

---

# ENSAIO HERÉTICO SOBRE A ATUALIDADE DA GNOSE\*

**Otávio Velho**

**Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil**

**Resumo:** *O objetivo desta comunicação é sugerir o interesse para os estudiosos da religião em examinar a hipótese da atualidade da gnose (ou do gnosticismo) a partir de recentes trabalhos do escritor Harold Bloom. Ao mesmo tempo, trata de colocar as possibilidades levantadas pela obra desse autor em confronto com os trabalhos de outros autores, algumas questões do pensamento contemporâneo e os estudos recentes de “novos movimentos religiosos”, que permitem pensar novos desdobramentos ou reformulações.*

**Palavras-chave:** *gnose, Harold Bloom, movimentos religiosos, religião.*

**Abstract:** *The objective of this paper is to suggest the interest students of religion have in examining the hypothesis of the present relevance of gnosis (and of gnosticism) based on the recent works of the writer Harold Bloom. At the same time, we look at the possibilities raised by this author's work in confrontation with the works of other authors, some questions from contemporary thought and recent studies on “new religious movements” which permit us to consider new developments or reformulations.*

**Keywords:** *gnosis, Harold Bloom, religion, religious movements.*

---

\* Aula inaugural do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), proferida em 23 de março de 1998. Agradeço a Carlos Alberto Afonso, Clara Mafra e Stela Abreu pelos comentários feitos a versões anteriores deste texto.

*Some have the knowledge of the exile, while most do not...  
The combat is with ignorance and not with sin. ... But the battle is  
endless, and even the spark that has answered the call cannot go  
home to freedom until all the systems and spaces are destroyed.*

The Flight to Lucifer

|

Eis a notícia, já não tão nova: o consagrado e prolífico scholar de Yale, Harold Bloom, autor de trabalhos sobre Shakespeare, Shelley, Blake, Yeats e Wallace Stevens, passou da crítica literária para o que chama de “crítica religiosa”, que se preocuparia com a operação da imaginação religiosa. E, depois de ter se ocupado de uma discussão ainda literária sobre a Cabala, como também sobre a constituição da Bíblia, nos seus últimos livros (Bloom, 1992; 1997) centra-se na questão da atualidade da gnose, que antes abordara na forma de uma ficção científica alegórica (Bloom, 1980). Gnose em que, justamente, o “imaginai” ganha um reconhecimento explícito. Bloom não é o primeiro a apontar para a atualidade da gnose (ver, por exemplo, Filoramo, 1992 e Favre, 1996). Mas, talvez o faça com um talento literário, um envolvimento pessoal e – por que não? – uma autoridade oriunda de uma respeitabilidade adquirida, que emprestam ao seu trabalho uma força e um impacto particulares, que permitem sair do gueto dos especialistas e, até, retroalimentar e confirmar a sua tese. Ao mesmo tempo, evidentemente, abre-se à crítica dos especialistas, já que a sua ousadia, seguidamente, traduz-se num desrespeito aos cânones estabelecidos. Neste texto, pretendo, apenas, informar sucintamente sobre alguns aspectos desse trabalho e chamar a atenção para certos desenvolvimentos e reformulações possíveis a partir da sua confrontação com certas questões do pensamento contemporâneo e outras informações disponíveis.

Um dos aspectos inovadores e pouco ortodoxos da visão que Bloom apresenta da gnose no mundo contemporâneo vem de que ele não está particularmente interessado na gnose explícita e organizada e, sim, em suas manifestações difusas, por vezes desconhecedoras de si mesmas, quase manifestações de um “espírito de época” (Velho, 1997), permeando, mesmo,

as experiências religiosas no interior das instituições religiosas tradicionais. E o *locus* principal dessas manifestações seria a “Religião americana”, contraposta à religião européia, mas com reconhecido poder de disseminação. Batistas, mórmons e pentecostais estão entre os grupos que cita. A New Age e os orientalismos também apresentariam manifestações gnósticas, mesmo que em forma de paródia. Mas uma característica marcante da gnose contemporânea, perturbadora para os tradicionalistas, seria, justamente, uma tendência a deixar de ser uma religião de elites, uma espécie de contracultura, para massificar-se; o que, no caso do Cristianismo, por exemplo, abriria a possibilidade de pela primeira vez a gnose não ser derrotada pela fé ortodoxa. Por isso mesmo, é que o seu interesse não está centrado nas “seitas”; embora, creia eu, talvez devêssemos fazer notar o significado destas enquanto representantes “sacrificiais”, vanguardistas dessa e de outras tendências. De qualquer forma, na medida que a gnose carrega a possibilidade de manifestar-se nas mais diversas religiosidades (como seria o caso, particularmente, do sufismo no Irã e da Cabala no judaísmo, além dos casos orientais e dos xamanismos em sentido lato), é como se estivéssemos diante da possibilidade de um heterodoxo ecumenismo, uma capacidade de comunicação muito atual, atravessando diversas “denominações”.

Outro elemento importante e original da leitura que Bloom faz da gnose e que abre insuspeitadas perspectivas está no fato de não considerar o dualismo como sua pedra de toque. Aliás, para ele, nem sequer no caso do Zoroastrismo tal se daria, especulando que precisamente a influência da angelologia iraniana é que poderia ter feito com que na Bíblia hebraica não houvesse um princípio do mal independente, Lúcifer constituindo-se muito mais num promotor (em nome de Deus) do que num perseguidor. Diante das versões usuais, isto é bastante provocador e polêmico. Estará Bloom “inventando” uma gnose? Se o estiver, talvez possa justificar-se pelo fato de com isso não mais estar fazendo do que se incorporando ao desenvolvimento de uma narrativa ainda em aberto, fiel ao princípio derivável da própria gnose de que conhecimento e transformação estão associados. Seria algo assim como na ficção científica, onde o próprio futuro, sempre e necessariamente, “já não é o mesmo”, sendo coetâneo de todos os presentes. *The Flight to Lucifer*, a sua fantasia gnóstica, é, aliás, uma brilhante demonstração da intimidade que adquiriu com a linguagem da gnose.

Mas Bloom também poderia se justificar pelo fato de que, segundo ele mesmo, além de outros autores, a noção que herdamos de gnosticismo (tal como, mais certamente ainda, a noção de religião e a de teodicéia) pode ser considerada moderna (Bloom, 1997, p. 185; Meeks, 1993, p. 85). Diante dele, não restaria outra alternativa senão negar a sua plausibilidade *in totum* ou aceitar que a sua. “essência” seja aquilo que o olhar de cada época enxerga, esta arbitrariedade servindo, se mais não seja, para revelar o carácter igualmente arbitrário e especulativo das construções anteriores, reificações feitas a partir de elementos díspares às quais, apenas, já estamos mais acostumados. Significativamente, Giovanni Filoramo (1992, p. 151, 165-166), de modo independente, a propósito da inclusão por parte de Hans Jonas do herege Marcion do segundo século da era comum como gnóstico, também expressa a sua discordância em considerar o anticosmismo (associado ao dualismo e ao distanciamento da divindade em relação à criação do nosso cosmos) como a essência do gnosticismo, preferindo ver a essência do mito gnóstico como sendo o encontro com o *self* na tentativa de reconstrução da unidade andrógina original. E Gershom Scholem, o grande pensador judeu, considerava a própria Cabala como sendo, basicamente, um fenômeno gnóstico. Nisso estão de acordo grosso modo, embora não todos, diversos outros especialistas, mesmo quando varie a opinião quanto à influência sobre a Cabala de um gnosticismo não judeu, acentuado por Scholem, em contraste com uma suposta origem judaica do gnosticismo (Idel, 1988). Scholem (1991, p. 34-35) também não acreditava na necessidade do dualismo na caracterização da gnose: haveria uma gnose judaica monoteísta no primeiro século, que só no século seguinte evoluiria, entre certos grupos, na direção do dualismo.

Seja como for, para Bloom o centro da gnose – que permite, inclusive, que ela se dê enquanto conhecimento de Deus no interior do *self* – está na natureza fluida das fronteiras entre o humano e o divino. Este é o ponto central. E isso certamente produz um recorte diferente entre o que seja e o que não seja gnose, que exigiria uma atenção particular quando da apreciação da literatura pertinente não subordinada a essa perspectiva. Ao contrário do que suporia uma postura historicista, são muitos os arranjos possíveis. Wayne Meeks, por exemplo, em seu livro sobre as origens da moralidade cristã, segue Jonas (ao contrário de Filoramo) em considerar Marcion como gnóstico. Para ele, o pensador Valentino, que Bloom reconhece como o maior expoente

do gnosticismo cristão, seria mais propriamente o responsável pela junção do mito dualista com a noção de salvação através do autoconhecimento, que viria, mais precisamente, da tradição de Tomás e da ala mais mística do platonismo médio (Meeks, 1993, p. 14, 56-57, 184).

Bloom empresta especial importância à tradição judaica, que persistiria no Cristianismo anterior a São Paulo e a Santo Agostinho (embora, talvez se pudesse argumentar que persiste também na tradição católica posterior, a que ele parece menos atento) da sobrevivência da imagem divina no humano, mesmo que parcialmente oculta pelo pecado. A ênfase é posta na postura dos gnósticos segundo a qual o verdadeiro *self* (expressão que poderia ser substituída por outras) existiria desde antes da criação; e Bloom propõe que, na prática, essa posição está presente na “religião americana”, a busca do (re)conhecimento mútuo entre Deus e o ser humano – como nas manifestações pentecostais -substituindo a fé cristã ortodoxa. Tudo isso embora nós pudéssemos retorquir que diversas religiões buscaram, mesmo que precariamente, conviver com essa perspectiva, enquanto tendência esotérica, em tensão com uma perspectiva doutrinal exotérica que acentuaria a separação fundamental entre o ser humano e a divindade. Mas, agora, é como se São Tomé fosse o apóstolo do novo tempo. Um tempo que exigiria uma religiosidade da experiência direta, onde o conhecimento subsume a afetividade e é posto no lugar da transmissão exclusivamente por via da tradição (Velho, 1997), a qual não tem valor senão na medida em que é reinventada convincentemente. E um tempo que talvez revele, *ex post*, que – pelo menos para olhos modernos – o carácter de esoterismo pode ser tanto o resultado de uma imposição de um poder externo, através da proibição de sua manifestação pública (Scholem, 1991, p. 31-33), quanto o produto de uma dinâmica estritamente espiritual.

Mais do que de um dualismo, estaríamos com a gnose, sobretudo, diante de um (entre outros, aliás) esquema triádico: espírito-alma-corpo, o espírito sendo associado à “centelha divina”, ao *self* ou “verdadeiro eu”, expressões tão recorrentes hoje nos mais diversos “novos movimentos religiosos”. A gnose seria para Bloom, através dos tempos, a religião daqueles que não querem deixar tudo nas mãos de Deus. Das duas grandes formas de espiritualidade possíveis, a que nega e a que afirma o *self*, a gnose pertenceria à segunda. Aqui, no que diz respeito a esse último ponto, poderia haver um problema,

posto que essa afirmação do *self*, numa leitura contemporânea, presta-se a se confundir com uma afirmação anacrônica do sujeito. Mas, talvez se pudesse argumentar, diferentemente de Bloom, que, estando-se, na verdade, diante de dois *selves* (correspondentes a espírito e alma, *pneuma* e *psyche*) caberia pensar num movimento simultâneo de negação e de afirmação de *selves* diferentes. Isso, aliás, emprestaria às chamadas *self-religiosities* uma complexidade que transcenderia as análises que as reduzem, sem maiores mediações, aos termos da ideologia individualista moderna (Heelas, 1996). Embora a questão seja controversa e essa redução seguidamente se confirme na prática, escamoteando a sutileza dos elementos em jogo e obrigando a uma distinção empírica de cada caso, tal não pareceria ser a sua vocação mais produtiva. Nos dias de hoje, argumentaria, provavelmente seria mais pertinente associá-las, pelo contrário e como se reiterará adiante, às vicissitudes da morte irremediável do sujeito (identificável, então, à consumação da negação premonitória do *self* da *psyche*) e à busca de resposta positiva a esse desafio. Isso de maneira análoga àquela pela qual a concepção gnóstica do divino também pode ser recuperada como uma resposta às questões, um pouco mais antigas, da morte de Deus.

||

É esta, em síntese, a visão pessoal que Harold Bloom apresenta da gnose, aqui exposta já acompanhada de alguns comentários e interpretações que não são de sua responsabilidade, visto que o que nos interessa é o uso que se pode fazer dessas idéias, mesmo que às custas de alguma torsão. Porém, Bloom declara que o seu encontro pessoal com a gnose se deu através da leitura do livro do filósofo judeu Hans Jonas (1963), *The Gnostic Religion* (na edição ampliada americana de 1963), que teria, inclusive, salvado-o de uma profunda depressão. É este o livro de Jonas que ele cita. Livro que, de fato, produto de um trabalho iniciado no final dos anos 20, teve grande repercussão, sendo responsável por uma importante renovação no interesse pela gnose (Filoramo, 1992). Mas, para os nossos propósitos, talvez valha a pena mencionar alguns desenvolvimentos da obra de Jonas (1984, 1996a), posteriores a seus trabalhos iniciais sobre a gnose, os quais haviam sido realizados sob a influência de seus mestres Heidegger e Bultmann.

Realmente, Jonas veio a reconhecer que a possibilidade que teve de compreender profundamente o espírito da gnose adveio de uma afinidade igualmente profunda entre esta e a filosofia existencialista moderna, particularmente a obra de Martin Heidegger. Com isso ampliou o escopo de interesse e o sentido de atualidade da gnose de um modo inusitado, cujo significado dificilmente poderia ser exagerado, mesmo não tendo sido ainda suficientemente explorado pelos estudiosos. Mas, ao mesmo tempo, veio a considerar essa afinidade de forma crescentemente crítica, o que, aparentemente, não é (re)conhecido por Bloom. Para Jonas, a gnose e o existencialismo moderno, devido a seu dualismo, criam um abismo intransponível entre o ser humano – cujo *self*, segundo a gnose, possuiria uma transcendência acósmica – e a natureza, que não “existiria”, ou seja, não seria geradora de nenhum valor. E nisto constituiria o niilismo filosófico.

Se a conclusão não é inteiramente original, o caminho o é bastante. Em contrapartida, Jonas buscaria, por um lado, recuperar o propósito embutido na natureza de um modo que torna a sua obra posterior de grande significado para os ecologistas, e, por outro lado, buscaria o desenvolvimento de uma ética a partir de uma teoria da responsabilidade e de uma “heurística do medo” para lidar com os desafios da era tecnológica. A proposta, aqui, é que esse inesperado impasse no diálogo entre Bloom e Jonas talvez possa servir de ponto de partida para a exploração de possibilidades de desenvolvimento surgidas de uma combinação de informações, uma vez reconhecida a seriedade e a atualidade da objeção posta por Jonas. Objeção, aliás, que toca em pontos que constituem, também, em graus variados, um desafio ao conjunto do pensamento judaico-cristão. Sobretudo, constituem um desafio à relação desse pensamento com o humanismo.

### III

Um passo inicial na tentativa de imaginativamente recolocar em diálogo Bloom e Jonas talvez possa vir de uma breve consideração de um impressionante texto deste último – “O Conceito de Deus depois de Auschwitz” (Jonas, 1994; 1996b), cuja última versão, datada de 1984, consiste numa conferência proferida ao receber um prêmio instituído em homenagem ao Rabino Leopold Lucas, cuja mulher, tal como a mãe do próprio

Jonas, morrera em Auschwitz. Temendo e tremendo (na expressão bíblica já retomada por Kierkegaard), Jonas quis dar a essas sombras uma resposta ao seu grito longínquo a um Deus silencioso. E para tal inventa (*malgré* Bultmann) um mito, veículo de uma conjectura imaginativa. Nesse mito, Deus abandona-se a uma imanência incondicional de onde, hesitantemente, através dos tempos, pode emergir a transcendência. Neste processo, o surgimento da vida, a aventura da mortalidade, é fundamental. Pois é precisamente através de indivíduos finitos e do grande jogo da evolução que a divindade vem a se experimentar a si mesma. E como se estivéssemos diante de uma reconstrução da essência divina, intuição que não deixa de fazer ressoar uma afinidade com a de Teilhard de Chardin. O advento do ser humano representa, nesse processo, o advento do conhecimento e da liberdade, o fim da inocência e o começo da responsabilidade. Responsabilidade da qual depende o próprio destino de Deus. A transcendência, despertada para si, acompanha o ser humano, sem interferir.

Numa linha que, do ponto de vista dos estudos judaicos, poderíamos considerar mais afim da abordagem histórico-filológica de Gershom Scholem que da abordagem cabalístico-ortodoxa de autores como Moshe Idel – que, aliás, assinala a importância da influência de Jonas sobre Scholem (Idel, 1988, p. 30) –, podemos dizer que estamos, assim, diante da imagem de um Deus que emerge no tempo, ao invés de possuir um ser completo. A própria distinção ontológica clássica entre ser e devir é questionada. Deus é afetado pelo que acontece no mundo, ele não é autocontido. E, embora se pudesse dizer que isso não é inteiramente estranho à ortodoxia e que se poderia, mesmo, vir a repensar a referida polêmica – que, por sinal, reaparece nas discussões sobre o sufismo (Burckhardt, 1990) –, Jonas se deixa conduzir no sentido de retirar implicações mais radicais, anteriormente não desenvolvidas. Enfim, não se trata de um Deus onipotente, imagem mais adequada para os tempos da Idade Média, o que seria responsável por um efeito de ausência. O poder só é ser exercido em relação a quem também o possui. Diante da existência do mal, a bondade divina e a onipotência só seriam conciliáveis ao custo de absoluta inescrutabilidade, incompatível com a revelação. A própria tradição judaica não seria monolítica no que diz respeito à soberania divina, a dependência do seu destino em relação ao mundo estando colocada na Cabala. A limitação de Deus não é voluntária.

O seu poder é só o do apelo posto por seu objetivo não realizado, falando a espíritos humanos e não intervindo nas coisas físicas, a não ser através da ação de quem livremente se decide a apostar na sua revelação. São os seres humanos que podem e têm que socorrer a Deus, transformando, assim, a finitude humana em imortalidade.

E interessante notar como, também através desse mito Jonas está pretendendo defrontar-se com a gnose, posto que propõe, explicitamente, que a autolimitação de Deus seja uma alternativa à tentativa da explicação para a presença do mal através do dualismo maniqueu. Já vimos, todavia, como Filoramo (1992) veio a discordar de Jonas quanto ao anticosmismo como essência do gnosticismo. Se aceitássemos, portanto, tal como Bloom, que o aspecto principal da gnose não é o dualismo, mas a fluidez das fronteiras entre o humano e o divino – o que incluiria o encontro com o *self* na busca da reconstrução da unidade andrógina original, privilegiada por Filoramo –, o mito de Jonas certamente deveria ser tomado, ele mesmo, como um mito gnóstico. Sobretudo, seria um mito gnóstico já que essa fluidez das fronteiras – talvez, até, “comprovando” a tese de Bloom, se lembrarmos a forte associação, que tanto o impressionara, entre o próprio Jonas e a gnose – parece ser o seu ponto central. Sem falar do gosto pelos mitos, inclusive como forma de exposição ainda acionável – nisso em evidente contraste com Bultmann –, que compartilha com o Bloom de *The Flight to Lucifer*. O próprio fato de Jonas sugerir – ao referir-se à onipotência divina como imagem de Deus mais adequada à Idade Média – que estamos diante de construções imaginativas, pode indicar que a sua démarche não seria incompatível com uma releitura da gnose, mesmo que disso ele próprio não se aperceba.

É igualmente interessante notar que Jonas, claramente, não faz a crítica do niilismo existencialista pela rejeição da interpretação existencialista, mas muito pelo contrário – pela proposta de extensão das categorias heideggerianas para incluir os fatos biológicos, atribuindo “existência” a todos os organismos. Modo muito original de ultrapassar os limites do humanismo, mesmo que corra o risco de gerar versões vulgares que reduzam esta intuição a um novo e mais amplo humanocentrismo. Ora, se por outro lado ele identifica o existencialismo heideggeriano com a gnose, seria legítimo supor que com a sua proposta estaríamos diante, não só de um existencialismo entendido, mas, também, de uma gnose em regime de extensibilidade. Além

disso, talvez estivéssemos, do ponto de vista dualista, diante de uma gnose numa versão “fraca”. Fraca, então, mas extensível. Ao contrário da gnose de Bloom, que seria extremamente ampla, porém, paradoxalmente, circunscrita aos quadros de um humanismo. Por outro lado, se continuarmos este jogo entre Bloom e Jonas e pensássemos a natureza não como plena e imediatamente “boa”, mas – estendendo, consistentemente, a ênfase de Bloom – como portadora da “centelha divina”, não seria o caso de aceitar os limites do que está dado, e, sim, de pensar as transformações possíveis, os mundos possíveis, a gnose, enfim. Na expressão bíblica, o ser humano assumiria a posição de mordomo, mas, no caso, não simplesmente da criação que está posta. E a própria oposição entre humanismo e anti-humanismo talvez se dissolvesse, um podendo fazer apelo ao outro no privilegiamento da imaginação e, quiçá, de um sobre-humanismo. O estranhamento do mundo típico da versão dualista referir-se-ia aqui – por analogia ao *self* humano – mais propriamente ao mundo dado das objetificações, que a gnose permitiria transcender em vida através do espírito humano: ressurreição antes da morte, a imaginação superando (também aqui num esquema triádico) a separação entre o literal e o simbólico. Combinaríamos, assim, a gnose de Bloom com o não-humanismo (digamos assim) de Jonas.

O fato de Jonas insistir em que Deus só pode agir através do espírito humano, por outro lado, sugere que o seu não é um historicismo milenarista objetivista ou um panteísmo, onde não haja lugar para a imaginação como um *locus* próprio de atividade e de finalidade. E a insistência de Bloom na tradição judaica de Lúcifer como promotor, mais do que perseguidor, parece distanciá-lo (embora isso, a meu ver, não esteja totalmente claro), da ênfase na visão de um mundo criado por um demiurgo que represente um princípio do mal autônomo. O demiurgo pareceria, muito mais, reduzir-se à figura de um usurpador.

A criação – seguindo indicação presente entre judeus gnósticos (Bloom, 1997, p. 45-46) – seria obra, nas suas palavras, de “anjos ineptos” (Bloom, 1997, p. 244). De qualquer modo, a fórmula dos mundos possíveis pareceria reter os dois momentos, o de tensão e o de reconciliação, talvez às custas da substituição da imagem de transformação (do mundo) pela de mudança (entre mundos), o que poderia colocar numa perspectiva aceitável para a nossa mentalidade a questão da maldade deste mundo. Ainda mais

se não esquecermos que a ponte entre mundos está ao nosso alcance e se faria, não por uma mudança externa, mas a partir da gnose, que constitui o espaço do “imaginai” – representável pelos anjos, sinônimos de “imagens” (Meeks, 1993, p. 185) –, intermediário entre a estrita imanência e a transcendência.

Giovanni Filoramo (1992, p. 188-189) termina o seu livro sobre a história do gnosticismo, dizendo que talvez Jonas tivesse razão ao acentuar o carácter anárquico e niilista da gnose. Mas que, por outro lado, poder-se-ia questionar até que ponto essa interpretação moderna efetivamente é capaz de capturar a variedade, a riqueza e a natureza contraditória do comportamento dos gnósticos antigos, talvez, na média, levados por motivações mais simples, como a da volta à natureza divina e a da vivência plena da aventura humana, ainda aberta e fluida. No que diz respeito a nossa contemporaneidade, também existe uma série de estudos sobre grupos religiosos que, nos termos de Bloom, poderiam ser considerados gnósticos, mas não, certamente, niilistas. É o caso, por exemplo, de carismáticos e pentecostais, pelo menos do modo pelo qual Thomas Csordas (1997) coloca a descoberta do “*self* sagrado” no centro da sua experiência religiosa. Isso, evidentemente, não deixa de ser problemático, pois depende de uma reinterpretação das palavras dos “nativos”, não se tomando ao pé da letra, e, sim, imaginativamente, a ideia de uma intervenção direta da divindade; a qual, aliás, em geral é provocada por uma forte demanda. E essa demanda, como já tive oportunidade de dizer em outro momento, “expressa como que a dependência de ambas as partes e a dignidade do papel ativo da liberdade humana, num embate cósmico que transforma o próprio esforço de existir num imperativo moral no mais alto nível” (Velho, 1997, p. 143). Csordas (1997, p. 20, 226) acentua que até a busca por “cura” nesses grupos -aparentemente estritamente utilitária – é parte do processo de crescimento na direção do *self* sagrado, sendo a capacidade de curar uma manifestação desse *self* e a própria cura um sinal eficaz. E o antropólogo I. M. Lewis, no seu livro sobre a religião extática, aproxima o “entusiasmo cristão” – em contraste com a visão do Cristianismo tradicional de um Deus onipotente – das religiões xamanísticas, que celebrariam uma relação mais igualitária do ser humano com a divindade (Lewis, 1989, p. 184). Assim, no mínimo, esse modo de focar a questão parece estimulante, ajudando a situar esses estudos – que entre nós vêm tendo um promissor desenvolvimento – num plano de

discussão de muita dignidade, amplitude e interesse, ultrapassando o plano da descrição meramente empírica.

#### IV

Nessa busca de cruzamento de posições, gostaria, ainda, de chamar a atenção para outra convergência significativa. O sociólogo britânico Colin Campbell, num livro brilhante intitulado, provocativamente, *A Ética Romântica e o Espírito do Consumismo Moderno* (Campbell, 1995), contestou nos seus próprios termos *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* de Max Weber, chamando a atenção para desenvolvimentos outros que não aqueles examinados por nosso grande clássico. O livro é extremamente rico e impossível de resumir aqui. Mas, para os presentes propósitos, gostaria de acentuar a importância que ele atribui ao Romantismo na constituição de uma nova sensibilidade. E essa sensibilidade, em seus desdobramentos, iria, inclusive, produzir uma pauta de valores que orienta o consumismo moderno, o qual, então, estaria longe do niilismo que normalmente lhe é atribuído e do temor weberiano da “jaula de ferro”. Isso é interessante para nós porque diversos autores (Favre, 1996; Filoramo, 1992) têm chamado a atenção para a importância do Romantismo no relançamento da gnose, quiçá associável, em parte, ao esoterismo moderno (Carvalho, 1992). O próprio Campbell menciona as variantes românticas e modernas da gnose e, sem usar o termo, lembra a centralidade para os românticos da concepção do *self* como um gênio criativo essencialmente divino e único e do direito à auto-expressão ou autodescoberta (Campbell, 1995, p. 182). Filoramo (1992, p. xiv), por sua vez, associa a relação da gnose com o Romantismo ao fato de com este o ato literário pela primeira vez ser concebido como uma tentativa de fazer contato direto com o Absoluto, o mito gnóstico sendo particularmente nítido na obra de Novalis. Alexander Roob (1997), também, chama a atenção para a influência da obra de autores considerados gnósticos, como Paracelso e Jacob Bohme, sobre os poetas românticos (sobretudo Novalis e William Blake) e a filosofia idealista (sobretudo Hegel e Schelling) e a partir daí na literatura moderna (Yeats, Joyce, Rimbaud, Breton, Artaud). E, curiosamente, em direção oposta a Jonas, Roob (1997, p. 22-23) atribui a essa influência gnóstica a visão encantada e divina da natureza que estimularia a sua adoração romântica, o que

faz pensar que a natureza para os românticos poderia operar como metáfora de um outro mundo na medida, como lembra Campbell (1995, p. 183), que se trata de um “supernaturalismo natural” que está em jogo entre eles. A própria visão deísta do Esclarecimento, segundo Roob, seria gnóstica e a ciência moderna só teria sido possível tendo como motivo uma criação imperfeita demandando aperfeiçoamento ou – poderíamos nós lembrar, reivindicando esta linhagem gnóstica não reconhecida igualmente para as ciências sociais – demandando e provocando estranhamento. O trabalho de Benz (1987) sobre a influência da mística na filosofia romântica alemã vai em direção semelhante, desde que – como se voltará a insistir adiante – se traduza as suas referências às “fontes místicas” em termos da noção de gnose proposta por Bloom, o que parece, pelo menos parcialmente, legítimo. Serge Hutin (1976), por sua vez, citando também outros autores, é explícito a respeito da ligação entre o Romantismo e a gnose. Por tudo isso, é, então, de se pensar o quanto que é dito sobre o Romantismo e a sua atualidade por Campbell e outros que não poderia ser transferido para a gnose. Percorrer esse veio seria, pois, uma sugestão posta aqui.

Num provocativo e recente artigo, que o autor pretende venha a ser embrião de um livro, apresentado em seminário no Rio de Janeiro organizado pelo Instituto do Pluralismo Cultural e publicado originalmente em *Religião e Sociedade* em número que contou com o apoio da UERJ, Campbell (1997) trata do que considera seja uma tendência à “orientalização do Ocidente”. O “Oriente”, bem entendido, sendo tomado mais como paradigma cultural do que como um lugar geográfico. E, certamente, algumas das características desse paradigma oriental – desde a renovada ênfase no fato de o ser humano ser feito à imagem de Deus, que por intermédio do arminianismo já contestara em seu próprio campo a afirmação calvinista da predestinação – têm afinidade com a gnose. Mas, certamente, trata-se de uma afinidade mais na direção do que aqui se denominou – com a ajuda de Jonas – gnose extensa. E os anos 60 do nosso século marcariam o momento crucial dessa virada. Eis aí, portanto, mais um veio a percorrer: o da presença da gnose no que constituiria uma mudança radical do paradigma cultural do Ocidente. Para a hipótese de Campbell isso significa uma importante alteração, na medida que a religião nesse momento não estaria presente, apenas, através de seus desdobramentos estritamente românticos.

## V

Já disse que considero a hipótese da gnose, hoje, pelo menos um modo – mais uma vez e nessa hora tardia – de emprestar ao estudo da religião grande dignidade. Projeta-o na direção de questões que dizem respeito aos destinos do mundo e renova o exame dessas questões, ultrapassando, assim, os limites de um campo especializado. Se, então, a gnose tiver a ver com a mudança de paradigma cultural a que se refere Campbell, levá-la a sério pode ajudar a fazer com que essas discussões ganhem uma referência particularmente significativa. E referência tão geral e longínqua que obrigaria a superar nossos sociologismos, historicismos e culturalismos que, hoje, já constituem um novo senso-comum entre os seguidores da coruja de Minerva. Serge Hutin (1976), radicalmente, chega a dizer que para redescobrir a gnose não é preciso conhecer as formas históricas do gnosticismo: vivendo-se a nossa perturbadora época a gnose, fenomenologicamente, reaparecerá de modo espontâneo, sem a necessidade de uma transmissão direta. Portanto, reaparecerá, obrigatoriamente, de maneira selvagem e inovadora. Será, sem dúvida, produto de um “espírito de época”. Porém, coerentemente com um ponto de vista gnóstico, não um produto direto, podendo ser o resultado da resposta a realidades desse mundo, como as dos desafios à subjetividade. Mas essa resposta, para ser atual, terá que aceitar os fatos de bom grado (*amor fati*). Inclusive, aceitar a morte do sujeito, em contraste com os casos em que se procura disfarçar um anacrônico humanismo, tal como, possivelmente, a própria formulação de Bloom conforme já foi sugerido – poderia, ainda, dar margem. Diante desses últimos casos (que não são raros) seria possível, até, ser cético. Mas, como as (re)descrições não são estranhas ao desenvolvimento dos eventos e necessariamente (mesmo que de modo camuflado) implicam, sempre, numa aposta, sugeriria, aqui, ser preferível apostar no contrário. E há justificativas para isso, na medida em que se mostre na prática – como é a tentativa no presente texto ser possível acompanhar e, mesmo, exercitar a abertura das narrativas.

O fato – e vale como simplicidade vocabular o uso do termo – de poder ser recuperada como uma resposta às questões da morte de Deus e do sujeito, juntamente com o fato de manifestar-se como uma espiritualidade transversalmente a muitas religiões e, até, ao humanismo secular (Bloom, 1997, p. 234), combinada à possibilidade de hoje poder romper os limites

dos grupos intelectuais e de elite – passando de eso- para exotérica – parecem tornar a gnose, de qualquer maneira, extremamente afinada ao espírito de época em tempos de globalização. Isso como um modo de expressar a relação – reposta historicamente – entre pluralidade e convergência e de criar redes de relações objetivas entre diferentes “tradições”, atualizáveis ou não em termos comunicativos. E esse mesmo fato chamaria a atenção para uma questão teórica: a necessidade de pensarmos elementos que são recorrentes em diferentes narrativas, comprometidas de algum jeito com cada uma (como quereria a ortodoxia), embora não passivamente, por vezes de forma sincrética e, de qualquer maneira, sempre às custas de uma tensão seguidamente insuportável. Mas, ao mesmo tempo, esses mesmos elementos apontariam para uma sensibilidade que só pode ser apreciada em toda a sua riqueza a partir de uma perspectiva que reduza a distinção entre o externo e o interno, sobretudo diante de um entorno que coloca desafios comuns e radicais, como a da supracitada morte do sujeito. Para os próprios praticantes, o respeito às diversas tradições constituiria um valor (e uma linguagem), mas não o supremo.

Na verdade – é bom deixar claro – nem se trata de travar uma batalha nominalista: se prevalecer a noção mais difusa de mística, que Ernest Troeltsch (como lembra Campbell) já intuía poder vir a ser a religiosidade mais capaz de florescer no mundo moderno, não estaremos longe da nossa “gnose extensa”; e, também, estar-se-á, igualmente, acentuando a importância dos laços transversais, a relatividade das instituições e o caráter crucial da experiência pessoal. Nesse caso, a noção de gnose poderia ficar reservada para uma versão particular das formulações que falam da distância de Deus em face a este mundo, como a do *Deus absconditus*; embora, talvez, tendo especial interesse, como vem sugerindo o antropólogo Carlos Alberto Afonso da Universidade de Coimbra (Portugal), por não implicar numa metafísica da presença, devido à incondicionalidade entre o “mais interior” (o *self* mais *self*) e o “menos exterior” (o Deus menos Deus, caído e que precisa de nós). Este último ponto, aliás, é um suposto, também, de todo o presente trabalho.

Seja como for, é possível, como já foi sugerido (Featherstone, 1991), que a própria “cultura do consumo” – agora tomada como eficaz produtora de valores, como quereria Campbell – forneça as condições para que o

sagrado subsista fora da religião organizada. E nada disso significa contrapor-se à espiritualidade dos seres humanos comuns já experimentada nos seus diversos nichos e, mesmo, a muitos elementos incrustados nas teologias ortodoxas. Afinal, muito recentemente, José Jorge de Carvalho (1998), seguramente o maior especialista brasileiro em mística, defendeu a existência de uma “cultura mística” entre os praticantes dos cultos afro-brasileiros. Talvez uma ênfase na gnose (possivelmente na versão extensa aqui proposta) seja, mesmo, um caminho para a constituição do que Jacques Derrida (1996) chama de uma “nova tolerância”. Ao contrário do clássico “diálogo inter-religioso” das entidades “ecumênicas”, essa nova tolerância não deveria reificar identidades, permitindo um movimento de trocas e assimilações, que José Jorge de Carvalho (1992, p. 139-144) associara ao advento do esoterismo moderno no século XIX. E deveria, ainda, incluir, sem discriminações, as religiosidades menos institucionalizadas. Uma nova tolerância que seja capaz, ainda, de contrapor-se à nova “guerra de religiões”, questão que Derrida e outros pensadores têm vindo a considerar um objetivo maior de nossa época. Questão capaz, até, de romper a resistência dos filósofos atuais a pensar a religião (Derrida; Vattimo, 1996). A incômoda fluidez, extensibilidade e indeterminação da noção de gnose (como da mística) ganhariam, assim, sua plena positividade e justificativa prática, rompendo fronteiras e conflitos estabelecidos.

Fica, então, posta a sugestão da atualidade da gnose para estimular a nossa imaginação. Imaginando, até, que mundo se articula com essa imaginação, que mundo imagina um Deus que não é onipotente, mas que ainda assim é necessário. Um Deus de cuja natureza participamos e que depende de nós, ao mesmo tempo que permite a nossa própria superação. E que tem de ter a sua essência (re)construída, pois o ato de compreensão-imaginação dessa essência é, simultaneamente, um ato de transformação. Ato de transformação que representaria uma verdadeira virada, consistente com a passagem da gnose de eso- para exotérica. Inverter-se-ia a relação histórica estabelecida, substituindo a distinção entre os seres humanos posta pelo regime da crença -que, hoje, envenena as relações e estimula as guerras de religiões - na abertura de um acesso verdadeiramente universal à salvação em relação a um mundo com o qual é cada vez mais difícil nos identificarmos.

## Referências

BENZ, E. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

BLOOM, H. *The flight to Lucifer: a Gnostic fantasy*. New York: Vintage Books, 1980.

BLOOM, H. *The American religion: the emergence of the Post-Christian nation*. New York: Simon & Schuster, 1992.

BLOOM, H. *Omens of Millennium: the Gnosis of angels, dreams, and resurrections*. London: Fourth Estate, 1997.

BURCKHARDT, T. A natureza do sufismo. In: BARTHOLO Jr., R. S.; CAMPOS, A. E. (Org.). *Islã: o credo é a conduta*. Rio de Janeiro: ISER: Imago Editora, 1990.

CAMPBELL, C. *The romantic ethics and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell, 1995.

CAMPBELL, C. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 1, 1997.

CARVALHO, J. J. de. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, M. C. (Org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.

CARVALHO, J. J. de. A tradição mística afro-brasileira. *Religião e Sociedade*, v. 18, n. 2, 1998.

CSORDAS, T. J. *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press, 1997.

DERRIDA, J. Foi et savoir: les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. *La religion*. Paris: Ed. du Seuil, 1996.

- DERRIDA, J.; VATTIMO, G. *La religion*. Paris: Ed. du Seuil, 1996.
- FAVRE, A. *Accès de l'ésotérisme occidental*. Paris: Gallimard, 1996. 2 v.
- FEATHERSTONE, M. *Consumer culture and Postmodernism*. London: Sage, 1991.
- FILORAMO, G. *A History of Gnosticism*. Cambridge: Blackwell, 1992.
- HEELAS, P. *The New Age Movement*. Oxford: Basil Blackwell, 1996.
- HUTIN, S. *Los gnósticos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1976.
- IDEL, M. *Kahbalah: new perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- JONAS, H. *The Gnostic religion: the message of the alien god and the beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1963.
- JONAS, H. *The imperative of responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- JONAS, H. *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Rivages, 1994.
- JONAS, H. *Mortality and morality: a search for the good after Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Evanston: Northwestern University Press, 1996a.
- JONAS, H. The concept of God after Auschwitz: a Jewish voice. In: JONAS, H. *Mortality and morality: a search for the good after Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Evanston: Northwestern University Press, 1996b.
- LEWIS, I. M. *Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession*. London: Routledge, 1989.
- MEEKS, W. A. *The origins of Christian morality: the first two centuries*. New Haven: Yale University Press, 1993.

ROOB, A. *The hermetic museum: alchemy and mysticism*. Köln: Taschen, 1997.

SCHOLEM, G. *On the mystical shape of the Godhead: basic concepts in the Kabbalah*. New York: Schocken Books, 1991.

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. *Mana*, v. 3, n. 1, p. 133-154, 1997.