "mundo animal", ainda que haja uma comum pertença ao todo do cosmos, e que também se distingue do "mundo da máquina",

---

[241] "Lo stupore è il punto di partenza della teologia cristiana del corpo. Non è possibile, per chi crede, riflettere sulla corporeità in termini freddi o asettici. Il corpo siamo noi ed esso è motivo di meraviglia per ognuno". ROCCHETTA, 2019, p. 19.

[242] Na primeira parte o autor oferece uma contextualização histórica da problemática do corpo: depois de um olhar fenomenológico (capítulos 1 e 2), ele apresenta uma "história teológica do corpo", desde a visão bíblica até a autoconsciência contemporânea (capítulos 3, 4 e 5). Na segunda parte desenvolve os "horizontes essenciais" para uma "teología da corporeidade", pasando da criação à redenção, eclesiología e escatología (capítulos 6-14).

[243] ROCCHETTA, 2019, p. 20.

[244] *Gaudium et Spes*, particularmente 10, 14, 21, 22, 41, por ele citados.

[245] ROCCHETTA, 2019, p. 28.

mesmo que se consiga estabelecer uma relação híbrida", está sempre ligada à vocação da criatura humana ao amor e à comunhão com Deus[246]. Viver no corpo, ser corpo, constitui, então, uma verdadeira e contínua celebração ao longo da existência, algo a ser acolhido como um dom, que leva o ser humano a sempre bendizer (bene-dire) a Deus, sendo-lhe agradecido pela vida:

> A começar por sua forma geral, a corporeidade humana constitui o sinal de um eu-único, compêndio da beleza e da superabundância da natureza. Nada lhe é comparável. A simples constatação: "eu sou" não pode jamais deixar-nos indiferentes; representa, ao invés, uma fonte inexaurível de espanto. Não se termina jamais de refazer-se da surpresa de ser, aqui e agora[247].

As perguntas acerca da corporeidade encontrarão, como vimos, diversas respostas, dependendo do ponto de partida, da antropologia subjacente. Mas também a pergunta formulada a partir da visão bíblico-cristã-patrística encontrará uma multiplicidade de respostas, que dizem respeito à "preciosidade" do próprio eu-corpo. No entanto, trata-se de uma multiplicidade de dimensões que buscam dar conta da totalidade unificada, em que uma dimensão remete à outra: todas elas constituem a corporeidade, que causa esse espanto-assombro-surpresa-admiração-gratidão-louvor. A corporeidade fala de Deus: "na corporeidade de cada ser humano se esconde uma mensagem de Deus"[248].

Tal visão da corporeidade comporta uma eticidade, que, por sua vez, levanta uma série de "problemas éticos", relacionando corpo e aborto, corpo e eutanásia, corpo e toxicodependência e alcoolismo, pornografia, ecologia, pessoa portadora de deficiências, envelhecimento, sociedade, guerra, migração e muitos outros[249]. Assim, "a preciosidade e unidade da pessoa se conjugam com a sua capacidade de projetar-se e com a responsabilidade de suas escolhas"[250]. Somam-se outras respostas acerca da identidade do corpo: faz parte o processo que envolve historicidade, no tempo (presente, passado e futuro) e no espaço (aqui e onde estão todos os outros seres humanos); a dimensão da sociabilidade: "com-os-outros e para-os-outros".

---

[246] ROCCHETTA, 2019, p. 33.

[247] "A cominciare dalla sua forma generale, la corporeità umana costituisce il segno di un io-unico, compendio della bellezza e della sovrabbondanza della natura. Niente le è paragonabile. La semplice constatazione: 'io sono' non può mai lasciarci indifferenti; rappresenta anzi una fonte inesauribile di stupore. Non si finisce mai di riaversi dalla sorpresa di essere, qui e ora". (ROCCHETTA, 2019, p. 37).

[248] "Nella corporeità di ogni essere umano si nasconde un messaggio di Dio". (ROCCHETTA, 2019, p. 39).

[249] ROCCHETTA, 2019, p. 39-41.

[250] "*La preziozità e l'unicità della persona si coniuga com la sua capacità di proggettarsi e con la responsabilità delle sue scelte*". (ROCCHETTA, 2019, p. 41).

Mas tais respostas têm um quê de provisoriedade e não esgotam, mesmo em seu conjunto, o significado misterioso do corpo. A partir da questão "*quem é meu corpo*?" desenvolvem-se outras perguntas que apontam para a origem e destino últimos do ser humano: existe Alguém, maior do que eu, do que nós, do próprio universo, na origem de tudo, da história humana e da minha própria história, diante de cuja presença se sente a alegria de viver, se pode suportar o sem-sentido do sofrimento, se divisa uma esperança para além da morte? Existe Alguém que me revela o sentido último da minha existência e representa seu horizonte mais alto?[251]. O autor afirma que a questão é decisiva e não se pode abandoná-la ou dela fugir como se fosse inútil ou despropositada. A resposta de quem crê é positiva e permite que se oriente ao Absoluto como o significado total e maravilhoso da existência[252].

O corpo é mais do que o corpo. Como um "sacramento", *esconde* e ao mesmo tempo *revela* uma expectativa de transcendência. A razão deste simbolismo do corpo deriva do fato de que o ser humano subsiste no mundo como uma encarnação viva do amor pessoal de Deus-Trindade[253].

O corpo é também uma "parábola da historicidade humana", do nascimento à morte, passando pelas etapas da infância, adolescência, juventude, adultícia, maturidade, senilidade, caducidade quando, depois de "ter vivido uma vida" – mas nem sempre – a pessoa desaparece deste mundo. Historicidade que traz consigo as experiências do envelhecimento, da enfermidade, do sofrimento, da precariedade, da transitoriedade, até o retorno ao "seu nada", ao descer à terra de onde veio[254].

Sob todo ponto de vista, o corpo é uma "palavra feita carne": revela a mim mesmo e me chama a viver a parábola da minha historicidade, com os outros, em caminho para o Absoluto. No centro de tudo está a cruz; por meio da morte ela me diz a vitória da vida sobre a morte, como proclamamos na sequência pascal[255].

> Cantai, cristãos, afinal/ Salve ó vítima pascal! Cordeiro inocente, o Cristo/ Abriu-nos do Pai o aprisco. Por toda ovelha imolado/ Do mundo lava o pecado. Duelam forte e mais forte/ É a vida que vence a morte. O Rei da vida, cativo/ Foi morto, mas reina

---

[251] ROCCHETTA, 2019, p. 39-41.
[252] ROCCHETTA, 2019, p. 43-47.
[253] "Il corpo è più del corpo. Come un 'sacramento', *nasconde* e insieme *rivela* un'attesa di trascendenza. La ragione di questa simbolicità del corpo deriva dal fato che l'essere umano sussiste nel mondo come un'incarnazione vivente dell'amore personale di Dio-Trinità". (ROCCHETTA, 2019, p. 46).
[254] ROCCHETTA, 2019, p. 47-52.
[255] "Sotto ogni punto di vista, il corpo è una 'parola fatta carne': rivela a me stesso e mi chiama a vivere la parabola della mia storicità, con gli altri, in cammino verso l'Assoluto. Al centro di tutto sta la croce; attraverso la morte, essa dice la vittoria della vita sulla morte, come proclamiamo nella sequenza Pasquale". (ROCCHETTA, 2019, p. 52).

> vivo! Responde, pois, ó Maria/ No caminho o que havia? Vi Cristo ressuscitado/O túmulo abandonado. Os anjos da cor do Sol/ Dobrado no chão o lençol. O Cristo que leva aos céus/ Caminha à frente dos seus!. Ressuscitou, de verdade/ Ó Cristo Rei, piedade!

A multiplicidade de respostas acerca da identidade do corpo apresenta-se, de alguma forma, como uma epifania do ato criador de Deus: o corpo é presença e narrativa em ato, trazendo na sua memória e descrevendo experiências, emoções, alegrias, tudo nele registrado[256]: os sentidos são como janelas abertas sobre o mundo, que também me levam a exclamar: "E me maravilho com as tuas maravilhas!" (Sl 139,14). O corpo é sede de racionalidade: o cérebro, qual "congresso permanente" feito para pensar: me faz saber, mas sobretudo me faz saber que sei. O corpo comporta sensibilidade: emoções, sentimentos, entranhas e coração revelam os recônditos da alma. Que milagre é a voz! palavra e linguagem, realidades "imateriais" que supõem um fundamento corporal: da respiração no peito à vibração das cordas vocais, até o movimento das mandíbulas, da língua, dos lábios e da boca. O rosto, com sua irredutibilidade, seu apelo ético e sua transcendência se apresenta como verdadeira epifania do sujeito[257]. A figura exterior do corpo, com seus membros, mãos e braços, pernas e pés tornam-nos companheiros de viagem uns dos outros, movimentam-se para explorar e transformar a realidade circundante; sua posição ereta exprime a dignidade ímpar do homem entre os demais seres vivos[258].

A partir da perspectiva bíblica descortinam-se amplos horizontes para se abordar a corporeidade o que, por si, justifica uma "teologia da corporeidade". Segundo Rocchetta, nos últimos decênios não faltaram contribuições significativas, mas essas não conseguiram ainda constituir-se como "uma teologia sistemática completa". O que se tem elaborado até agora está em nível de monografias e abordagens particularizadas, mas que carecem de uma amadurecida síntese teológica[259]. Portanto, ainda está por se escrever, não propriamente uma "história cristã do corpo", mas uma "história da corporeidade" em perspectiva cristã". O autor dedica um tópico para abordar a contribuição de João Paulo II e os numerosos estudos que abrem grandes horizontes, orientados pela "teologia da corporeidade" do Papa polonês[260].

---

[256] ROCCHETTA, 2019, p. 59-69.
[257] ROCCHETTA, 2019, p. 69-74.
[258] ROCCHETTA, 2019, p. 74-78.
[259]. ROCCHETTA, 2019, p. 147-156.
[260] ROCCHETTA, 2019, p. 154-156. João Paulo II dedica, desde 5 de setembro de 1979 a 28 de novembro de 1984, suas "catequeses sobre o amor humano" no contexto do Sínodo dos Bispos sobre a Família, de 1980 (135, das quais 6 não foram explanadas em público. Houve entre elas duas pausas: uma pelo atentado de 13/05/1981 e outra por ocasião do Ano Santo). Daí resultou a coletânea Teologia do Corpo. Ele põe em

Em sua conclusão geral[261], Rocchetta retoma a perspectiva inicial, recordando que, por muito tempo, falar em "espiritualidade cristã" equivalia a "falar de "espiritualidade da alma", conferindo um papel marginal ao corpo. Boa parte de correntes de espiritualidade cristã, não todas, estão repensando tal impostação e se orientam rumo a uma recuperação do valor da corporeidade e do seu significado para uma integral *sequela Christi*. Também uma espiritualidade cristã consequente deve reportar-se ao eixo da encarnação da *salus carnis*:

> O ponto de partida é a vinda do Filho de Deus na carne do mundo. A encarnação constitui o "sim" escatológico de Deus à grandeza e à promessa encerrada na condição corpórea do homem. A partir deste acontecimento a espiritualidade cristã é chamada a perder o caráter angélico e quase rarefeito assumido ao longo da história e redescobrir a corporeidade como espaço vivo de louvor a Deus-Amor e de autoentrega esponsal de si aos outros e ao mundo[262].

No repensamento da corporeidade como traço da genuina espiritualidade cristã, entre otros aspectos, Rocchetta aponta que a corporeidade se manifesta também como "sacramento do amor evangélico". Este é um livro denso de espiritualidade, no mais genuíno sentido da espiritualidade cristã: nem "água com açúcar", nem "pedra dura". É um convite a superar uma visão dualista da espiritualidade, ainda presente em nossos dias, a repensar nossas categorias para tratar o corpo, uma oportunidade de aprofundar seu significado a partir da rica tradição da Igreja, fundamentada na fé recebida e refletida nas verdades da fé, aprofundadas com maestria, na interligação de todos os tratados teológicos, com leveza e atualidade.

I. Renovado interesse pela carne e pelo corpo

Antes de concluir este tópico, queremos ainda destacar algumas publicações que corroboram o interesse pelo corpo como *locus theologicus*, estabelecendo a conexão das

---

primeiro lugar o conceito de pessoa, sua integridade, as intervenções da ciência, vai contra os dualismos e os reducionismos. Utiliza o "método circular" entre revelação e experiência, valendo-se da fenomenologia e do personalismo. JOÃO PAULO II, Papa. *Teologia do corpo*: o corpo humano no plano divino. Gaeiras: Alêtheia Editores, 2014; ver também: MARSAL, A. Teología del cuerpo de Juan Pablo II. *E-aquinas*, 4, n. 5, p. 50-92, 2006. Disponível em: https://observatorio.campus-virtual.org/uploads/930_Marsal_E-A2006_Teologia.pdf. Acesso em: 25 jan. 2022.

[261] ROCCHETTA, 2019, p. 331-359.

[262] "Il punto partenza è la venuta del Figlio di Dio nella carne del mondo. L'incarnazione costituisce il 'sì' escatologico di Dio alla grandezza e alla promessa racchiusa nella condizione corporea dell'uomo. A partire da questo accadimento la spiritualità cristiana è chiamata a perdere il carattere 'angelico' e quase rarefatto assunto lungo la storia e riscoprire la corporeità come spazio vivo di lode a Dio-Amore e di autoconsegna sponsale di sé agli altri e al mondo". (ROCCHETTA, 2019, p. 334).

questões novas com as questões antigas relativas ao *humanum*, sua identidade, anelo salvífico e busca de completude.

A Associação *Caritas Patrum* promove periodicamente os "Colóquios de la Rochelle", na França. Em 2011, o evento centrou-se sobre o tema "Os Padres da Igreja e a carne"[263]. Esse colóquio se propôs a rever um lugar comum constituído pelas críticas de que os primeiros cristãos "diabolizavam" o corpo. Esse tema já esteve na pauta de antropólogos e historiadores da sociedade romana tardia e medieval, mas as suspeitas e preconceitos sempre rondam as abordagens sobre esses autores antigos. Basta recordar, por exemplo, Michel Onfray (1959), filósofo francês, fundador da *Université Populaire de Caen*, cujo pensamento é marcado pela afirmação da razão, do hedonismo e de um ateísmo militante, que insiste que o cristianismo é a "religião da negação da carne".

Conforme comenta Béatrice Caseau, na apresentação dos Anais, uma vez mais se constatou por meio de abalizados pesquisadores que "... o cristianismo dá um lugar central ao corpo. Esta importância do corpo está largamente ligada ao dogma da Encarnação do Cristo, que constitui a originalidade do cristianismo. Se Deus assume a carne, então a carne pode ser divinizada, o que em si resume todo o seu valor"[264]. Comumente se aduzem esses motivos: a partir de Orígenes (inícios do século III) multiplicam-se os apelos à continência e os discursos afirmando a superioridade do celibato sobre o casamento; os cristãos abandonam progressivamente os lugares habituais de sociabilidade greco-romanos (estádio, teatro, termas); a frugalidade do monaquismo beira o exagero: tudo para submeter a carne, como perigosa e inimiga! Apesar das releituras tendenciosas suscitadas, é verdade, pelos alexandrinos, principalmente, é necessário ainda rever se concepções semelhantes a estas correspondem, de fato à realidade. É paradoxal porque no coração da fé cristã está o dogma da encarnação e, no centro da celebração cristã, se atualiza a "comunhão com a carne de Cristo" e, na prática decisiva da caridade cristã, há o imperativo do cuidado com a carne do próximo, principalmente dos pobres, sofredores e enfermos.

---

[263] DELAGE, P.-G. (Ed.). *Les Pères de l'Église et la chair*: entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps: actes du Ve Colloque de La Rochelle (9, 10 et 11 septembre 2011). Royan: Association CaritasPatrum, 2012.

[264] "... le christianisme donne une place centrale au corps. Cette importance du corps est largement liée au dogme de l'Incarnation du Christ qui fait l'originalité du christianisme. Si Dieu prend chair, alors la chair peut être divinisée, ce qui résume en soi toute sa valeur".

A obra coletiva, dirigida por Clarisse Picard: *Incarnation, question ancienne, enjeux actuels*[265], aborda vários aspectos que queremos ao menos resenhar brevemente. A introdução, de Clarisse Picard (p. 13-19) relembra a intuição inicial que presidiu à organização do colóquio "Encarnação", bem como o presente volume que retoma o seu espírito numa perspectiva interdisciplinar. A encarnação, velha questão retomada à luz das questões atuais: cada texto se apresenta aqui nesta dinâmica global, seguindo quatro eixos: fenomenológico e semiótico, ético, antropológico e teológico.

O artigo de Emmanuel Falque *Le tournant de la chair* (p. 23-51) explica em que sentido a carne provoca uma "reviravolta". Essa fórmula é válida não apenas pela primazia fenomenológica da "carne" (*Leib*) sobre o "corpo" (*Körper*), mas sobretudo porque a tradução de *Leib* por "carne" não é assim tão evidente. Devemos voltar a Paul Ricœur e Maurice Merleau-Ponty, ao contrário de Emmanuel Levinas, para encontrar a origem dessa decisão linguística de traduzir *Leib* como "carne". Uma decisão impensada cujos efeitos medimos hoje no "desvio da carne" em desafio ao "corpo".

Paula Lorelle, no artigo *Incarnation et désincarnation chez Michel Henry* (p. 53-66) analisa a tese de Michel Henry segundo a qual a encarnação só pode ser compreendida a partir da ideia que temos do corpo e da carne. Questiona se, no fundo, ao propor uma ideia "original" de "encarnação" Henry não estaria, ao negar os pressupostos cartesianos e até mesmo a experiência, acabando por incorporá-los e implicando, em certo sentido, uma "desencarnação". Laura Rizzerio, por sua vez, no artigo *Donner corps à la grâce ou quand la beauté s'incarne. Réflexions sur l'art contemporain à partir de l'idée d'incarnation* (p. 67-83), examina a ligação entre a dificuldade em compreender a arte, por um lado, e a dificuldade em enraizar-se na realidade dos corpos imperfeitos e vulneráveis, por outro, com o objetivo de compreender melhor a forma como se relacionam hoje a arte e beleza. Por meio da análise de algumas obras, o artigo busca mostrar como a representação do corpo pode dar sentido à arte, tornando-a capaz de despertar empatia, e como ela pode manifestar a beleza.

Éric Charmetant, em *Cognition incarnée, transhumanismes et IA* (p. 87-104), discorre sobre o imaginário contemporâneo que, alimentado por transumanismos ou inteligência artificial, vislumbra de forma contundente um futuro do ser humano sem corpo. Este estudo analisa os caminhos da desincorporação nos transumanismos e na inteligência artificial,

---

[265] PICARD, C. (Dir.). *Incarnation, question ancienne, enjeux actuels*. Approches philosophiques et théologiques. Paris: Classiques Garnier, 2021. (Coll. " Rencontres", 520).

notadamente através da noção de "liberdade morfológica", para então indicar como o corpo-sujeito mantém um valor heurístico central na neurofenomenologia e na cognição corporificada.

Michel Fédou, *L'Incarnation dans la pensée patristique. Enjeux actuels des controverses anciennes* (p. 183-200) foca sobre a encarnação no pensamento patrístico, mostrando como as questões atuais sobre o corpo se conectam a controvérsias antigas. Os Padres da Igreja deram um lugar central à encarnação na sua oposição ao docetismo e às correntes gnósticas, que serviram de base para o aprofundamento das controvérsias sobre a identidade de Cristo nos séculos IV e V. Mais tarde ainda, as crises abertas pelo monotelismo e pela iconoclastia levaram os Padres a insistir na humanidade do Verbo feito carne. O pensamento patrístico nos convida a atravessar o sensível e o corporal para subir ao conhecimento de Deus.

Jean-Louis Souletie em *La singularité du Jésus de l'histoire et son universalité* (p. 201-210) argumenta que a singularidade do Jesus da história corre sempre o risco de ser o "parente pobre" das cristologias. No entanto, a revelação de sua identidade divina, em sua unidade e dimensão salvífica, não pode prescindir da singularidade histórica de Jesus, um judeu que viveu no século I. A cristologia do pluralismo religioso de Jacques Dupuis tentou superar as aporias contemporâneas ligadas a essa questão. Sua ressurreição não abole a permanência de sua humanidade glorificada, mas, ao contrário, a estende a toda a história e ao cosmos.

Marie Chaieb, em *L'interprétation de Gal 4, 4: "Il fut d'une Femme" et ses enjeux dans la théologie d'Irénée de Lyon* (p. 211-226), analisa a exegese de Ireneu de Lion em torno a Gal. 4,4: "Ele veio de uma mulher", que ele utilizou ao menos dez vezes na refutação dos movimentos gnósticos. Este estudo analisa em que sentido Ireneu comentou esse versículo, como esclareceu sua centralidade e os eixos da teologia da encarnação que dele resultam.

No último tópico abordaremos a questão da apresentação do querigma da *salus carnis* na contemporaneidade. Utilizaremos duas metáforas de aproximação: o contraponto e o ponto de encontro.

9.4 O querigma da *salus carnis* para o homem contemporâneo

No capítulo anterior discorremos sobre a importância da carne e do corpo no eixo da confissão de fé, como elementos constitutivos do *humanum* e como esse aspecto é irrenunciável no querigma que se pretende cristão, uma vez que tais dimensões são, desde o início até o fim, criadas, assumidas, salvas por Deus e destinadas à sua glória. Recordemos também que ressoa

ao longo desta pesquisa o estribilho de Ireneu da *salus carnis*, que é, na verdade o *punctus saliens* da "gnose da salvação", com a variação temática proposta por Tertuliano, que defende a *caro cardo est salutis*, irrenunciável na confissão de fé. Esse refrão é, por assim dizer, o eixo que, no "poliedro da ortodoxia", articula os eixos centrais da encarnação e ressurreição do Filho de Deus, "nosso Salvador".

Essa "maviosa melodia", salmodiada desde os inícios, forma um *punctus contra punctum* em relação à extraordinária cosmogonia gnóstica, para usar uma imagem tirada da música, em que uma melodia se contrapõe a outra melodia[266]. O contraponto, para ser mais preciso, não é uma oposição, mas uma perspectiva diferente acerca de um tema básico, antes enunciado: os pontos de vista, as doutrinas, coexistem e interpenetram-se. É nesse sentido que buscamos captar a harmonia formada pelas duas ou mais melodias, e, no conjunto, ouvir o mistério cantado. O mistério "cantado", tanto pelas religiões do Império, como pelas religiões mistéricas, pelo gnosticismo e pelo querigma da Igreja, é a pergunta fundamental sobre o homem: qual sua origem, qual o sentido desta sua vida, qual o seu destino? Em suma, esta é a pergunta: "Que é o homem?". É no encontro dos intervalos que se pode dialogar, estabelecer pontes e, a partir daí apresentar a "melodia dominante", que, num *crescendo*, vai dando a tônica da composição.

No caso da Tradição da Igreja, trata-se exatamente da *regula fidei*, fundamentada no duplo eixo da encarnação-ressurreição. É essa melodia principal à qual os cristãos não podem renunciar como a sua melodia, que só pode ser executada, anunciada, mas nunca imposta. Coexistirá, no mundo pluralista contemporâneo, com tantas outras "melodias salvíficas" e ela só tem o recurso da fragilidade da carne (a batuta da salvação = *salus carnis*), como o querigma proclamado deste os inícios. Como proclamá-lo hoje, então, para o mundo contemporâneo?

Lehmann afirmou com pertinência que "os cristãos virão a ser escutados somente se tiverem a dizer qualquer coisa de verdadeiramente próprio, a prescindir do fato que podem ser uma minoria". Por isso,

---

[266] Na música, o contraponto é uma técnica utilizada na composição de duas ou mais vozes melódicas em que se conserva ao mesmo tempo o perfil melódico de cada uma delas e se valoriza o resultado harmônico a partir da sobreposição das melodias. Sua origem é datada da antiguidade tardia, quando se começou a utilizar a polifonia (duas ou mais vozes) como uma alternativa ao cantochão. Desenvolveu-se bastante na Renascença, estendendo-se ao barroco e ao classicismo, chegando ao seu apogeu com Johann Sebastian Bach (1685-1750). Nas "fugas de Bach", a técnica contrapontística revela a inspiração de base, que é a busca religiosa do ser humano para encontrar-se com Deus, expressa na música. Houve muitas releituras da obra de Bach, dentre as quais ganharam fama as nove "Bachianas brasileiras" de Heitor Villa-Lobos (1887-1959), que mescla o clássico com o folclore brasileiro, em especial a música "caipira". Ver: LAIOLO, A. *Punctus contra punctum*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2004; PINTO, B.-H. L. Punctus contra punctus [*sic*]. *Contraponto*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XrQzbYFfSKA. Acesso em: 22 dez. 2021.

> [...] faz-se necessária uma dupla fidelidade: ao patrimônio da revelação cristã e da comunidade eclesial e à história da humanidade, na qual se vive e opera, como Paulo já tentava no areópago de Atenas (At 17,22-31), o que implica uma circularidade entre teologia, filosofia e cultura[267].

Estamos aqui diante do desafio da evangelização[268]. Entre as exigências da evangelização encontram-se o diálogo, o serviço, o testemunho e o anúncio. A beleza da evangelização, uma tarefa complexa, a ser dirigida a todos os homens e ao homem todo, abordando e tocando todas as suas dimensões, se vislumbra e se completa na medida em que todas essas exigências são satisfeitas[269]. No entanto, cedo ou tarde, dever-se-á explicitar "por um anúncio claro e ineludível" o "nome, a doutrina, a vida, as promessas, o reino, o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus". Há da parte da Igreja, cuja história se "identifica e se confunde com a história deste anúncio" uma preocupação instigadora:

> Quem enviar a anunciar o mistério de Jesus? Com que linguagem anunciar um tal mistério? Como fazer para que ele ressoe e chegue a todos aqueles que hão de ouvi-lo? Esse anúncio – querigma, pregação ou catequese – ocupa um lugar na evangelização que, com frequência, se tornou sinônimo dela[270].

Paulo VI afirma que, no entanto, este "não é senão um aspecto da evangelização". Após explicitar que o anúncio irá adquirir toda a sua dimensão na medida em que for ouvido, acolhido, assimilado e tiver feito brotar no coração de quem o acolheu uma autêntica e livre adesão, com sua inserção numa comunidade de fé, tornando-se o evangelizado também um evangelizador, passa a apresentar o conteúdo da evangelização, os meios para evangelizar, além de precisar a quem se destina o anúncio evangélico e quem são os protagonistas da tarefa evangelizadora[271]. No núcleo da evangelização, encontra-se o testemunho acerca do amor do

---

[267] LEHMAN, 1997, p. 76, *apud* OLIVEIRA, 2004, p. 64. LEHMANN, K. Radici del pluralismo e uscita dall'esilio pubblico della fede. In; GIORDANO, A. (Ed.). *Religione*: fatto privato e realtà pubblica. La chiesa nella società pluralista. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1997, p. 76.

[268] O tema da evangelização, que, a partir do Vaticano II adquiriu proeminência, tornou-se, desde então, a mola mestra da identidade da Igreja, cuja tarefa constitui a sua missão essencial (PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, 14). Sob muitas perspectivas o tema tem sido aprofundado, destacando-se o principal objetivo com o verbo EVANGELIZAR: fala-se em eixos, linhas, exigências, urgências (conferir os documentos da CNBB, por exemplo). Na Exortação Apostólica pós-sinodal *Evangelii gaudium*, "sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual", o Papa Francisco retoma aspectos relevantes acerca da evangelização, desenvolvidos nos últimos 40 anos, e aborda questões tratadas na XIII Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos (7-28/10/2012), além de traçar as linhas mestras de seu pontificado, tendo como eixo central exatamente a evangelização, entre as quais: a reforma da Igreja em saída missionária, as tentações dos agentes pastorais, a Igreja vista como a totalidade do povo de Deus, a homilia e sua preparação, a inclusão social dos pobres, as motivaçõies espirituais para o compromisso missionário (FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 17). A "alegria do Evangelho" é um refrão dominante em suas mensagens, homilias, pronunciamentos, documentos oficiais.

[269] PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, 22.

[270] PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, 22.

[271] *Evangelii nuntiandi*, 23-24. Os cinco capítulos seguintes desenvolvem esses temas.

Pai, revelado de forma contundente na encarnação de seu Filho, cuja mensagem central é a salvação do gênero humano: "todo homem e o homem todo":

> A evangelização há de conter também sempre – ao mesmo tempo como base, centro e ápice do seu dinamismo – uma proclamação clara que, em Jesus Cristo, Filho de Deus feito homem, morto e ressuscitado, a salvação é oferecida a todos os homens, como dom da graça e da misericórdia do mesmo Deus[272].

A salvação cristã não é imanente a este mundo, limitada às necessidades materiais ou espirituais, mas é transcendente e escatológica: tendo certamente seu começo nesta vida, realizar-se-á em plenitude na eternidade. Visa a totalidade do ser humano, cuja vocação é a comunhão com Deus, e, nele de todos os seres humanos e com toda a obra criada. Sob o sinal da esperança, essa mensagem salvífica interpela a vida toda e se constitui como uma "mensagem de libertação" em todas as dimensões, com uma necessária ligação com a promoção humana, sem confusão ou ambiguidade com outras propostas salvíficas parciais. Trata-se de uma "libertação evangélica", baseada no Reino de Deus, com uma "visão evangélica" do ser humano que, por sua vez, comporta necessariamente uma conversão aos valores do Reino anunciado por Jesus e que, portanto, exclui a violência.

O Papa Francisco recorda que o bem, a verdade e a beleza têm uma tendência a se comunicar, expandir, ir ao encontro do outro e, dessa forma, cria uma dinâmica de irradiação, enraizamento e desenvolvimento[273]. Esse "anúncio renovado" proporciona sempre uma "nova alegria na fé e uma fecundidade renovadora", pois "na realidade, o seu centro e a sua essência são sempre o mesmo: o Deus que manifestou o seu amor imenso em Cristo morto e ressuscitado"[274].

Não é nossa intenção neste momento, desenvolver esses aspectos nem tampouco apresentar e refletir as questões e problemas levantados, mas tão somente acenar para a questão fundamental de como anunciar no cenário contemporâneo, a irrenunciável afirmação de que o corpo e a carne importam (*body and flesh matter*) e não são apenas um acessório, um apêndice ou um objeto mercadológico.

Como já acenamos anteriormente, Francisco denuncia várias vezes o que ele chama de "tendências neognósticas" no seio da Igreja e na sociedade. Na *Evangelii gaudium*, ao falar da "tensão bipolar entre a ideia e a realidade", da necessidade de um diálogo contínuo entre ambas,

---

[272] *Evangelii nuntiandi*, 27.
[273] FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 9.
[274] *Evangelii gaudium* 11.

ele postula um princípio, sobre o qual sempre retorna: “a realidade é superior à ideia”. Esse postulado supõe um esforço contínuo para evitar várias formas de “ocultar a realidade”: purismos angélicos, totalitarismos do relativo, nominalismos declaracionistas, projetos mais formais do que reais, fundamentalismos anti-históricos, eticismos sem bondade, intelectualismos sem sabedoria[275].

O postulado de que a realidade é superior à ideia constitui também um critério de discernimento que está ligado à Palavra e ao seu cumprimento, como atestado em 1 Jo 4,2: “Nisto reconheceis o espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio na carne é de Deus”. E daí Francisco tira as consequências para a evangelização, a inculturação, a teologia, a espiritualidade, a vida prática:

> O critério da realidade, de uma Palavra já encarnada e sempre procurando encarnar-se, é essencial à evangelização. Por um lado, leva-se a valorizar a história da Igreja como história de salvação, a recordar os nossos Santos que inculturaram o Evangelho na vida dos nossos povos, a recolher a rica tradição bimilenária da Igreja, sem pretender elaborar um pensamento desligado deste tesouro como se quiséssemos inventar o Evangelho. Por outro lado, esse critério impele-nos a pôr em prática a Palavra, a realizar obras de justiça e caridade nas quais se torne fecunda esta Palavra. Não pôr em prática, não levar à realidade a Palavra, é permanecer na pura ideia e degenerar em intimismos e gnosticismos que não dão fruto, que esterilizam o seu dinamismo[276].

Há um aspecto na estratégia dos apologistas dos séculos II e III na abordagem de seus interlocutores que queremos destacar quase ao término desta pesquisa: centravam-se, num primeiro momento, nos aspectos principais da mensagem cristã, sem entrar em muitas particularidades, coisa que faziam já avançado o estado da discussão. Cremos que esse aspecto também deva ser levado em consideração na interlocução com a tecnognose.

Juan Luis Segundo conta que um pouco antes do início do Concílio Vaticano II, um consultor da Congregação *De Propaganda Fide*, André Seumois, escrevia o seguinte, a propósito do querigma:

> Tendendo diretamente a um *primeiro anúncio do cristianismo*, o querigma constitui uma pregação de um tipo muito característico. Limita-se a proclamar a *substância profunda do cristianismo*, os traços fundamentais da religião cristã, evitando o sobrecarregar, o acidental, o adventício, o supérfluo. Essa é uma condição absolutamente necessária para que a mensagem cristã possa não apenas ser assimilada por almas novas, mas também *introduzir nelas sua luz enaltecedora*. A mensagem evangélica em sua pureza é tão rica e revolucionária que é necessário limitar-se

[275] *Evangelii gaudium* 231.
[276] *Evangelii gaudium* 233.

> cuidadosamente a seu conteúdo e inclusive prever uma *prudente progressão* em sua exposição[277].

Há, como vimos, uma íntima relação entre o querigma proclamado, a fé que encontra sua expressão na conversão, o batismo em nome do Senhor, para o perdão dos pecados, a profissão dessa fé em comunidade, na liturgia, e a vivência dessa fé em gestos concretos, de amor. Seja maior ou menor o nível de consciência dessa realidade, a adesão está em consonância com aquela experiência fundante, que é o mistério pascal de Cristo, do qual as testemunhas oculares fazem parte: os seguidores de Jesus são constitutivos do "evento Cristo". Esse é o fato cristão que está na base da apostolicidade: não é uma gnose revelada a apenas alguns iniciados que despertam para a consciência de sua verdadeira essência. É uma gnose fundada na experiência do Logos que se encarnou, morreu e ressuscitou, uma pessoa "de carne e osso", situada no tempo e no espaço[278]. No encontro com Jesus de Nazaré, seus discípulos tiveram uma experiência de salvação, libertação, realização, com uma dimensão de transcendência e eternidade sim, mas ancoradas neste chão criado por Deus, do qual o homem foi formado, verdadeiramente assumido pelo Filho do Homem[279].

Do ponto de vista do conteúdo, a novidade da soteriologia de Ireneu consiste na retomada das verdadeiras aspirações gnósticas, ou seja, aquele tema melódico que é do interesse de "todo homem que vem a este mundo". Para Ireneu a história da salvação, com base na revelação de amor no Filho e na mediação do Espírito Santo, guia para o conhecimento do Deus invisível todo o homem. Assim, também segundo ele, a salvação acontece em uma gnose, mas uma gnose, a qual, se quer ser completa, postula que o homem inteiro pode ver a Deus. Isso é de capital importância para a nossa pesquisa, pois a carne é *capax Dei* (capaz de receber a Deus). Assim, a realização do ser humano, o aprimoramento do ser humano deve levar em conta essa dimensão constitutiva que é a sua carne, o seu corpo, que não é uma dimensão de "instanciação" como outra qualquer.

---

[277] SEUMOIS, 1961, p. 86-87, *apud* SEGUNDO, 1991, p. 433-433. Nessa citação, os caracteres em itálico são de Juan Luis Segundo (ver nota 19, p. 434).

[278] Nas últimas décadas, assistimos a um renovado interesse pelo contexto em que viveu Jesus, sua terra, as origens do povo da Bíblia. HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia*. O contexto social de Jesus e dos Rabis. São Paulo: Paulus, 2000. Os estudos sobre Jesus, os estudos rabínicos e a arqueologia podem hoje estimular-se mutuamente enquanto buscam uma compreensão mais plena da Galileia como contexto histórico-social, tanto de Jesus como dos Rabis. Este livro vale-se dos desenvolvimentos nos três campos interrelacionados, esclarecendo algumas implicações para diversos aspectos importantes da vida na Galileia. A partir de significativas descobertas, possibilita aos leitores uma revisão das generalizações e pressuposições que anteriormente eram consideradas como padrão.

[279] NOLAN, A. *Jesus antes do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1998; PUIG: Armand. *Jesus*: uma biografia. São Paulo: Paulus, 2020.

Recordemos a pesquisa de la Biocca acerca da extensão virtual do organismo humano no mundo digital. A música sintética reproduz talvez até com maior precisão e "perfeição" as execuções humanas. No entanto, segundo Ben-Hur Pinto, a arte de "escrever música para treinar o ouvido interno" faz parte daquela sensibilidade que foge à virtualidade digital, que dá tudo pronto, acabado, sem treino, esforço ou emoção, "mas não permite a experiência *do sentire cum*", como também acontece na escrita em tempo real em que, ao escrever você "escuta o som": por exemplo, vendo e escrevendo o "dó", você também escuta o "dó"[280].

Podemos nos servir de outra imagem que nos dá a dimensão do significado do querigma da *salus carnis* na contemporaneidade, época em que, apesar da assepsia algorítmica, que tanto encanta os pudibundos tecnognósticos, encontra-se prenhe de um anelo salvífico, prurido mal confessado em tantas promessas de redenção dos limites do corpo, com o prolongamento indefinido da vida neste éon[281]. Desde que começaram a se suceder o rompimento de barragens como a do subdistrito de Bento Rodrigues, em Mariana (2015) e de Brumadinho (2019), começamos a prestar maior atenção à geografia das áreas de mineração. Para precaver as populações e transeuntes dessas áreas, há indicações de "rotas de fuga" e "pontos de encontro", localizados em lugares estratégicos mais altos, onde as pessoas podem se abrigar com maior segurança e aguardar o resgate. Na crise ambiental e civilizacional em que nos encontramos, este anelo salvífico torna-se um ponto de encontro privilegiado para se conversar sobre as grandes questões da vida. As plataformas do "observatório da evangelização" são captadores destes sinais nas muitas "rotas de fuga" dos cenários contemporâneos, tais como as redes sociais, a gameficação da realidade, a realidade aumentada e agora o próprio metaverso[282]. A teologia tem que transitar por essas rotas de fuga, se quiser apontar os pontos de encontro e dizer uma palavra audível, inteligível e crível.

Baseando-se na narrativa de Paulo Apóstolo no areópago de Atenas, em seu estudo sobre o "dogma que liberta", Juan Luis Segundo considera que, no processo de evangelização, devemos ter em conta os "pontos de encontro", a partir dos quais se pode estabelecer um diálogo

---

[280] PINTO, sem página.

[281] A respeito da "necessidade de salvação", nos tempos antigos, ao longo da história e nos tempos atuais, ver: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021. (Cadmo: Revista de História Antiga. Suplemento, 1).

[282] Uma das iniciativas do Pontifício Conselho para a Nova Evangelização, criado por Bento XVI, em 2010, é o Observatório da Evangelização, dinamizado nos cinco continentes do mundo e também no sexto continente, o "continente virtual", com o objetivo de divulgar e apoiar novas iniciativas evangelizadoras: https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2021-09/dentro-vaticano-pontificio-conselho-nova-evangelizacao.html; a PUC Minas sedia uma de suas unidades: https://observatoriodaevangelizacao.wpcomstaging.com/.

com as culturas atuais. O diálogo é uma das exigências da evangelização. Por trás do "otimismo demiúrgico" do movimento da Singularidade, há, ao nosso ver, aquilo que Segundo chama de "fé antropológica". Algo semelhante já havíamos notado na categoria da esperança em seu "enraizamento antropológico", de Tamayo-Acosta.

Por isso, uma vez mais, no "ponto de encontro" constituído por essas aspirações profundas, divisamos o antítodo contra a *heimarméne* da contemporaneidade, que tende a reduzir o homem a um mero fluxo informacional (*sine data non sumus*!) como se fosse um destino grandioso, irreversível, fruto maduro do imperativo tecnológico. É nesse sentido que, como afirma Geffré, a pregação do Evangelho "ensina a considerar o mundo e a história não como uma potência numinosa e um destino cego, mas como uma tarefa, como lugar de nossa responsabilidade: a pregação do Evangelho será o antidestino da história"[283]. Por isso, frente ao anticosmismo do tecnognosticismo, uma vez mais é necessário sublinhar:

> É aí que a Encarnação possui um papel central: a aliança definitiva de Deus com a história dos homens. Pela Encarnação Deus engajou-se e comprometeu-se de modo definitivo com a história, história dos homens. [...] É o esforço feito por tantas teologias da libertação para lembrar-nos a importância de uma libertação histórica, sem renunciar a uma reconciliação final provocada pela esperança[284].

No capítulo 8 de nossa pesquisa, enfatizamos como a *regula fidei* se torna um critério de discernimento para o diálogo. Juan Luis Segundo mostra como nos vinte séculos do cristianismo se acumularam "obstáculos históricos para que o dogma fosse o que supõe que devia ser: a plataforma quase genética, diria, da qual se deve lançar, em cada geração, a aprendizagem, de novas dimensões de sentido para a existência humana"[285]. Na origem da formulação dogmática, está uma experiência da comunidade cristã, a partir da qual se levantaram questões, num rico "contato experiencial entre certos elementos centrais da fé cristã e o contexto problemático do homem"[286].

Ele retoma uma cantilena comum a muitos estudiosos segundo a qual a "busca de sentido para viver a existência" constitui uma "dimensão inseparável do ser humano". Imerso nas

---

[283] GEFFRÉ. *Le christianisme au risque*, p. 201, *apud* HURTADO, 2012, p. 157.

[284] HURTADO, 2012, p. 158. Na nota 4, p. 186-187, este autor diz: "Ao falar do alcance da Encarnação, é útil lembrarmos que por ela é possível afirmar que 'a salvação é mais próxima de uma prática humanista do que religiosa', que não é admissível 'a redução da salvação ao fato religioso' e que com a missão cristã foi aberta 'uma outra via, que não seja propriamente religiosa'. Essas afirmações lembram-nos da importância na fé cristã de não opor religião, humanismo e salvação, nem limitar esta última ao fato religioso". Ver: MOINGT, J. *Dieu qui vient à l'homme*. De l'apparition à la naissance de Dieu. Cerf: Paris, 2007. 2. Naissance, t.II/2, p. 971-979.

[285] SEGUNDO, 1991, p. 403.

[286] SEGUNDO, 1991, p. 408.

preocupações do cotidiano, o homem percebe que "sua existência livre é uma espécie de *aposta*", na medida em que é a própria existência que ele tem diante de si, sem poder, no fundo controlá-la ou prevê-la em todos os seus detalhes, como acontece com alguém que se apaixona, escolhe um ideal ou um caminho de realização, seja profissional, vocação artística, ou mesmo uma revolução.

> A história apaixona. É como uma promessa aberta. Mas, não existe verificação prévia de nada que faça relação com seu valor total. [...] Nesta aposta, cada homem, independentemente de que exista ou não um *Ser* absoluto, estabelece o valor absoluto, *seu* Absoluto. Isto é, aquilo que busca na história não como um meio para outra coisa, mas pelo seu próprio valor. É aquilo que um homem leal consigo mesmo não negocia. O que não se paga com nenhum preço de outro valor, nem mesmo para a própria sobrevivência. Aquilo cuja perda equivaleria à "morte" do sentido. A essa aposta que *todo* homem, religioso ou não, realiza, chamarei "fé antropológica[287].

Essa "fé antropológica", fundada na esperança de todo humano coração, foi expressa poeticamente na música de Gilberto Gil: "Andar com fé eu vou/ Que a fé não costuma faiá. [...] Mesmo a quem não tem fé/ A fé costuma acompanhar". Seguindo a reflexão de Segundo, "o homem somente compreende aquilo que o afeta. Aquilo em que acredita que pode fazê-lo melhor. Isso significa, então, que, no revelar de Deus, a fé não chega depois de algo ter sido revelado. É parte *ativa*, indispensável, constitutiva da própria revelação"[288]. A comunicação de Deus com a humanidade, cujo caminho privilegiado é a própria carne da humanidade, com cada homem, de cada tempo e lugar, se dá a partir dessa fé básica, "uma fé que é fruto do exercício de sua liberdade". Mesmo que a Igreja conserve, transmita e defenda o *depositum fidei*, este não se trata de um conjunto de verdades como se fossem respostas feitas, para as questões existenciais humanas, de todos os tempos e lugares, pois...

> [...] Deus não parece se preocupar com o que revela seja verdade em si mesma, verdade eterna, verdade inalterável, mas de que se faça verdade na humanização progressiva do homem. A revelação que Deus faz de si próprio e do homem não consiste em acumular informações corretas a esse respeito. É um "processo", um crescimento em humanidade, e nele o homem não aprende "coisas". Aprende a aprender. Exatamente como em toda pedagogia: guia-se uma criança (essa é a etimologia da palavra) para que aprenda a buscar a verdade, usando da experiência e, nessa, de seus próprios equívocos e erros. [...] O que Deus diz sobre si mesmo deve ser ao mesmo tempo [...] luz que eleva o sentido da existência do homem, tornando-a mais humana[289].

---

[287] SEGUNDO, 1991, p. 415.
[288] SEGUNDO, 1991, p. 416.
[289] SEGUNDO, 1991, p. 419.

Vimos como a "gnose" dos "gnósticos" não se confunde com o "conhecimento de coisas", com "verdades racionais", mas consiste em uma "experiência religiosa". No entanto, é uma experiência que pretende libertar-se das amarras da carne, do corpo, do tempo, deste éon. A encarnação do Logos é aparente, ou quando muito, num corpo sutil que, no sistema valentiniano, não será destruído, mas será elevado ao Pleroma inferior, mas não ao Pleroma superior, totalmente espiritual, para onde retorna o Logos-Cristo-Espírito. A "gnose" dos "cristãos" se fundamenta na "real encarnação" do Logos, que veio a esse mundo não como algo estranho, mas como algo que era seu. O mesmo Deus, que tudo criou, que "falou muitas vezes e de muitas maneiras, aos Pais pelos Profetas, nos últimos tempos falou pelo seu próprio Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, pelo qual ele fez todos os séculos (*éons*) (Hb 1,1-3). Há um "projeto pedagógico" que permeia a "história da salvação", unindo Antigo e Novo Testamento, passado, presente e futuro. A libertação deste éon o inclui no "novo céu e na nova terra", plasmando-o como nova criação, parte das realidades futuras; ele não será destruído, mas transformado, na "recapitulação de todas as coisas" em Cristo.

O sim definitivo de Deus à vinda de seu Filho na carne aconteceu de uma vez por todas na sua ressurreição, que abriu as portas para a esperança da ressurreição de toda a humanidade. No entanto, no dizer de Segundo,

> a revelação continua descobrindo-nos segredos de nossa experiência existencial. Porque, mesmo que a revelação (ou, melhor, seu depósito) cesse com Cristo, Cristo não cessou. Completa-se e completa o Reino de Deus apoiando-se em nós. Daí que o cristão possa, graças a um dogma que progride, entender que a boa notícia humanizadora da ressurreição de Jesus consiste em que se ele foi constituído Filho de Deus em poder, nós, seus irmãos, somos igualmente constituídos filhos nele[290].

O anúncio desta verdade fundamental do cristianismo, em cada contexto que for transmitido, não pode desenganchar-se da "busca existencial do sentido para viver"[291]. Para que este anúncio seja de fato ouvido, acolhido, se torne efetivamente "boa notícia", deve encontrar um jeito de tocar aquilo que, de alguma maneira, já está presente em cada ser humano. Por isso é que identificar esses "pontos de contato" se reveste de capital importância para a missão evangelizadora. Uma das maneiras de fazê-lo consiste em sintonizar o ouvido do coração com as perguntas vitais das pessoas, por David Tracy denominadas "fundamentais" ou "peculiares".

Ao longo desta pesquisa, por várias vezes recordamos o lugar especial das religiões como guardiães daquela reserva de humanidade ou de sentido que possuem, sem desconsiderar seu

---

[290] SEGUNDO, 1991, p 443.
[291] SEGUNDO, 1991, p. 443.

lado sombrio, quando se aliam aos poderes estabelecidos ou são expressão de domínio. Mesmo na "era secular", a dimensão religiosa se encontra presente, mais do que nunca, como vimos nas considerações de David Noble e Eric Voegelin, no fascínio que a tecnologia causa no homem contemporâneo (ver capítulo 6). O imaginário tecnognóstico, com seus novos mitos, vai ao encontro dessa sede religiosa que permanentemente resseca o coração humano. Voltaremos logo mais a este aspecto, retomando a metáfora das "rotas de fuga" e "pontos de encontro".

Consideramos a necessidade de interpretar o tempo presente, buscando chaves hermenêuticas para desbastar trilhas na densa floresta da contemporaneidade. David Tracy insiste na importância de se saber perguntar, de estar atento às perguntas de cada época e de cada cultura, no jogo da conversação, identificando os "clássicos" que nos ajudam a interpretar nosso tempo, na medida em que também eles são fruto de uma interpretação de seu tempo, mas extrapolam o seu tempo, com certo ar de perenidade, porque trazem consigo um caráter de universalidade[292].

> Se o texto for um texto genuinamente clássico, o meu presente horizonte de compreensão sempre deveria ser provocado, desafiado, transformado. [...] Eu não o entenderei meramente como algo que despertou interesse outrora, como artigo de época, cujo uso, embora tenha sido válido então, agora já está ultrapassado. Antes captarei algo de interesse genuíno aqui e agora, neste tempo e lugar. Reconhecerei, então, que toda interpretação de textos clássicos intensifica a consciência da minha própria finitude, da minha própria realidade radicalmente histórica. Para compreender os clássicos, jamais poderei repeti-los[293].

Os textos fundacionais das religiões (entenda-se aqui não apenas os "textos" físicos), "clássicos", levantam "questões fundamentais". Segundo Tracy, as questões fundamentais da religião são "singulares", porque vão na raiz das "crenças mais básicas de nosso conhecer, desejar e agir" e versam sobre a "natureza da Realidade última", não enquanto "conhecimento metafísico", "em si mesmo", mas na medida em que ela está relacionada existencialmente conosco[294]. Ele explica que:

---

[292] Os "clássicos" são aqueles símbolos, ritos, textos, expressões, historicamente situados, "intérpretes" de um tempo, um lugar, uma cultura, que, por tocar realidades fundamentais do ser humano, apontam para uma Realidade última e, como tais, se tornam chave hermenêutica para a compreensão de outros tempos e lugares. TRACY, D. Os clássicos. In: TRACY, D. *A interpretação analógica*. A teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 135-179.

[293] TRACY, 2006, p. 142.

[294] TRACY, D. Resistencia y esperanza: la cuestión de la religión. In: TRACY, D. *Pluralidad y ambiguëdad*. Madrid: Trotta, 1997. p. 127-168.

> Os clássicos religiosos são testemunhos das respostas proporcionadas pelas religiões a essas questões. São testemunhos de seres humanos que, como nós mesmos, formularam essas questões e creem ter recebido uma resposta da própria Realidade Última. [...] Qualquer intérprete desejoso de levantar as questões fundamentais às quais os clássicos religiosos respondem, poderia e deveria conversar com eles[295].

Ele constata e propõe que não apenas as pessoas crentes, como naturalmente o fazem, deveriam arriscar-se a interpretar os clássicos religiosos, mas também os "não crentes". Mesmo que eles não venham a interpretá-los como testemunhas de uma Realidade Última, poderiam fazê-lo como testemunhas de "resistência e esperança". Isso porque: "Qualquer ser humano pode formular as perguntas fundamentais que fazem parte da própria tentativa para se chegar a ser humano, isto é, as perguntas que os clássicos buscam responder"[296]. Passa então a enumerar essas questões fundamentais, "peculiares", chamadas "religiosas ou limites". São muitas e, de alguma forma, ampliam e dão corpo àquelas questões fundamentais às quais aludimos anteriormente (quem sou eu? de onde vim? para onde vou?) e às questões dos valentinianos, que Clemente de Alexandria acolheu e também buscou responder[297].

Segue o impressionante cabedal de "questões" fundamentais e peculiares por ele levantadas[298]: questões provocadas pela contingência e a mortalidade radicais; questões evocadas pela transitoriedade de todas as coisas humanas; questões que acompanham o reconhecimento da contingência histórica e social de todos os valores admitidos e de todas as convicções com as quais se vive; a questão do sofrimento, essa experiência contrastante por excelência, que entra em qualquer vida em algum momento para interromper sua continuidade e desafiar sua aparente segurança; a questão do significado desse tédio que pode aflorar como ansiedade penetrante, inclusive como terror, diante de algum inominável outro que parece abater-se sobre nós em alguns momentos; a questão de por que sentimos alguma responsabilidade que nos leva a viver uma vida ética, mesmo quando não possamos demonstrar racionalmente porque devemos ser éticos; a questão de por que necessitamos afirmar nossa crença de que existe alguma ordem fundamental nessa realidade que permite a investigação científica; a questão da possível natureza dessa ordem revelada na nova física e na nova

---

[295] "Los clásicos religiosos son testimonios de las respuestas proporcionadas por las religiones a esas cuestiones. Son testimonios de seres humanos que, como nosostros mismos, han formulado esas cuestiones y creen haber recibido una respuesta de la propia Realidad Últtima. [...] Cualquier intérprete deseoso de plantear las cuestiones fundamentales as las que los clásicos religiosos responden, podría y debería conversar con ellos". (TRACY, 1997, p. 134-135).

[296] "Cualquier ser humano puede formular las preguntas fundamentales que forman parte del intento mismo por llegar a ser humano, esto es, las preguntas que los clásicos tratan de responder". (TRACY, 1997, p. 133).

[297] CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Trechos de Teódoto* 78,2,

[298] TRACY, 1997, p. 132-133.

antropologia e cosmologia; a questão de como compreender a opressão padecida por tantos seres vivos, assim como a recordação subversiva do sofrimento dos mortos que continua viva nas narrativas, sagas e contos populares de todos os povos; a questão de como enfrentar a alienação que se esconde em toda ironia; a questão da necessidade de compreender o profundo significado que pode estar presente no profundo amor e na profunda alegria que experimentamos; a questão de por que possuímos uma confiança fundamental que nos permite avançar e que não é redutível a nenhuma de minhas outras confianças; a questão de por que se pode experimentar uma sensação ocasional, mesmo que seja transitória, de que a realidade é puro dom quando finalmente deixamos de aderir-nos possessivamente a ela e sentimos a verdade da afirmação de Wittgenstein: "o verdadeiramente misterioso é que esse mundo exista"; a questão de se também eu experimento momentos que têm alguma semelhança com aquelas "consolações sem causa" acerca das quais os místicos escreviam; as questões evocadas pela sensação pós-moderna de que tenho, no melhor dos casos, uma *docta ignorantia* do que significa ser pessoa; a questão de por que inclusive essa *docta ignorantia* parece revelar uma ignorância mais fundamental, cujos contornos posso vislumbrar no jogo dos significantes em minha linguagem e em meu conhecimento, assim como no jogo dessa história plural e ambígua à qual pertenço numa medida muito superior àquela em que a linguagem e a história possam pertencer a mim; as questões provocadas pela sensação de que em cada ato de resistência alguma estranha e inominável esperança, por mais rudimentar que possa ser, se revela...

Poderíamos multiplicar os autores que levantam questões fundamentais. Mas não poderíamos deixar de voltar à pergunta fundamental que percorre toda a Escritura, sintetizada, com assombro, no Salmo 8,5: "Que é o homem, para dele te lembrares?" e que se desdobra em outras muitas perguntas sobre uma das dimensões constitutivas do *humanum*, o corpo ou a carne (aqui considerados como sinônimos). A título de exemplo, trazemos a contribuição de Evaristo Miranda, que, a partir da tradição bíblico-cristã, formula "questões peculiares" em relação à dimensão do corpo, "território do sagrado". Em sua reflexão, ele recorda que, convidando a uma escuta reverencial do próprio corpo, que ajuda o homem a se conhecer "o conhecimento da fala oracular do corpo humano, dos pés à cabeça, contribui com a evolução da própria pessoa, graças a um maior conhecimento de si mesma (dimensão ontológica) e de seu destino (dimensão escatológica)":

> O que significa ontologicamente para o Homem atual o pâncreas, a coluna vertebral ou os pés? Quais as ligações entre o mandamento de honrar pai e mãe e o fígado? Qual o alcance psíquico e espiritual de sintomas como dores na nuca, cabeça ou pernas? Por que o texto bíblico assemelha rins, orelhas e calcanhares? Por que, nos

> evangelhos, o Cristo transfigura-se na montanha do umbigo (Tabor) e morre na montanha do crânio (Gólgota)?[299]

Uma vez que o corpo, com sua rica linguagem própria e pessoal, fala[300]:

> Todas essas perguntas encontram resposta na própria pessoa. Trata-se de uma memória a ser despertada, de uma fala que pede para ser ouvida. Basta a disposição de ouvir e escutar a linguagem do corpo (*guf*), como território do sagrado (*ezor hakodesh*). Ouvindo a riqueza da tradição judeu-cristã, a pessoa recordará e aprenderá o que deve e pode lembrar. Essa tradição não é um sistema de pensamento, mas de uma experiência de grande unidade. Ela questiona e desintegra todos os sistemas[301].

Também José Granados formula, teologicamente, "questões peculiares" acerca do corpo, e da carne, em sua obra sobre uma "teologia da carne"[302]: o que acontece quando tomamos o corpo como verdadeiro eixo de nossa reflexão teológica, como o "lugar teológico" por excelência, o espaço escolhido por Deus para revelar-se em plenitude ao homem? Que forma de entender o mundo, a pessoa humana e Deus resulta desta perspectiva? Como esta visão pode orientar nossos passos neste momento cultural? No processo de subjetivação contemporâneo, qual o lugar da carne e do corpo?[303] Respostas para tais perguntas já encontramos nos Padres que escolhemos para o diálogo com o gnosticismo antigo, e que ainda conservam o frescor que anima o diálogo com o homem contemporâneo e fazem parte do querigma a ser-lhe anunciado[304]. Essas respostas, recordamos, continuam a oferecer pontos valiosos para nosso discernimento atual, principalmente diante de concepções antropológicas nas quais identificamos tendências docetistas, semelhantes às do cristianismo primitivo[305].

---

[299] MIRANDA, 2000, p. 12.

[300] WEIL, P.; TOMPAKOW, R. *O corpo fala*: A linguagem silenciosa da comunicação não verbal. 74.ed. Petrópolis: Vozes, 2015; COHEN, D. *A linguagem do corpo*: o que você precisa saber. 10.ed. São Paulo: Vozes Nobilis, 2015.

[301] MIRANDA, 2000, p. 13.

[302] GRANADOS GARCÍA, J. *Teología de la carne*. El cuerpo en la historia de su salvación. Burgos: Montecarmelo, 2012. ("Didaskalos", 9).

[303] Ao enfocar o corpo no contexto da *salus carnis*, o corpo na história de sua salvação, ele procura demonstrar como na genuína tradição cristã, o corpo é visto não como uma "coisa", um "apêndice", um "produto", um "suporte", algo desvinculado do ser humano, de sua concretude, de seu contexto, mas está no bojo da história da salvação, em todas as suas etapas: criação – redenção – encarnação – ressurreição. Desde a perspectiva teológica cristã, a mais antiga tradição da Igreja sustenta "[...] que el cuerpo ha sido escogido por Dios para manifestar su misterio divino y oferecer así salvación al hombre [...] el lenguaje del cuerpo sirve más bien para expresar la verdad y plenitud del amor en que el hombre fue creado al principio y en que encontrará plenitud al cumplirse los tiempos" (GRANADOS, 2012, p. 23.24).

[304] Do mesmo autor: *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza*. Siena: Cantagalli, 2010. Coautoria: GRANADOS GARCÍA, J; ANDERSON, C. A. *Chamados ao amor*: a teologia do corpo segundo João Paulo II. São Paulo: Canção Nova, 2012.

[305] MÜLLER, U. B. *A encarnação do Filho de Deus*. Concepções da encarnação no cristianismo incipiente e os primórdios do docetismo. São Paulo: Loyola, 2004. (Bíblica Loyola, 44). Ver, a esse respeito, o "inventário indireto das corporeidades no catolicismo brasileiro": NAZÁRIO, M. *A constituição de corporeidades na cosmologia católica*: um estudo em Brumal, MG. Rio de Janeiro: Gramma, 2018, p.50-59.

A todas essas questões o novo Homem híbrido, o ciborgue, poderá responder? Conseguirá, ao menos, levantar questões genuinamente fundamentais, sem reduzi-las ao complexo enxame de algoritmos?

A chegada do metaverso coloca novas questões acerca da identidade do homem tecnológico, neste multimetaverso: quantas identidades ele pode desenvolver? Quais as implicações éticas desta pluralidade de eus virtuais, vinculados a um Eu de carne e osso? Qual é a verdadeira identidade, se é que será possível falar assim, desse novo sujeito? Como enfrentar os crimes no metaverso? A legislação e governança do metaverso serão parecidas com as do "universo real?", será possível a formação de uma comunidade de fé virtual? Qual significado teria neste metaverso o escutar a Palavra de Deus, o "tomai e comei, isto é o meu corpo; o tomai e bebei, isto é o meu sangue? Que sentido terá responder à saudação do ministro: "O Senhor esteja convosco" – "Ele está no meio de nós?"; de qual meio se trata? Perguntas para as quais se ensaiam muitas respostas, que confluem em três grandes questões que na *digital age* as novas gerações e, por conseguinte, também a Igreja deve afrontar: a relação da humanidade com o seu ambiente, a relação da humanidade com a teologia, a relação da humanidade consiga mesma[306].

Terão os algoritmos a capacidade de experimentar uma manifestação da verdade? A pergunta de Pilatos, fundamental e peculiar, ainda ecoa no tribunal em que comparecem as vítimas inocentes: "O que é a verdade?" (Jo 18,38). Não deixa de ser inquietante a pergunta acerca da verdade do destino dos zilhões de corpos destroçados pela ignominiosa arte da guerra ao longo dos séculos, em todos os povos e culturas.

A esse ponto retomemos as metáforas das "rotas de fuga" e "pontos de encontro". Usamos a expressão "rotas de fuga" e "pontos de encontro" para identificar as interfaces nas quais é possível dialogar sobre concepção cristã do ser humano, bem como anunciar o querigma da *salus carnis*. Mas, antes de aplicá-las, queremos tecer algumas considerações e reflexões que julgamos importantes.

O imaginário tecnológico, tem como vimos, uma aura "sagrada", numinosa, *mysterium tremendum et fascinans*[307], para usar uma categoria de Rudolf Otto (1869-1937). Ao mesmo tempo a tecnologia é fascinante, enquanto promessa de realização das aspirações humanas, com seu lado salvífico, como profetiza a ficção científica; mas também aterrorizadora, enquanto

---

[306] BENANTI, P. Questioni morali emergenti che si presentano al confessionale: il confessore nel *Digital Age*. Disponível em: http://www.penitenzieria.va/content/dam/penitenzieriaapostolica/eventi/xxxi-cfi-2021/Benanti%20-%20Questioni%20emergenti%20Digital%20Age.pdf. Acesso em: 19 jan. 2022.

[307] OTTO, R. *Sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2000. O livro saiu em 1917.

possibilidade de destruição do mundo, aniquilamento da espécie humana, em sua face demoníaca, como advertem as distopias.

O desejo salvífico do homem contemporâneo se corporifica, de acordo com a percepção de A. Nolan, numa fome ou sede de espiritualidade, uma tremenda necessidade de "cura holística". De alguma forma o imaginário tecnológico acaba se apresentando como uma espécie de espiritualidade. Nesse sentido, o gnosticismo, como elucidamos antes, também tinha uma mitologia fascinante, na medida em que propunha uma espiritualidade que ajudava a resolver as angústias, o medo, a sensação de estranheza diante deste mundo e daí a negação deste éon e o despertar para outro mundo verdadeiro, o mundo espiritual. Transformava-se, naquele mundo perigoso e violento, numa "rota de fuga". Gnosticismo e cristianismo tiveram um ponto de encontro nas legítimas aspirações salvíficas de sua época, ambos souberam interpretá-las, mas deram respostas diferentes acerca da constituição do *humanum*, de forma peculiar acerca do corpo e da carne. No entanto, vimos também como defendido por Antonio Orbe, como a teologia cristã dos "eclesiásticos" se desenvolveu no embate com a teologia especulativa dos "gnósticos".

Ao passo que os gnósticos ensinavam que o encontro com Deus se dava no mundo puramente espiritual, na própria essência do que era o homem pneumático, numa ipseidade total, os eclesiásticos anunciavam que o encontro com Deus se dava a partir da carne, na história concreta da humanidade: "o lugar em que Deus revela o segredo de sua pessoa é a história. Isso vale diretamente tanto para as concepções do Antigo como do Novo Testamento"[308].

O Deus da revelação bíblico-cristã é um Deus itinerante, a quem aprazem os caminhos. Se no mundo antigo, ao menos o dominado pelo império romano, todos os caminhos levavam a Roma, com muito maior razão, de alguma forma, todos os caminhos da história, por desígnios imperscrutáveis, reconduzem ao Deus criador e salvador, que caminha com a humanidade.

Na fé de Israel, primeiramente o "povo eleito" faz a experiência de Deus salvador e, no desenrolar da história da aliança, toma consciência de que Ele é o criador de tudo e, se é assim, é também o único Deus. No diálogo intercultural, a tradição bíblico-cristã foi se apropriando de conceitos filosóficos para tentar expressar essa realidade e, dessa forma, anunciar a universalidade do desígnio salvífico de Deus. Já no contexto veterotestamentário encontramos diversas cosmologias e antropologias que se interpenetram. A afirmação fundante em relação

---

[308] "[...] el lugar en que Dios revela el secreto de su persona es la historia. Esto vale directamente de igual modo para las concepciones del Antiguo y del Nuevo Testamento". (VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento II*. Teología de las tradiciones proféticas de Israel. Salamanca: Ed. Sígueme, 1972. p. 476).

ao universo (cosmos), à Terra, à vida, à humanidade é que o ato criador original de Deus é único e irrepetível. O contato com outros povos e culturas, que também têm seus relatos ou mitos das origens, alargou a possibilidade interpretativa desse ato original. No mundo contemporâneo, as várias hipóteses para a origem do universo e da vida e mesmo a possibilidade técnica de "reproduzir a vida" não implicam necessariamente na negação da afirmação fundante da fé bíblico-cristã; no entanto, no silêncio do contraponto, há um aspecto que jamais deverá deixar de ser entoado, ou seja, o mistério que circunda a "origem originária" de tudo: a fé bíblico-cristã reconhece que neste ato único e irrepetível está Alguém: Deus Criador. Bondade, beleza, justiça (ordem, peso e medida) do cosmos, do homem, de cada ser – do corpo e da carne – remetem ao *Summum Bonum*, *Summum Pulchrum*, *Summum Ius*, de cujos atributos toda a criação participa.

O recurso aos Padres da Igreja nos ajuda a impostar uma correta concepção da teologia da criação articulada com a teologia da salvação, constitutivamente revelação do ser e do agir de Deus[309], em cujo interior se desdobram a cosmologia, a antropologia e a escatologia cristãs: é este mundo, bom e belo, e este homem, criado à imagem segundo a semelhança de Deus, que a Palavra criadora, feita carne veio salvar. Este núcleo sempre deverá ser tido em conta, estando o desafio hermenêutico em encontrar categorias apropriadas para dizê-lo em cada época e contexto. Deus que tudo criou, tudo sustenta e tudo salva: "Seu agir salvífico acontece por iniciativa do próprio Deus, que vem ao encontro do homem. Como afirma Miranda, a salvação consiste exatamente nesse encontro[310]. Mais do que revelar verdades, esse encontro quer comunicar a vida amorosa de Deus, que se revela como Amor:

> Embora a ação salvífica de Deus tenha uma dimensão cognitiva, a revelação não é a transmissão de um ensinamento divino que serve à salvação. Não se constitui de verdades reveladas ou formulações de fé. Tal equívoco tem gerado um cristianismo racionalizado, frio e impessoal. Ao contrário, a revelação diz respeito à intervenção salvífica de Deus, experimentada e manifestada por seu povo[311].

---

[309] Em geral, os atuais estudos retomam essa perspectiva bíblico-patrístrica, mesmo que deem um acento maior à perspectiva bíblica sem desenvolver a perspectiva patrística, como, por exemplo: OLIVEIRA, D. M. de. Salvação, acolhida do ser humano e a obra do Espírito Santo. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Ano XVII, n. 43, p. 39-69, jan./abr. 2013. O autor se propõe em sua reflexão teológico-pastoral a abordar a questão de "como comunicar a fé em Jesus Cristo e sua salvação a um mundo secularizado e/ou pluralista", tendo como base "uma teologia da criação atrelada a uma teologia da salvação". Adota também um "conceito mais abrangente de revelação", com a "consequente acolhida do ser humano, considerando que Deus age em todas as culturas". (OLIVEIRA, 2013, p. 39).

[310] OLIVEIRA, 2013, p. 42. O autor citado é: MIRANDA, M. de F. *Inculturação da fé*: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001. p. 72.

[311] OLIVEIRA, 2013, p. 45.

Muito se tem refletido sobre a ação salvífico-reveladora de Deus, tendo como referencial a experiência e o testemunho explícito de fé e, a partir daí se procura também identificar a dimensão salvífica em religiões não cristãs e em experiências humanas que não são "constitutivamente salvíficas", uma vez que não se pode relativizar o papel central da mediação salvífica de Jesus Cristo. Não é nosso objetivo aprofundar nesse momento tal aspecto, sobre o qual acenamos de passagem ao contemplar a perspectiva de Claude Geffré, no estudo de Manuel Hurtado. Interessa-nos aqui frisar esse aspecto antropológico fundamental, no qual se funda também e tem sua chancela e condição de verificabilidade e credibilidade o testemunho de quem professa a fé em Cristo:

> A universalidade histórica de Jesus Cristo Salvador depende ainda do testemunho de vida de seus seguidores. É importante que Jesus Cristo seja proclamado não só nas confissões de fé, mas também na vivência salvífica dos cristãos. [...] São exatamente aqueles cristãos e cristãs que, no serviço escondido dos "últimos" da sociedade, tornam viva a pessoa salvífica de Jesus Cristo e confirmam de dentro da história a verdade da esperança cristã[312].

Ao criar o ser humano, Deus, sendo amor, o estruturou como um ser amoroso: por isso o homem sempre anseia por este encontro e, em cada encontro, experimenta, de alguma forma, a chegada do próprio Deus. Vimos exaustivamente como essa chegada de Deus se deu, de forma ímpar, pelo mistério da encarnação de seu Filho, que assumiu a carne da humanidade, fez-se corpo na história concreta no tempo em que viveu[313]. Fundamentado nesse "caminho da carne", todo encontro, autenticamente humano, é revelador e salvador. É por isso que todo encontro se reveste de uma aura de mistério, transcendência e salvação. O critério decisivo de identificação é a presença do Espírito de Cristo, por Ele mesmo prometido:

> O espírito é o aparecimento do amor divino no presente. Ele é Deus revelado em atos. O Espírito Santo garante que Deus está próximo do homem, presente de modo imediato e ativo na sua vida. Por isso, Deus não está distante nem é um ser exterior a este mundo. Ele manifesta a imediação e a atividade permanente da revelação de Deus[314].

---

[312] MIRANDA, 1998, p. 71.

[313] "A encarnação de Deus foi desconcertante para as expectativas das comunidades religiosas no tempo de Jesus e permanece desconfortante até hoje a muitos grupos. Quando na maioria das religiões e concepções humanas sobre a divindade o que se espera é um deus forte, invencível, invulnerável, na pessoa de Jesus, ao contrário, há uma identificação com o humano e com a fragilidade sem comparação. Ele identificou-se com o mundo de forma radical e, ao mesmo tempo, demonstrou uma diferença também radical (Fp 2,5-11)" (OLIVEIRA, 2013, p. 54). Ver também: BOFF, L. *Encarnação*: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

[314] OLIVEIRA, 2013, p. 58.

Em última análise, o desejo de Deus, plantado no coração humano na criação, por obra de suas duas mãos, o Logos e o Espírito, na acepção de Ireneu de Lion, extensivo a toda a criação, é atualizado em cada coração por obra do mesmo Espírito criador e santificador. Comblin o tematiza da seguinte maneira:

> Para nos levar ao Cristo, não há outro caminho senão o Espírito. Não existe nenhum caminho já traçado antecipadamente. O único caminho é o que o Espírito dispõe a cada instante, como que uma nova criação para cada um dentre nós. Não existe um caminho único: existem milhões de caminhos e o Espírito é a unidade de todos eles[315].

E não há realidade na qual Ele não possa atuar. Por isso, as próprias "rotas de fuga", entre elas, o "imaginário tecnológico" – tomemos também o metaverso como um "emblema epocal" da era tecnognóstica – podem indicar, pelo reverso, o desejo desse encontro, o anelo de salvação. Muitas fugas antológicas tornaram-se emblemáticas do agir salvífico de Deus: Adão e Eva se esconderam de Deus e tentaram fugir de seu olhar; Moisés fugiu da sanção do faraó e no encontro com Deus no deserto assumiu sua missão; Isaías, Jeremias e os demais profetas fugiram ou tiveram a tentação de fugir, mas Deus os seduziu; Jesus fugiu quando queriam fazê-lo rei ou quando queriam prendê-lo, pois ainda não havia chegado a sua hora; ele também fugia das multidões para lugares desertos, a fim de se encontrar na intimidade com o Pai, e também para descansar; o filho pródigo que fugira da casa paterna, na terra longínqua caiu em si e retornou; os discípulos de Jesus fugiram com medo em sua paixão, mas se reuniram todos no cenáculo, onde o Senhor ressuscitado rompeu as barreiras de seu medo; o romance épico *Quo vadis, Domine*, inspirado no apócrifo *Atos de Pedro*, relata a fuga de Pedro e na via Ápia o Senhor o reconduz ao seu máximo testemunho; Agostinho se perdeu na fuga da exterioridade e no seu interior foi encontrado por Deus; Gregório de Nazianzo narra em sua *Apologia Pro Fuga* a irresistibilidade diante do chamado de Deus...

Os *resorts*, *landscapes*, *refuges* são lugares paradisíacos das fugas que podem se permitir os ricos; a bebida é, em muitos casos, a única fuga, apanágio da frustração, opressão e marginalização de muitos pobres; as drogas, a bebida, o sexo, o autoextermínio são caricaturais em relação às fugas juvenis; certas experiências religiosas também são rotas de fuga, fortaleza e refrigério, diante de um mundo perigoso e infernal; as redes sociais globalizaram as possibilidades de fugas... e agora o metaverso também pode se configurar como a emblemática

---

[315] COMBLIN, J. *O tempo da ação*: ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 31.

rota de fuga de um *new brave new world*. Albert Nolan assinalava que os sinais dos tempos possuem certa ambiguidade[316]. Aliás, segundo J. B. Libanio, "toda realidade humana padece de ambiguidade, carregando dentro de si positividades e negatividades, mas não na mesma medida"[317] e, aplicando o adágio a um dos temas dos quais nos temos ocupado, afirma: "Poucas realidades, como o mundo da informática, traduzem no concreto a ambiguidade da existência humana"[318]. Já indicamos anteriormente como o metaverso, ao mesmo tempo em que se configura como a mais nova face do capitalismo, revestido de todo o esplendor e promessa que confere o imaginário tecnológico, tem também uma face gnóstica, metagnóstica. No entanto, ao mesmo tempo em que pode se apresentar como rota de fuga, promessa ambígua de integração e realização, pode ser também um ponto de encontro, uma oportunidade de diálogo, um ambiente de anúncio de uma boa nova que remete ao mundo real do corpo e da carne em toda a sua pujança salvífica. Podemos dar uma ideia do que estamos dizendo com um exemplo concreto.

Várias empresas já têm lançado seus produtos no metaverso por meio de NFTs (*Non Fungible Tokens*)[319]. No final de 2021, com um sugestivo *marketing*, aproveitando-se da *gamemania*, a Brahma conectou a vida real com o metaverso[320]. Ela criou o Bar Brahma no

---

[316] NOLAN, 2017, p. 23.

[317] Murad explica em que consiste essa "perspectiva dialética" do pensamento de Libanio: "Ao esquadrinhá-la, em primeiro lugar percebe-lhe o lado positivo. Então se pergunta como reafirmar no contexto atual tal positividade, reforçando-a. No segundo momento, volta-se para a negatividade, o limite, o caráter paralisante da realidade. Assume então a posição inversa: como negar no momento presente tal negatividade? Assim avança positivamente. E, no terceiro momento, interroga sobre novas possibilidades para caminhar, triplicemente: afirmando, negando e criando. Para Libanio, tal metodologia tem várias vantagens. Parece-lhe honesta. Evita radicalismos. Desarma sutilmente os adversários" (MURAD, A. Libanio, o teólogo que pensou sobre/com a juventude. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 48, p. 595, set./dez. 2014).

[318] LIBANIO, J. B. A ética da privacidade na guerra contra o terror. A intimidade das pessoas violadas pelo Estado. *O Tempo*. Opinião. Belo Horizonte, 23 jun. 2013. Disponível em: https://www.otempo.com.br/opiniao/joao-batista-libanio/a-etica-da-privacidade-na-guerra-contra-o-terror-1.668977. Acesso em: 16 abr. 2022.

[319] O NFT é uma espécie de "certificado digital único", oriundo da tecnologia *Blockchain*, a mesma que gerou o *Bitcoin* e as criptomoedas: é "um código gerado em computador que tem como objetivo autenticar um arquivo, garantindo sua unicidade. [...] Ativos fungíveis são unidades que podem ser trocadas sem alteração de valor, por exemplo, uma nota de cem reais, que pode ser trocada por dez notas de dez reais. Um ativo não-fungível, por sua vez, tem propriedades específicas e únicas, nunca um é igual a outro. Um quadro tem apenas uma versão original, ainda que possa haver cópias e reproduções (ou mesmo falsificações)" (CLEAR CORRETORA. O que é um NFT? Saiba como funciona! 24/03/2022. Disponível em: https://master.clear.com.br/o-que-e-nft/?gclid=CjwKCAjw9e6SBhB2EiwA5myr9i_R35Yvl8yYuGVFxvgmw06s9yJCV-4kdY0c72g_nuqL9m3OmndffRoCFFYQAvD_BwE. Acesso em: 17 abr 2022). A Walmart, a maior rede de supermercados do mundo, ensaia seus passos no metaverso e pretende criar sua próprioa criptomoeda. Fotos inéditas da banda Nirvana serão leiloadas como NFTs únicos e exclusivos, feitos a partir de imagens nunca vistas. Prada e Adidas miram o metaverso e lançam coleção de NFTs de luxo na Polygon (ORBI Conecta).

[320] BALTRUSCH, C. Brahma leva toda sua Brahmosidade para game e conecta a vida real ao metaverso. *Inteligemcia*, São Paulo, 22 nov. 2021. Disponível em: https://abramark.com.br/inteligemcia/brahma-leva-toda-sua-brahmosidade-para-game-e-conecta-a-vida-real-ao-metaverso/. Acesso em: 17 abr. 2022.

Cidade Alta [321], o maior servidor da América Latina de *mod game* (modificador de jogo) no GTA RP[322]. Os *streamers* ou *gamers* deviam coletar latas de cerveja na neve (em pleno verão da Cidade Alta, uma cidade virtual, mapeada com muitos espaços) e levá-las para o Bar Brahma, onde iriam consumi-las virtualmente, com o compromisso de não dirigir logo após, virtualmente é claro. Na campanha publicitária, a "cremosidade da Brahma", sua "brahmosidade", pôde ser vista em *outdoors* dentro e fora do jogo, com interação tanto virtual como física, nas ruas. Os jogadores que cumpriram sua missão ganharam cupons de desconto tanto para ter sua Brahma Duplo Malte pelo *iFood* como diretamente na sua casa. Segundo o diretor de *marketing*, Gustavo Castro:

> A Brahmosidade vem invadindo diversos lugares no Brasil e, agora, até mesmo o metaverso. De forma criativa e única, resolvemos levar toda a cremosidade de Brahma para o Cidade Alta, antecipando um dos momentos mais aguardados de todo ano: a nevasca. Quem disse que os brasileiros dificilmente vivenciam a neve? Ela pode chegar a qualquer momento, tudo isso com a cremosidade que só Brahma tem[323].

Um pouco acima fazíamo-nos perguntas sobre qual seria a verdadeira identidade de quem transita na vida física e na vida virtual, como seria a evangelização nesse metaverso, e, agora, nos perguntamos também: seria possível inaugurar uma *Ecclesia in Metaverso*? Tal *futuribile* não está tão distante assim. De acordo com os analistas e pessoas que acompanham a inovação tecnológica[324], iniciativas como as citadas há pouco pipocarão no metamercado, coisa

---

[321] MKTESPORTS: Cidade Alta GTA RP. Disponível em: https://mktesports.com.br/blog/games/cidade-alta-gta/. Acesso em: 17 abr. 2022. Entre suas realizações no metaverso, Cidade Alta lançou uma Campanha de Vacinação com a Pfizer e também promoveu o Carnaval 2022, com shows, trios elétricos virtuais, entregas de i-Food virtual, com desconto na vida real, e até "pegação" virtual.

[322] O Roleplaying (RP), ou Jogo de Interpretação de Papeis, que nasceu nos simuladores físicos, foi transportado para o mundo virtual. Nele o jogador assume um papel e pode interagir na trama, seguindo-a ou até mesmo modificando-a. São criadas situações desde as mais fantasiosas até as mais corriqueiras da vida real. Algo assim já existia desde o surgimento do jogo *Second Life*, criado em 1999 e lançado em 2003. No início era possível a participação de poucos jogadores até se conseguir uma evolução com universos *multiplayers* (2013). GTA RP é o *Roleplaying Game* (RP) da *Grand Theft Auto* (GTA), uma das mais populares franquias do gênero. Um de seus maiores trunfos foi criar mundos o mais próximo possível da realidade física, com a possibilidade de neles os jogadores fazerem coisas que não fariam na vida real. Com a incrementada interação dos *streamers*, foi possível desenvolver simulação integrada entre o mundo real e o mundo virtual, como ações de salvamento, interface em eventos, etc (GAYBOL. O que é e como funciona o GTA RP? Canal Pipocando Games. Vídeo Youtube (10min02). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=FS6aKzA-YYI. Acesso em: 17 abr. 2022.

[323] *Apud* BALTRUSCH, 2021.

[324] Além das pesquisas feitas na *internet*, entrevistamos também Ângelo Argeu Silva Matins, sócio da empresa E-Myspace, fundada em 2018, sediada em Porto Alegre, atuante no mercado imobiliário e de tecnologia para esse setor da economia e Marlos Carmo, Líder de Inovação da Sociedade Inteligência e Coração (SIC), uma das mantenedoras da Província Agostiniana Nossa Senhora da Consolação do Brasil, sediada em Belo Horizonte. A equipe de inovação da SIC apresentou um projeto na área de educação ao *SXSW Innovation Awards* e foi classificada como finalista nos três primeiros lugares no concurso de 2022. Esse festival é o maior evento de inovação realizado no mundo e ocorre anualmente em Austin, Texas, EUA.

de cinco a sete anos: é só questão de tempo para que as grandes corporações, como a Meta, por por exemplo, criem os ambientes apropriados para que se multipliquem servidores e aplicativos, e se disponibilizem as muitas *commodities* virtuais[325].

As pessoas, usando já os recursos dos aplicativos, estão se encastelando em suas casas e apartamentos, onde quase tudo já chega por encomendas: comida, remédios, livros; vão perdendo contato com o mundo real, das coisas, das pessoas, das relações. O metaverso potencializará isso de uma maneira ainda inimaginável. O hibridismo entre realidade física e realidade virtual já é um fato e se ampliará muito mais. Não será nessa nova "metarrotra de fuga", que pode se converter em um "metaponto de encontro", em que teremos de estabelecer novas "conversações" no "jogo da vida", na acepção de David Tracy, uma vez que toda interpretação não deixa de ser uma conversação?[326]. Conversar significa permitir-se imergir em uma série de perguntas e respostas próprias de uma mente livre, numa especial classe de jogo em que...

> [...] aprendemos a ceder ao movimento exigido por questões dignas de serem examinadas. O movimento da conversação consiste no fato de questionar. Não são minhas atuais opiniões sobre a questão nem a resposta original do texto a dita questão, mas a própria questão, o que deve controlar a conversação. Uma conversação é um fenômeno raro, inclusive para Sócrates. Não é um enfrentamento. Não é um debate. Não é um exame. É um questionamento. É uma boa disposição para seguir a questão para onde esta possa ir. É diá-logo[327].

A teologia não pode deixar de entabular "metaconversações". Nesta metaconversação o corpo e a carne reais serão temas que, inevitavelmente, não podem ficar de fora. Nos múltiplos universos do metaverso – "metapleroma da contemporaneidade" – alguém terá que convidar os *metastreemers* a realizarem a fascinante experiência de voltar a este outro mundo real, onde é

---

[325] O Vaticano pretende inaugurar uma galeria virtual de NFT, disponibilizando, por meio da realidade virtual, obras de arte, manuscritos e outros objetos de sua renomada coleção. Trata-se de uma parceria público-privada com a desenvolvedora de metaverso *Sensorium* e a *Humanity 2.0*, uma organização sem fins lucrativos do próprio Vaticano. VATICANO irá criar galeria no metaverso com obras em NFT. YAHOO! Finanças, 04/05/2022. Disponível em: https://br.financas.yahoo.com/news/vaticano-ira-criar-galeria-no-metaverso-com-obras-em-nft 001421194.html?guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAAKqR03Eddh7kE0EnyaAbVgY_JCVw1ob35rAbTF780MrTL4jIG0ZBiU-oknY8TYs27T7pLqZ6TMO21DmaAjW4qjFNeBEvvTmNwDDF-zZp-b-5hMmIuxixIGSXYEfVtl2i-DycBMd631TmkX7pIrlBUmXxvBLhOp_7yoSn3UGNjGsl. Acesso em: 07 mai. 2022.

[326] TRACY, D. Interpretación, conversación, argumentación. In: TRACY, D. *Pluralidad y ambigëdad*: hermenêutica, religión, esperanza. Madrid: Trotta, 1997. p. 35.

[327] "[...] aprendemos a ceder al movimiento exigido por cuestiones dignas de ser examinadas. El movimiento de la conversación consiste en el hecho de cuestionar. No son mis actuales opiniones sobre la cuestión ni la respuesta original del texto a dicha cuestión, sino la cuestión misma, lo que debe controlar la conversación. Una conversación es un fenómeno raro, incluso para Sócrates. No es un enfrentamiento. No es un debate. No es un examen. Es cuestionamiento. Es una buena disposición a seguir la cuestión adonde ésta pueda ir. Es diá-logo".

possível sentir a brisa da tarde, pisar na areia da praia, aquecer-se com o calor do sol, andar a pé, de carro, de ônibus, até mesmo de trem, navio e avião, saber o que é um cachorro ou um gato real, cultivar de novo flores e plantas. Como algo fascinante, espantoso, será necessário anunciar a boa nova da encarnação, desta vez do *homo digitalis* como *homo caro creatus*, homem feito originariamente de carne e corpo.

Os "mundos paralelos", virtuais, já são uma realidade e o que está em curso prenuncia novos processos de subjetivação, com a potencialização de certos sentidos em detrimento de outros (visão, audição), com o aprimoramento das capacidades mentais, e modificações neurológicas, que incidirão certamente na genética de futuras gerações. Na perspectiva que entrevemos, o metaverso poderá ser a oportunidade massiva de chamada para o mundo real: uma nova forma de encarnação – o corpo caminho do homem, para encarar, encarnar, viver no mundo real, como ser humano integral, consigo mesmo, com a natureza, com Deus.

A riqueza do ser humano integral, "carne e osso", corpo animado, alma corporificada, permitirá, na rota de fuga inicial ao metaverso, transformá-la no ponto de encontro que o remete a uma realidade mais ampla, ao encontro com o seu semelhante, "osso de seus ossos, carne de sua carne" (Gen 2,23). Volta à vida real em sua inteireza. É esta "vida da carne" que, efetivamente, será glorificada, não apenas seu fluxo digitalizável e reproduzível computacionalmente. O fundamento dessa nova vida já foi transmitido, "desde o princípio", pois foi para isso que "o Verbo se fez carne e habitou entre nós" (Jo 1,14), literalmente "armou sua tenda entre nós" (*eskénosen*):

> O Verbo se fez carne. O Verbo se fez pé. Pés, pernas, joelhos, braços, ouvidos... e através do funcionamento de seus cinco sentidos, encontra uma humanidade ferida dos pés à cabeça. "Da planta dos pés à cabeça, nada de intacto: ferimentos, chagas, cicatrizes recentes, nem limpas, nem atadas, nem umedecidas com óleo". É assim que o profeta Isaías chora e lamenta o pecado da humanidade, representado em Israel (Is 1,6). [...] A superação da dualidade divino-humano, a maior e mais original de todas as dualidades antagônicas, o Verbo encarnado, pode ser a fonte e a via para remover-se e ultrapassar-se qualquer dualismo ou antagonismo no interior em cada ser humano[328].

Antes de terminar este tópico, queremos uma vez mais destacar o pluralismo do mundo contemporâneo principalmente na faceta de variegadas expressões simbólicas acerca do processo de subjetivação nas encruzilhadas de caminhos nem sempre convergentes. Caminhos nos quais os sujetos, na necessidade de encontrar um norte, procuram superar a fragmentação do mundo contemporâneo por meio de bricolagens interpretativas, do mundo, de seu corpo, de

[328] MIRANDA, 2000, p. 69.70.

si mesmo. Mas, mesmo nas "rotas de fuga", deparamo-nos com "pontos de encontro" que nos permitem uma parada e um diálogo, uma "conversação" em profundidade. Questões fundamentais acerca do sentido da vida, da autêntica humanização, da preservação da vida, no cuidado do planeta, na busca de uma economia alternativa e sustentável, na consciência de que tudo está interligado, na importância de um pacto educativo global acerca desses temas. A contribuição cristã a esses temas tem como impostação de fundo o estribilho da *salus carnis*. Em suas discípulas e discípulos contemporâneos Jesus de Nazaré continua a cruzar os itinerários das pessoas:

> [...] a importância da particularidade da humanidade de Jesus e da singularidade de sua história lembra-nos de que o itinerário seguido por Jesus não pode ser considerado à margem dos itinerários que o cruzam, os itinerários dos discípulos e das pessoas que ele encontrou nos caminhos da Galileia ou da Samaria. O itinerário de Jesus cruza outros itinerários, sem os quais não é possível compreender seu próprio itinerário. A particularidade de Jesus não é discernível sem as particularidades daqueles que ele mesmo encontrou quando caminhava. É no cruzamento dessas particularidades que somos capazes de desvelar a unicidade de sua pessoa, a unicidade de seu itinerário. Enfim, é justamente aí que somos capazes de descobrir, elucidar e apontar o verdadeiro alcance de sua Encarnação[329].

Neste capítulo, depois de apresentar a perspectiva bíblica em torno ao corpo e à carne e ter apontado a reflexão de alguns teólogos em sua aproximação com o movimento da singularidade, bem como outras reflexões que enfocam o corpo e a carne numa compreensão holística do ser humano, assim como o posicionamento de outros teólogos que retomam o eixo central encarnação-ressurreição, propusemos-nos a responder à pergunta sobre como anunciar o querigma da *salus carnis* ao homem contemporâneo. Tomamos como critério de discernimento o eixo central da encarnação-ressurreição de Jesus Cristo, pela qual entendemos também o significado do corpo e da carne como constitutivos do *humanum*. No entanto, nossa resposta não foi pelo viés de uma proclamação dogmática (*intraeclesial*), de um ensinamento, pois "o mundo contemporâneo, mais do que doutores, necessita testemunhas". O anúncio do querigma precisa estar atento às perguntas fundamentais de nossos contemporâneos, tocar suas vidas em sua carne:

> De um modo sintético, poderíamos dizer que, como sempre, o grande desafio do caminho da fé cristã, na sua vivência e na sua transmissão contemporânea, é o desafio da incarnação na corporeidade particular de cada sujeito, que é sempre um sujeito de relações, enquanto acolhe a identidade de uma dádiva que o precede, enquanto vive

[329] HURTADO, 2012, p. 186.

> essa identidade na relação aos outros e enquanto orienta essa identidade para uma origem e uma finalidade que a todos transcende[330].

Quando as pessoas se encontram nos areópagos da contemporaneidade, como "companheiros de caminho" é possível dizer algo; não desde uma cátedra; nem da segurança institucional; tampouco em nome de uma tradição consolidada; mas no caminho. Em nossa proposta de apresentar o querigma da *salus carnis* não estamos, pois, na linha de uma "gnose gnóstica" do gnosticismo clássico, cujo espírito sobrevive na "gnose informacional" (tecnognose), mas na linha da "verdadeira gnose" do cristianismo antigo, representada hoje pela "gnose dos simples". Como dialogar, então, com os tecnognósticos, a ponto de não estabelecer um abismo intransponível, de forma que não caiamos nos extremos do fideísmo e do racionalismo?

As pessoas são pessoas concretas, com uma vida situada no tempo e no espaço, em contextos que condicionam suas vidas, formas de pensar. As pessoas também definem seus tempos e lugares, constroem culturas, modificam seus contextos. Nesta pesquisa desfilou uma galeria imensa de personagens – poderiam ter sido muitos mais, quase como a multidão incontável daqueles que lavaram suas vestes no sangue do Cordeiro ou que foram por seu sangue aspergidos (Apoc 7,14; 22,14). Na medida do possível, assinalamos ao menos as duas datas chave que configuram a existência de toda pessoa: a do nascimento e a da morte. Não é uma simples demarcação cronológica, ela quis indicar algo mais: os grandes referenciais da vida na carne – nascimento e morte.

Como vimos antes, os Padres da Igreja não se enganaram quanto à diferença entre o Deus dos cristãos e o deus grego[331]. De acordo com a reflexão de Michel Henry, a transcendência da Arquipassibilidade de Deus se revela na imanência do *páthos* da carne, cuja origem é a Arqui-Carne da Vida absoluta, fundamento da vinda na carne de todo vivente. E isso cada vivente experimenta vindo a si em sua ipseidade, em que o "Eu" se sente e se experimenta como carne. Os Padres puderam falar disso, não com uma "*gnose racional*", mas com uma "*gnose sentinte*" (estas duas expressões são nossas):

---

[330] DUQUE, J. M. Transmissão da fé em contexto pós-moderno. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 126, p. 217, mai./ago. 2013.

[331] "O argumento proposto contra a gnose, repercutido através do pensamento dos Padres, é sempre o mesmo, muito claramente formulado: é a afirmação categórica da *realidade da carne de Cristo*. Ora, tal afirmação não pode permanecer em si, por mais categórica que seja. Ela imediatamente remete a uma interrogação decisiva, que é justamente a nossa: *em que consiste a realidade da carne, o que é que nos permite falar de uma carne real?*" (HENRY, 2014, p. 188).

> Eles se experimentaram fenomenologicamente a si mesmos como viventes, experimentaram passivamente sua própria vida como uma vida que vinha a eles sem seu concurso ou seu assentimento, que não era sua e que se tornava, no entanto, sua. Uma vida em que sofriam e da qual extraíam a imensa felicidade de viver. Dados a eles mesmos nessa vida, amando-se a si mesmos nela, eles experimentaram que ela os amava necessariamente e que estava ali seu amor: dá-los a eles mesmos na embriaguez de sua própria alegria, fazer-se assim conhecer por eles – por eles que se experimentaram a si próprios na embriaguez de sua alegria nela. Eles rezavam então com Tertuliano, pedindo a Deus que não mais amassem a si mesmos nele, mas que o amassem a ele neles – a ele unicamente[332].

Ao compreender o cristianismo como uma Arquignose, Michel Henry faz, de certo modo, uma releitura de Clemente e Orígenes, servindo de embaixador da tradição cristã junto aos tecnognósticos, ainda que talvez nem tenha pensado nisso (a interpretação, com toda a responsabilidade, é nossa). Ele aguça nossa percepção em relação à sensibilidade contemporânea, quando afirma e pergunta: "O cristianismo é uma "Arquignose. [...] Uma forma superior de conhecimento, um conhecimento de terceiro gênero dado somente àqueles que, por um esforço inaudito do intelecto ou por dons excepcionais, se elevaram até ele?"[333].

Michel Henry nos ajuda a entabular o diálogo com a tecnognose na medida em que também faz um contraponto às reflexões da tecnognose e da linguagem tradicional da fé. No silêncio necessário para a escuta, sua voz patética pondera algo que a confissão cristã nunca deixou de considerar: a voz dos simples e humildes, que é necessário escutar, como o contraponto decisivo:

> Não se tinha jamais pedido à carne que detivesse em si o princípio do saber, e mais ainda, o saber supremo. É por isso que ela desconcerta e desafia a sabedoria dos sábios e a ciência dos cientistas, toda forma de conhecimento que decorre do mundo, que pensa, mede e calcula em si tudo o que temos que pensar e que fazer e tudo aquilo em que temos que crer. [...] Assim, a Arqui-inteligibilidade joanina é implicada por todas as partes onde há vida; ela se estende até esses seres de carne que somos nós, tomando em sua Parusia incandescente nossos desejos derrisórios e nossas feridas ocultas, como ela o fazia com as chagas de Cristo na Cruz. Quanto mais puro, simples, despojado de tudo, reduzido a si mesmo, a seu corpo fenomenológico de carne, advém a cada um de nossos sofrimentos, tão mais fortemente se experimenta em nós o poder sem limites que o dá a ele mesmo. E quando esse sofrimento atingiu seu ponto-limite no desespero, o Olho de Deus nos olha. É a embriaguez sem limites da vida, é a Arquifruição de seu amor eterno em seu Verbo, é seu Espírito que nos submerge. Tudo o que está abaixado será elevado. Felizes os que sofrem, os que já talvez não têm nada além de sua carne. A Arquignose é a gnose dos simples[334].

---

[332] HENRY, 2014, p. 179-180.
[333] HENRY, 2014, p. 380.
[334] HENRY, 2014, p. 382.

O ser humano é irredutível à carne (materialismo) ou ao espírito (idealismo). O ser humano é carne e espírito (cristianismo). O homem não tem um corpo, é um corpo; assim como, sem cair na redução que historicamente configurou a filosofia cristã, devemos também afirmar que o homem não tem uma alma, é uma alma. Porém, para dizê-lo com maior propriedade: o ser humano é uma alma corporificada e um corpo animado, "união hipostática antropológica" realizada e atualizada em cada ser humano que vem a este mundo.

Em breve, há basicamente duas reduções que se repetem ao longo da história ocidental, com uma gama variada de configurações: a redução do ser humano à sua dimensão material ou a redução à sua dimensão espiritual. Já vimos como a redução espiritual é característica do gnosticismo e essa, por sua vez, em largos traços, é devedora do helenismo, salpicada pela releitura iraniana, que lhe conferiu aquele tinte maniqueísta idiossincrático que marca ainda a sociedade contemporânea. A redução espiritualizante aparece no desabrochar da modernidade de forma determinante daí para frente no cartesianismo, no idealismo, no positivismo, no cientificismo, no tecnicismo e, como discorremos, no tecnognosticismo.

A inversão fenomenológica, proposta por Michel Henry, nos alerta para a particular redução fenomenológica operada, segundo ele, por Husserl de quem é devedor e a quem critica. Ela vai na linha de apontar como a Vida se manifesta na carne, auferindo uma nova via de inteligibilidade, com a primazia do sensível e não do inteligível e, nesse sentido, se configura como a autêntica gnose cristã, da qual ele se sente entusiasmado propulsor.

Cristo veio na carne, na inteireza da condição humana, e nessa carne nasceu, viveu e morreu e com ela ressuscitou. O verso do *Te Deum*: *Non horruisti uterum verginis* expressa com beleza realista o que a fé professa acerca da encarnação do Verbo: "não horrorizaste o útero da virgem". No original latino, a frase toda ecoa potente e misteriosa: *Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti virginis uterum* (para libertar o homem prisioneiro não tiveste vergonha do útero da virgem). "Não tiveste vergonha" possui também a conotação de "não tiveste aversão" e mesmo "não tiveste nojo": trata-se de uma potente afirmação contra todas as gnoses.

Nascimento e morte: "Pois também *Cristo morreu*, uma única *vez*, pelos pecados, o justo pelos injustos, para conduzir-vos a Deus; morto, sim, na carne, mas vivificado no espírito" (1 Pe 3,18). Da mesma forma, como *o homem* está destinado a morrer uma só *vez* e depois disso enfrentar o juízo, assim também Cristo foi oferecido em sacrifício uma *única*... (Hb 9,27-28). O acontecimento salvífico é um ἐφάπαξ (*ephapax*): uma única vez, definitiva. A condição carnal é um dado estrutural do ser humano, cujo corpo não é um apêndice, como acontece na

proposta do singularismo, um suporte a mais. A contingência da vida humana faz parte de sua criaturalidade. Nascimento, vida e morte estão inextricavelmente interligados. Nascimento, vida, morte e ressurreição: a morte não é o fim e tampouco a ressurreição da carne é um prolongamento dessa condição mortal, deste éon, mas a transformação total dessa realidade, em que a carne está destinada a reinar gloriosa e a louvar o Autor da carne.

Conclusão da terceira parte

Ao concluir esta Terceira Parte, ponderamos que, por opção metodológica, optamos por centrar-nos na visão antropológica do "gnosticismo antigo" e do "cristianismo antigo", dando depois um salto para as manifestações do "gnosticismo contemporâneo", com suas provocações à "teologia contemporânea". Vimos que há razões históricas, políticas, filosóficas para se levar a sério o transumanismo (Oliveira e Lopes, 2020). Tirosh-Samuelson afirma que os temas levantados pelo transumanismo devem ser tratados multidisciplinarmente, inclusive pelas religiões e pela teologia, a partir de sua tradição judaica e da aproximação cristã (Tirosh-Samuelson, 2011).

Esperamos ter dado o devido enfoque às dimensões da "carne e do corpo" enquanto constitutivos do humano e que, na visão unitária bíblico-patrística, servem de referência também para vários teólogos contemporâneos, permitindo-nos assim entabular um rico diálogo com outras tendências contemporâneas nas quais identificamos a presença do "espírito gnóstico", particularmente no movimento da Singularidade, uma das vertentes do transumanismo.

> Uma das principais contribuições da tradição bíblica, constantemente reiterada nas páginas escriturísticas, consiste na afirmação de que o ser humano deve ser considerado uma *criatura de Deus*. Isso se opõe a todas as tendências culturais, hoje amplamente difundidas, que em suas antropologias prescindem de qualquer referência à divindade, pretendendo assim reivindicar para o homem uma autonomia e dignidade que seriam sufocadas pela perspectiva religiosa[1].

Aqui identificamos um ponto capital para o diálogo com os "singularistas", principalmente aqueles que postulam a "liberdade morfológica", e também se arvoram, com otimismo, criadores de um novo ser, *persona creatus*. Para a tradição cristã, há um dado fundamental acerca do ser humano: a "carnalidade", na qual se conjugam, ao mesmo tempo, a indissolúvel união entre corpo e alma, ou carne e espírito; a criaturalidade como dom que implica uma dimensão de limite, o que, em si não significa negatividade a ser eliminada; criaturalidade entendida, no entanto, como um estar sempre diante do Criador, diante de seus semelhantes e diante do inteiro criado e, portanto, relacionalidade. A ressurreição não é a

[1] "Uno dei principali contributi della tradizione biblica, costantemente ribadito nelle pagine scritturistiche, consiste nell'affermazione che l'essere umano va considerato una *creatura di Dio*. Ciò si oppone a tutte le derive culturali, oggi largamente diffuse, che nelle loro antropologie prescindono da qualsiasi riferimento alla divinità, ritenendo in questo modo di rivendicare per l'uomo un'autonomia e una dignità che sarebbero soffocate dalla prospettiva religiosa". (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2020, n. 68).

imortalidade neste éon, cujo "multimetaverso" parece ser agora o protótipo de um novo mundo, em que será possível habitar as muitas identidades do "Eu", desvencilhadas do corpo, numa espécie de "corporeidade virtual", diáfana, sutil, como o "corpo astral". Na visão bíblico-cristã, a ressurreição é a transformação da realidade deste éon atual, cujo resultado permanece ainda um mistério, apenas vislumbrado na expressão simbólica da total novidade, ou "disrupção escatológica": a nova criatura, o novo homem, o novo mundo, novos céus e nova terra, o novo tempo.

Procuramos demonstrar em que sentido encontramos traços gnósticos nos postulados singularistas, a partir da tipologia estudada: anticosmismo, antissomatismo, antinomismo, caráter libertário e elitismo. De toda forma, sempre buscando uma aproximação crítica com os singularistas, acolhemos também sua provocação em relação à corporalidade e perguntamos: a possibilidade de reconfigurar, ou de replasmar a matéria, não poderia ser considerada uma capacidade dada pelo Criador e, dessa maneira, ser entendida como coparticipação na obra criadora e recriadora de Deus? Estamos aqui num território fronteiriço cujos contornos são difíceis de se delinearem e sobre o qual se debatem antropólogos, cientistas, filósofos, teólogos. Acenamos a algumas tentativas de diálogo com as propostas futuristas dos singularistas. Ainda que o dataísmo, a leitura algorítmica da realidade, a possibilidade da manipulação da matéria e da vida possam levar à criação de novos seres, a interação homem-máquina chegar à síntese ciborgue, há uma tênue linha que separa tudo isso do mistério da vida, do "conhecimento do bem e do mal", do imperscrutável desígnio do Criador: é temerário "brincar de Deus". O ser humano "criado à imagem de Deus segundo a sua semelhança" aponta para uma verdade, um mistério, um dom, que a capacidade de recriação técnica não consegue apreender ou esgotar.

Na visão unitária da fé cristã, o corpo/a carne não se confundem com sua exterioridade, os aspectos físico, orgânico, neurológico e demais atributos discrimináveis: integram-nos todos e apontam para *um quid plus* irredutível, para o assombro que faz perguntar: "*O que é o homem?*". O corpo/a carne têm uma dimensão relacional que não se extingue com a morte; a historicidade será rememorada na total transformação do corpo: a carnalidade, enquanto criaturalidade-historicidade-relacionalidade transcende a limitação-espacialidade-temporalidade. A dimensão relacional da carne = homem o conecta com seus semelhantes, do seu presente, mas também do passado e futuro; com a inteira criação, com o mundo invisível, com seu Criador. Nesse sentido, a convicção de que "o corpo pertence ao Senhor" coloca em xeque a "liberdade morfológica", o "imperativo tecnológico" e outras pretensas prerrogativas da modernidade, que separou o homem de seu corpo, o corpo do mundo, a humanidade de Deus.

Há na imanência deste éon uma semente que germina na transcendência do novo éon: "A experiência originária da fé cristã radica-se no dom supremo da morte e ressurreição de Jesus, pela qual fomos resgatados, o que traz sérias consequências: glória a Deus através de nosso corpo (1 Cor 6,20)"[2].

Ao longo desta terceira parte, foram se delineando uma série de critérios de discernimento com o mundo plural, apontados, de alguma forma, ao longo dos capítulos anteriores: ausculta aos sinais dos tempos; caráter identitário e fecundante da *regula fidei*; especial sensibilidade com o *sensus fidelium*; uma releitura do milenarismo como interpretação das aspirações de um mundo melhor; caráter disruptivo do cristianismo: a lei do amor; a caridade com a carne. Após trazer a contribuição de alguns teólogos que dialogam com o transumanismo, apresentamos também outras pesquisas que apontam algumas críticas e pistas para o discernimento e diálogo com as antropologias contemporâneas.

Tais contribuições são valiosas, transitam em um amplo território inexplorado, em certo sentido, mas já trilhado por exploradores que, ora abriram de fato novas sendas promissoras para a humanidade, ora construíram, conscientemente ou não, um campo minado, no qual se deve pisar com cuidado, para evitar explosões de tipo antropológico, filosófico, teológico ou moral. Mas esta imagem ainda é muito "humana", do século XX. As novas metáforas do mundo líquido, gasoso ou digital devem buscar novas categorias metafóricas para se fazer entender na *digital age*, no cenário do pós-humano[3].

O metaverso se apresenta agora, não apenas como uma metáfora da era tecnológica, mas como o ciberespaço onde efetivamente já transitam os avatares do admirável mundo novo, pleroma imanente da era da Singularidade. Apesar de não poder ainda aprofundar este vasto mundo novo, pudemos ao menos acenar para os desafios que representam acerca da compreensão do *humanum*, e da provocação que representa para a reflexão teológica. Cremos também ter indicado algumas pistas de como dialogar com o transumanismo singularista, evocando as metáforas do contraponto e do ponto de encontro, cujo "silente interstício" e "baliza sinalizadora" são as perguntas peculiares ou o anelo salvífico que late no coração humano. Esperamos também ter demonstrado a atualidade, pertinência e relevância do

---

[2] OLIVEIRA, 2004, p. 64.

[3] BENANTI, P. *Postumano, tropo postumano*. Roma: Lit Edizioni Srl, 2017. Nesse opúsculo, o autor analisa como a questão do *enhancement* ("aprimoramento") faz parte de um "clima cultural", de fins do século XX e dominante no século XXI, em que se conjugam a confrontação do ser humano com seus limites e a busca por superá-los, o significado desse "aprimoramento" e as questões éticas que dele derivam.

querigma da *salus carnis*, que a fé cristã sempre anunciará como boa nova aos homens e mulheres de todos os tempos.

CONCLUSÃO

O tema do gnosticismo passou praticamente despercebido quando cursamos a graduação em teologia (1985-1988). Foi um aspecto marginal no período inicial de nossa docência da História do Cristianismo. O interesse maior surgiu durante o curso de Teologia e Ciências Patrísticas (1994-1998) na disciplina Patrologia I (séculos I-II), ministrada pelo Prof. Prosper Grech, OSA (1925-2019), feito cardeal por Bento XVI em 2012. Na ocasião o que nos chamou a atenção foi o fascínio que o movimento despertou na antiguidade e sua impressionante mitologia, bem como a busca de respostas para as perguntas fundamentais que acossam o espírito humano, particular aspecto que conecta a antiguidade com a contemporaneidade. Desde então, passamos a prestar maior atenção à literatura sobre o tema. Evidentemente, esse capítulo mereceu uma tratativa especial em nossas aulas de História do Cristianismo e Patrologia.

Ao retomar o doutorado em teologia, decidimos abordar um tema patrístico, tendo como área de concentração a Teologia Sistemática, na linha de pesquisa Interpretação da Tradição cristã no horizonte atual. Patrística, gnosticismo, Tradição cristã, horizonte atual. A partir daí nosso olhar voltou-se para um aspecto que já havíamos identificado em relação ao gnosticismo: o anelo salvífico cuja realização se dá no Pleroma, o verdadeiro mundo, o mundo divino, a origem do Eu espiritual, a verdade do homem, com a consequente negação deste eon, do corpo, da história; daí a sensação de estranheza frente a este mundo e o desejo de o quanto antes ser arrebatado para a Pátria. Este anelo salvífico é detectável em diversos movimentos da história, como o milenarismo, messianismo, as religiões políticas, em fenômenos da contemporaneidade.

Por outro lado, com o estudo da patrística, agudizou-se em nós a consciência da íntima relação entre ortodoxia-ortopráxis-ortopíste e a centralidade da *salus carnis*, com os seus eixos principais, encarnação e ressurreição da carne: o que Deus é em si mesmo é o que Ele é para nós. Na patrística, o *pro nobis* se torna um fio condutor para a leitura e interpretação dos textos e um critério de discernimento acerca da autenticidade da confissão de fé cristã. O homem integral, corpo e alma, feito à imagem segundo a semelhança de Deus, é todo inteiro alvo do obséquio divino e orientado para a glória eterna: ao se fazer carne, o Filho de Deus uniu a si de tal forma a humanidade e a criação, revelando que este mundo importa a Deus e Ele é amigo da carne e quer que a carne participe de sua glória. Dessa forma, há um nexo indissociável entre antropologia, cristologia, soteriologia e escatologia: eis aí a teologia cristã, fundamentada no mistério da encarnação e ressurreição de Jesus Cristo.

Nossa paixão pela história possibilitou-nos ter um interesse especial pelas questões etiológicas, em todas as áreas. Desenvolvemos uma acurada sensibilidade com os "sinais dos tempos", suscitada sem sombra de dúvida pelo influxo de formadores, mestres e leigos/as em geral que, de uma ou de outra forma, vivenciaram o entusiasmo do Concílio Vaticano II. A empatia pelo sofrimento alheio, de qualquer ser, e o espírito de conciliação, quase inato, levou-nos a prestar atenção às perguntas próprias e às das outras pessoas. Inquieto espírito agostiniano e discernimento dos espíritos inaciano tornaram-se instrumentos preciosos para tentar captar as mais autênticas aspirações do homem contemporâneo, quaisquer que sejam. Em toda pessoa há um desejo de algo mais, um anelo salvífico, semeado em sua carne pelo Criador. A constatação das diferentes antropologias, muitas vezes conflitantes entre si, e a obsessão pelo corpo na contemporaneidade, tanto para exaltá-lo como para desprezá-lo, instigaram-nos a aguçar o questionamento acerca do que constitui o *humanum*. O fascínio com o universo fantástico, desde a literatura ao cinema, particularmente a ficção científica, e a aguda consciência de estarmos vivendo uma mudança de época, nem sempre fácil de nominar, marcadamente acelerada, nos motivaram a refletir criticamente sobre as ambiguidades dos avanços tecnológicos, sem incensar nem demonizar, mas buscando discernir o que têm de humanizador.

Estavam aí todos os ingredientes que se juntaram na elaboração do Projeto de Tese que depois resultou nesta pesquisa, que recebeu o título de "A sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade", tendo como subtítulo "O corpo e a carne: dimensões constitutivas do *humanum*". O esquema inicial do projeto foi se modificando e aprimorando conforme se desenvolvia a pesquisa. O foco inicial, entretanto, foi mantido, assumindo contornos mais precisos e ganhando densidade e robustez durante o processo de elaboração dos capítulos.

A pesquisa sobre os termos carne e corpo, do ponto de vista histórico, filosófico, antropológico, bíblico, patrístico, teológico revelou-nos a multiplicidade de compreensões possíveis. Fizemos a opção de tomá-los, em geral, como sinônimos, a partir da própria perspectiva bíblica e patrística, com as devidas especificações quando julgamos necessárias. Procedemos a um refinamento no seguinte sentido: carne diz respeito à condição criatural do ser humano e corpo à concretização dessa condição, no tempo e no espaço. Cada pessoa se manifesta como um corpo único, original, irredutível, irrepetível. Ao falar corpo, entendemos corpo-alma, na acepção de Tertuliano. Trata-se da pessoa toda. Não entramos nas questões relacionadas à corporalidade dos outros seres, animais, plantas, etc. Mas entendemos que todos os seres, assim como todo o cosmos, a inteira criação, estão indissociavelmente interligados,

pela comum condição criatural, a ponto de, como Santo Ireneu, também falarmos de a "carne do mundo".

Nossa hipótese inicial era de que o gnosticismo, um movimento de caráter sincrético-religioso-iniciático do século II, por diversos caminhos, sobreviveu ao longo dos séculos e se encontra presente na contemporaneidade. Certas impostações de caráter tanto dualista como monista, nem todas, porém, são um sinalizador dessa sobrevivência. Aventamos vários campos nos quais se poderia demonstrar tal influxo, como as teorias de gênero, a cultura da estética corporal e os avanços tecnológicos. Hipotetizamos que certas abordagens do corpo, tanto exaltando como desprezando-o, são indicadores de recorrências gnósticas, e que, a partir de um instrumental de análise se poderia constatá-lo.

Em se constatando tal sobrevivência, nossa tese consistiu em demonstrar que há uma conexão entre as aspirações das recorrências gnósticas e os dados da fé cristã em torno ao mistério do ser humano, de maneira particular em suas concepções do corpo/carne. Apesar das impostações divergentes em torno ao corpo/carne há um elemento comum que permite um diálogo profundo: tal elemento é o anelo salvífico, que, de uma forma ou de outra se expressa na materialidade, na carnalidade e na corporalidade, tematizado tanto pelo gnosticismo como pelo cristianismo. Este sopro inicial foi ganhando carne e se encorpando, adquirindo contornos mais precisos e um rosto, que esperamos tenha identificado uma das faces gnósticas na contemporaneidade – a tecnognose – e na qual divisamos um olhar inquieto e angustiante em busca de alento. A carne de Cristo, pulsante no querigma da *salus carnis*, proclamada ainda hoje por seus discípulos e discípulas, é tocável na carne da humanidade, na carne do mundo.

De fato, esperamos ter demonstrado a sobrevivência do gnosticismo, ao longo da história e no mundo contemporâneo, particularmente na "era da tecnologia", associada à "nova era gnóstica", com sua face tecnognóstica, detectável no movimento da Singularidade, com sua concepção do corpo. Queremos retomar alguns procedimentos realizados ao longo da pesquisa, para reafirmá-lo, e reforçar alguns pontos que, de maneira mais completa se encontram nas conclusões de cada capítulo e de cada parte.

A pesquisa foi "ganhando corpo" principalmente por meio das perguntas levantadas. Entre as perguntas iniciais, queremos destacar: é, de fato, possível constatar a sobrevivência do gnosticismo? Mas, o que é o gnosticismo? De que maneira ele sobreviveu? O que entender por sobrevivência? Onde se detecta essa sobrevivência? Que instrumentos utilizar para demonstrá-lo? Tais perguntas levaram-nos a voltar à literatura já conhecida e a atualizar as referências sobre as mais recentes pesquisas. Deparamo-nos com um *mare magnum* de referências, em

edições críticas das fontes, livros, artigos, dissertações, teses, *blogs*, material na *internet*, com os mais variados enfoques. Na *internet* pululam sítios, *blogs*, de entusiastas e detratares do gnosticismo ou da gnose, muitos deles sobre cujas compreensões nem os pesquisadores estariam de acordo e nem os gnósticos antigos se reconheceriam. Tratamos, pois, de levantar e selecionar as referências, nem todas utilizadas; completadas com outras de acordo com o desenvolvimento da pesquisa.

Ao mesmo tempo formulávamos questões acerca da contemporaneidade: qual recorte temporal? Seria necessário traçar a evolução da sobrevivência do gnosticismo, desde a antiguidade até a contemporaneidade? Como entender a contemporaneidade? Quais aspectos relevantes da contemporaneidade permitem explicar o ressurgimento da gnose? Quais as perguntas realmente importantes do mundo atual? Por que tamanho interesse ou obsessão pelo corpo nas últimas décadas? Como as imagens do corpo atuam no processo de subjetivação? A pesquisa levou-nos metodologicamente a abordar a contemporaneidade numa perspectiva diacrônica e sincrônica, buscando compreender a sua gênese. A Idade Contemporânea é uma época difícil de se nomear, com muitos epítetos. Suas características epocais são muitas: uma maneira de se interpretá-las pode ser feita por meio de metáforas descritivas, como uma espécie de "bricolagem hermenêutica". Foi dessa forma que forjamos o conceito de "contemporaneidade" como "categoria hermenêutica", ao mesmo tempo que a percebíamos como um *locus theologicus* a ser assumido pela reflexão teológica. Tendo esse marco, era necessário pesquisar como se pode constatar a sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade, buscando nos autores estudados o instrumental para fazê-lo.

Muitas são as correntes gnósticas. Muitos os interlocutores dos gnósticos na antiguidade. Por isso, além de explicitar as distinções terminológicas (gnosticismo, gnose, gnósticos, religião gnóstica), quisemos dar uma visão geral sobre o fenômeno no seu nascedouro, buscando elementos caracterizantes para reconhecê-lo na sua sobrevivência posterior. Hans Jonas foi fundamental nesse sentido, com as categorias de "princípio gnóstico" (princípio unificador, que conferia um "ar de família" a grupos tão diferenciados) e "espírito gnóstico" (criatividade inventiva, com o instrumental da mitologia; dinamismo simbiótico e capacidade metamorfoseadora nos mais diversos contextos e épocas). A partir da tipologia proposta por Markschies escolhemos alguns identificadores que nos permitiram encontrar as ressonâncias da gnose na contemporaneidade: dualismo/monismo de base; anticosmismo, antissomatismo, antinomismo, espírito libertário e elitismo esotérico.

Para abordar a antropologia gnóstica, particularmente em torno ao corpo e à carne, escolhemos a gnose valentiniana, a mais conhecida, e que maior impacto causou na Igreja antiga, sendo alvo de maior consideração pelos Padres da Igreja e a que maior influxo teve na posteridade. Aos valentinianos se deve, segundo Orbe, a primeira sistematização da teologia, com a articulação de uma cosmogonia, antropologia, soteriologia e escatologia, além de ser de um de seus grandes teólogos, Heracleon, a autoria do primeiro *Comentário ao Evangelho de João* de que se tem notícia. Na interlocução entre "gnósticos" e "eclesiásticos" elaborou-se a teologia da grande Igreja, considerada ortodoxa, destacando-se como obras primas o *Adversus haereses* de Ireneu de Lion e o *Perí Arkhón* de Orígenes. No fundo, segundo Orbe, a grande pergunta sobre Deus é, na verdade, a grande questão sobre o homem. As questões sobre as origens do mundo, do homem, o sentido da vida e da história, e seu destino último condensaram-se, ao longo da pesquisa, na pergunta assombrosa do Salmo 8,5: "Que é o homem, para dele te lembrares?".

Fizemos uma breve aproximação junto aos interlocutores dos gnósticos, os "heresiólogos", para deter-nos em Ireneu de Lion, Tertuliano de Cartago, Clemente e Orígenes de Alexandria, a fim de ver como responderam às interpelações dos gnósticos, principalmente no tocante à sua compreensão da gnose cristã, a "gnose da carne". Apoiamo-nos em Ireneu de Lion e Tertuliano de Cartago para compreender melhor a articulação dos eixos centrais da fé cristã, a encarnação do Verbo de Deus e a ressurreição da carne, com a *salus carnis*. A partir da contribuição desses autores, pudemos também aprofundar o contexto do nascedouro da dogmática cristã, plasticamente explicitada no "polígono da ortodoxia": querigma-conversão-fé; apostolicidade; *lex orandi lex credendi*; *regula fidei*; catolicidade; canonicidade; *sensus fidelium*; razoabilidade da fé e presença do Espírito Santo. Desse critério fundamental, compendiado na *regula fidei* (compreendida como Revelação de Deus contida nas Escrituras e Tradição), extraímos os elementos de discernimento para a interlocução com o gnosticismo da contemporaneidade, particularmente uma corrente do transumanismo, o movimento da Singularidade, no qual identificamos uma expressão da tecnognose.

Ao longo da pesquisa constatamos, com certa surpresa, que são muitos os fenômenos nos quais detectamos ressonâncias gnósticas, a ponto de podermos falar de recorrência, emergência, ressurgência, insurgência, transmutação, irrupção, disrupção do espírito gnóstico. Efetivamente pode-se, por vários caminhos, demonstrar a sua sobrevivência, inclusive no seio das comunidades cristãs, tanto evangélicas como católicas: considere-se, a propósito, o repetido aceno do Papa Francisco às "tendências gnósticas" no seio da Igreja.

Num primeiro momento, nossa intenção era, depois de dar um voo panorâmico sobre os vários fenômenos, discorrer sobre a sobrevivência do gnosticismo no avanço tecnológico, nas teorias de gênero e no que chamamos "cultura da estética corporal". Pretendíamos aprofundar este último tópico, o da "cultura da estética corporal" que, na nossa concepção, engloba os campos tanto da estética, como da cosmética, dietética, farmacêutica e genética ligados ao corpo. Seriam contemplados aí, desde a imagem idealizada do corpo no fisiculturismo; o *glamour* das passarelas da moda, em que o corpo é elevado ao pleroma do brilho com lampejo de eternidade; os salões de beleza e *spas uniplurissex*, onde as pessoas comuns sentem seu espírito se elevar com o cuidado do corpo para uma esfera ultraterrena; às técnicas protéticas e manipulação genética, visando desenvolver ou aprimorar o corpo.

No entanto, já no início da pesquisa percebemos que só a visão panorâmica dos dois primeiros tópicos exigiria considerável investigação. Em diálogo com o orientador, decidimos então aprofundar o primeiro tópico, ou seja, detectar as ressonâncias gnósticas na área da tecnologia, na qual já havíamos avançado um pouco as leituras. Isso nos levou a pesquisar sobre um dos epítetos da contemporaneidade, a "era da tecnologia", na qual, com o auxílio de vários autores, pudemos detectar os traços gnósticos, utilizando como instrumental a tipologia antes enunciada. Dessa forma, pudemos identificar na era tecnológica uma das faces da "nova era gnóstica", inclusive com os termos intercambiáveis de cibergnose/cibergnosticismo e tecnognose/tecnognosticismo, que utilizamos de forma sinonímica. No transumanismo, especialmente na vertente do movimento da Singularidade, encontramos elementos para abordar os laivos gnosticizantes em suas concepções do corpo. Duas metáforas, sobre as quais elucidamos, nos chamaram logo a atenção: o paradigma ciborgue e a *persona creatus*, com os conceitos de *enhancement* (aprimoramento) e liberdade morfológica. Conseguimos identificar em sua ideologia e projetos praticamente todos aqueles indicadores da tipologia usada como instrumental de análise. Há uma clara componente religiosa, que configura a Singularidade como uma "religião secular", de tinte marcadamente milenarista, com a promessa de uma "ressurreição imanente".

O foco da pesquisa centrou-se, pois, nesse quesito, sobre um tipo de concepção do corpo-instrumento manipulável a serviço do "verdadeiro eu": o que permanece é a inteligência em contínua evolução, pela perpetuação do "fluido informacional" de conhecimento. Busca-se um corpo super-melhorado (transumanismo) ou totalmente modificado, transformado, exponenciado (pós-humanismo). No entanto, na busca desse "novo homem" ou "nova espécie" (pós-humano) se almeja o "aprimoramento" (*enhancement*) ou superação do corpo, a ponto de

negar a corporeidade real como constitutiva do *humanum*. Tanto a negação do corpo como a sua supervalorização, em suas configurações monistas ou dualistas, se manifestam, ao nosso ver, como "ressonâncias gnósticas". Aí se percebem aquelas características tipológicas do gnosticismo tais como o antissomatismo, o anticosmismo e o antinomismo, o caráter disruptivo e elitista do neognosticismo. Procuramos explicitar melhor em que sentido, nesse particular, o dualismo se constitui, na verdade, como um monismo.

Em vários momentos procuramos dar uma visão panorâmica dos temas abordados, privilegiando a perspectiva histórica, como foi o capítulo 1 sobre o mundo antigo no qual apareceu o gnosticismo e no capítulo 4 ao abordarmos o complexo mundo contemporâneo, com a consciência dos limites que implicam as "visões panorâmicas". No entanto, nos demais capítulos procuramos, na travessia do mar encapelado da história e desta pesquisa, dar profundos mergulhos, como o fizemos ao abordar a gnose valentiniana no capítulo 3 e a tecnognose singularista no capítulo 6. A parte mais densa, de cunho propriamente teológico procurou resgatar a visão bíblica, patrística e de alguns teólogos que nos ajudam a fazer a releitura no horizonte atual.

No capítulo 9, apresentamos a posição arrojada de alguns teólogos que entabularam um diálogo com o transumanismo. Uma vez mais, por um lado, é louvável o esforço desses teólogos em procurar construir uma ponte entre a teologia e o transumanismo, buscando inclusive outras categorias interpretativas; por outro, não se pode descartar sem mais nem menos a contribuição da teologia clássica (bíblica, patrística, escolástica, personalista...), desconsiderando a riqueza de aspectos que devem ser tidos em conta nas várias áreas que constituem o saber teológico (antropologia, cristologia, soteriologia, escatologia), sem esgotar as possibilidades de expressão do conteúdo que as categorias clássicas encerram.

Alguns dos elementos de análise para aproximar mundos tão diversos e distantes no tempo como a antiguidade e a contemporaneidade foram as mudanças epocais, o sentimento de angústia nos entreveros, os contextos marcados pela pluralidade, e o impacto disso nos processos de subjetivação que, no mundo ocidental contou com a dissociação da pessoa de seu corpo, do indivíduo da comunidade, do homem em relação à natureza, do espírito acerca do corpo, da humanidade do cosmos, da criatura do Criador. Tal dissociação explica em parte a crise civilizacional e ambiental na qual se encontra hoje a humanidade, cujos reflexos mais marcantes são, entre outros, os conflitos de alta e baixa intensidade, o aquecimento global, os desastres ambientais, a pandemia do coronavírus, o enorme fluxo migratório forçado, a crise

econômica endêmica há quase duas décadas, o fosso quase intransponível entre enriquecidos e empobrecidos, as polarizações socio-étnico-culturais, de nível local, nacional e internacional.

Ao nosso ver, o gnosticismo sobreviveu até os dias de hoje, basicamente por três motivos. Primeiramente, porque, devido ao seu dinamismo interno de reprodução, o "princípio gnóstico" tem uma enorme capacidade de adaptação às instituições, às religiões e grupos sociais. A linguagem mitológica foi e continua a ser um de seus principais elementos. Podemos também identificar essa linguagem no campo das artes em geral, na filosofia, nas ideologias políticas, nas manifestações religiosas, no "hermetismo científico", e, particularmente, na linguagem cibernética (tecnológica). Essa "transversalidade mitológica" permite uma aproximação contemporânea dos vários campos, numa espécie de intertextualidade global, típica do processo da "bricolagem hermenêutica" como descrevemos no capítulo 4.

Um segundo motivo o encontramos em seu caráter esotérico, que lhe permitiu driblar as anatematizações da grande Igreja, as perseguições do Império (não só do Império cristão) e do Estado em épocas mais recentes. Mesmo em sua condição marginal, mas elitista, diga-se de passagem, em pequenos grupos, sem se fazer notar ou atuando discretamente, pôde transmitir a "filosofia perene" ou a inspiração da "Sophia eterna". "Gnósticos *tout-court*", na expressão de Fiorini, encontramos entre monges, clérigos, nobres, filósofos, intelectuais, cabalistas, alquimistas, escritores, artistas, cientistas, políticos, literatos e administradores, os quais, como uma espécie de mecenas ou protetores, utilizaram influência e recursos para preservar a liberdade de investigação e criatividade, naquele aspecto disruptivo, que é uma de suas peculiaridades.

No entanto, o terceiro motivo cremos ser o mais significativo. O gnosticismo soube captar as aspirações e inquietações de sua época, acolheu suas interrogações e angústias, soube interpretar os "sinais dos tempos" e deu respostas abrangentes sobre a origem, o sentido e o destino do homem, da vida e do cosmos. Conseguiu encontrar linguagem apropriada e transmitir uma mensagem universal que transcendeu lugares e tempos. De alguma forma conseguiu dialogar com visões diferentes, em mundos plurais. No contexto da formação da modernidade, veio ao encontro do processo de subjetivação individualista, típico da sociedade ocidental.

Correntes filosóficas como o platonismo, o aristotelismo, o estoicismo e o epicurismo, também o fizeram. O maniqueísmo, como religião salvífica universal também o fez. Da mesma forma, o cristianismo da grande Igreja soube captar os "sinais dos tempos" e ofereceu uma "resposta salvífica" ao longo dos séculos. Procuramos explicitar como o gnosticismo

correspondeu às expectativas de uma época e sobreviveu. E também o fizemos em relação ao cristianismo, quando apresentamos sua crítica às propostas neognósticas e destacamos sua contribuição e atualidade no tema central que nos interessa, o corpo e a carne como constitutivos do *humanum*: obrigado ponto de encontro onde quer que se esteja e, desde aí, ponto de partida para uma proposta mais integradora de uma nova Singularidade, que já está posta: o homem como mistério imanipulável.

Temos de tomar cuidado ao projetar no passado questões, concepções e problemas que são nossos. No entanto, um dos aspectos que marcam todas as civilizações é a maneira como os povos, as sociedades, pequenas coletividades e os indivíduos reagem diante das mudanças de época, que não são pontuais, mas processuais. O medo, a angústia, a dúvida são "ingredientes antropológicos", e não são patrimônio só de uma época ou cultura; são universais, mas vividos e interpretados de acordo com as idiossincrasias de cada época.

Na configuração da "era gnóstica", estão intimamente correlacionados o clima de inquietação religiosa, a angústia existencial, a aguda consciência da individualidade, o problema do mal, o relacionamento pessoal com a divindade, os condicionamentos do espaço, tempo, corpo e cosmos. Esses aspectos, consideradas as expressões culturais de cada época, estão presentes ao longo da história da humanidade e servem de base para a elaboração de mitos, narrativas, especulações, longos tratados, inclusive nesta "nova era gnóstica" contemporânea, onde abundam narrativas fantásticas, "lendas urbanas", bizarras expressões de criatividade em relação ao corpo. Tais elementos expressam e configuram o imaginário de uma época, como o abordamos acerca do imaginário tecnológico.

A fim de buscar uma linguagem compreensível para a interlocução com a contemporaneidade, particularmente com o transumanismo, apresentamos as posições arrojadas de alguns teólogos, todos do contexto anglo-saxônico. Destacamos os méritos e limites de suas propostas, concordando com eles que tal interlocução é urgente e necessária, um verdadeiro desafio para a teologia e que é necessário também buscar uma linguagem nova, com conceitos que deem conta das novas realidades, sem, no entanto, desconsiderar o patrimônio de teologias anteriores. De forma crítica, outros pensadores, de variados campos das ciências e da filosofia realizam um diálogo com as propostas transumanistas, apresentando críticas e propostas que se aproximam da compreensão unitária do ser humano, de cunho bíblico-patrístico. Por fim, consideramos a contribuição de alguns teólogos que retomam os eixos centrais da confissão de fé cristã, a encarnação e a ressurreição, fornecendo pistas para o diálogo. Uma vez mais, consideramos a importância das perguntas peculiares que aproximam

antropologias tão diversas e conflitantes, com o recurso de algumas metáforas (contraponto, rotas de fuga, pontos de encontro), que ao mesmo tempo nos possibilitam e nos desafiam a anunciar na contemporaneidade o querigma da *salus carnis*.

Há também outro aspecto, que nos chamou a atenção em relação a essa dimensão soteriológica em que o espírito gnóstico conecta, por assim dizer, o mundo antigo e o mundo contemporâneo: a busca da salvação individual, a consciência aguda do "Eu". Couliano sugere (2018), como vimos, que a antropologia gnóstica é espantosamente otimista, com seu dinamismo autônomo que extrapolou o período histórico no qual se gestou. Segundo ele, não existe na história das ideias defensor mais acérrimo da individualidade humana contra o mundo. Esta singular concepção da dignidade do homem torna totalmente relativo o "pessimismo" gnóstico, sobre o qual também tantos autores insistiram. Nesse ponto, encontramos uma sintonia com o processo de subjetivação marcadamente individualista da contemporaneidade, e suas implicações em relação ao corpo e sua "representação bricolada", tão típica do homem contemporâneo.

De acordo com Claude Guillon (2008), numa época em que a globalização confunde os limites dos conflitos e dos territórios, o corpo pode ser um lugar de garantia e expressão do sujeito que busca se libertar das forças demoníacas no éon da contemporaneidade[1]. Se na modernidade foi a "razão iluminada" que permitiu uma "nova era do sujeito autônomo", agora parece ser que a "revolta do corpo crítico" se manifesta como uma provocação frente à opressão da "nova era global". Nessa mesma linha se posicionam pensadores que se perguntam se este corpo, desgastado pelo trabalho, geneticamente modificado por poluentes industriais e alimentação sintética, moldado pela publicidade, pela moda e pela pornografia e, podemos acrescentar, pelo "mercado religioso", tem ainda futuro.

O corpo torna-se, assim, arauto do despertar de uma nova consciência, uma "nova gnose" às avessas, poderíamos dizer, que se coloca como resistência à desumanização provocada pelos arcontes atuais que querem performar o ser humano somente a partir do espírito ou do algoritmo imaterial, desconsiderando o estatuto performático do corpo no constitutivo humano. Encontramo-nos em uma "nova era gnóstica" que comporta em seu bojo posturas tão antagônicas como uma espiritualidade dualista que execra o corpo como inimigo a ser vencido ou uma espiritualidade monista em que o corpo aparece como única realidade libertária. Entre

[1] GUILLON, C. *Je chante le corps critique*. Les images politiques du corps. Saint-Martin-de-Londres: H&O, 2008.

os dois extremos albergam-se propostas religiosas de todo tipo, em que o corpo baila, é exaltado ou manipulado, e sofre todas as intempéries desse nosso tempo que é a "contemporaneidade".

Vemos assim como o corpo, caminho de encontro do próprio homem, diz respeito à busca de sentido, à resolução da angústia, à sede ou fome de espiritualidade e extremada necessidade de cura holística que se revelam como "sinais de nosso tempo", na expressão de Nolan (2017). O processo de subjetivação precisa reencontrar um novo caminho, que supere a dissociação do sujeito de seu corpo e das demais dissociações apontadas. Há muitas rotas de fuga, que passam pela dor em "carne viva". Tais rotas podem, à luz do querigma da *salus carnis* se converter em pontos de encontro. Eis o contraponto evangélico que deve ser salmodiado oportuna e inoportunamente.

No processo de subjetivação contemporâneo há um equívoco em identificar o verdadeiro Eu com o "eu" (ego): egocentrismo, autocentramento, realização egóica. Tal perigo ronda a impostação de fundo contida no princípio de liberdade morfológica transumanista. A cura do Eu não se dará pela fuga num pleroma supramundano, qualquer que seja, nem tampouco em um aprimoramento do corpo concebido apenas como um suporte, em que a identidade do Eu pode sem mais ser desconectada da corporalidade. A autêntica evolução e transformação do Eu passa por uma redescoberta do que significa o Eu integrado em si mesmo, com o outro, com a natureza, com Deus, como é a proposta de uma espiritualidade cristã entendida como "liberdade radical".

Devemos esclarecer que as conclusões não são fechadas. Nosso propósito foi, a partir da constatação da sobrevivência do gnosticismo, principalmente em torno ao tema da carne e do corpo, estabelecer as bases para um diálogo frutífero, cujo ponto de convergência se encontra nas legítimas aspirações salvíficas que se encontram em qualquer coração humano, na "rota de fuga" da crise ambiental e civilizatória na qual nos encontramos.

Metodologicamente servimo-nos da arte de perguntar, tão própria do ser humano. Ao longo desta pesquisa, levantamos muitas perguntas motivadoras ou orientadoras. Cada capítulo tem duas ou três perguntas básicas. No entanto, destas perguntas desdobraram-se outras tantas. Roger Garaudy (1975) afirma que enquanto o animal é um feixe de respostas, o ser humano é um feixe de perguntas, nem sempre conscientes ou explicitadas[2]. Nas entrelinhas dos textos, podemos detectar em cada problema ou afirmação, uma questão de fundo.

[2] GARAUDY, R. *Palavra de homem*. Lisboa: Dom Quixote, 1975.

Cada capítulo procurou, pois, responder a uma ou mais perguntas que nortearam a pesquisa. Cremos tê-las respondido, de forma clara e fundamentada. Surgiram outras tantas perguntas que, em boa parte foram também respondidas ao longo dos capítulos e outras tantas que nos motivarão a pesquisas futuras. A constituição do *humanum* norteou todo o nosso trabalho, e encontramos sua expressão na lapidar questão do Salmo 8,5: "Que é o homem, para dele te lembrares?". Começamos com as perguntas e terminamos com as perguntas fundamentais e peculiares que nos servem de base para aproximar-nos do homem contemporâneo, nas rotas de fuga, que podem se tornar também pontos de encontro.

Por que a carne e o corpo são dimensões irrenunciáveis na compreensão do ser humano? Sua fundamentação, desde a perspectiva da fé cristã, encontra-se na encarnação do Filho de Deus e na ressurreição da carne. Frisamos, uma vez mais, que para responder a tal questão, apresentamos os dados da tradição bíblico-patrística, fazendo um recorte principalmente com os relatos genesíacos e sua interpretação da parte de alguns interlocutores do gnosticismo (Ireneu e Tertuliano). Demos um salto para a abordagem de teólogos contemporâneos (Gesché, Hurtado e Rocchetta), porque consideramos que na época patrística estão as bases para todo o fazer teológico e, necessariamente temos de voltar a beber nas fontes, como de fato, o fizeram, uns mais outros menos, esses teólogos.

A Tradição cristã nos ajuda a fazer um discernimento, estabelecer critérios para um diálogo frutífero, a acolher as questões de fundo: realização humana, busca de sentido, questões e respostas, felicidade, em último termo, está uma questão soteriológica (a salvação), em que a *salus carnis* é ponto inegociável. Vai ao encontro das buscas holísticas, tanto em movimentos, quanto na "nova ciência", em várias filosofias, etc.

Com relação ao tema teológico da encarnação, fundamento para considerar o corpo como *locus theologicus*, vimos, pois, como continua a conservar, sob diversas perspectivas, sua atualidade. Em relação ao transumanismo e pós-humanismo, campos interrelacionados, nem sempre de fácil identificação ou distinção, tem havido avanços e diálogos e o tema começa a suscitar maior aprofundamento no Brasil, com a formação de grupos de pesquisa e realização de simpósios e congressos, inclusive no campo da teologia[3]. Os transumanismos e pós-humanismos constituem, sem dúvida, "provocações à teologia cristã"[4]. Entretanto, ao menos a

---

[3] A instância que mais tem levantado a questão, atualizando continuamente as informações, é a *Revista on line do Instituto Humanitas Unisinos*, da qual nos servimos para várias considerações em nosso trabalho. A revista Perspectiva Teológica dedicou um número sobre o tema "Grandes problemas da humanidade (tecnologias do pós-humano, redes sociais)": v. 50, n. 3, set./dez. 2018.

[4] ROCHA, A. S. Provocações pós-humanistas à teologia cristã. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n. 3, p. 453-472, set./dez. 2018.

partir da pesquisa realizada, a abordagem desses temas sob a perspectiva teológica com o movimento da Singularidade, no qual detectamos uma dimensão da sobrevivência gnóstica, continua, ao nosso ver, ainda bastante incipiente. No Brasil, há aqui e ali alguns artigos, conferências, mas falta, todavia, uma reflexão mais robusta e sistemática. Pontuamos ainda mais: sentimos a ausência de uma específica reflexão em maior profundidade sobre a Singularidade em sua configuração gnóstica, particularmente no que tange ao corpo e à carne[5].

Nossa particular contribuição é ter assinalado a importância de entabular um diálogo com o transumanismo, particularmente com o movimento da Singularidade em torno ao tema do corpo, sob o prisma das ressonâncias gnósticas que nele encontramos. Temos consciência dos limites desta pesquisa, mas esperamos ter demonstrado, sob este aspecto, a sua relevância e atualidade, bem como a urgência de um diálogo e reflexão teológica pertinentes.

No capítulo 5 indicamos vários campos nos quais entrevemos a sobrevivência do gnosticismo na contemporaneidade. Alguns deles já estão sendo lavrados. Interessa-nos continuar aprofundando o objeto desta pesquisa, no que chamamos cibergnosticismo, na sua interface com o transumanismo.

Queremos, em tempo oportuno, investigar sobre as ressonâncias gnósticas nas teorias de gênero e na área da cultura da estética corporal, que era o foco inicial de nosso interesse. O Manifesto Ciborgue de Donna Haraway representava uma vertente mais crítica do feminismo do hemisfério norte. As questões de gênero despertaram o interesse acerca do feminino e do andrógino no gnosticismo antigo[6]. Até mesmo a impostação feminina do ciborgue foi confrontada[7]. Como são vistas tais questões no hemisfério sul? É possível detectar laivos gnósticos também nas abordagens de gênero a partir das epistemologias do sul? Cremos que se trata de um terreno a ser desbravado. Acerca das possibilidades de pesquisa na área da cultura da estética corporal já discorremos mais acima.

---

[5] Em torno aos pressupostos antropológicos de base, às impostações sobre o corpo sim, existem pesquisas na área, como citados nas referências ao longo do texto. Há, como assinalamos ao longo do trabalho, pesquisas monográficas sobre fenômenos particulares. No entanto, desconhecemos outras pesquisas que identifiquem os traços gnósticos nesse movimento em particular ou apontem, de forma abrangente, as muitas possibilidades de detecção dessas recorrências. Ver também: CHEMELLO, O. R. *Ressurreição da carne*: salvação para as (de)formações do corpo em tempos pós-humanos. 2010. 122 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010; SILVA, R. M. da. *Corporeidade e condição do humano no pós-humano*: uma abordagem da cristologia. 2010. 128 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

[6] KING, K. L. (Ed.). *Images of the Feminine in Gnosticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000; MATIAS, C. A. *A participação de mulheres nos círculos gnósticos nos séculos II e III*. 200 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

[7] BALSAMO, A. *Technologies of the Gendered Body*. Reading Cyborg Woman. Durham; London: Duke University Press, 1996.

Outra vertente na qual se pode debruçar a pesquisa sobre o influxo gnóstico é no imaginário da ficção científica, que é um dos campos do "universo fantástico", e também nos movimentos de contracultura, na música tanto erudita como popular e outros gêneros da arte, como acenamos no capítulo aludido. Até mesmo na "festa da carne", no carnaval, em sua carnalidade é possível divisar recorrências gnósticas; haveria que comprová-lo, evidentemente. Uma nova releitura do milenarismo permite-nos detectar a presença do gnosticismo também em messianismos, como o da Singularidade e outros mais[8]. No espaço da tecnocultura, há áreas por serem tematizadas, como a *gameficação* da realidade, a desmaterialização da economia, dos relacionamentos, etc. Com a chegada do metaverso, descortina-se vasto horizonte, em que se podem retomar as intuições de alguns pesquisadores já citados neste trabalho, como Eric Felinto, Romandini, Arzoz e Alonso, entre outros. Aludimos ao trabalho de Voeglin com relação às "religiões políticas", que renderam pesquisas sobre seu aspecto gnóstico. O capitalismo informacional, cuja mais nova efígie é o metaverso, também tem uma face gnóstica, demonstrando sua enorme capacidade de transmutação (capitalismo comercial, industrial, financeiro, neoliberal, globalizado, informacional...) como tentativa de se eternizar e reduzir a realidade à sua visão.

Resta saber como tudo isso incide nas subjetividades e nos processos de subjetivação do homem contemporâneo, particularmente na carne e no corpo dos empobrecidos e descartados. Qual a relação desse influxo gnóstico sobre a questão dos desaparecidos e insepultos, das vítimas não choradas, com a cultura do apagamento? E qual a interlocução que o novo humanismo do Papa Francisco pode fazer nessas áreas[9].

Quanto à relação corpo/carne, como categoria de convergência e divergência na constituição do *humanum*, recordemos que os gnósticos, simbolicamente usavam as expressões corpo, carne, "corpo e sangue espirituais", "corpo astral", mas, diferentemente da fé cristã, não lhes reconheciam a densidade e unidade que ela lhes confere; em suma, negavam a realidade do corpo e da carne, privilegiando o espírito e o conhecimento salvífico. A Tradição cristã usou tanto o esquema binário corpo-alma, como o ternário corpo-alma-espírito, mantendo a tensão das dimensões constitutivas do *humanum*, mas sempre entendendo-o na sua integralidade. A

---

[8] EIDELWEIN, G. Marcuse e as utopias intra-terrenas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 133-142, jan./jun. 1971; GENTRY JR, K. L. *Pós-milenarismo para leigos*. Você *pode* entender a profecia bíblica. Brasília: Monergismo, 2014.

[9] GUIMARÃES, J. G. M.; ALVES, C. F; SOUZA, R. S. R.; PENZIM, A. M. B. (Orgs.). *O novo humanismo*: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2022.

perspectiva bíblico-patrística deve sempre ser levada em conta, pois nos fornece critérios de discernimento para um diálogo qualificado acerca do *humanum* na contemporaneidade.

Para dizê-lo em breve, em nossa concepção, a carne aponta para a condição criatural do ser humano: a carnalidade é a própria condição humana. O homem não é Deus: é criatura do Criador, que o criou como um ato de amor, assim como todos os demais seres e o inteiro universo. O corpo, por sua vez, é a dimensão identitária do homem enquanto criatura: o homem não tem um corpo, ele é um corpo; a corporeidade não se identifica simplesmente com o físico ou o orgânico, mas é carnalidade humana (de toda a humanidade e de cada sujeito) se concretizando em muitas expressões, a partir do corpo: relacionalidade, sexualidade, afetividade, intelectualidade, historicidade, espiritualidade. Poderíamos multiplicar à exaustão as expressões da corporeidade (e com variadas interpretações de cada uma dessas dimensões).

De forma bem sintética: dizer "corpo" é dizer nós mesmos; dizer "carne" é dizer toda a criação, e dizê-las com uma atitude de contemplação e maravilhamento, que faz louvar a Deus com profunda gratidão. Nas "obras maravilhosas" do Criador, os filhos de Adão já pregustam na esperança o "novo céu e nova terra" (Ap 21,21). O homem renascido em Cristo, o novo Adão, como "nova criatura", reconciliado com Deus, com o cosmos, com seus semelhantes, consigo mesmo, já participa, de alguma forma, das realidades futuras.

Ao refletir sobre as contribuições de Ireneu de Lion e Tertuliano de Cartago, por um lado, representantes da tradição asiática e Clemente e Orígenes de Alexandria, por outro, representantes da "escola alexandrina", temos que levar sempre em conta a perspectiva a partir da qual escrevem e defendem a *salus carnis*. Cada qual, assim como seus interlocutores, sabelianos, modalistas, patripassianos, marcionitas, e especialmente os "gnósticos", se expressavam a partir de horizontes hermenêuticos específicos, que devem ser tidos em consideração. A consciência da importância dessa pluralidade teológica do cristianismo primitivo para salvaguardar a integralidade do querigma recebido, é inspiradora para o nosso fazer teológico hoje.

No caso dos asiáticos e alexandrinos, ambos, no interior da ortodoxia, representam a pluralidade em tensão que busca um equilíbrio para salvaguardar aspectos importantes da verdade revelada; não estão apenas digladiando por palavras ou conceitos: reciprocamente fazem o contraponto entre a letra e a alegoria, a ênfase no corpo ou no espírito, o visível ou o invisível. Estabelece-se na pesquisa teológica o sadio princípio da pluralidade que, a partir do princípio de unidade estatuído pela *regula fidei*, investiga e aprofunda sob diferentes ângulos

os dados da confissão da *salus carnis*, tendo como explicitação a revelação do desígnio divino *pro nobis* na encarnação e ressurreição de Jesus Cristo, fundamento de nossa ressurreição.

Por fim, retomemos de forma sintética alguns pontos acerca da relevância de nossa investigação na linha de pesquisa do diálogo entre a tradição cristã e a contemporaneidade, ao retomar o argumento da *salus carnis* na perspectiva patrística. O "princípio encarnatório" dá unidade ao sentido protológico e escatológico da história; a carne de Jesus Cristo é dimensão constitutiva do Logos divino, não só na encarnação histórica, mas como princípio constitutivo do divino na segunda pessoa no seio da Trindade santa. Aqui cabe uma atualização do tradicional tema do ser humano "criado à imagem e semelhança de Deus" e suas implicações no conjunto da "ecologia integral", proposta pelo Papa Francisco, como alguns teólogos vêm fazendo. No dizer de Santo Ireneu, Deus é "amigo da carne" e com Tertuliano, *caro cardo est salutis*: corpo e carne da pessoa, da Terra e do Cosmos, dimensões visíveis do único corpo criado bom pelo Deus de amor e bondade, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo.

A encarnação-ressurreição é uma questão cristológica, teológica e soteriológica: o *pro nobis* é a perspectiva a partir da qual enfocamos nesta pesquisa a questão da carne e do corpo: sem se confundirem, a questão de Deus é a questão do homem e vice-versa. A esse ponto, podemos de alguma forma parafrasear a expressão de Adolphe Gesché (1928-2003): "o corpo caminho de Deus, o corpo caminho para Deus" – "a carne caminho de Deus, a carne caminho para Deus; a carne caminho do homem, a carne caminho para o homem". O que de mais radical e estrutural "temos", ou antes, "somos", é a nossa carnalidade, fundamento de nossa relacionalidade, intelectualidade, poder de decisão, afetividade, sexualidade, espiritualidade... *in potentia*, com urgência de atualização, emergencial e histórica, no empenho da vontade, liberdade e responsabilidade... é o que nos comunga, nos aproxima com os outros, com o mundo, com Deus... por isso não podemos aceitar a redução do *humanum* a mero fluxo informacional, algoritmos... *sine data non sumus*!

Ao nosso ver, a perspectiva soteriológica dos Padres, com os aspectos apresentados no capítulo 8, ajuda-nos a repensar essa temática de forma mais ampla, e perceber que sua linguagem em diálogo com o helenismo é um esforço de traduzir o que hoje percebemos com maior lucidez depois de 2000 anos de história a partir dos questionamentos que se levantam no diálogo com o mundo pluralista, tanto internamente no seio da Igreja Católica, como no diálogo ecumênico, diálogo inter-religioso e com a sociedade plural. Dizemos, com maior lucidez a partir das questões que se levantam hoje. Seria injusto e anacrônico julgar o passado como se

não tivesse tido a lucidez necessária; tiveram-na no contexto específico a partir do qual procuraram responder aos questionamentos que se lhes apresentaram.

A retomada das intuições patrísticas muito têm a contribuir, reforçamos, na interlocução com a contemporaneidade. O frescor do querigma da *salus carnis* pode trazer novo alento à pesquisa teológica na "singularidade de nossa carne" em terras brasileiras, chão em que "nossa aventura humana, com suas potencialidades e fragilidades – foi se fazendo, também ela, palavra de Deus"[10].

Deus foi se acostumando à carne para que a carne se acostumasse a Deus. Mas há um aspecto salvífico aí que não deve passar despercebido do ponto de vista teológico: para que nós também nos acostumássemos à carne, nossa condição carnal, *punctus saliens* de nossa realização como seres humanos: somos seres incorporados à carne de nossos pais, dos outros, do mundo. Deus se fez carne para que nós vivêssemos como carne! Esse é o *punctus contra punctum* a se ressaltar sempre. Íntima relação entre antropologia-soteriologia-escatologia (cristologia-teologia). Procuramos explicitar a globalidade do querigma da *salus carnis* a partir da antropologia, focando o ser constitutivo do homem, *humus* = *caro* = *homo*, imagem segundo semelhança de Deus.

[10] ADÃO, F. S. A Carne se fazendo Verbo: uma contribuição ao debate teológico no Brasil. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, p. 243-268, mai./ago. 2015.

REFERÊNCIAS

ABREU, T. de; FLORENCIO, L. O corpo e a salvação. Nóbrega e os Tupinambá. Anais do XIX Encontro Regional de História: *Poder, Violência e Exclusão*. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008.

ADÃO, F. S. A Carne se fazendo Verbo: uma contribuição ao debate teológico no Brasil. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, p. 243-268, mai./ago. 2015.

AFONSO DE LIGUORI. *História das heresias e suas refutações*. Campinas: Ecclesiae, 2020.

AGAR, N. *Humanity's End*. Why we should reject radical enhancement. Cambridge: Bradford Books, 2010.

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Espiritualidade).

ALAMPI, M. Waiting for the Salvation: A Perspective on Mithras Soteriology. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021, p. 129-142.

ALBRILE, E. Appendice. In: HUTIN, S. *Lo gnosticismo*. Culti, riti, misteri. Roma: Edizioni Mediterranee, 2007. (Orizzonti dello spirito, 80). p. 139-199.

ALCÂNTARA, A. R. V. de. *A Internet e o Fórum Social Mundial* – a ação política no mundo das redes. 2009. 135 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

ALCARAZ, A. Ł. *Are Cyborgs Persons?* An Account of Futurist Ethics. London: Palgrave Macmillan, 2021. (Palgrave Studies in the Future of Humanity and its Successors).

ALENCAR**,** G. F. de. Pastores assembleianos na Universidade: A Polissemia assembleiana da Terceira Geração Pastoral. *Reflexus*, Vitória, v. 8, n. 12, p. 289-321, 2014.

ALES BELLO, A. *Introdução à Fenomenologia*. Bauru: Edusc, 2006.

ALEXANDRE, J. Pressupostos filosóficos e implicações teológicas da corporeidade na polêmica antidocetista de Tertuliano. In: GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. (Orgs.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 81-107.

ALEXANDRE, L. *La mort de la mort*. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité. Paris: JC Lattès, 2011. (Essais et documents).

ALICE, L. Introduzione al Manuale sulla fede, speranza e carità. In: *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Roma: Cittá Nuova, 1995. v. VI/2. p. 455-461.

ALLENBY, B. R.; SAREWITZ, D. *The Techno-Human Condition*. Massachussets: The MIT Press, 2011.

ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021. (Cadmo: Revista de História Antiga. Suplemento, 1).

ALMEIDA PRADO, A. L. A. de. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. *Clássica*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 298-299, 2006.

ALONSO, A.; ARZOZ, I. *La nueva Ciudad de Dios*. Madrid: Siruela, 2002.

ALTANER, B.; STUIBER, A. *Patrologia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1988. (Coleção Patrologia).

ALVAR, J.; BLÁSQUEZ, J. M.; ARDENAZ, S. F. *et.al. Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995. (Historia, Serie Mayor).

AMERICAN SOCIETY FOR CYBERNETICS. Disponível em: https://asc-cybernetics.org/foundations/history/MacySummary.htm. Acesso em: 13 mai. 2020.

ANDERSON, P. *O fim da história - de Hegel a Fukuyama.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ANNESE, A. *Il Vangelo di Tommaso*. Introduzione storico-critica. Roma: Carocci Editore, 2019.

ANTONELLI, C. Étude critique: Antonio Orbe, Introduction à la théologie des IIe. et IIIe. Siècles. *Apocrypha*, Paris, v. 25, p. 211-228, 2014.

ARNOLD GULIKERS, P. S. ¿Un Crisianismo postreligional? *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 13. n. 37, p. 78-111, 2015. Disponível em: http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n37p78. Acesso em: 12 nov. 2015.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 2021. (Textos filosóficos).

AS GERAÇÕES X, Y, Z e Baby Boomers. *Siteware*, 11 mar. 2020. Disponível em: https://www.siteware.com.br/blog/gestao-estrategica/quais-sao-as-geracoes/. Acesso em: 05 abr. 2021.

ASSUNÇÃO, R. A. de. *Bento XVI, a Igreja Católica e o "espírito da modernidade".* Uma análise da visão do papa teólogo sobre o "mundo de hoje". Paulus: São Paulo, 2018.

AZAMBUJA, C. C. Transumanismo e tecnologia molecular. *Revista IHU On-Line*. Edição 257, 05 maio 2008. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1786-celso-candido-azambuja. Acesso em: 04 jan. 2022.

BAINBRIDGE, W. S. The Transhuman Heresy. *Journal of Evolution and Technology*, Hartford, v. 14, n. 2, p. 1-10, Aug. 2005.

BALL, M. Framework for the Metaverse. *Matthewball*, The Metaverse Primer, 29 jun. 2021. Disponível em: https://www.matthewball.vc/all/forwardtothemetaverseprimer. Acesso em: 02 dez. 2021.

BALSAMO, A. *Technologies of the Gendered Body*. Reading Cyborg Women. Durham: Duke University Press, 1996.

BALTRUSCH, C. Brahma leva toda sua Brahmosidade para game e conecta a vida real ao metaverso. *Inteligemcia*, São Paulo, 22 nov. 2021. Disponível em: https://abramark.com.br/inteligemcia/brahma-leva-toda-sua-brahmosidade-para-game-e-conecta-a-vida-real-ao-metaverso/. Acesso em: 17 abr. 2022.

BARBOSA, D. L. Sobre o conceito de Tradição na vida da Igreja. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 60, n. 240, p. 787-803, dez. 2000.

BARBOZA FILHO, R. Barroco: nossa origem e singularidade. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1-2, p. 7-22, jan./dez. 2006.

BARDESANES DE EDESSA. *Contro il fato*. Kata Heimarmene, Liber Legum Regionum. Testo originale a fronte. Bologna: ESD-Edizioni Studio Domenicano, 2009.

BARNSTONE, W.; MEYER, M. (Eds.). *The Gnostic Bible.* Gnostic texts of mystical wisdom from the ancient and medieval worlds. Boulder: Shambhala, 2009.

BARREIRO, Á. *O itinerário da fé pascal*. A experiência dos discípulos de Emaús e a nossa (Lc 24,13-35). São Paulo: Loyola, 2001.

BARREIROS, J. A. A roda do tempo. *A Revolta das Palavras*. Da desilusão à insurreição geral. 30/01/2021. Disponível em: http://revoltadaspalavras.blogspot.com/2021/05/a-roda-das-horas.html. Acesso em: 26 jun. 2021.

BARROZO, V. B. F. Modernidade religiosa como paradoxo: elementos para a construção de uma problemática em perspectiva herveu-légeriana. *Paralellus*, Recife, v. 5, n. 10, p. 329-342, jul./dez. 2014.

BARTH, K. *Dogmatique*. La Doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la Dogmatique, t. 1er. Genève: Labor et Fides, 1953.

BARTH, R. Dogmatique, vol I, § 9.2, p. 70, *apud* DURAND, p. 453: DURAND, E. “Trinité immanente” et “Trinité Économique” selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement. (Aufhebung). *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, v. 90, n. 3, p. 453-478, juil.-sept. 2006.

BASILIO DE CESAREIA. *Omelie sui Salmi e altre omelie esegetiche*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2019. (Patrologia, 37).

BASTIT, A. (Éd.). *Irénée entre Asie et Occident.* Actes de la journée de Lyon du 30 juin 2014. Paris: Institut des Études Augustiniennes, 2021. (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 210).

BAUER, W.; DANKER, F.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. (Eds.). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

BAUER, W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. 2nd. ed. Mifflintown: Sigler Press, 1996.

BAUMAN, Z. *Amor líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Z. *Mal líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

BAUMAN, Z. *Medo líquido*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Z. *Nascidos em tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BAUMAN, Z. *Vida líquida*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BEATRICE, P. F. Dialogo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. 1a ristampa. Casale Monferrato: Marietti, 1994. v. I: F-E. (Col. 979-942).

BENANTI, P. *Digital Age*. Teoria del cambio d'epoca, persona, famiglia e società. Milano: Edizioni San Paolo, 2020.

BENANTI, P. *Il Digital Age*: l'umano tra potenzialità e sfide. Disponível em: http://www.firenze2015.it/wp-content/uploads/2015/03/Benanti-Il-Digital-Age.pdf. Acesso em: 19 jan. 2022.

BENANTI, P. *La condizione tecno-umana*: domande de senso nell'era dela tecnologia. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2016. (Nuovi saggi teologici). p. 106-125.

BENANTI, P. *La grande invenzione*. Il linguaggio come tecnologia dalle pitture rupestri al GPT-3. Milano: Edizioni San Paolo, 2021.

BENANTI, P. *Le macchine sapienti*. Intelligenze artificiali e decisioni umane. Bologna: Marietti, 2019. E-book.

BENANTI, P. *Postumano, tropo postumano*. Roma: Lit Edizioni Srl, 2017.

BENANTI, P. Questioni morali emergenti che si presentano al confessionale: il confessore nel *Digital Age*. Disponível em: http://www.penitenzieria.va/content/dam/penitenzieriaapostolica/eventi/xxxi-cfi-

2021/Benanti%20-%20Questioni%20emergenti%20Digital%20Age.pdf. Acesso em: 19 jan. 2022.

BENANTI, P. *Se l'uomo non basta*. Speranze e timori nell'uso dela tecnologia contro il Covid-19. Roma: Castelvecchie Editore, 2020.

BENANTI, P. *The Cyborg*: corpo e corporeità nell'epoca del post-umano: prospettive antropologiche e riflessioni etiche per un discernimento morale. Assisi: Citadella Editrice, 2012. (Collana Studi e ricerche. Sezione teológica).

BENJAMIN, W. *Passagens* [1927-1940]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2018.

BENTO XVI, Papa. Carta Encíclica *Caritas in veritate.* Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. São Paulo: Paulinas, 2009. (A voz do Papa, 193).

BENTO XVI, Papa. Carta Encíclica *Deus caritas est*. Sobre o amor cristão. São Paulo: Paulinas, 2006. (A voz do Papa, 189).

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido se desmancha no ar*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

BERMEJO RUBIO, F. *Evangelio de Felipe* (NHC 3). In: PIÑERO, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F. Textos gnósticos: *Biblioteca de Nag Hammadi II*. 5.ed. Madrid: Trotta, 2016. (Colección Estructuras y Procesos: Serie Religión).

BERRY, K. S. *Pesquisa em educação*: conceituando a bricolagem. Porto Alegre: Artmed, 2007. (Biblioteca Artmed. Métodos de pesquisa).

BERTRAND, D. B. *La Renaissance d'Irénée au XXe.* Siècle. Colloque "Irénée entre Bible et hellénisme" (Lyon, 29 juin au 2 jui 2014). Disponível em: https://www.sources-chretiennes.mom.fr/upload/doc/Irenee_Bible_hellenisme.pdf. Acesso em: 25 jan. 2022.

BIANCHI, U. *Il dualismo religioso*. Saggio storico ed etnologico. Roma: l' "Herma" di Bretschneider, 1958. (Roma: Ateneo, 1983).

BIANCHI**,** U. (a cura di). *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina (13-18 aprile 1966). Leiden: Brill, 1970.

BIANCHI, U. (a cura di). Le origini dello gnosticismo. *Augustinianum*, Roma, v. 32, n. 2, p. 205-216, 1992.

BIANCHI, U. *Prometeo, Orfeo, Adamo*. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1976.

BIAZOTTO, T. do A.; FUNARI, P. P. A. A sabedoria bárbara e os limites da helenização: o mundo helenístico de Arnaldo Momigliano. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 17, p. 244-261, abr. 2015.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista. São Paulo: Paulinas, 1985.

BIBLIOTECA de Nag Hammadi. *Wikipedia.* Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Biblioteca_de_Nag_Hammadi. Acesso em: 26 mar. 2020.

BINANCE Academy. Disponível em: https://academy.binance.com/pt/articles?page=1. Acesso em: 27 abr. 2022.

BIOCCA, F. The Cyborg's Dilemma: Progressive embodiment in virtual environments. *Journal of Computer-Mediated Communication*. Oxford, v. 3, n. 2, 2006. Disponível em: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00070.x. Acesso em: 06 jan. 2021.

BLOOM, H. *O cânone americano*. O espírito criativo e a grande literatura. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

BLOOM, H. *Presságios do milênio*. Anjos, Sonhos e Imortalidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

BLOOM, H. *The Flight to Lucifer.* A Gnostic Fantasy. New York: Publishers Ferrar; Straus and Giroux, 1979.

BLOOR, D. *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa, 1998.

BOCARD, T. Conheça os aplicativos mais baixados no mundo em 2021 e 2020. *Use mobile*, 30 de jun. 2021. Disponível em: https://usemobile.com.br/aplicativos-mais-baixados/. Acesso em: 02 out. 2021.

BOCK, D. L. *Os Evangelhos perdidos*. A verdade por trás dos textos que não entraram na Bíblia. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2007.

BOFF, L. A vida como centro: a biocivilização na pós-pandemia. *Revista IHU On-Line*, 27 nov. 2020. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/605070-a-vida-como-centro-a-biocivilizacao-na-pos-pandemia. Acesso em: 10 jul. 2021.

BOFF, L. É possível o fim da espécie humana? *Revista IHU On-Line*, 29 set. 2020. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603292-e-possivel-o-fim-da-especie-humana. Acesso em: 10 jul. 2021.

BOFF, L. *Encarnação*: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOMBONATTO, V. I. *Seguimento de Jesus*. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2002.

BONALDI, C. Hans Jonas e il nichilismo: alla ricerca di un paradigma antignostico. In: SORRENTINO, S. *Nichilismo e questione di senso*. Da Nietzsche a Derrida. In: "Quaestiones Disputatae", II, n. I. Roma: Aracne, 2005. p. 149-170.

BORNSCHEIN, F. R. O conceito de carne (sarx) na teologia paulina. *Revista Batista Pioneira*, Ijuí, v. 6, n. 2, p. 383-402, dez. 2017.

BOSIO, G. *et.al. Introduzione ai Padri della Chiesa*. Secoli I e II. Torino: Società Editrice Internazionale, 1990. (Strumenti della Corona Patrum, 1).

BOSIO, G. *et.al. Introduzione ai Padri della Chiesa*. Secoli II e III. Torino: Società Editrice Internazionale, 1991. (Strumenti della Corona Patrum, 2).

BOSIO, G; COVOLO, E. dal; MARITANO, M. (Dirs.). *Introduzione ai Padri della Chiesa*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1990-1996. v. 5. (Strumenti della Corona Patrum, 1-5).

BOSTROM, N. A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology*, Hartford, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2015.

BOSTROM, N. *Transhumanism FAQ*: A General Introduction. Version 2.1 (2003), Disponível em: http://www.nickbostrom.com. Acesso em: 26 set. 2020.

BOSTROM, N. The Transhumanist FAQ. A General Introduction. Version 2.1, *Nickbostrom.* Faculty of Philosophy Oxford University, 2003.Disponível em: https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf. Acesso em: 20 jan. 2021.

BRAKKE, D. *The Gnostics*. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity. Harvard: Harvard University Press, 2012.

BRAND, M. *Religion and the Everyday Life of Manichaeans in Kellis*. Beyond Light and Darkness. Leiden; Boston: Brill, 2022. (The The Nag Hammadi and Manichaen Studies, 102).

BRANDÃO, J. de S. *Dicionário mítico-etimológico*. Petrópolis: Vozes, 2014.

BRASHER, B. E. *Give Me that Online Religion*: Churches, Cults and Community in the Information Age. San Francisco: Jossey-Bass, 2000.

BRASHER, B. E. *Godly Women*: Fundamentalism and Female Power. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

BRIDLE, J. *A nova idade das trevas*: a tecnologia e o fim do futuro. São Paulo: Todavia, 2019.

BRIGHENTI, A. O gnosticismo na Igreja antiga e na atualidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 67, n. 267, p. 625-648, 9 abr. 2007.

BRIGHT, J. *História de Israel*. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BROEDERICK, D. *The Spike*: How our lives are being transformed by rapidly advancing technologies. New York: Forge, 2011.

BRONS, D. Valentinus and the Valentinian Tradition. *The Gnostic Society Library*, 2003. Disponível em: http://gnosis.org/library/valentinus/index.html. Acesso em: 13 fev. 2018.

BROWN, D. *O Código Da Vinci*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, P. (Org.) *História da Vida Privada 1*. Do império romano ao ano mil. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1989. p. 225-299.

BROWN, P. *Corpo e sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

BROWN, P. *Tesori in cielo*. La povertà santa nel cristianesimo dele origini. Roma: Carocci Editore, 2018.

BROWN, R. E. *As Igrejas dos apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986. (Temas bíblicos).

BRUCE, F. F. *O cânon das Escrituras*. Como os livros da Bíblia vieram a ser reconhecidos como Escrituras Sagradas? São Paulo: Hagnos, 2011.

BRUN, J. *Les masques du désir*. Paris: Buchet/Chastel, 1994. (Essais Document).

BRYNJOLFSSON, E.; McAFEE, A. *The Second Machine Age*. Work, Progess, and Prosperity in a Time of Brilliant Technologies. New York; London: W.W. Norton and Company, 2014.

BULTMANN, R. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2000.

BULTMANN, R. *Jesus*. São Paulo: Editora Teológica, 2005.

BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

BURDETT, M. S. *Eschatology and the Technological Future*. New York; London: Routledge, 2015. (Routledge Studies in Religion, 43).

BURDETT, M. S. *Technology and the Rise of Transhumanism*. Beyond Genetic Enginnering. Cambrigde: Grove Books, 2014.

BURKE, L. G. Holy Scripture as a *Locus Theologicus*. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 11, n. 4, p. 351-369, oct. 1949.

BUSTAMANTE, R. M. da C. Práticas culturais no Império Tomano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Maud; Vitória: EDUFES, 2006. p. 109-136.

BUSTO SAÍZ, J. R. Teología paulina y filosofia estoica. In: PIÑERO, A. (Ed.). *Biblia y Helenismo*. El pensamiento griego y la formación del cristianismo. Barcelona: El Almendro-Herder, 2017. p. 359-385.

CABRERA, D. Hermética y hermenéutica. Las nuevas tecnologías como imaginario social. *Légete: Estudios de Comunicación y Sociedad*, Concepción, n. 6, p. 7-26, jun. 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/11534836/Herm%C3%A9tica_y_hermen%C3%A9utica_Las_nuevas_tecnolog%C3%ADas_como_imaginario_social. Acesso em: 01 jul. 2021.

CABRERA, D. *Lo tecnológico y lo imaginario*. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006.

CADÁVER, o plastificador de corpos. *Super Interessante*, 21 out. 2016. Disponível em: https://super.abril.com.br/ciencia/cadaver-o-plastificador-de-corpos/. Acesso em: 16 jul. 2021.

CALDEIRA, C. Da Europa à América Latina: a vulnerabilidade como "locus theologicus". *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n. 2, p. 307-323, mai./ago. 2018.

CAMARGO, R. F. *BANI versus VUCA*: uma nova sigla para descrever o mundo, 16 dez. 2020. Disponível em: https://glicfas.com.br/bani-versus-vuca-uma-nova-sigla-para-descrever-o-mundo/. Acesso em: 20 mar. 2021.

CANO, M. *Locorum theologicorum libri duodecim*. Venedig: Bartolomeu Rubini, 1567.

CAPPELLI, M. A teologia de José Saramago: ateísmo como "locus theologicus". *Último Andar*, São Paulo, n. 30, p. 201-222, 2017. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/34819. Acesso em: 24 mai. 2021.

CAPRA, F. *The Web of Life*: A New Scientific Understanding of Living Systems. Doubleday: Anchor Books, 1996.

CAPRA, F. *As conexões ocultas*. Ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2005.

CARDOSO, C. F.; ARAÚJO, S. R. R. de. A sociedade romana do Alto Império. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Maud; Vitória: EDUFES, 2006. p. 85-107.

CARNE – Original Grego e Hebraico. In: Biblioteca Bíblica. Disponível em: https://bibliotecabiblica.blogspot.com/2013/03/carne-original-grego-hebraico.html. Acesso em: 18 jan. 2022.

CARPIN, A. *Tertulliano*. Introduzione. La carne di Cristo. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2015. (I Talenti). p. 9-90.

CARVALHO, F. R. de S. O ator bricoleur. *Anais Abrace*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2008. Disponível em: https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/view/1511/1622. Acesso em: 10 mar. 2019.

CARVALHO, M. C. V. S. *Desnaturalizando*. Bricolagem alimentar nos estilos naturais. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013. p. 29-45. Disponível em: http://books.scielo.org/id/vcxtr/pdf/carvalho-9786588808078-04.pdf. Acesso em: 21 jul. 2021.

CASTELLS, M. Information Technology and Global Capitalism. In: HUTTON, W.; GIDDENS, A. (Orgs.). *Global Capitalism.* New York: The New Press, 2000.

CASTELLS, M. *The Information Age:* The Rise of the Network Society, Blackwell, 1996. v. 1.

CASTELLS, M. *The Information Age*: The Power of Identity, Blackwell, 1997. v. 2.

CASTELLS, M. *The Information Age*: End of Millenium, Blackwell, 1998. v. 3.

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. (Rumos da cultura moderna, 52).

CASTRO, G. de. O triste resultado da corpolatria e do charlatanismo explícito. *O Tempo*, Belo Horizonte, 2 nov. 2018. Opinião. p. 18.

CAVALCANTE, D. Por dentro das seitas: depoimento de ex-membros da Gnosis. *Medium*, 22 fev. 2019. Disponível em: https://medium.com/comtextos/por-dentro-das-seitas-depoimento-de-ex-membro-da-gnosis-a6730c9f8053. Acesso em: 25 jul. 2020.

CAZELLES, H. *História Política de Israel*: desde as origens até Alexandre Magno. São Paulo: Paulus, 1986.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 3.ed. Brasília/São Paulo: CNBB/Paulus-Paulinas, 2007.

CELAM. *Documentos do CELAM*. Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.

CHAIEB, M.-L. (Ed.). *Les Pères de l'Église à l'écoute du peuple de Dieu*: *sensus fidelium* et discours autorisés durant l'antiquité tardive: actes du VIIe colloque de La Rochelle (9, 10 et 11 octobre 2015). Royan: CaritasPatrum, 2016.

CHARLES, S. O individualismo paradoxal. In: LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. Lisboa: Edições 70, 2015, p. 13-49.

CHAVES, J. C. D. A biblioteca copta de Nag Hammadi. Uma história da pesquisa. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 4, 2006. Disponível em: http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/textosNaqHammadiLERR.pdf. Acesso em: 06 out. 2020.

CHAVES, J. C. D.; FUNARI, P. P. A.; ALMEIDA, M. A. de A. *A espiritualidade no cristianismo primitivo.* As muitas faces do gnosticismo. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

CHEMELLO, O. R. *Ressurreição da carne:* salvação para as (de)formações do corpo em tempos pós-humanos. 2010. 122 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

CHOROST, M. *Rebuilt:* How Becoming Part Computer Made Me More Human. London: Souvenir Press, 2006.

CHRISTENSEN, C. *The Innovator's Dilemma:* When New Technologies Cause Great Firms to Fail (Management of Innovation and Change). Harvard: Harvard Business Review Press, 2013.

CLEAR CORRETORA. O que é um NTF? Saiba como funciona! 24/03/2022. Disponível em: https://master.clear.com.br/o-que-e-nft/?gclid=CjwKCAjw9e6SBhB2EiwA5myr9i_R35Yvl8yYuGVFxvgmw06s9yJCV-4kdY0c72g_nuqL9m3OmndffRoCFFYQAvD_BwE. Acesso em: 17 abr. 2022.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *El pedagogo*. Madrid: Ciudad Nueva, 2009. (Fuentes patrísticas, 5).

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Extraits de Théodote*. *Sources Chrétiennes*. Paris: Cerf, 1948.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata* I. Cultura y religion. Madrid: Ciudad Nueva, 1996. (Fuentes patrísticas, 7).

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata* II-III. Conocimiento religioso y continencia autréntica. Madrid: Ciudad Nueva, 1998. (Fuentes patrísticas, 10).

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. Stromata IV-V. Madrid: Ciudad Nueva, 2003. (Fuentes patrísticas, 15).

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. Stromata VI-VII. Madrid: Ciudad Nueva, 2005. (Fuentes patrísticas, 17).

CODA, P. L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della "Gaudium et Spes". *Lateranum*, Ciudade do Vaticano, v. 49, n. 1, p. 164-194, 1988.

COELHO, L. Mundo 20 anos do 11/9. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 set. 2021. p. A14.

COHEN, D. *A linguagem do corpo*: o que você precisa saber. 10.ed. São Paulo: Vozes Nobilis, 2015.

COMBLIN, J. *O tempo da ação*: ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis: Vozes, 1982.

COMBY, J; LEMONON, P. *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*. São Paulo: Paulinas, 1988. (Documentos do mundo da Bíblia 5).

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja*. Brasília: Edições CNBB, 2018. (Documentos da Igreja, 48).

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. O “sensus fidei” na vida da Igreja. *La Santa Sede*. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html. Acesso em: 23 nov. 2021.

CONCORDANCE DE LA BIBLE TOB. Paris: Cerf & Société Biblique Française, 1998.

CONGAR, Yves. *Igreja e papado*. Perspectivas históricas. São Paulo: Loyola, 1997.

CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”. (06 ago. 1984). Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html. Acesso em: 10 mai 2021.

CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Aprouve a Deus*. Carta *Placuit Deo* aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspetos da salvação cristã. Lisboa: Paulus, 2018.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA**.** Instrução sobre o estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal. *Atualização*, Belo Horizonte, n. 223, p. 609-636, 1990.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A CULTURA; CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *O Cristianismo e a Nova Era*. Jesus Cristo, portador da água viva. Campinas: Ecclesiae, 2013.

COPPE, R. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 177-181, jan./mar. 2010.

CORBAIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (Dir.). *História da virilidade.* A invenção da virilidade. Da Antiguidade às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 1.

CORBAIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (Dir.). *História da virilidade. O século XIX*. O triunfo da virilidade. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 2.

CORBAIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (Dir.). *História da virilidade.* A virilidade em crise? Séculos XX-XXI. Petrópolis: Vozes, 2013. v. 3.

CORBAIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (Dir.). *História do corpo:* da renascença às luzes. 5.ed. Petropolis: Vozes, 2012. v. 1.

CORBAIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (Dir.). *História do corpo:* da revolução à grande guerra. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2012. v. 2.

CORBAIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (Dir.). *História do corpo:* as mutações do olhar. 4.ed. O século XX. Petrópolis: Vozes, 2011. v. 3.

CORBIN, H. *Spiritual Body & Celestial Earth*: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran. Princeton: Princeton University Press, 1977.

CORBIN, H. *The Man of Light in Iranian Sufism*. New York, Omega Publications, 1994.

CORDOVILLA PEREZ, A. *Gramatica de la encarnacion*: la creacion en Cristo en la teologia de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.

CORRÊA, M. R.; FRANÇA, C. A figura do bricoleur em práticas artísticas. *Visualidades*, Goiânia v. 12, n. 2, p. 225-239, jul./dez. 2014.

COSTA, C. Dataísmo, a religião do século XXI. *It fórum*, 01 ago. 2020. Disponível em: https://cio.com.br/tendencias/dataismo-a-religiao-do-seculo-xxi/. Acesso em: 28 set. 2021.

COSTADOAT, J. La historia como "lugar teológico" en la teología latino-americana de la Liberación. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 132, p. 179-202, mai./ago. 2016.

COULIANO, I. P. *I miti dei dualismi occidentali*. Dai sistemi gnostici al mondo moderno. 2a ed. Milano: Jaca Book, 2018.

CRUZ GABRIEL, F. da. A comédia da salvação no pensamento político moderno: uma proposta de abordagem. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021. p. 297-323.

DANAHER, J.; McARTHUR, N. (Eds.). *Robot Sex*: Social and Ethical Implications. Cambridge: The MIT Press, 2017.

DANIÉLOU, J. Das origens até ao terceiro século. In: ROGIER, L.-J. *et.al*. *Nova história da Igreja*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1984. v. 1. p. 21-230.

DANIÉLOU, J. *La teologia del giudeo-cristianesimo*. Bologna: Il Mulino, 1974. (Collana di studi religiosi).

DATTRINO, L. Gen 1,26-27 e Gen 2,7 nella interpretazione patrística (le scuole "asiatica" e "alessandrina"). *Teología y Vida*, Santiago de Chile, v. XLIII, n. 2-3, p. 196-204, 2002.

DAVIS, E. *Technognosis*: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information. London: Serpents Tail, 2004.

DELAGE, P.-G. (Ed.). *Les Pères de l'Église et les dissidents*: dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles: actes du IVe colloque de La Rochelle (25, 26 et 27 septembre 2009). Royan: Caritas Patrum, 2010.

DE MORI, G. Interfaces entre teologia e literatura para dizer e pensar o corpo como enigma, dádiva e pathos. *Teoliterária*, São Paulo, v. 11, n. 24, p. 130-166, 2021.

DE MORI, G.; BUARQUE, V. (Orgs.). *Corpo-encarnação*. São Paulo: Loyola, 2016.

DE MORI, G.; BUARQUE, V. (Orgs.). *Escritas do crer no corpo*: em obras de língua portuguesa. São Paulo: Loyola; Belo Horizonte: FAJE, 2018.

DE MORI, G.; BUARQUE, V. Corporeidade-encarnação: teologia em diálogo interdisciplinar. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 129, p. 187-214, mai./ago. 2014.

DeCONICK, A. D. *The Gnostic New Age*: How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today. New York: Columbia University Press, 2016.

DELAGE, P.-G. (Ed.). *Les Pères de l'Église et les dissidents*: dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles: actes du IVe colloque de La Rochelle (25, 26 et 27 septembre 2009). Royan: Caritas Patrum, 2010.

DELAGE, P.-G. (Ed.). *Les Pères de l'Église et la chair*: entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps: actes du Ve Colloque de La Rochelle (9, 10 et 11 septembre 2011). Royan: Association Caritas Patrum, 2012.

DELIO, I. *A Hunger for Wholeness*: Soul, Space, and Transcendence. New York: Paulist Press, 2018.

DELIO, I. Are We Cyborgs? *Center for Christogenesis*, 15 jan. 2019. Disponível em: https://christogenesis.org/are-we-cyborgs/ Acesso: 06 jan. 2021.

DELUMEAU, J. *À espera da aurora*, um cristianismo para o amanhã. São Paulo: Loyola, 2007.

DEMOCRACIA, Comunicação, tecnologias e sistema de justiça. *fórum social mundial justiça e democracia*, Comunicação e tecnologias. Disponível em: https://fsmjd.org/eixos-tematicos/comunicacao-e-tecnologias/. Acesso em: 26 abr. 2022.

DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DESTRO, A.; PESCE, M. *Formas culturais do cristianismo nascente*. Aparecida: Santuário, 2010.

DETONI, E. Santo Agostinho: Fé, Esperança e Caridade. In: COSTA, R. da. (Coord.). *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, Espanha, n. 11. p. 99-116, jun./dez. 2010.

DI BERARDINO, A. Percursos de koinonia nos primeiros cristãos. *Concilium*, Petrópolis, v. 291, n. 3, p. 46-61, 2001/3.

DINELLO, D. *Technofobia!*: Science Fiction Vision of Posthuman Technology. Austin: University of Texas Press, 2002.

DISRUPTIVO. The Capital Advisor. *Como investir*. Disponível em: https://comoinvestir.thecap.com.br/disruptivo/. Acesso em: 08 set. 2021.

DONNER, H. *História de Israel e dos povos vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal, 1997. v. 2.

DRENGSON, A.; DEVALL, B.; SCHROLL, M. A. The Deep Ecology Movement: Origins, Development, and Future Prospects (Toward a Transpersonal Ecosophy). *International Journal of Transpersonal Studies*, San Francisco, v. 30, n. 1-2, p. 101–117, 2011.

DREXLER, E. K. *Engines of Creation*. Garden City: Anchor Press/Doubleday, 1986.

DREXLER, E. K. *Nanosystems*: Molecular Machinery, Manufacturing and Computation. New York: Wiley, 1992.

DREXLER, E. K.; PETERSON, C. *Unbounding the Future*: The Nanotechnology Revolution. New York: Morrow, 1991.

DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia.* Petrópolis: Vozes, 2003.

DUEWEKE, R. Migración Global y la Perspectiva Agustiniana de las Naciones Unidas. *Organización de agustinos en Latinoamérica*, Área de Justicia y Paz. Disponível em: http://www.oalagustinos.org/justiciapaz.html. Acesso em: 06 out. 2018.

DUMONT, L. *Essays on Individualism*. Modern Ideology in Anthropological Perspective. Chicago Press, 1986.

DUNN, J. D. G. *Unity and Diversity in the New Testament*: an inquiry into the character of earliest christianity. 3rd ed. London: SCM Press, 2012.

DUPUIS, J. *L'Esprit de l'homme.* Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène. Tournai: Desclée de Brouwer, 1967.

DUPUIS, J. *Homme de Dieu, Dieu des hommes*. Introduction à la christologie. Paris: Cerf, 1995.

DUPUIS, J. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Loyola, 2007.

DUPUIS, J. *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Paris: Desclée, 1989.

DUPUIS, J. *La reencontre du christianisme et les religions*. De l'affrontement au dialogue. Paris: Cerf, 2002.

DUPUIS, J. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris: Cerf, 1997.

DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

DUPUY, J.-P. *Aux origines des sciences cognitives*. Paris: La Découverte, 1994.

DUPUY, J.-P. *Cybernetics Is Antihumanism*: advanced technologies and the rebellion against the human condition. In: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus, 2011. p. 225- 248.

DUPUY, J.-P. *L'essor de la première cybernétique (1943-1953)*. Paris: École Polytéchnique, 1985. (Cahiers du CREA, 7).

DUPUY, J.-P. *The Mechanization of the Mind*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

DUQUE, J. M. *Para o diálogo com a pós-modernidade.* São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção teologia em saída).

DUQUE, J. M. Transmissão da fé em contexto pós-moderno. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 126, p. 205-217, mai./ago. 2013.

DUQUE, J. M. Utopias neognósticas do pós-humano na cibercultura. Para uma leitura filosófico-teológica. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 163-182, jan./abr. 2016.

DUQUOC, C. Uma discussão sobre a teologia na contemporaneidade. *Revista IHU* On-Line, 25 set. 2006. Disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/433-christian-duquoc. Acesso em: 11 jan. 2022.

DURAND, E. "Trinité immanente" et "Trinité Économique" selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Paris, v. 90, n. 3, p. 453-478, juil.-sept. 2006.

DUSSEL, E. D. *El humanismo semita*: estructuras intencionales radicales del Pueblo de Israel y otros semitas. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1969. (Temas de Eudeba).

DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro*. A origem do "mito da Modernidade". Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, E. *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.

DUSSEL, E. *El humanismo helénico.* Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1974. (Temas de Eudeba).

ECCLESIA GNOSTICA. *An Introduction to the Ecclesia Gnostica*. Disponível em: http://gnosis.org/ecclesia/ecclesia.htm. Acesso em: 13 fev. 2018.

EDWARDS, M. Apologetics. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (Eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 549-564.

EHRMAN, B. *Lost Christianities*: The Battles for Scriptures and the Faiths We Never Knew. Oxford: Oxford University Press, 2003.

EIDELWEIN, G. Marcuse e as utopias intra-terrenas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 133-142, jan./jun. 1971.

EIKON. "Imagem", "Semelhança" — DTNT. Disponível em: https://bibliotecabiblica.blogspot.com/2011/05/eikon-imagem-semelhanca-dtnt.html. Acesso em: 04 jan. 2022.

ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. *Mysterium liberationis*: conceptos fundamentales de la teologia de la Liberación. Madrid: Trotta, 1990.

ELLUL, J. *Cristianismo revolucionário*. A importância da presença do cristão no mundo atual. Curitiba: Ed. Palavra, 2007.

EMPOLI, G. da. *Os engenheiros do caos*: como as *fake news*, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições. São Paulo: Vestígio, 2019.

EPIFÂNIO DE SALAMINA. *Panarion*. Testo greco a fronte vol. 1 (a cura di G. Pini; B. Cangemi Trolla). Brescia: Morcelliana, 2010.

EPIFÂNIO DE SALAMINA. *Panarion*. Testo greco a fronte vol. 2 (a cura di G. Pini). Brescia: Morcelliana, 2016.

EQUIPE EDITORIAL. Hans Bellmer e suas bonecas perturbadoras. *Arte ref*, Escultura, 11 out. 2019. Disponível em: https://arteref.com/arte-no-mundo/hans-bellmer/. Acesso em: 04 mai. 2021.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.

EZABELLA, F. Engenharia. Inteligência artificial aprendeu com bilhões de linhas de diálogo. *O Tempo*, Belo Horizonte, Caderno Tecnologia, 21 abr. 2018. p. 13.

FALQUE, E. “Y a-t-il une chair sans corps?”. In: CAPELLE, P. (Éd.). *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*. Les derniers écrits de Michel Henry en débat. Paris: Cerf, 2014. p. 95-133.

FAMERÉE, J. A problemática. In: GUECHÉ, A.; SCOLAS, P. (Orgs.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 13-33.

FEDELI, O. No país das maravilhas: a Gnose burlesca da TFP e dos Arautos do Evangelho. *Montfort Associação Cultural*, 31 mai. 2010. *Disponível* em: http://www.montfort.org.br/bra/cadernos/religiao/resumo-contra pco/. Acesso em: 23 ago. 2021.

FEDELI, O. *No país das maravilhas*, a Gnose Burlesca da TFP e dos Arautos do Evangelho. São Paulo: Editora Monfort, 2011.

FEDERICI, M. P. *Eric Voegelin*: A Restauração da Ordem. São Paulo: É Realizações, 2011.

FELINTO, E. *A religião das máquinas:* pressupostos metodológicos para uma investigação do imaginário da cibercultura. Trabalho apresentado no XII Encontro da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (Compós), Recife, 2003. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1044.PDF. Acesso em: 14 mar. 2019.

FELINTO, E. A tecnoreligião e o sujeito pneumático no imaginário da cibercultura. *Alceu*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 115-125, jan./jun. 2006.

FELINTO, E. Cibercultura: ascensão e declínio de uma palavra quase mágica. *Revista da Associação Nacional de Pós-Graduação em Comunicação* (Compós), Brasília, v. 14, n. 1, jan./abr. 2011.

FERKISS, V. Technology and Culture: Gnosticism, Naturalism and Incarnational Integration. *Cross Currents*, Chapel Hill, v. 30, n. 1, p. 13-26, 1980.

FERNÁNDEZ, S. *Cristo médico, según Orígenes*. La actividad médica como metáfora de la acción divina. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 64).

FERNÁNDEZ, S. El propósito de la estructura del De Principiis de Orígenes. *Teol. Vida*, Santiago, v. 55, n. 2, 2014. Disponível em: https://www.ewtn.com/catholicism/library/de-principiis-books-iii-on-first-principles-peri-archon-11391. Acesso em: 08 nov. 2021.

FERRAZ, M. C. F. Sociedade tecnológica: de Prometeu a Fausto. *Contracampo* (UFF), Niterói, v. 4, p. 117-124, 2000. Disponível em: https://pdfs.semanticscholar.org/f2d2/c0bc5b8308249d7582d3cb038a467611ecd2.pdf. Acesso em: 21 abr. 2021.

FERREIRA, W. R. V. *Cinegnose:* a recorrência de elementos gnósticos na recente produção cinematográfica norte-americana (1995 a 2005). São Paulo: Livrus, 2010.

FERREIRA, W. R. V. *Cinema Secreto*: temas gnósticos, alquímicos e quânticos no cinema, audiovisual e cultura pop. São Paulo: Publicações Cinegnose, 2020.

FERREIRA, W. Geografias interiores e topografias da mente. *Cosmos & Contexto*, [S. l.], n. 21, nov. 2013. Disponível em: https://cosmosecontexto.org.br/geografias-interiores-cartografias-e-topografias-da-mente/. Acesso em: 21 abr. 2021.

FERRETI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. 2.ed. Campinas: Papirus, 1997.

FICHTNER, U. Uma mudança de paradigma acelerada pelo coronavírus. *Carta Maior*, 28 abr. 2020. Disponível em: https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Sociedade-e-Cultura/Uma-mudanca-de-paradigma-acelerada-pelo-coronavirus/52/47342. Acesso em: 28 jul. 2021.

FIGUEIREDO, E. Os discursos da mestiçagem: interseções com outros discursos, críticas, ressematizações. *Gragoatá*, Niterói, n. 22, p. 63-84, 2007.

FIGUR, E. N. M. Manifestações religiosas na internet: comunicação da verdade religiosa no ciberespaço. *Último Andar*, São Paulo, n. 30, p. 223-239, 2017. https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/34820/23874. Acesso em: 24 mai. 2021.

FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

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

FIORINI, F. *I figli della conoscenza*. Storia critica dello gnosticismo e del neo-gnosticismo. Sesto San Giovanni: Mimesis, 2018. (Il flauto magico, 44).

FIROLAMO, G; GIANOTTO, C. L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento, *Augustinianum*, Roma, n. 22, p. 69-72, 1982.

FIROLAMO, G. *L'attesa della fine*. Storia della gnosi. 2a ed. Roma-Bari: Ed. Laterza, 1993. (Biblioteca Universale Laterza 189).

FIROLAMO, G. L'illuminazione nella scuola valentiniana. In: FIROLAMO, Giovanni. *Luce e gnose*. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo. Roma: Augustinianum, 1980. p. 99-122.

FIROLAMO, G.; RODA, S. *Cristianismo e sociedade antiga***.** São Paulo: Paulus, 1997. (Sociologia e Religião).

FITZMYER, J. A. Pauline theology. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *The New Testament Biblical Commentary*. London: Geoffrey Chapman, 1990, p. 1382-1416.

FLÁVIO JOSEFO. *Guerra dos judeus.* Curitiba: Juruá. 2002-2012. v. 7.

FLÁVIO JOSEFO. *História dos hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2019.

FLEDER, O. EIKON "Imagem", "Semelhança" — DTNT. *Estudos Bíblicos e Comentários*. Disponível em: https://bibliotecabiblica.blogspot.com/2011/05/eikon-imagem-semelhanca-dtnt.html. Acesso em: 04 jan. 2022.

FOGLETS. Latest Scientific Discovery and Innovations. Disponível em: https://foglets.com/. Acesso em: 04 mai. 2021.

FONTGALAND, A.; CORTEZ, R. 2015. "Manifesto ciborgue". *Enciclopédia de Antropologia.* São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: http://ea.fflch.usp.br/obra/manifesto-ciborgue. Acesso em: 09 ago. 2021.

FORTE, B. *Jesus de Nazaré - história de Deus, Deus na história*. Ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Teologia hoje, 16).

FÓRUM SOCIAL MUNDIAL 2022. Justiça e Democracia. Disponível em: https://fsmjd.org/eixos-tematicos/comunicacao-e-tecnologias/. Acesso em 26 abr. 2022.

FOUCAULT, M. *Decifrar o corpo*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii gaudium*. Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013. (A voz do Papa, 198).

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate*. Sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018. (A voz do Papa, 206).

FRANCISCO, Papa. Muitos querem fazer um cristianismo sem Jesus Cristo. Aleteia, São Prudêncio de Tarazona, 27 jun. 2013. Disponível em: https://pt.aleteia.org/2013/06/27/papa-francisco-muitos-querem-fazer-um-cristianismo-sem-jesus-cristo/. Acesso em: 08 set. 2018.

FRANCISCO, Papa. *La vida después de la pandemia*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCISCO, Papa. Abertura do Sínodo na Diocese de Roma. 18 out. 2021. *Revista IHU On-line*. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/612980-sinodo-e-ate-o-limite-inclui-a-todos-os-pobres-os-mendigos-os-jovens-toxicodependentes-todos-esses-que-a-sociedade-descarta-fazem-parte-do-sinodo-diz-o-papa-francisco. Acesso em: 10 abr. 2022.

FRANGIOTTI, R. *História das heresias (séculos I-VIII).* São Paulo: Paulus, 1995.

FRANKL, V. E. *Em busca de sentido*. Petrópolis: Vozes, 2017.

FRIEDMAN, T. L. *O mundo é plano*. Uma breve história do século XXI. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FRIEDMAN, T. L. *Obrigado pelo atraso*. Um guia otimista para sobreviver em um mundo cada vez mais veloz. Rio de Janeiro: Objetiva, 2017.

FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem.* Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FUKUYAMA, F. *Our Posthuman Future*: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York: Farrar, Strauss & Giroux, 2002.

GAGEY, H-J. A Igreja diante da crise antropológica contemporânea: o que fazer? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 129, p. 307-322, mai./ago. 2014.

GALBRAITH, J. K. *A era da incerteza*. Santana do Parnaíba: Pioneira, 1982.

GALILEA, S. *Seguir a Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1979.

GAMITO, J. A. da S. *O Evangelho de Tomé*: a outra face de Jesus. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

GARAUDY, R. *Palavra de homem*. Lisboa: Dom Quixote, 1975.

GARCÍA BAZÁN, F. *La gnosis eterna II:* Pistis Sophia/Fe Sabiduría: antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II. Madrid: Trotta, 2007.

GARCÍA BAZÁN, F. *La gnosis eterna III:* Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos. Gnósticos libertinos y testimonios hermético-gnósticos, alquímicos y neoplatónicos. Madrid: Trotta, 2017.

GARCÍA BAZÁN, F. *La gnosis eterna:* antología de textos gnósticos (T.I.). Madrid: Trotta, 2003.

GARCÍA BAZÁN, F. *El cuerpo astral*. Barcelona: Ed. Obelisco, 1993.

GARCÍA BAZÁN, F. Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina. *Gerión.* Madrid, v. 26, n. 2, p. 110-134, 2008.

GARCÍA RUBIO, A. (Org.). *O humano integrado*: abordagens de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2007.

GARCÍA RUBIO, A. *O encontro com Jesus Cristo vivo*. 5.ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

GARCÍA RUBIO, A. *Unidade na pluralidade*: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989. (Coleção Teologia Sistemática).

GARGANO, G. I. As objeções gnósticas. In: GARGANO, G. I. *A formação da identidade cristã*. Exegese bíblica dos primeiros Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2019. (Coleção fonte viva). p. 18-21.

GARNER, S.; CAMPBELL, H. *Networked Theology:* Negotiating Faith in Digital Culture. Grand Rapids: Baker, 2016.

GARNER, S. Eschatological Companions: christian hope in virtual worlds. *Theology & Sexuaity*, Auckland, v. 26, n. 1, p. 1-18, 2020.

GARNER, S. Imaging Christ in Digital Worlds: Continuity and Discontinuity in Discipleship. *Communication Research Trends*, Santa Clara, v. 38, n. 4, p. 21-30, 2019.

GARNER, S. Living in the Borderlands: Cyborgs and the "Imago Dei". *Academia*, 22 set. 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/20991723/Living_in_the_Borderlands_Cyborgs_and_the_Imago_Dei. Acesso em: 04 abr. 2021.

GARREAU, J. *Radical Evolution*: the promise and peril of enhancing our minds, our bodies, and what is means to be humans. New York: Doubleday, 2004.

GAY, C. M. *Modern Technology and the Human Future*. A Christian Appraisal. Westmont: InterVasity Press, 2018. (IVP Academic).

GAYBOL. *O que é e como funciona o GTA RP*? Canal Pipocando Games. Vídeo Youtube (10min02). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=FS6aKzA-YYI. Acesso em: 17 abr. 2022.

GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje*; hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEFFRÉ, C. La contingence historique du christianisme comme scandale de la foi. *La Vie Spirituelle*, Paris, n. 599, p. 791-799, 1973.

GEFFRÉ, C. *Le christianisme au risque de l'interpretation*. Paris: Cerf, 1983.

GEFFRÉ, C. Le corps comme icône de la passion de Dieu et de l'homme. In: BOSSE, M.; PICON, R. *Penser le Dieu vivant*. Mélanges offerts à André Gounelle. Paris: Van Dieren Éditeur, 2003. p. 47-48.

GEFFRÉ, C. Para uma nova teologia das religiões. In: GIBELLINI, R. (Ed.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005. p. 319-336.

GEFFRÉ, C. *Profession théologien*. Quelle pensée chrétienne pour le XXIe. Siècle? Paris: Albin Michel, 1999.

GÉLIS, J. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: CORBIN, A. *et.al*. *História do corpo*. 1. Da Renascença às Luzes. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 19-130.

GENARO, E. de. Escatologias tecnopolíticas contemporâneas. *Cadernos IHU ideias,* São Leopolodo, v. 18, n. 297, 2020.

GENESTRETI, G. (tó.xi.co). *Folha de São Paulo,* São Paulo, 31 dez. 2018. Folha Ilustrada, p. B1.

GÉNOVA OMEDES, F. J. El cíborg como frontera de la teología. In: SOMAVILLA RODRÍGUEZ, E. *El transhumanismo en la sociedad actual* (XXI Jornadas Agustinianas, Madrid 2-3 de marzo de 2019). Guadarrama: Editorial Agustiniana, 2019. (Colección Jornadas Agustinianas, 21). p. 69-135.

GENSICHEN, H. Pluralismo. In: LOSSKY, N. *et.al*. *Dicionário do movimento ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 901-902.

GENTRY JR, K. L. *Pós-milenarismo para leigos*. Você "pode" entender a profecia bíblica. Brasília: Monergismo, 2014.

GERACI, R. M. *Apocalyptic AI*. Visions of Heaven in Robotics, Artificial Inteligence, and Virtual Reality. Oxford: Oxford University Press, 2012.

GESCHÉ, A. *O ser humano.* São Paulo: Paulinas, 2003. (Deus para pensar, 2).

GESCHÉ, A; SCOLAS, P. (Orgs.). *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

GEVAERT, J. *Il problema dell'uomo*: introduzione all'antropologia filosofica. Rist. Torino: Elle Di Ci, 1995.

GIANOTTO, C. Eresiologi. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti, 1994. v. I: A-F. (Col. 1194-1197).

GIBELLINI, R. O desafio das novas antropologias. Entrevista com Wolfhart Pannenberg em junho de 1987, 06 jun. 2012. *Revista IHU On-Line*. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/noticias/510192-o-desafio-das-novas-antropologias-entrevista-com-wolfhart-pannenberg. Acesso em: 28 dez. 2021.

GIORDANI, R. E. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti, 1994. v. I: A-F. (Col. 1191-1194).

GNILKA, J. *Jesus de Nazaré*: mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000.

GNOSISTR.COM. A nova sociedade gnóstica Samuel Aun Weor. Disponível em: http://gnosistr.com/a-nova-sociedade-gnostica-samael-aun-weor. Acesso em: 13 fev. 2018.

GONÇALVES, P. S. L.; FERNANDES, M. L. Fenomenologia da religião: teoria e aplicação. *Reflexão*, [S. l.], v. 45, e204953, 2020. Disponível em: https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4953. Acesso em: 16 jan. 2022.

GONZÁLEZ FAUS, J. I. *La humanidad nueva*. Ensayo de cristología. 8.ed. Santander: Sal Terrae, 1984 (Colleción "Presencia teológica", 16). p. 347-573.

GONZÁLEZ-FAUS, J. I. *As 10 heresias do catolicismo atual*. Petrópolis: Vozes, 2015.

GOPPELT, L. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eedermans, 1982. 2. v.

GORZ, A. *O imaterial*. São Paulo: Anablume, 2021.

GRAMONT, D. de. *Le Christianisme est un Trahshumanisme*. Paris: Cerf, 2017.

GRANADOS GARCÍA, J. *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza*. Siena: Cantagalli, 2010.

GRANADOS GARCÍA, J. *Teología de la carne*. El cuerpo en la historia de su salvación. Didaskalos 9, Burgos: Montecarmelo, 2012.

GRANADOS GARCÍA, J.; ANDERSON, C. A. *Chamados ao amor*: a teologia do corpo segundo João Paulo II. São Paulo: Canção Nova, 2012.

GRASSIE, W. Millennialism at the Singularity: Reflections on the Limits of Ray Kurzweil's Exponential Logic. In: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus, 2011. p. 249-269.

GRECH, P. *What Was from the Beginning*. The Emergence of Orthodoxy in Early Christianity. Leominster, Herefordshire: Gracewing, 2016.

GRECH, P. *Il messaggio bíblico e la sua interpretazione*. Saggi di ermeneutica, teologia ed esegesi. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2005. (Supplementi alla Rivista Biblica 44).

GREEN, H. A. Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation. *Journal of Religious History*, [S. l.], n. 12, p. 118-123, 1982.

GREEN, H. A. *The Economic and Social Origins of Gnosticism*. Atlanta: Scholars Press, 1985. (SBL Dissertation Series, 77).

GREEN, M. *Evangelização na Igreja primitiva*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989.

GREGURIC, I. *Philosophical Issues of Human Cyborgization and the Necessity of Prolegomena on Cyborg Ethics*. Herschey: IGI Global/Information Science Reference, 2021.

GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451). Brescia: Paideia Editrice, 1982. (Biblioteca teologica, 18). v. 1.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. 3.ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997.

GRIPP, R. *et.al*. Flávio Josefo: uma testemunha do tempo dos apóstolos. São Paulo: Paulus, 1986. (Documentos do mundo da Bíblia, 3).

GROSSI, V. Eresia-eretico. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti, 1994. v. I: A-F. (Col. 1187-1191).

GROSSI, V. *Lineamenti di antropologia patristica*. Roma: Borla Ed., 1983. (Cultura cristiana antica).

GROSSI, V. *Regula fidei*. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti, 1994. v. II: G-Z. (Col. 2891-2892).

GUILLEBAUD, J.-C. *A vida viva*: contra as novas dominações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

GUILLEBAUD, J.-C. *A tirania do prazer*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

GUILLEBAUD, J.-C. *La vie vivante*: contre les nouveaux pudibonds. Paris: Les Arènes, 2011.

GUILLON, C. *Je chante le corps critique*. Les images politiques du corps. Saint-Martin-de-Londres: H&O, 2008.

GUIMARÃES, J. G. M.; ALVES, C. F; SOUZA, R. S. R.; PENZIM, A. M. B. (Orgs.). *O novo humanismo*: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2022.

GUNNEWEG, A. H. J. *História de Israel*: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. São Paulo: Loyola, 2005.

HAIBLE, E. Lugares teológicos. In: *Sacramentum Mundi*: Barcelona: Herder, 1984. p. 369-371.

HALL, S. S. *Merchants of Immortality*: Chasing the Dreams of Human Life Extension. Boston; New YorK: Houghton Mifflin Company, 2003.

HAMMAN, A.-G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197).* São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrologia).

HAN, B.-C. *No enxame*: perspectiva digital. Petrópolis: Vozes, 2018.

HAN, B.-C. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017a.

HAN, B.-C. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2017b.

HANEGRAAFF, W. J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

HANEGRAAFF, W. J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006.

HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus, 2011.

HARARI, Y. N. *Sapiens*. Uma breve história da humanidade. 18.ed. Porto Alegre: L&PM Editores, 2016.

HARAWAY, D. J. *Simians, Cyborgs and Women*: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991.

HARAWAY, D.; KUNZRU, H.; TOMAZ, T. (Org.). *Antropologia do ciborgue*. As vertigens do pós-humano. Autêntica: Belo Horizonte, 2013.

HARNACK, A. von. *La missione e la propagazione del cristianesimo nei primi ter secoli*. Torino: Bocca, 1906.

HARNACK, A. von. *Marcione*. Il Vangelo del Dio straniero. Torino: Marietti Editore, 2007.

HARRINGTON, D. J. The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the Last Decade. *Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 73, n. 1-2, p. 289-298, Apr. 1980.

HARRISON, H.; MINSKY, M. *The Turing Option*. London: Penguin Books, 1993.

HARTOG, P. A. (Ed.). *Orthodoxy and Heresy in Early Christian Contexts*. Reconsidering the Bauer Thesis. Eugene: Pickwick Publications, 2015.

HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (Eds.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HAYLES, N. K. *How We Became Posthuman*: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

HEFNER, P. *Technology and Human Becoming*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

HENRY, M. Phénoménologie de la chair, philosophie, théologie, exégèse. Réponses. In: CAPELLE, P. (Éd.). *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry*. Les derniers écrits de Michel Henry en débat. Paris: Cerf, 2014. p. 143-190.

HENRY, M. *Encarnação*: uma filosofia da carne. São Paulo: É Realizações, 2014. (Coleção Religião e Espiritualidade).

HENRY, M. *Eu Sou a Verdade*. Por uma filosofia do cristianismo. São Paulo: É Realizações, 2015. (Coleção Religião e Espiritualidade).

HENRY, M. *Palavras de Cristo*. São Paulo: É Realizações, 2014. (Coleção Religião e Espiritualidade).

HERVIEU-LÉGIER, D. *O peregrino e o convertido*: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HICK, J.; KNITTER, P. (Dirs.). *The Myth of Christian Uniqueness*. Toward a Pluralistic Theology of Religions. 5.ed. New York: Orbis Books, 1987.

HIPÓLITO DE ROMA. *Philosophimena ou Réfutation de toutes les héresies*. Paris: Ed. Rieder, 1928.

HOBSBAWM, E. J. *A era das revoluções*: 1789-1848. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2012.

HOBSBAWM, E. J. *A era do capital*: 1848 – 1875. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2012.

HOBSBAWM, E. J. *A era dos extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWM, E. J. *A era dos impérios*: 1875 – 1914. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2012.

HOBSBAWM, E. J. *Globalização, democracia e terrorismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HOBSBAWM, E. J. *Nações e nacionalismos desde 1780.* 8.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

HOBSBAWM, E. J. *Sobre história.* São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

HOBSBAWM, E. J. *Tempos interessantes*. Uma vida no século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBSBAWM, E. J. *Viva la revolución.* A era das utopias na América Latina. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

HOELLER, S. A. *Gnosticismo*. Uma nova interpretação da tradição oculta para os tempos modernos. Rio de Janeiro: Nova Era, 2005.

HOFSTADTER, D. *Gödel, Escher, Back*: An Eternal Golden Braid. New York: Vintage Books, 1979.

HOLZHAUSEN, J. Valentinus and Valentinians. In: HANEGRAAF, W. J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006. p. 1144-1157.

HOORNAERT, E. *A memória do povo cristão*. Petrópolis: Vozes, 1986. (Teologia e Libertação).

HOORNAERT, E. *O movimento de Jesus.* Petrópolis: Vozes, 1994. (Coleção uma História do Cristianismo na Perspectiva do Pobre).

HOQUET, T. *Filosofia Ciborgue*: Pensar contra os dualismos. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HORSLEY, R. A. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia*. O contexto social de Jesus e dos Rabis. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, R. A. *Jesus e o Império*: O Reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004. (Bíblia e Sociologia).

HUI, Y. A tecnodiversidade implica em pensar divergências no seio do desenvolvimento tecnológico. *Revista IHU On-Line*. 27 ago. 2020. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602272-a-tecnodiversidade-implica-pensar-divergencias-no-seio-do-desenvolvimento-tecnologico-entrevista-com-yuk-hui. Acesso em: 31 out. 2020.

HURTADO, M. *A encarnação*: debate cristológico na teologia cristã das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Pesquisa Teológica).

HUTIN, S. *Les gnostiques*. 4e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1978. (Collection “Que sais-je?”).

HUTIN, S. *Lo gnosticismo*. Culti, riti, misteri. Roma: Edizioni Mediterranee, 2007. (Orizzonti dello Spirito, 80).

HUXLEY, J. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957.

INCHAUSTI, R. *Ortodoxia subversiva*. São Paulo: É Realizações, 2021.

INTERNATIONAL COMMISSION ON STRATIGRAPHY. Stratigraphic Guide. Disponível em: https://stratigraphy.org/guide. Acesso em: 23 jun. 2021.

IRENEU DE LION. *Contre les hérésies*: livre I. Paris: Cerf, 1979. v. Pt 1. (Sources chrétiennes, 263).

IRENEU DE LION. *Contre les hérésies*: livre I. Paris: Cerf, 1979. v. Pt 2. (Sources chrétiennes, 264).

IRENEU DE LION. *Contre les hérésies*: livre II. Paris: Cerf, 1982. v. Pt 1. (Sources chrétiennes, 293).

IRENEU DE LION. *Contre les hérésies*: livre II. Paris: Cerf, 1982. v. Pt 2. (Sources chrétiennes, 294).

IRENEU DE LION. *Contre les hérésies*: livre V. Paris: Cerf, 1969. v. Pt 1. (Sources chrétiennes, 152).

IRENEU DE LION. *Contre les hérésies*: livre V. Paris: Cerf, 1969. v. Pt 2. (Sources chrétiennes, 153).

IRENEU DE LION. *I, II, III, IV, V Livros*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 4).

IRENEU DE LION. *Contre les heresies*: livre III. Paris: Cerf, 1974. v. Pt 2. (Sources chrétiennes, 211).

IRENEU DE LION. *Contre les hérésies*: livre III. Paris: Cerf, 1974. v. Pt 1. (Sources chrétiennes, 210).

IRENEU DE LION. *Contre les hérésies*: livre IV. Paris: Cerf, 1965. v. Pt 1. (Sources chrétiennes, 100).

IRENEU DE LION. *Contre les hérésies*: mise en lumière et réfutation de la pretendue "Connaissance". Paris: Cerf, 1952. v. Pt 3. (Sources chrétiennes, 34).

IRICINSCHI, E.; JENOTT, L; LEWIS, N. D.; TOWNSEND, P. (Eds.). *Beyond the Gnostic Gospel*: Studies Building on the Work of Elaine Pagels. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2013. (Studien und Texte zu Antike und Chrsistentum, 82).

JAVIER DE LA TORRE DÍAZ, F. Vulnerabilidad. La profundidad de un principio de la bioética. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 1, p. 155-176, jan./abr. 2017.

JEFFREYS, S. Genders hurts. Transgenerismo, Transvestismo, Drag-queen e Cross-dressing, *Medium*, Jul 2017. Disponível em: https://bnclla.medium.com/transgenerismo-transvestismo-drag-queen-e-cross-dressing-sheilla-jeffreys-16eb5eba5a. Acesso em: 10 abr. 2021.

JENKINS, P. *A próxima cristandade*. A chegada do cristianismo global. Rio de Janeiro: Record, 2004.

JOÃO PAULO II, Papa. *Teologia do corpo*: o amor humano no plano divino. Gaeiras: Alêtheia Editores, 2014.

JOÃO PAULO II, Papa. “Da justiça de cada um nasce a paz para todos”. *Mensagem para o XXXI Dia Mundial da Paz.* Roma: 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-

paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121997_xxxi-world-day-for-peace.html. Acesso em: 23 jul. 2021.

JONAS, H. *Gnosi e spirito tardo-antico*. Milano: Bompiani, 2011. (Il pensiero occidentale).

JONAS, H. *Il principio gnostico*. Brescia: Morcelliana, 2011. (Il pelicano rosso).

JONAS, H. *Il principio responsabilità*. Un'etica per la civiltà tecnologica. Torino: Einaudi, 2017. (Piccola Biblioteca Einaudi, Filosofia, 468).

JONAS, H. *La religión gnóstica*. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo. 2.ed. Madrid: Siruela, 2003.

JONAS, H. La sindrome gnostica: una tipologia del pensiero dell'immaginazione e dell'atteggiamento spirituale. In: JONAS, H. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*. Bologna: Il Mulino, 1974. p. 375-392.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

JONAS, H. *O princípio vida*: fundamentos para uma biologia filosófica. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, H. *Organismo e libertà*. Verso una biologia filosófica. Torino: Einaudi, 1999.

JONAS, H. *The Gnostic religion*: the message of the alien god and the beginnings of Christianity. Boston: Bacon Press, 1963.

JONAS, H. *The Phenomenon of Life*: Toward a Philosophical Biology. New York: Harper & Row, 1966.

JUNG, C. G. *Mysterium coniunctionis*. Os componentes da coniunctio; Paradoxa; As personificações dos opostos. Petrópolis: Vozes, 2015. (Obras Completas, 14/1).

JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões.* 31.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias. Diálogo com Trifão*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 3).

KAEFER, J. A. *A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá*. São Paulo: Paulus, 2015.

KAEFER, J. A. *As cartas de Tell el-Amarna e o contexto social e político de Canaã antes de Israel*. São Paulo: Paulus, 2020.

KAUFMAN, J. Diverging trajectories or emerging mainstream? Unity and Diversity in Second Century Christianity. In: HVALVIK, R.; KAUFMAN, J. (Eds.). *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages*. Copenhagen: Tapir Academic Press, 2011. p. 113-128.

KEEN, A. *How to fix the future*. New York: Atlantic Monthly Press, 2018.

KELLY, E. F. Toward Reconciliation of Science and Spirituality: A Brief History of the "Sursem" Project. The Observatory. *Edgescience*/Society for Scientific Exploration. n. 22, 2015.

KELLY, E. F.; CRABTREE, A.; MARSHALL, P. *Beyond Physicalism*: Toward Reconciliation of Science and Spirituality. Lanham/Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2015.

KELLY, E. F.; KELLY, E. W. *Irreducible Mind*: Toward a Psychology for the 21st Century. Lanham/Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

KELLY, J. N. D. *Il pensiero Cristiano delle origini*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1992. (Collana di studi religiosi).

KELLY, J. N. D. *I simboli di fede della Chiesa antica*. Nascita, evoluzione, uso del credo. Napoli: Edizioni Dehoniane, 1987.

KELLY, J. *A grande mortandade*. Uma história íntima da peste negra, a pandemia mais devastadora de todos os tempos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

KELLY, K. Will Spiritual Robots Replace Humanity by 2100? *The Technium, a work in progress*, 15 mar. 2006. Disponível em: https://kk.org/thetechnium/will-spiritual/. Acesso: 07 abr. 2021.

KING, K. L. (Ed.). *Images of the Feminine in Gnosticism*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000.

KNITTER, P. *Jesus e os outros nomes*. Missão cristão e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

KNITTER, P. *No Other Name?* A critical survey of christian atitudes toward the world religions. 11.ed. New York: Orbis Books, 1985.

KNITTER, P. *One Earth Many Religions*. Multifaith Dialoguie and Global Responsibility, Fredericks, James. *Journal of Religion*, Chicago, v. 78, n. 1, p. 133-134, 1998.

KORYBKO, A. *Guerra híbrida*: das revoluções coloridas aos golpes. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular. 2019.

KÖSTENBERGER, A. J.; KRUGER, M. J. *A heresia da ortodoxia*: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KÖSTENBERGER, A. Diversity and Unity in the New Testament. In: HAFEMANN, S. J. (Ed.). *Biblical Theology*: Retrospect & Prospect. IVP Academic: Illinois; Nottingham: Apollos, 2002. p. 144-158.

KOTIS, K. Artificial general intelligence and creatice economy. *Academia Letters*, [S. l.], n. 260. p. 1-7, Feb. 2021. Disponível em: https://doi.org/10.2935/AL260. Acesso em: 10 mar. 2021.

KRONBAUER, S. C. G.; SIMIONATO, M. F. *Articulando saberes na formação de professores*. São Paulo: Paulinas, 2012. (Docente em formação).

KRÜGER, L. de C. *O limiar entre o corpo humano e o corpo robótico*: transumanismo e pós-humanismo nas obras Deuses de Pedra, de Jeanette Winterson e Androides Sonham com Ovelhas Elétricas?, de Philip K. Dick. 149 p. Dissertação (Mestrado em Letras), Programa de Pós-Graduação em Letras, Centro de Letras e Comunicação, Universidade Federal de Pelotas, 2019.

KUHN, A. B. *Um renascimento para o cristianismo*. Jesus: homem ou mito? Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

KULL, A. Cyborg embodiment and the Incarnation *Currents in Theology and Mission*, [S. l.], v. 28, p. 279-284, 2001.

KURZWEIL. *Predictions*. Disponível em: https://www.ht.sfc.keio.ac.jp/~kaz/fab_us_2013/u-service13_4.pdf. Acesso em 04 mai. 2021.

KURZWEIL, R.; GROSSMAN, T. *Transcend*: Nine steps to living well forever. New York: Rodale Press, 2009.

KURZWEIL, R. *The Age of Intelligent Machines*. Cambridge: MIT Press, 1990.

KURZWEIL, R. *The Age of Spiritual Machines*. When computers exceed human intelligence. London: Penguin Putnam, 2000.

KURZWEIL, R. *The Singularity is Near*. When humans transcend biology. New York: Viking, 2005.

LACROIX, X. *Le corps de chair, les dimensions éthique esthétique et spirituelle de l'amour*. Paris: Cerf, 1992.

LACROIX, X. (Org.). *Homem e mulher, a inapreensível diferença*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LACROIX, X. *O corpo de carne*. As dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, 2009. (Teológica).

LACROIX, X. *Le corps et l'esprit*, Paris: Foi vivante, 2000; *Le corps retrouvé: donner la vie, c'est la recevoir*, Paris: Bayard, 2012; *Avons-nous encore une âme?* Paris: Salvator, 2017.

LAIOLO, A. *Punctus contra punctum*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2004.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. *Metáforas da vida cotidiana*. Campinas: Educ/ Mercado de Letras, 2002.

LAPERROUSAZ, E.-M. *L'attente du Messie en Palestine à la veille et su début de l'ère chrétienne*. Paris: Picard, 1982

LAWRENCE, L. J. *Reading with Anthropology*. Exhibiting Aspects of New Testament Religion. London: Paternoster Press, 2005.

LAYTON, B. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002.

LE BRETON, D. *Adeus ao corpo*: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus Editora, 2003.

LE BRETON, D. *Antropologia das emoções*. Petrópolis, Vozes, 2019.

LE BRETON, D. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

LE BRETON, D. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis, Vozes, 2016.

LE BRETON, D. *Desaparecer de si*: uma tentação contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2018.

LE BRETON, D. *Sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

LECOURT, D. *Humano pós-humano*. A técnica e a vida. São Paulo: Loyola, 2005.

LEDURE, Y. *Si Dieu s'efface*. La corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu. Paris: Desclée, 1975. (Col. "Théorème").

LEDURE, Y. *Transcendences*. Essai sur Dieu et le corps. Paris: Desclée, 1989.

LEHMANN, K. Radici del pluralismo e uscita dall'esilio pubblico della fede. In. GIORDANO, A. (Ed.). *Religione*: fatto privato e realtà pubblica. La chiesa nella società pluralista. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1997.

LEVI, P. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LEVY, D. *Love and Sex with Robots*. The Evolution of Human-Robot Relationships. New York: HarperCollins Publishers, 2008.

LEWIS, C. S. *Cristianismo puro e simples*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LIBANIO, J. B. *Cenários da Igreja num mundo plural e fragmentado*. São Paulo: Loyola, 2012. (Coleção FAJE).

LIBANIO, J. B. A ética da privacidade na guerra contra o terror. A intimidade das pessoas violadas pelo Estado. *O Tempo*. Opinião. Belo Horizonte, 23 jun. 2013. Disponível em: https://www.otempo.com.br/opiniao/joao-batista-libanio/a-etica-da-privacidade-na-guerra-contra-o-terror-1.668977. Acesso em: 16 abr. 2022.

LIÉBART, J. Grande impulso intelectual: os Padres Alexandrinos. In: LIÉBART, J. *Os Padres da Igreja (Séculos I – IV).* São Paulo: Loyola, 2000, p. 87-89.

LILLA, S. Ellenismo e cristianesimo. In: DI BERARDINO, A. (Dir.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti. 1983. v. 1. (Col. 1137-1142).

LINSEY, D. *A Voyage to Arcturus*. London: Gollancz Lda., 2003.

LIPOVETSKI, G.; CHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. Lisboa: Edições 70, 2015.

LIVERANI, M. *Para além da Bíblia*. História Antiga de Israel. São Paulo: Loyola, 2008.

LIZCANO, E. *Imaginario colectivo y creación matemática*. Barcelona: Gedisa, 1993.

LONERGAN, B. *Método em teologia*. São Paulo: É Realizações, 2012. (Filosofia atual).

LOPES, S. (Rev.). Biologia sintética é movida pelo sonho de ser Deus. *DW Made for Minds,* 08 set. 2009. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/biologia-sint%C3%A9tica-%C3%A9-movida-pelo-sonho-de-ser-deus/a-4550597. Acesso em: 21 jul. 2021.

LOPES, W. E. S. Hans Jonas: fenomenólogo e metafísico da vida. In: FALABRETTI, E.; OLIVEIRA, J. (Eds.). *Fenomenologia da Vida*. Curitiba: Pucpress, 2018. p. 63-77.

LOZANO, A.; PIÑERO, A. El encuentro de Israel con el Helenismo. In: PIÑERO, A. (Ed.). *Biblia y Helenismo*. El pensamento griego y la formación del cristianismo. Barcelona: El Almendro-Herder, 2017. p. 23-101.

LUITENDIJK, A. M. Buried and Raised: Gospel of Thomas Logion 5 and Ressurrection. In: IRICINSCHI, E. *et.al. Beyond the Gnostic Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2013. p. 272-296.

LUPI, J. Nova Era, seu impacto na Igreja Católica no Brasil. In: MARANHÃO, F. E.; CALAVIA-SAEZ. O. (Orgs.). *História, Gênero e Religião*. Florianópolis: ABHR, 2018. p. 130-142. v. 2.

LUPIERI, E. *I mandei*. Gli ultimi gnostici. Brescia: Paideia Editrice, 1993. (Biblioteca de cultura religiosa, 61).

LUPIERI, E. Lo gnosticismo. In: QUACQUARELLI, A. (a cura di). *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma: Città Nuova Editrice, 1989. p. 71-108.

LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*, 28.ed, Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

LYOTARD, J.-F. *La condition postmoderne*. Paris: Minuit, 1979.

MAALOUF, A. *Jardins de Luz*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

MAGALDI, S.; SALIBI NETO, J. *Gestão do amanhã*. Tudo o que você precisa saber sobre gestão, inovação e liderança para vencer na 4ª Revolução Industrial. 10.ed. São Paulo: Editora Gente, 2018.

MAGALDI, S.; SALIBI NETO, J. *O novo código da cultura*. Vida ou morte na era exponencial. São Paulo: Editora Gente, 2019.

MAHÉ, J.-P. Tertullien. La chair Du Christ. In: Sources Chrétiennes 216. Paris: Cerf, 1975. p. 22-28.

MAMEDE, F. R. Suprema Geni. *O Estado de Minas*, Belo Horizonte. 21 fev. 2021, Caderno Principal. p. 7.

MANDELLI, P. *et.al. A disciplina e a arte da gestão de mudanças nas organizações*. 4.ed. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2003.

MARA, M. G. *Riqueza e pobreza no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 1982.

MARANGI, E. *La resurrezione di Gesù come locus theologicus*. Una proposta teologico-fondamentale e sistematica in dialogo con H. Kessler, G. O'Collins, J. Moltmann. Assisi: Cittadella, 2011.

MARKSCHIES, C. *La gnose*. Torino: Claudiana, 2019. (Piccola Collana Moderna, Serie storica, 166).

MARQUES, M. S. C. *O blog como meio de comunicação*: origem, apropriações e horizontes da blogosfera na sociedade contemporânea. 2012. 183 p. Tese (Doutorado em Comunicação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

MARROU, H. I. A Igreja no seio de uma civilização helenística e romana. *Concilium*, Petrópolis, v. 67, n. 7, p. 840-850, 1971.

MARSAL, A. Teología del cuerpo de Juan Pablo II. *E-aquinas*, [S. l.], v. 4, n. 5, p. 50-92, 2006. Disponível em: https://observatorio.campus-virtual.org/uploads/930_Marsal_E-A2006_Teologia.pdf. Acesso em: 25 jan. 2022.

MARTINS, H. *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Edições Século XXI, 1996.

MARZANO, M. (Org.). *Dicionário do corpo*. São Paulo: Loyola, 2012.

MATIAS, C. A. *A participação de mulheres nos círculos gnósticos nos séculos II e III*. 200 p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

MATOS, H. C. J. HI-00. *A periodização da História*. Textos e Documentos de História da Igreja. Idade Antiga. Apostila “ad experimentum”. Belo Horizonte: PUC Minas.

MATOS, H. C. J. *Introdução à história da Igreja*. 5.ed. Belo Horizonte: O Lutador, 1997. v. I.

MAYER**,** M. (Ed.); PAGELS, E. (Intr.). *The Nag Hammadi Scriptures*: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts. New York: Harper Collins Pub., 2007.

MAZZINGHI, L. *História de Israel*: das origens ao período romano. Petrópolis: Vozes, 2017.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

McGRATH, A. *Heresia: uma história em defesa da verdade*. [S. l.] United Press, 2014.

McLUHAN, M. *A Galáxia de Gutenberg: a formação do Homem Tipográfico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos*: o mundo social do Apóstolo Paulo. São Paulo: Paulinas, 1992. (Bíblia e Sociologia).

MEIER, J. P. *Um Judeu Marginal*: repensando o Jesus Histórico. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997. (Mensagem 2). v. 2.

MELANCHTON, F. *Loci Theologici*. Tópicos teológicos, de 1521. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

MENDES, N. M. O sistema político do Principado. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.) *Repensando o Império Romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Maud; Vitória: EDUFES, 2006. p. 21-51.

MERCER, C.; TROTHEN, T. J. (Eds.). *Religion and Transhumanism*. The Unknown Future of Human Enhancement. Santa Barbara: Praezer, 2015.

METAVERSO. A experiência humana sob outros horizontes, tema de capa da revista IHU On-Line. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 09 nov. 2021. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/614345-revista-ihu-on-line-metaverso-a-experiencia-humana-sob-outros-horizontes. Acesso em: 28 nov. 2021.

METZ, J. B. *Caro cardo salutis.* La concezione Cristiana del corpo. Brescia: Queriniana, 1968.

MEYER, M. (Ed.); PAGELS, E. (Intr.). *The Nag Hammadi Scriptures*: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts. New York: Harper Collins Publishers, 2007.

MEYER, M. *The Gnostic Discoveries*. The impact of the Nag Hammadi Library. New York: HarperCollins Publishers, 2006.

MIDSON, S. A. *Cyborg Theology*. Humans, Technology and God. London: I. B. Tauris, 2017.

MILLS, C. W. *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

MINSKY, M. *The Emotion Machine*: Commonsense Thinking. Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind. New York: Simon & Schuster, 2006.

MINSKY, M. *The Society of Mind*. New York: Simon & Schuster, 1986.

MIRANDA, E. E. *Corpo*: território do sagrado. São Paulo: Loyola, 2000.

MIRANDA, M. de F. A volta do sagrado. Uma reflexão teológica, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 21, n. 53, p. 71-83, 1989.

MIRANDA, M. de F. *Inculturação da fé*: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001.

MIRANDA, M. de F. *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Loyola, 1998.

MIRANDA, M. de F. *Um homem perplexo*: o cristão na atual sociedade. São Paulo: Loyola, 1989. (Coleção Teologia e Evangelização, 6).

MIZZOTTI, J. El movimento de Jesús: un movimento plural y diversificado (III). *Revista CLAR*, Bogotá, n. 232, p. 56-62, mayo-junio. 2003.

MKTESPORTS: Cidade Alta GTA RP. Disponível em: https://mktesports.com.br/blog/games/cidade-alta-gta/. Acesso em: 17 abr. 2022

MOINGT, J. *Dieu qui vient à l'homme*. De l'apparition à la naissance de Dieu. Cerf: Paris, 2007. Naissance, t.II/2, p. 971-979.

MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização*. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.

MONDIN, B. O trabalho e a técnica. In: MONDIN, B. O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulinas, 1980. (Coleção filosofia, 1). p. 192-208.

MONTSERRAT TORRENTS, J. ¿Hay una gnosis precristiana? In: PIÑERO, A. *Biblia y helenismo*. El pensamento griego y la formación del cristianismo. Barcelona: Herder, 2017. p. 629-656.

MORAVEC, H. P. *Mind Children*: The Future of Robot and Human Intelligence. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

MORAVEC, H. P. *Robot*: Mere Machine to Transcendent Mind. New York: Oxford University Press, 1999.

MORE, M. The Philosophy of Transhumanism. In: *The Humanist Reader*. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philodophy on the Human Future. Chichester: Wiley-Blackwel, 2013. p. 3-17.

MORE, M. In "praise of Satan, Lucifer, the Devil". *True Free Thinker*: 2021, ad infinitum. Disponível em: https://truefreethinker.com/in-praise-of-satan-lucifer-the-devil-by-max-more/. Acesso em: 06 fev. 2022.

MORE, M. In Praise of the Devil. *Atheist Note*, [S. l.], n. 3, 1991. Disponível em: http;//www.libertarian.co.uk/lapubs/athen/athen003.pdf. Acesso: 07 jan. 2021.

MORE, M.; VITA-MORE, N. (Eds.). *The Transhumanist Reader*. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philodophy on the Human Future. Chichester: Wiley-Blackwel, 2013.

MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. I – De Paulo à era constantiniana. São Paulo: Loyola, 1996.

MORIN, E. Era das incertezas. *SESCSP*, 31 out. 2019. Disponível em: https://www.sescsp.org.br/online/artigo/13742_ENTREVISTA+COM+EDGAR+MORIN+ERA+DAS+INCERTEZAS. Acesso em: 30 jun. 2021.

MOROZOV, E.; BRIA, F. *A Cidade Inteligente*. São Paulo: Editora Ubu, 2019.

MOUZAT, A. Transumanismo, transgressão em grande velocidade. *Jorge Forbes*, 04 mar. 2016. Disponível em: http://www.jorgeforbes.com.br/br/projeto-analise/transumanismo-transgressao-em-grande-velocidade.html. Acesso: 04 jan. 2021.

MÜLLER, U. B. *A encarnação do Filho de Deus*. Concepções da encarnação no cristianismo incipiente e os primórdios do docetismo. São Paulo: Loyola, 2004. (Bíblica Loyola, 44).

MURAD, A. Libanio, o teólogo que pensou sobre/com a juventude. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 48, p. 590-608, set./dez. 2014.

MURPHY, M. *The Future of the Body*. Explorations into the further evolution of human nature. New York: Tarcherperigee, 1993.

NAÇÕES UNIDAS. ONU News. Mundo chega a número recorde de 82,4 milhões refugiados e deslocados. 18 jun. 2021. Disponível em: https://news.un.org/pt/story/2021/06/1754062. Acesso em: 06 fev. 2022.

NA PRÁTICA. Inovação disruptiva: o que é disrupção, para que serve e por que importa. *Na prática*, 23 abr. 2021. Disponível em: https://www.napratica.org.br/o-que-e-inovacao-disruptiva/. Acesso em: 08 set. 2021.

NAERT, É. Jean Brun, Les masques du désir [compte-rendu]. *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain, n. 49, p. 160-162, 1983.

NAMU. *Fenomenologia.* Disponível em: https://namu.com.br/portal/o-que-e/fenomenologia/. Acesso em: 16 jan 2022.

NÁPOLES, S. M. de. O que é um ponto de inflexão? *Gazeta de Matemática*, Lisboa, n. 140, p. 32-39, 2001.

NARDI, C. *Il Milenarismo*. Testi dei secoli I-II (a cura di). Fiesole: Nardini, 1995. (Biblioteca patrística, 27).

NASCIMENTO, E. Bricolagem filosófica. *Folha de São Paulo*, São Paulo. 05 out. 2008.

NAZÁRIO, M. *A constituição de corporeidades na cosmologia católica*: um estudo em Brumal, MG. Rio de Janeiro: Gramma, 2018. p. 50-59.

NCHTON, F. *Loci Theologici*. Tópicos teológicos, de 1521. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

NEIRA, M. G.; LIPPI, B. G. Tecendo a Colcha de Retalhos: a bricolagem como alternativa para a pesquisa educacional. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 37, n. 2, p. 607-625, maio/ago. 2012. Disponível em: http://www.ufrgs.br/edu_realidade. Acesso em: 10 mar. 2019.

NEUTZLING, I.; ANDRADE, P. F. de (Orgs.). *Uma sociedade pós-humana*. Possibilidades e limites das nanotecnologias. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

NOBLE, D. *La religión de la tecnología*. La divinización de la sociedad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica y Paidós, 1999.

NOBLE, D. *Religion of Technology*: The Divinity of Man and the Spirit of Invention. New York: Alfred A. Knopp, 1997.

NOGUEIRA, L. E. dos S. *O Espírito e o Verbo*: as duas mãos do Pai. São Paulo: Paulinas, 1995.

NOGUEIRA, P. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018. (Academia bíblica).

NOLAN, A. *Jesus antes do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1998.

NOLAN, A. *Jesús, hoy*: una espiritualidad de libertad radical. 8.ed. Santander: Ed. Sal Terrae, 2017. (Presencia teológica, 157).

NOVAS ANTROPOLOGIAS. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 127, p. 335-338, set./dez. 2013. Editorial.

NUNES, S. V. *Soter*: epíteto real. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021. p. 103-126.

OBSERVATÓRIO DA EVANGELIZAÇÃO PUC Minas. Disponível em: https://observatoriodaevangelizacao.wpcomstaging.com/. Acesso em: 10 abr. 2022.

O'CONNEL, M. *To Be a Machine*. Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death. London: Granta, 2017.

O'DONOVAN, C. Translator's Introduction. In: LONERGAN, B. *The Way to Nicea*. The Dialectical Development of Trinitarian Theology. Philadelphia: The Westminster Press, 1976. p. VII-XXIX.

OLIVEIRA, D. M. de. Salvação, acolhida do ser humano e a obra do Espírito Santo. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Ano XVII, n. 43, p. 39-69, jan./abr. 2013.

OLIVEIRA, F. M. Corpo e corporeidade na antropologia paulina – 1 Cor 6,12-20. *Razão e Fé*, Pelotas, v. 6 n. 1-2, p. 35-86, jan./dez. 2004.

OLIVEIRA, J. A fenomenologia do comportamento animal em Hans Jonas. In: FALABRETTI, E.; OLIVEIRA, J. (Eds.). *Fenomenologia da Vida*. Curitiba: Pucpress, 2019, p. 155-168.

OLIVEIRA, J.; LOPES, W. E. S. (Orgs.). *Transumanismo*: o que é, quem vamos ser. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

OLIVEIRA, M. L. de. *Desvios de conceitos da teoria quântica pela bricolagem de não cientistas*. 124 p. Dissertação (Mestrado em Divulgação Científica e Cultural) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, 2018.

OLIVEIRA, R. A. de. A antropologia da imagem de Deus: uma aproximação bíblico-teológica. *Interações* – Cultura e Comunidade, Uberlândia, v. 8, n. 13, p. 87-115, jan./jun. 2013.

OLIVEIRA, R. A. de. Da relação corpo-alma à mente-cérebro: a antropologia cristã e as novas antropologias. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 46, n. 129, p. 215-245, mai./ago. 2014.

O QUE É UM NTF? Saiba como funciona! *Clear Corretora*, 24 mar. 2022. Disponível em: https://master.clear.com.br/o-que-e-nft/?gclid=CjwKCAjw9e6SBhB2EiwA5myr9i_R35Yvl8yYuGVFxvgmw06s9yJCV-4kdY0c72g_nuqL9m3OmndffRoCFFYQAvD_BwE. Acesso em: 17 abr. 2022.

ORBE, A. *Cristología gnóstica*. Introducción a la soteriología de los siglos II y III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976. v. I-II.

ORBE, A. *Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo*. Estudios Valentinianos I/2. Roma: Aedes Universitatis Gregorianae. 1958.

ORBE, A. *Introducción a la teologia de los siglos I y II*. Roma: Editrice PUG, Roma; Ediciones Sígueme: Salamanca, 1988. (Verdad e Imagen, 105).

ORBE, A. *Introducción a la teologia de los siglos II y III*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987. (Analecta Gregoriana, 248). v. I-II

ORBE, A. *Introduction à la théologie des IIe. et IIIe. siècles*. Paris: Cerf, 2012. v. I-II. (Patrimoines christianisme).

ORBE, A. *La teologia dei secoli II e III*: il confronto dela Grande Chiesa com lo gnosticismo. I. Temi veterotestamentari. II. Temi neotestamentari. Casale Monferrato: Piemme; Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1995.

ORBE, A. San Ireneo y el régimen del milenio. *Studia missionalia*. Roma, v. 32, p. 345-372, 1983.

ORBE, A. *Teología de San Ireneo*. Comentario al Libro V del "Adversus Haereses". Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 5 tomos. 1985-1988.

ORBI Conecta. Metaverso: tudo o que você precisa saber sobre o Metaverso. 2022. [@orbiconecta].

ORENT, W. *Plague*: The misterious past and terrifying future of the world's most dangerous disease. Nova York: Free Press, 2004.

ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Traité des principes*: (livres I et II). Paris: Cerf, 1978. (Sources chrétiennes, 253).

ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *De Principiis*, Books I-II On Firts Principles. Peri archon. Disponível em: http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492014000200002. Acesso em: 24 mai. 2017.

ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Traité des principes*. Paris: Cerf, 1984. (Sources chrétiennes, 312).

ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Traité des principes*: (livres I et II). Paris: Cerf, 1978. (Sources chrétiennes, 252).

ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Traité des principes*: (livres III et IV). Paris: Cerf, 1980. (Sources chrétiennes, 268).

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Patrística, 20).

ORLANDO, V. *Contro il principio gnostico*. La libertà del vivente in Hans Jonas. Roma: Aracne Editrice, 2014. (Percorsi di Etica, Saggi, 15).

OTTO, R. *Sagrado*: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 2000.

PADOVESE, L. *Introdução à teologia patrística*. São Paulo: Loyola, 1999. (Coleção Introdução às Disciplinas Teológicas).

PADRES APOLOGISTAS. *Carta a Diogneto. Aristides de Atenas. Taciano, o Sírio. Atenágoras de Atenas. Teófilo de Antioquia. Hérmias, o Filósofo*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 2).

PADRES APOSTÓLICOS. *Clemente Romano, Inácio de Antioquia. Policarpo de Esmirna. O Pastor de Hermas. Carta de Barnabé. Pápias. Didaqué*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 1).

PAGELS, E. *Adão, Eva e a Serpente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

PAGELS, E. *Os evangelhos gnósticos*. Lisboa: Via Ótima, 2006.

PAGELS, E. *The Gnostic Gospels*. London: Phoenix, 2006.

PAINCHAUD, L. À propos de la (re) découverte de l'Evangile de Judas. *Laval théologique et philosophique*, Quebec, v. 62, n. 3, p. 553-568, 2006.

PAIVA, P. Um mundo de joelhos. *O Tempo*, Belo Horizonte. 12 jun. de 2020, p. 2.

PALACIO, C. *Jesus Cristo*: história e interpretação. São Paulo: Loyola, 1979. (Coleção Fé e Realidade, 6).

PASTOR, F. A. Gnose marxista e teoria cristã. Análise da Instrução romana sobre a Teologia da Libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 17, n. 41, p. 77-86, jan./abr. 1985.

PATRIOTA, C. Bricolagem espiritual. *Aurora.* Pernambuco. Disponível em: http://estudosdereligiao.blogspot.com/2011/12/bricolagem-espiritual.html. Acesso em: 08 mai. 2020.

PAUL, G. S.; COX, E. D. *Beyond Humanity*: Cyberevolution and future minds. Newton: Charles River Media, 1996.

PAULO VI, Papa. *Evangelii nuntiandi*. Exortação Apostólica sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 12.ed. São Paulo: Paulinas, 1976. (A voz do Papa, 85).

PAUWELS, L.; BERGIER, J. *O despertar dos mágicos*. Introdução ao realismo fantástico. 14.ed. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

PELLEGRINI, M. Apologisti – Apologetica (caratteri generali). DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti, 1994. v. I: F-E. (Col. 288-290).

PEPPERELL, R. *The Posthuman Condition*: Consciousness beyond the Brain. Bristol, UK: Intellect Books, 2003.

PERASSOLO, J. Arquiteto elege nevoeiro como metáfora de nosso tempo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 3 jan. 2019. Caderno Ilustrada, p. C4.

PEREIRA, P. C. Pastoral urbana: uma abordagem a partir da obra do teólogo Joseph Comblin. 2011. 219 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2011.

PERRIN, C. *Michel Henry (1922-2002).* Bibliographies – au 30 octobre 2020. Louvain: Fonds Michel Henry, 2020. Disponível em: https://alfresco.uclouvain.be/alfresco/service/guest/streamDownload/9c2ab260-61c5-4fe5-86b8-7dbadafc5724/MH-BIBLIO-Version-6.0.pdf?guest=true. Acesso em: 28 fev. 2022.

PETERS, T. *Anticipating Omega*: Science, Faith and Our Ultimate Future. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 2006.

PETERS, T. *Playing God?* Genetic Determinism and Human Freedom. New York: Routledge, 1997.

PÉTREMENT, S. *Le Dieu séparé.* Les origines du gnosticisme. Paris: Cerf, 1984.

PÉTREMENT, S. *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947. (reimpressão: Brionne: Monfort, 1982).

PICARD, Clarisse (Dir.). *Incarnation, question ancienne, enjeux actuels*. Approches philosophiques et théologiques. Paris: Classiques Garnier, 2021. (Coll. " Rencontres", 520).

PIERINI, F. *A idade antiga*. São Paulo: Paulus, 1998a. (Curso de História da Igreja, I).

PIERINI, F. *A idade média*. São Paulo: Paulus, 1998b. (Curso de História da Igreja, 2).

PIERIS, A. *An Asian Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1988.

PIERIS, A. *El rostro asiático de Cristo*. Notas para uma teologia de la Liberación. Salamanca: Sígueme, 1991.

PIERIS, A. Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres (I). *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, v. 18, p. 52, p. 3-32, 2001.

PILARIO, D. F. 'Locus Theologicus': Place, Theology and Globalization. *International Journal of Philosophy and Theology*, Bijdragen, n. 63, p. 71-98, 2002.

PIÑERO, A.; MONSERRAT TORRENT, J.; GARCÍA BAZÁN, F. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*. Madrid: Trotta, 1997.

PIÑERO, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F. *Biblioteca de Nag Hammadi.* 2.ed. Barreiro: Ésquilo Edições & Multimédia, 2005. 3 v.

PIÑERO, A. *Los cristianismos derrotados*. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeiros cristianos heréticos y heterodoxos? Madrid: EDAF, 2007.

PIÑERO, A.; MONTSERRAT, J. Los Valentinianos. In: PIÑERO, A.; MONTSERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F. Textos gnósticos: *Biblioteca de Nag Hammadi I*. 5.ed. Madrid: Trotta, 2018. (Colección Estructuras y Procesos: Serie Religión). p. 55-95.

PINHEIRO, L. A. A Cidade de Deus na cidade dos homens. In: LIMA, D. N.; ANDRADE, D. Â.; ANDRADE, P. F. C. de. (Orgs.). *Teologia da história e ação transformadora*. Rio de Janeiro: Letra Capital; Ed. PUCRio, 2021. p. 81-107.

PINHEIRO, L. A. A experiência sinodal no Cristianismo antigo dos séculos II a IV. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 373-393, jul./dez. 2020.

PINKER, S. *O novo iluminismo*. Em defesa da razão, da ciência e do humano. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PINTO, B.-H. L. Punctus contra punctus [*sic*]. *Contraponto*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XrQzbYFfSKA. Acesso em: 22 dez. 2021.

PIRENNE, H. *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*. 2.ed. Roma: Newton Compton Ed., 1996. (Grandi Tascabili Economici).

PIXLEY, J. V. *A história de Israel a partir dos pobres*. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

PLATÃO. *Platone.* Tutti gli scritti (a cura di Giovanni Reale). 5a ed. Milano: Rusconi, 1996. (Collana I Classici del Pensiero).

PODOLAK, P. Tertulliano. *La resurrezione della carne*. Introduzione. Brescia: Morcelliana, 2004. p. 13-39.

POLANCO, R. La carne de Cristo como *salus in compendio* (AH III,18,1), o la gloria de Dios en lo finito. Recepción balthasariana de Ireneo. *Teología y Vida*, Santiago de Chile, v. 50, p. 343-373, 2009.

PONDÉ, L. F. *Para entender o catolicismo hoje*. São Paulo: Benvirá, 2011.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. *Che cosa à l'uomo?* Un intinerario di antropologia biblica. Vaticano: Libreria Editice Vaticana, 2019.

POULAT, É. *Jesus, a galáxia*. Um Evangelho e muitas Igrejas: dois milênios de expansão cristã. São Paulo: Paulinas, 1999. (Atualidade em diálogo).

POUPARD, P. Intervenção do Cardeal Paul Poupard na apresentação de um documento sobre a "New Age", *La Santa Sede*, 03 fev. 2003. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_press-conf-new-age_po.html. Acesso em: 01 set. 2021.

PUECH, C.-H. *En quête de la gnose*. Paris: Gallimard, 1978. 2 v. (Bibliothèque des Sciences Humaines).

PUIG: Armand. *Jesus*: uma biografia. São Paulo: Paulus, 2020.

PwC. *O abismo digital no Brasil*. PricewaterhouseCoopers Brasil Toda, 2022. Disponível em: https://www.pwc.com.br/pt/estudos/preocupacoes-ceos/mais-temas/2022/o-abismo-digital-no-brasil.html. Acesso em 02 abr. 2022.

QUACQUARELLI, A. (a cura di). *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma: Città Nuova Editrice, 1989.

QUACQUARELLI, A. *Retorica patrística e sue istituzioni interdisciplinari*. Roma: Città Nuova Editrice, 1995.

QUACQUARELLI, A. Retorica. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti, 1994. v. II: G-Z. (Col. 2985-2988).

RABUSKE, E. A. Origem da angústia moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 31-39, jan./jun. 1971.

RAGAGNIN, L. *La balbuzie degli oracoli*. Lecce: Manni, 2003.

RAHNER, H. *Miti greci nella interpretazione cristiana*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1980.

RAHNER, K. *Dieu Trinité*. Fondement transcendant de l'histoire du salut. 2e éd. Paris: Cerf, 1999.

RAHNER, K. Quelques remarques sur le traité dogmatique "de Trinitate". In: RAHNER, K. *Écrits théologiques* VIII. Paris: Desclée de Brouwer, 1967. p. 105-140.

RAHNER, K.; GÖRRES, A. *Il corpo nel piano della redenzione*. Brescia: Queriniana, 1969.

RAMOS, J. A. Salvação, identidade e sentido no horizonte histórico do judeo-cristianismo. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021. p. 49-74.

RAMPAZO, A. V.; ICHIKAWA, E. Y. *Bricolage*: a busca pela compreensão de novas perspectivas em pesquisa social. In: II Encontro de Ensino e Pesquisa em Administração e Contabilidade. Curitiba/PR – 15 a 17 de novembro de 2009. Disponível em: http://www.anpad.org.br/admin/pdf/EnEPQ64.pdf. Acesso em: 10 mar. 2019.

RASIMUS, T. *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking*: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden, Boston: Ed. Brill, 2009. (Nag Hammadi and Manichean Studies, 68).

RATTNER, H. *Rumos do século XXI*. A era das incertezas. São Paulo: EDUSP, 2011.

READER'S DIGEST. *Depois de Jesus*. O triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Reader's Digest Brasil Ltda., 1999. p. 160.

RECKWITZ, A. *The End of Illusions*. Cambridge: Polity Press, 2021.

REEDY, C. Kurzweil claims that the singularity will happen by 2045. Get ready for humanity 2.0. *Futurism*, 10 maio 2017. Disponível em: https://futurism.com/kurzweil-claims-that-the-singularity-will-happen-by-2045. Acesso em: 14 set. 2021.

RIBEIRO, K. D. K. da F. Eras geológicas. *Mundo Educação*. Disponível em: https://mundoeducacao.uol.com.br/biologia/eras-geologicas.htm. Acesso em: 23 jun. 2021.

RICHARD, P. *O movimento de Jesus depois da ressurreição*. Uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos. São Paulo: Paulinas, 1998.

RIES, J. Opera Omnia. *Gli gnostici*: storia e dottrina. Tomo 1. Gnosi e manicheismo. Milano: Jaca Book, 2010. v. IX/1.

RIES, J. Opera Omnia. *Manicheismo*: Un tentativo di religione universale. Tomo 2. Gnosi e manicheismo. Milano: Jaca Book, 2011. v. IX/2.

RIOS, D. A religião despedaçada. *Ensino religioso*, 07 jan. 2009. Disponível em: http://www.ensinoreligioso.seed.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=135. Acesso em: 08 mai. 2020.

RINALDI, G. *Pagani e cristiani*: la storia di un conflito (secoli I-IV). Roma: Carocci Editore, 2016. (Frecce, 218).

RIVAL, L. Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia? *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, [S. l.], v. 3, n. 2. 2005. Disponível em: http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol3/iss2/1. Acesso em: 15 set. 2019.

ROBINSON, J. M. (Org.). *A Biblioteca de Nag Hammadi*. A tradução completa das Escrituras. São Paulo: Madras, 2006.

ROBINSON, J. M. *The Nag Hammadi Library in English.* Leiden: Brill, 1977.

ROBINSON, J. M.; KOESTER, H. (Eds.). *Trajectories through Early Christianity*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2006.

ROBINSON, J. A. T. *Il corpo*: studio sulla teologia di san Paolo. Torino: P. Gribaudi, 1967. (La Parola di Dio, 3).

ROCCHETTA, C. *Lo stupore della corporeità*. Storia e teologia. Assisi: Porciuncola, 2019.

ROCCHETTA, C. *Teologia della tenerezza*. Un “vangelo” da riscoprire. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2000.

ROCHA, A. S. Provocações pós-humanistas à teologia cristã. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 50, n. 3, p. 453-472, set./dez. 2018.

ROCHA, M. R. Instanciação. *Ciberdúvidas da Língua Portuguesa*, 20 ago. 2001. Disponível em: https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/instanciacao/8081. Acesso em: 10 abr. 2021.

ROCHA, P. J. O Imaginário Tecnológico do Fórum Social Mundial II: rede pós-moderna de comunicação. *UFRGS*, Resumo. Disponível em: https://www.ufrgs.br/infotec/teses-03-04/resumo_1684.html. Acesso em: 14 jan. 2021.

ROCO, M. C.; BAINBRIDGE, W. S. (Eds.). *Converging Technologies for Improvement of Human Performance*: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science. Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002.

RODRIGUES, R. A ciência da relação entre mente e cérebro. *Revista Questão de Ciência*, 12 jun 2019. Disponível em: https://revistaquestaodeciencia.com.br/dossie-questao/2019/06/12/ciencia-da-relacao-entre-mente-e-cerebro. Acesso em: 16 jul. 2021.

RODRIGUES, P. *Pensar al hombre.* Antropología teológica de Adolphe Gesché. Salamanca: Universidad Pontificia, 2012. (Bibliotheca Salmanticensis. Estudios, 333).

ROSA, C. B. da. A Religião na *Urbs*. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Maud; Vitória: EDUFES, 2006. p. 137-159.

ROSA, J. M. S. "Haverá uma carne sem corpo?" Releituras de l'Incarnation de Michel Henry. In: ROSENDO, A. P.; MORUJÃO, C. (Coords.). *Corpo e afetividade*. Colóquio Internacional Michel Henry. Lisboa: Universidade Católica Ed., 2017. (Colóquios).

ROTHBLATT, M. Mind is Deeper Than Matter. Transgenderism, Transhumanism, and the Freedom of Form. In: MORE, M.; VITA-MORE, N. *The Transhumanist Reader*: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future. Chichester: John Wiley & Sons, Inc., 2013. p. 317-326.

RÜDIGER, F. *Cibercultura e pós-humanismo*: exercícios de arqueologia e criticismo. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008.

RÜDIGER, F. Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008. Resenha por: TRÄSEL, M. R. Disponível em: http://revistas.unisinos.br/index.php/versoereverso/article/view/5796/2971. Acesso: 11 jan. 2021.

RUDOLPH, K. *Gnosis*. The Nature & History of Gnosticism. New York: HarperCollins Publishers, 1987.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios*. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988.

SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*: São Paulo: Boitempo, 2008.

SAGNARD, F. Introduction. In: SAGNARD, F. CLEMENT DE ALEXANDRIE. *Extraits de Théodote*. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1948.

SAIBA como ajudar e aderir ao Fórum Social Mundial, Justiça e Democracia, que deve acontecer presencialmente em 2022, no Brasil. *Juízes para a democracia*, 24 de jun. 2021. Disponível em: https://ajd.org.br/noticias/2893-saiba-como-ajudar-e-aderir-ao-fsm-justica-e-democracia-que-deve-acontecer-em-2022-no-brasil. Acesso em: 14 set. 2021.

SALES, J. das C. Os qualificativos "soter", "soteira" e "soteres" no âmbito da dinastia lágida: índices de construção de uma (nova) identidade política. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021. p. 77-100.

SAMETBAND, M. J. *Entre el orden y el caos*. La complejidad. 2.ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. (La ciencia para todos 167).

SANDBERG, A. "*Morphological Freedm* – Why we not just want it, but need it". Disponível em: http://www.nada.kth.se/~asa/Texts/MorphologicalFreedom.htm. Retrieved November 21, 2011. Acesso em: 25 set 2021.

SANDBERG, A. Morphological Freedm – Why We Not Just Want It, but Need It. In: MORE, M; VITA-MORE, N. *The Transhumanist Reader*: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future. Chichester: John Wiley & Sons, Inc., 2013. p. 56-64.

SANTAMARÍA RODRÍGUEZ, J. E. La victimidad como "lugar teológico". Apropiación teologal desde Ignacio Ellacuría. Theologica Xaveriana, [S. l.], v. 67, n. 184, 2017. Disponível em: https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20245. Acesso em: 24 mai 2021.

SANTOS, B. de S. *O fim do império cognitivo*: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, D. Plotino e Ireneu de Lyon: uma proposta paralela? Diferença e paralelismos do Contra-Gnosticismo de Ireneu e de Plotino. *Revista Archai*, Brasília, n. 5, p. 105-118, jul. 2010.

SANTOS, L. Diferença entre hardware e software. *Wondershare*, 21 fev. 2019. Disponível em: https://recoverit.wondershare.com.br/computer-recovery/difference-between-hardware-software.html?. Acesso em: 18 jul. 2021.

SAREWITZ, D. *Frontiers of Illusion*: Science, Technology, and the Politics of Progress. Philadelphia: Temple University Press, 1996.

SAUNIER, C; ROLLAND, B. *A Palestina no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1983. (Cadernos Bíblicos, 27).

SCARDELAI, D. *Da religião bíblica ao judaísmo rabínico*. São Paulo: Paulus, 2008.

SCARDELAI, D. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus*. Paulus: São Paulo, 1998.

SCHMITHALS, W. *Nuovo Testamento e gnosi*. Brescia: Queriniana, 2008. (Giornale di Teologia, 335).

SCHOLER, D. M. *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*. Leiden: Brill 1971. (Nag Hammadi Studies,1).

SCHOLER, D. M. *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*. Leiden; New York: Brill, 1997. (Nag Hammadi and Manichaen Studies, 32).

SCHWAB, K. *A quarta revolução industrial*. São Paulo: Edipro, 2016.

SCHWEITZER, A. *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Novo Século, 2005.

SCOLA, A. *¿Postcristianismo?* El malestar y las esperanzas de Occidente. Madrid: Encuentro, 2018.

SCOLARI, C. A. Adeus sociedade líquida. Bem-vinda sociedade gasosa. *Revista IHU On-Line*, 20 ago. 2021. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/612168-adeus-sociedade-liquida-bem-vinda-sociedade-gasosa. Acesso em: 27 set. 2021.

SCOLARI, C. A. *Cultura Snack*. Buenos Aires: La Marca, 2020.

SCOLAS, P. Prólogo. O corpo, caminho de Deus, ou a invenção cristã do corpo. In: GUECHÉ, A.; SCOLAS, P. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 7-11.

SCOPELLO, M. (Ed.). *Women in Western and Eastern Manichaeism*. Selected Papers from the International Conference *Les femmes dans le manichéisme occidental et oriental* (Paris, University of Paris Sorbonne, 27-28 June 2014), Leiden; Boston: Brill, 2020. (The The Nag Hammadi and Manichaen Studies, 101).

SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta*. Fé, revelação e magistério dogmático. São Paulo: Paulinas, 1991.

SERVA, L. A guerra que nunca termina. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 dez. 2018. Caderno Ilustríssima, p. 4-5.

SESBOÜÉ, B. *Le Da Vinci code explique à ses lecteurs*. Paris: Ed. Du Seuil, 2006.

SEUMOIS, A. *Apostolat*. Structure idéologique. Roma: Pontifícia Universidade “De Propaganda Fide”, 1961.

SFORZINA, A. *Michel Foucault*: une pensée du corps. Paris: Presses Universitaires, 2014.

SHATZER, J. *Transhumanism and the Image of God*: Today's Technology and the Future of Christian Discipleship. Westmont: InterVasity Press, 2019. (IVP Academic).

SICRE, J. L. *Introdução ao Antigo Testamento*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

SILVA, F. A. da. *Ponto de inflexão*. Uma decisão muda tudo. São Paulo: Buzz Ed., 2019.

SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Maud; Vitória: EDUFES, 2006.

SILVA, R. M. da. *Corporeidade e condição do humano no pós-humano*: uma abordagem da cristologia. 2010. 128 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

SILVEIRA, E. S. da; AVELLAR, V. (Orgs.). *Espiritualidade e sagrado no mundo cibernético*. Questões de método e vivências em Ciências da Religião. São Paulo: Loyola, 2014.

SIMONETTI, M. (Org.). *Testi gnostici in lingua greca e latina*. Vicenza: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Ed., 1993.

SIMONETTI, M. La Sacra Scrittura nella chiesa dei primi due secoli. In: *Profilo storico dell'esegesi* patrística. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1981. (Sussidi patristici, 1). p. 20-30.

SIMONETTI, M. Millenarismo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti, 1994. v. II: G-Z. (Col. 2248-2250).

SIMONETTI, M. *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*. Messina: Rubeettino Ed., 1994. (Armarium, 5). p. 197-198.

SIMONETTI, M. *Profilo storico dell'esegesi patristica*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1981. (Sussidi Patristici, 1).

SIMPÓSIO Internacional IHU *Homo Digitalis*. A escalada da algoritmização da vida em tempos de pandemia, *Revista IHU On-Line*, 26 fev. 2021. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606983-simposio-internacional-ihu-homo-digitalis-a-escalada-da-algoritmizacao-da-vida-em-tempos-de-pandemia.em: 14 mar. 2021.

SOBRINO, J. *Espiritualidade da libertação*. Estrutura e conteúdo. São Paulo: Loyola, 1992.

SPADARO, A. *Ciberteologia*: pensar o cristianismo nos tempos de rede. São Paulo: Paulinas, 2012. (Celeção Conectividade).

SPONG, J. S. *Um novo cristianismo para um novo mundo*. A fé além dos dogmas. Campinas: Verus Ed., 2006.

SPYER, J. *Povo de Deus*: Quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

STEAD, G. C. The Valentinian Myth of Sophia. *The Journal of Theological Studies*. New Series, Oxford, v. 20, n. 1, p. 75-104, apr. 1969.

STUDER, B. *Dio Salvatore nei Padri della Chiesa*. Trinità-cristologia-soteriologia. Roma: Borla Ed., 1986. (Cultura Cristiana Antica).

SUETÔNIO. *As vidas dos Doze Césares*. Brasília: Ed. Senado Federal, 2012.

SUSIN, L. C.; ZAMPIERI, G. *A vida dos outros* – ética e teologia da libertação animal. São Paulo: Paulinas, 2015.

SWIMME, B.; BERRY, T. *The Universe Story*: from the primordial flaring forth to the ecozoic era. A celebration of the unfoldinf of the cosmos. San Francisco: HarperOne, 1994.

TABORDA, F. *Lex orandi – lex credendi*. Origem, sentido e implicações de um axioma teológico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 95, p. 71-86, 2003.

TAIGEN, H. F. *The Manichaen Church in Kellis*. Social Networks and Religious Identity in Late Antique Egypt. Leiden; Boston: Brill, 2021. (The The Nag Hammadi and Manichaen Studies, 100).

TAMAYO-ACOSTA, J. J. *L'escatologia cristiana*. Roma: Ed. Borla, 1996. (Ricerche teologiche).

TARDIEU, M.; DUBOIS, J.-D. *Introduction à la littérature gnostique I*: Histoire du mot "gnostique". Instruments de travail. Paris: Cerf/ CNRS, 1986. (Collections retrouvées avant 1945).

TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TAYLOR, C. Conversa com o filósofo Charles Taylor. Secularização e Cristianismo. Entrevista concedida a Lucca M. Possati, publicada em *L'osservatore Romano* (9/10-11/2019). *Revista IHU On-Line*, 11 nov. 2019). Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594250-conversa-com-o-filosofo-charles-taylor-secularizacao-e-cristianismo. Acesso em: 27 nov. 2021.

TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TEDESCO, K. Bits, bytes e unidades de medida. *Treinaweb.* Disponível em: https://www.treinaweb.com.br/blog/bits-bytes-e-unidades-de-medida. Acesso em: 28 set 2021.

TEILHARD DE CHARDIN, P. *L'avenir de l'Homme*. Paris: Éditions du Seuil, 1959.

TEIXEIRA, A. Religiões de salvação: a construção de um macroconceito. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.). *Soteriologias*. Identidades e salvação. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021. p. 21-47.

TEIXEIRA, F. Marcos de uma mística inter-religiosa. In: VIGIL, J. M. (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 253-266.

TEIXEIRA, P. C. Imago Dei e teografia: o corpo humano como lugar teológico. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE*, Belo Horizonte, v. 10, n. 2, p. 113-121, 2019.

TERTULIANO DE CARTAGO. *Contre les Valentiniens*. Paris: Cerf, 1980-1981. Pt 1. 2 t. (Sources chretiennes, 281).

TERTULIANO DE CARTAGO. *Contre les Valentiniens*. Paris: Cerf, 1980. Pt 1. (Sources chretiennes, 281)

TERTULIANO DE CARTAGO. *De Praescriptione Haereticorum*. London: Forgotten Books, 2018.

TERTULIANO DE CARTAGO. *La carne di Cristo*. *De carne Christi*. Texto critico di CCL 1. Aem. Kroymann. Bologna: Studio Domenicano, 2015. (I Talenti 16).

TERTULIANO DE CARTAGO**.** *La resurrezione della carne*. PODOLAK, P. A. (a cura di). Brescia: Morcelliana, 2004. (Letteratura Cristiana antica).

TERVAHAUTA, U. *et.al*. (Eds.). *Women and Knowledge in Early Christianity*. Leiden; Boston: Bill, 2017. (Supplements to Vigiliae Christianae, 144).

THE GNOSTIC SOCIETY LIBRARY. Disponível em: http://www.gnosis.org/library.html. Acesso em 05 out. 2020.

THEISSEN, G. *A religião dos primeiros cristãos*. Uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção cultura bíblica).

THEISSEN, G.; MERZ, A. O *Jesus histórico.* Um manual. São Paulo: Loyola, 2002.

THE TRANSHUMANIST DECLARATION. Disponível em: http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/ 2002. Acesso em: 14 set. 2021.

THE TRANSHUMANIST FAQ: v.2.1. World Transhumanist Association. http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/ 2003. Acesso em: 14 set. 2021.

THWEATT-BATES, J. *Cyborg Selves*: A Theological Anthropology of the Posthuman. London: Routledge, 2016. (Ashgate Science and Religion Series).

TILICH, P. *A coragem de ser*. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1967.

TIPLER, F. J. *The Physics of Christianity*. New York: Doubleday, 2007.

TIPLER, F. J. *The Physics of Immortality*: Modern Cosmology, God and the Ressurrection of the Dead. New York: Doubleday, 1994.

TIROSH-SAMUELSON, H. Engaging Transhumanism. In: HANSELL, G. R.; GRASSIE, W. (Eds.). *H± Transhumanism and Its Critics*. Philadelphia: Metanexus, 2011. p. 19-52.

TORGAL, L. R. Nota de Apresentação. Estudos do Século XX. Coimbra, n. 11, 2011. p. 11-13.

TRACY, D. Dar nome ao presente. *Concilium*, n. 227 (número especial), Petrópolis, p. 66-87, 1990/1.

TRACY, D. Interpretación, conversación, argumentación. In: TRACY, D. *Pluralidad y ambigüedad.* Hermenéutica, religión, esperanza. Madrid: Trotta, 1997. p. 15-49.

TRACY, D. Resistencia y esperanza: la cuestión de la religión. In: *Pluralidad y ambiguëdad*. Madrid: Trotta, 1997. p. 127-168.

TREVIJANO, R. Exegeses gnósticas. In: TREVIJANO, R. *A Bíblia no cristianismo antigo*. São Paulo: Ave Maria, 2009. (Introdução ao Estudo da Bíblica, 10). p. 267-290.

UJVARI, S. C. *A história da humanidade contada pelos vírus.* São Paulo: Contexto, 2008.

UJVARI, S. C. *História das epidemias*. São Paulo: Contexto, 2020.

VAN DEN BROEK, R. Gnostic I: Gnostic Religion. In: HANEGRAAFF, W. J. (Ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2006. p. 403-416.

VAN OORT, J. (Ed.). *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel.* Leiden; New York: Brill, 2008. (Nag Hammadi & Manichaen Studies).

VAN RIJCKENBORGH, J. *Os segredos da Fraternidade da Rosa-Cruz.* Análise esotérica do testamento espiritual da Ordem da Rosa-Cruz. Haarlem: Rozekruis Pers, 1993.

VARGAS GUTIÉRREZ, J. L. Época de cambio o cambio de época, el debate actual. *Sala de Prensa*. Web para profesionales de la Comunicación Iberoamericanos. Arequipa, v. 2, n. 44, jun. 2002.

VASCONCELLOS, P. L. A biblioteca de Nag Hammadi finalmente em português. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões.* Lisboa. v. 5, n. 9/10, p. 327-331, 2006.

VASCONCELOS, P. L. *O Códido Da Vinci e o cristianismo dos primeiros séculos*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VATICANO irá criar galeria no metaverso com obras em NTF. YAHOO! Finanças, 04/05/2022. Disponível em: https://br.financas.yahoo.com/news/vaticano-ira-criar-galeria-no-metaverso-com-obras-em-nft 001421194.html?guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAAKqR03Eddh7kE0EnyaAbVgY_JCVw1ob35rAbTF780MrTL4jIG0ZBiU-oknY8TYs27T7pLqZ6TMO21DmaAjW4qjFNeBEvvTmNwDDF-zZp-b-5hMmIuxixIGSXYEfVtl2i-DycBMd631TmkX7pIrlBUmXxvBLhOp_7yoSn3UGNjGsl. Acesso em: 07 mai. 2022.

VATICANO. Pacto Educativo Global. “Instrumentum Laboris”. *Education global compact*. Disponível em: https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/instrumentum-laboris-pt.pdf. Acesso em: 01 mar. 2021.

VAZ, J. J. R. *De Alexandria ao Identitarismo*. Presenças gnósticas na direita radical contemporânea. 161 p. Dissertação (Mestrado em Estudos sobre a Europa) - Universidade Aberta, Lisboa, 2018.

VEGLIANTI, T. (a cura di). *Testi patristici sul sangue di Cristo*: padri latini. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1992-1996. 3 v./ 7 tomi.

VEGLIANTI, T. *Testi patristici sul sangue di Cristo*: padri greci. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1997-2005. 6 v./ 5 tomi.

VELHO, O. Ensaio herético sobre a atualidade da Gnose. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 4, n. 8, p. 34-52, jun. 1998. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000100003. Acesso em: 03 set. 2017.

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 133-154, 1997.

VEYNE, P. *L'Empire Greco-Romain*. Paris: Seuil. 2005.

VEYNE, P. O Império Romano. In: VEYNE, P. (Org.). *História da Vida Privada 1*. Do império romano ao ano mil. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1989. p. 184-221.

VEYNE, P. *Os gregos acreditavam em seus mitos*? Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Unesp, 2014.

VIEIRA, S. *O império gnóstico contra-ataca*: a emergência do neognosticismo no protestantismo brasileiro. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999.

VINGE, V. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post Human Era. In: MORE, M; VITA-MORE, N. (Eds.). *The Transhumanist Reader*. Clasical and Contemporary Essays on the Science, Tecnology, and Philosophy of the Human Future. Chichester-UK: While-Blackwell 2013. p. 365-375.

VITA-MORE, N. Transhuman Manifesto. Disponível em: http://www.transhumanist.biz/transhumanmanifesto.htm. Acesso em: 14 set. 2021.

VOEGELIN, E. *A Nova Ciência da Política*. Brasília: UnB, 1979.

VOEGELIN, E. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. 2.ed. Buenos Aires: Hydra, 2009.

VOEGELIN, E. *História das Ideias Políticas*: A Crise e o Apocalipse do Homem. São Paulo: É Realizações. 2019. v. 8.

VOIGT, E. *Contexto e surgimento do Movimento de Jesus*: as razões do seguimento. São Paulo: Loyola, 2014. (Bíblica Loyola, 68).

VON BALTHASAR, H. U. *The Scandal of the Incarnation*. Irenaeus Against the Heresies. San Francisco: Ignatius Press, 1990.

VON BALTHASAR, H. U. *Verbum caro*: saggi teologici I. Brescia: Morcelliana, 1968.

VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento II*. Teología de las tradiciones proféticas de Israel. Salamanca: Ed. Sígueme, 1972.

WAKKA, W. O que é *deepfake* e como ela funciona? Canaltech, 24 mar. 2020. Disponível em: https://canaltech.com.br/inteligencia-artificial/o-que-e-deepfake-e-como-ela-funciona-162167/. Acesso em: 12 dez. 2021.

WATERS, B. *From Human to Posthuman.* Christian Theology and Technology in a Postmodern World. Hampshire (England): Ashgate, 2006.

WEIL, P.; TOMPAKOW, R. *O corpo fala*: A linguagem silenciosa da comunicação não verbal. 74.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

WENGST, K. *Pax Romana*. Pretensão e realidade. Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 1991. (Bíblia e Sociologia, 7).

WIENER, N. *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*. 2nd ed. MIT Press, 1961 (1948).

WERTHEIM, M. *The Pearly Gates of Cyberspace*: a History of Space from Dante to the Internet. New York: W. W. Norton & Company, 1999.

WIESE, C. *The Life and Thougth of Hans Jonas*: Jewish Dimensions. Hanover/ London: University Press of New England, 2007.

WILL, É.; ORRIEUX, C. *Ioudaïsmos-hellènismos*: essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1986.

WILLER, C. Há poetas gnósticos? Algumas observações sobre modernidade e misticismo, rebelião e pensamento arcaico. *Terceira Margem*, São Paulo, v. 19, p. 228-259, 2015.

WILLER, C. *Os rebeldes*: Geração Beat e anarquismo místico. Porto Alegre: L&PM, 2014. v. 1.

WILLER, C. *Um obscuro encanto*: gnose, gnosticismo e a poesia moderna. 407 p. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. v. 1.

WILLER, C. *Um obscuro encanto*: gnose, gnosticismo e poesia moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. v. 1.

WILLIAMS, M. A. A Life Full of Meaning and Purpose: Demiurgical Myths and Social Implications. In: IRICINSCHI, E. *et.al*. *Beyond the Gnostic Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2013. p. 19-59.

WILLIAMS, M. A. *Rethinking "Gnosticism"*: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton University Press, 1996.

WILSON, E. G. *Secret Cinema*. London: Bloomsbury Publishing, 2007.

WILSON, R. McL. *The Early History of the Exegesis of Gen I,26*. Berlim [s/e], 1957. p. 420-437. (Studia Patristica, I).

WISNIK, G. *Dentro do nevoeiro*. São Paulo: Ed. Ubu, 2019.

WOLFF, H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007.

YAMAUCHI, E. M. Pre-Christian Gnosticism, the New Testament and Nag Hammadi in Recent Debate. *Themelios,* [S. l], v. 10, n. 1, p. 22-27, sep. 1984. Disponível em: https://earlychurch.org.uk/article_gnosticism_yamauchi.html. Acesso em: 03 jun. 2018.

YAMAUCHI, E. M. *Pre-Christian Gnosticism:* A Survey of the Proposed Evidences. 2nd ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1983.

ZACHARIAS, B. Álbum de viagem. Turismo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 jan. 2019, Caderno Turismo, p. D2.

ZAGANO, P. Realidade virtual e o vindouro metaverso católico. IHU. *Revista IHU* On-Line, Edição 550. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/611726-realidade-virtual-e-o-vindouro-metaverso-catolico. Acesso em: 28 nov. 2021.

ZANATTA, R. Metaverso: entre a possibilidade de uma realidade estendida e a escravidão algorítmica. *Revista IHU On-Line*, Edição 550. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/613797-metaverso-entre-a-possibilidade-de-uma-existencia-estendida-e-a-escravidao-algoritmica-entrevista-especial-com-rafael-zanatta. Acesso em: 28 nov. 2021.

ZEPPEGNO, G. *Bioetica e postumano*. Percorso storico-prospettico. Roma: IF Press, 2017.