

Gnosticismo e dualismo anticósmico: gênese remota de uma crise

Gnosticism and anticosmic dualism:

remote genesis of a crisis

Gnosticisme et dualisme anti-cosmique :

lointaine genèse d'une crise

ISIDRO LAMELAS*

Abstract

The present essay attempts to show how anti-cosmic dualism, characteristic of most ancient Gnostic systems, has left traumatic marks up to the present day on the relations of the human being with the cosmos and nature. By radically opposing Spirit and Matter, God and the Demiurge, the supremely perfect and “foreign” divine world, to this material and evil world – a “strange” land and “forced exile” in which the Gnostic feels “homeless”; by proposing an antithetical metaphysics based on *sola gnosis*, we can see in ancient Gnosticism the remote premises which have sickened our culture, marked by the conflictual paradigm in the relationship of man with the world and its creatures, and, thus, have contributed to the degradation of the inhabitant-habitat relationship.

Keywords: Gnosticism; Dualism; Cosmos; Anticosmism; Evil/Malum; Ecology.

* Professor da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa; Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião; <https://orcid.org/0000-0002-5748-4363>; ilamelas@ucp.pt.

Resumo

O presente ensaio tenta mostrar como o dualismo anticósmico, característico da maioria dos sistemas gnósticos da Antiguidade, deixou marcas traumáticas até aos nossos dias, nas relações do ser humano com o cosmo e a natureza. Ao contrapor radicalmente Espírito e Matéria, Deus e o Demiurgo, o mundo divino sumamente perfeito e «estrangeiro», a este mundo material e mau, terra «estranha» e «exílio forçado» em que o gnóstico se sente «fora de casa»; ao propor uma metafísica antitética baseada na *sola gnosis*, não podemos deixar de ver no gnosticismo antigo as premissas remotas que enfermaram a nossa cultura, marcada pelo paradigma conflitual na relação do homem com o mundo e suas criaturas, e, assim contribuíram para a degradação da relação do habitante com o habitat.

Palavras-chave: Gnosticismo; Dualismo; Cosmo; Anticosmismo; Mal; Ecologia.

Résumé

Le présent essai tente de montrer comment le dualisme anti-cosmique, caractéristique de la plupart des systèmes gnostiques de l'Antiquité, a laissé des traces traumatiques jusqu'à nos jours, dans les relations de l'être humain avec le cosmos et la nature. En opposant radicalement l'Esprit et la Matière, Dieu et le Démiurge, monde divin suprêmement parfait et « étranger », à ce monde matériel et mauvais, terre « étrange » et « exil forcé » dans lequel le gnostique se sent « hors de chez lui » ; en proposant une métaphysique antithétique fondée sur la *sola gnosis*, on ne peut manquer de voir dans la gnose antique les prémisses lointaines qui ont infligé notre culture, marquée par le paradigme conflictuel du rapport de l'homme au monde et à ses créatures, et ont ainsi contribué à la dégradation des rapports de l'habitant à l'habitat.

Mots-clés : Gnosticisme ; Dualisme ; Cosmos ; Anticosmisme ; Mal ; Écologie.

Introdução: o mundo como problema

«A história da investigação sobre a gnose pode ler-se de dois modos. Em primeiro lugar, serve sobretudo para estudar a gnose da antiguidade tardia. Mas serve também para ser lida como um palimpsesto que ajuda a compreender a situação do presente»

(J. TAUBES, *Gnosis und Politik*, München-Paderborn, 1984, 9).

Como ponto de partida, subscrevemos as teses de dois autorizados pensadores dos nossos dias: H. Blumenberg (1920-1996), e Joaquim Cerqueira Gonçalves. Segundo o primeiro, «o traumatismo gnóstico permaneceu na consciência cristã mais forte do que o sangue dos mártires». De facto, a gnose acompanhou, pela história fora, o cristianismo oficial, como a sua sombra ou «consorte interdita»¹.

Joaquim Cerqueira Gonçalves, por sua vez, sustenta que o gnosticismo e o maniqueísmo, «não tendo nascido por inteiro na cultura ocidental, penetraram profundamente nela, passando a traduzir, pela sua atuante presença, mais do que simples e contingentes contaminações estranhas»². Este filósofo franciscano resume essa persistente marca gnóstico-maniqueia impressa na cultura ocidental, nestes termos:

«O maniqueísmo é uma característica racionalidade [...], um sobranceiro racionalismo, estruturalmente pessimista, polarizado na luta dualista *mal/bem*, os dois termos com igual dignidade ontológica, sendo, contudo, o primeiro termo o mais determinante. A criação é, nesse entendimento, um acontecimento infeliz, mau, resultado de uma divindade que só podia ser também má [...]. A vida é, por isso, uma cruzada redentora [e tudo é] consumado mediante exercícios automáticos de conhecimento, de que só beneficiarão os privilegiados, os *espirituais*. O maniqueísmo, que não nasceu no Ocidente,

¹ Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974), 146-157.

² Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita*, III (Lisboa: INCM, 2014), 262.

mas que se misturou facilmente com a racionalidade de proveniência grega e romana, é uma espécie de gnose, intensificando, por isso, o valor do conhecimento, a que se deve, estamos certos, em boa parte, o prestígio e a função que a ciência vai tendo na nossa cultura.»³

Efetivamente, a pertinácia da gnose eterna soube, teimosamente e sob múltiplos avatares, resistir, na cultura ocidental, até aos nossos dias. Se, no oriente, foi reaparecendo, mormente sob as velhas roupagens do maniqueísmo, no ocidente a sua sobrevivência manifestou-se em diferentes e persistentes metamorfoses, das quais nem sempre é fácil perceber os contornos específicos desse «rostro obscuro da história»⁴. Estamos, além disso, convictos de que o renovado interesse hodierno pela gnose manifesta, como mostra G. Filoramo, «uma secreta afinidade entre a atual época de crise, fustigada pela angústia e ao mesmo tempo desejosa de mudanças e sedenta de novidade, e o período histórico entre o II e III séculos d. C. em que o antigo gnosticismo se afirmou como uma resposta aos problemas perturbantes de uma época de angústia»⁵.

No presente ensaio tentaremos evidenciar as consequências da cosmovisão (ou falta desta) gnóstica para a crise da relação do Homem com o cosmo, ou, noutros termos, para a degradação da relação do habitante com o *habitat*. Com efeito, na origem dessa crise e do desencantamento do mundo não está a interpretação judaico-cristã do *Gênesis*⁶, mas a reinterpretção gnóstico-maniqueia do mito/retrato criacionista.

Na verdade, o maniqueísmo não é senão uma das expressões mais radicais do anticosmismo que distingue a maioria dos sistemas gnósticos que vão em sentido contrário tanto da visão grega como da revelação

³ Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita*, III, 451-452.

⁴ Cf. Gian Carlo Benelli, *La gnosi. Il volto oscuro della storia* (Milano: Oscar Mondadori, 1991), 140-149; 151-276; 240-246.

⁵ Giovanni Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi* (Bari: Laterza, 1983), XIX.

⁶ Cf. Armindo dos Santos Vaz, «Ecologia integral a partir de Gn 1,» in *Theologica* 2, 2.^a Série 51,1 (2016): 51-67.

bíblica⁷. Nestes, Deus e o mundo aparecem desligados ou contrapostos, como dois Reinos ou Poderes, totalmente separados e estranhos um ao outro. O primeiro, inefável ou esboçado com os epítetos mais sublimes; o segundo é pintado com as tintas mais negras da depreciação; o primeiro, mundo da luz e do conhecimento; o segundo, mundo das trevas e da ignorância⁸.

Adiantamos que o otimismo gnóstico relativamente ao conhecimento em pouco contribuiu para uma relação integradora do homem no mundo. Pelo contrário, o destino do homem passa por *saber* que o Reino de Deus não é *neste* mundo do qual terá que evadir-se. No escrito intitulado *Ensinamento Autorizado*, o «cosmo inimigo» combate contra o gnóstico que, «através do conhecimento vence este mundo, onde nada nos pertence para que o poder cósmico nos retenha», acrescentando que «nós [gnósticos] caminhamos famintos e sedentos, com a vista posta na nossa morada», cientes de que «nossa alma se encontra enferma porque habita numa casa miserável em que a matéria ofende a sua vista com a intenção de cegá-la»⁹.

Atirado para o *cosmo* totalmente estranho ao «Deus separado», criado por potestades estranhas ao Deus desconhecido¹⁰, o gnóstico sente-se, qual anjo caído, «fora de casa»¹¹, um «estrangeiro» e «alienado», ainda que não totalmente abandonado. O κόσμος é chamado, nos *Excertos de Teodoto*, ἄνοίκειος¹². Não sendo sua obra, o mundo material está definitivamente abandonado pelo Deus *verdadeiro e bom*.

No grito de Jesus na cruz: *Meu Deus, porque me abandonaste*, os gnósticos reconhecem o clamor de toda a humanidade «pregada» no

⁷ Cf. Rémi Brague, *A Sabedoria do Mundo. História da experiência humana do universo* (Lisboa: Instituto Piaget, 1999), 87.

⁸ Cf. David Brakke, *Los Gnósticos* (Salamanca: Sígueme, 2013), 91-115.

⁹ *Ensinamento Autorizado* (NHC VI,3,26).

¹⁰ Cf. Tertuliano, *Adv. Marcionem*, I, 8-9 (CC I, 397); Simone Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (Paris: Du Cerf, 1984), 49-56.

¹¹ Cf. Simone Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (Brionne: Gérard Monfort, 1947), 160-170.

¹² Clemente Alexandrino, *Excerpta ex Theodoto*, XXXIII,3 (SC 23,130); cf. Clemente Alexandrino, *Excerpta ex Theodoto*, XLI,2 (SC 23, 146).

patíbulo da matéria à espera de um Salvador que não necessite da Cruz nem de criatura alguma para nos reconduzir à pátria da luz, de onde viemos, uma vez que a salvação radica na consubstancialidade do gnóstico com o Pléroma¹³.

Plotino, em nome da melhor tradição helénica, já protestara contra a «incoerência» da doutrina gnóstica de um Deus *estrangeiro* ou ausente deste mundo abandonado pela divindade¹⁴. Contestando o «modelo de mundo» gnóstico, Plotino visa particularmente estas três teses dos seus adversários: «o mundo é uma criação má», resultado da «inclinação da alma para a matéria»¹⁵; «porque desprezam o mundo e nossa terra, pretendem que foi criada para eles uma “Terra nova” ou “casa verdadeira”, para a qual emigrarão, saindo desta, e que é a “razão do mundo”»; o surgimento dessa Terra é concomitante com uma inclinação anteriormente produzida no mundo sensível, «para assegurar a proteção das almas»¹⁶. O filósofo neoplatónico contra-argumenta, dizendo que odiar o mundo sensível é como «alguém que mora na mesma casa, mas critica a construção e o construtor»¹⁷.

É precisamente esta distopia anticósmica (porque este mundo é mau e todo o elemento material se opõe ao espírito divino, há que inventar um «outro mundo» para onde escapar) que distingue o gnosticismo das demais tradições dualistas. Uma especificidade que se traduz na avaliação profundamente negativa do mundo visível e do seu autor¹⁸, e, como tal, deixará uma marca indelével em toda a cultura ocidental mais próxima da hodierna «ecologia profunda» (*deep ecology*) do que da «ecologia integral» proposta pelo Papa Francisco.

¹³ Cf. *Apócrifo de João*, 26 (NHC II,1,26); *Zostriano*, 42,5 (NHC VIII,1,42,5).

¹⁴ Plotino, *Enn.* II,9,16.

¹⁵ Plotino, *Enn.* 33,4 (Bréhier 1956, 115).

¹⁶ Plotino, *Enn.* 33,5 (Bréhier 1956, 116-17).

¹⁷ Plotino, *Enn.* II,9,19.

¹⁸ Cf. Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spatantiken Religion* (Leipzig: Koehler & Amelang 1978), 68; Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose, I: La gnose et le temps* (Paris: Gallimard, 1978), 36.

1. O desencanto do cosmo

Embora nem todas as correntes gnósticas pressuponham o dualismo anticósmico de tipo marcionita¹⁹, não há dúvida que uma das características das correntes gnósticas reside num generalizado horror face à «matéria em desordem» deste mundo (*akosmos*), que é o pior dos mundos²⁰. Sucede que a rebelião gnóstica contra «este mundo» se desenvolve nos antípodas do otimismo grego e judaico-cristão, que via no *cosmos* uma realidade ordenada por Deus e «boa»²¹.

Se A. Von Harnack poderia ter alguma razão, relativamente a outros conteúdos do complexo fenómeno gnóstico, ao referir-se a este como uma «aguda helenização» do cristianismo (*akute Hellenisierung*)²², no que toca à cosmovisão, a gnose antiga operou uma clara rutura com a tradição helénica. De modo que, mais do que da helenização do cristianismo se deveria falar, no caso, da orientalização da herança helénica.

Efetivamente, se, para os antigos, o belo e o bom eram, neste mundo, dimensões inseparáveis (veja-se o *Timeu* de Platão, 30b; 34a)²³, para os adeptos da gnose, pelo contrário, o mundo, nada tendo a ver com o Deus radicalmente transcendente, pode ser belo, mas nunca bom²⁴. Sobretudo porque é lugar de tortura para a alma. Plotino fala da «trágédia» que fazem os gnósticos à volta dos perigos que ameaçam a alma

¹⁹ A escola de Basíledes, por exemplo, demarca-se do dualismo absoluto. De algum modo, a gnose, mais do que o dualismo, busca um monismo ou identificação com o Todo que, ainda assim, passa pela fuga de um estar-no-mundo como condição não conatural ao homem verdadeiro.

²⁰ Cf. Hipólito, *Refutatio*, VIII,17,2; Aldo Magris, *Ippolito. Confutazione di tutte le eresie* (Brescia: Morcellana, 2012), 297.

²¹ Para explicar os males do mundo, Homero (*Iliada* XXIV,525-530) coloca aos pés de Zeus dois recipientes, um contendo os males, outro os bens, que Zeus iria distribuindo a seu bel prazer.

²² Adolf Von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I (Tübingen 19315), 250; Julien Ries, *Gli gnostici. Storia e dottrina* (Foligno: Jaca Book, 2010), 31-35.

²³ Platão, no *Timeu*, fala do Demiurgo como «artífice bom» «criador do cosmo belo» (29a). Onde alguns Padres da Igreja viram um relevante paralelismo com o relato genesíaco da criação em que se repete que «Deus viu que tudo o que tinha feito era bom» (Gn 1,10. 12. 18. 21. 25. 31).

²⁴ Cf. Ilaria Ramelli, ed., *Corpus Hermeticum*, X,10 (Firenze: Bompiani, 2018), 262; Orígenes, *Comentário ao Evangelho de S. João*, XIII,16: segundo Heraclião, o mundo é «a suprema medida do mal»: Vito Limone e Giuseppe Girenti, *Origene. Commento al Vangelo di Giovanni* (Milano: Bompiani 2013), 716.

encerrada nas esferas cósmicas²⁵. Esta demonização do cosmo alargada a todas as suas dimensões (céu astral, terra e infernos) implica a expulsão generalizada da divindade.

Sabemos que o conceito de *kosmos* «é uma das grandes e originais criações do espírito grego»²⁶. Tal conceito reúne, segundo H. Sasse, as seguintes características: a unidade²⁷; uma unidade perfeita devido à norma imanente que tende a tornar-se norma de direito universal para a cidade; ordem e beleza²⁸; a singular relação do homem com o mundo, entre o *kosmos* universal, o cosmo social e o cosmo humano (microcosmos)²⁹.

Todas estas características vão no sentido de uma valorização essencialmente positiva do mundo «criado»³⁰ ou simplesmente desde sempre existente³¹. Desde os pré-socráticos que *cosmos* aparece como sinónimo de universo ou «o todo organizado». Plotino, que assinala a etapa final na doutrina do *kosmos* grego, não poupa adjetivos em louvor da beleza, ordem, harmonia e *ornamento* deste mundo empírico³². «O que os gregos chamam *cosmos*, nós chamamos *mundus* por causa da sua elegância perfeita e sem mácula», afirma Plínio o Velho³³.

«No idealismo grego a conceção do mundo é sempre primordial [...] O Cosmo grego é o reflexo de uma exigência de racionalidade que é antes de mais um esforço através do qual o homem procura dar conta de si mesmo.»³⁴ Estas palavras de R. Minnerath traduzem adequadamente

²⁵ Plotino, *Enn.* II,13,7-8 (Bréhier 1956, 129). Toda a crítica de Plotino incide no anticosmismo gnóstico; cf. Ugo Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose del destino, il male, la salvezza* (Roma: Ed. dell'Ateneo, 1991), 172.

²⁶ Hermann Sasse, «Κοσμος», in GLNT V, 891; cf. Rémi Brague, *A Sabedoria do Mundo*, 32-34.

²⁷ Heraclito fr. 10; Diels I,80,3.

²⁸ Cf. Platão, *Timeu* 92c.

²⁹ Cf. Sasse, «Κοσμος», 890-893; *Ad Diognetum*, VI (SC 33 bis, 64-66).

³⁰ Platão, *Timeu* 28-29.

³¹ Heraclito fr. 30; Diels, I,84,1.

³² Plotino, *Enn.* V,1,4 (Bréhier 1956, 20). Lembra, a propósito, Tertuliano: «ut ergo aliquid et de isto huius mundi indigno loquar, cui apud Graecos ornamentum et cultus, non sordium, nomen est» (*Adv. Marcionem*, I,13,3; CC I, 454).

³³ Plínio o Velho, *Naturalis historia*, II,3,4; Jean Beaujeu, *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle* (Paris: Belles Lettres, 1950), 10.

³⁴ Roland Minnerath, *Les chrétiens et le Monde (I^{er} et II^e siècles)* (Paris: J. Gabalda, 1973), 4.

o profundo vínculo que a mais antiga mentalidade grega estabelecia entre o homem-microcosmo e o mundo-macrocosmo. Sendo o *kosmos* um «sistema ordenado», ou como indica a etimologia original, «a realidade bem ordenada, bem construída»³⁵, foi a partir desta etimologia primitiva que o termo evoluiu para designar o universo enquanto «organização», contraposta ao caos³⁶.

Platão introduziu no termo algumas *nuances*, nomeadamente, sem perder o significado original contraposto a caos, ao conceber o universo como uma «comunidade» (*koinonía*, *Politicus* 276b; *Nom.* 861e). Aristóteles, na senda de Platão, atribui ao *kosmos* os atributos da organização ideal da cidade, entendida como morada comum dos homens. O termo passa a significar recorrentemente «organização, ordem da cidade»³⁷. Criado, segundo Platão, a partir do modelo do seu eterno *paradigma*³⁸, o mundo material reflete a bondade e beleza, ainda que de forma imperfeita, do mundo das ideias, sendo qualificado como «grandíssimo, ótimo, belíssimo e perfeitíssimo».

A filosofia estoica acentuou o otimismo cósmico ao propor uma visão monista do mundo diretamente produzido e dirigido pela divindade³⁹. Fílon, fiel seguidor dos ideais gregos, retomou este otimismo, considerando o *kosmos* a obra mais bela e mais perfeita de Deus⁴⁰. Nesta visão positiva do mundo material, até o mal que neste existe é explicado como uma ilusão de perspectiva, pois cada coisa individual concorre para o bem de todo o universo⁴¹. O homem não tem senão que conhecer as leis da natureza e adequar-se a estas, ciente de que «o mundo é um corpo

³⁵ Sasse, «Κοσμος», 880-884.

³⁶ Arpad Peter Orbán, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens* (Nijmegen: Dekker & Van de Veegt, 1970), 2-6.

³⁷ Orbán, *Les dénominations du monde*, 4.

³⁸ Platão, *Timeu*, 92c.

³⁹ Cf. Puech, *En quête de la gnose*, I, 50, 37.

⁴⁰ Cf. Filon, *De Abrahamo*, 44 : Jacques Cazeaux, *De migratione Abrahami* (Paris: Belles Lettres, 1965), 122.

⁴¹ Cf. Celso, em Orígenes, *Contra Celso*, IV,62. 69 (SC 338-340; 352-354).

perfeito, mas as suas partes não são perfeitas, porque, tendo todas uma certa relação com o todo, elas existem em função do todo»⁴².

Podemos, pois, constatar com o erudito estudioso do mundo antigo A. J. Festugière, que o homem helénico professa «a religião filosófica do Mundo e do Deus cósmico»⁴³. Nesta mentalidade, o mundo é para ser contemplado, não para ser transformado ou «dominado». Mais do que um problema, o *cosmo* é uma *paideia* em que o homem pode aprender a situar-se nesta «casa comum», conformando-se com as normas e ordem do mundo. Uns 50 anos antes de Cristo, Cícero ainda vê na harmonia e beleza do cosmo a prova da existência da divindade habitante da mesma *domus*:

«O movimento uniforme e circular dos céus, do sol e da lua, na sua singularidade, na sua utilidade, na beleza e ordem dos corpos celestes, cuja própria observação é suficiente para nos mostrar que não são obra do acaso [...] mas há alguém que comanda, que dá ordens e que é obedecido [...]. Imagina que vês uma casa grande e bela; mesmo se não vires o seu dono, ninguém te pode levar a acreditar que foi construído por ratos e doninhas. Pois se pensasses que esse mundo tão bem ornamentado, essa tão grande variedade e beleza de corpos celestes, essa tão grande força e imensidão do mar e da terra é na verdade a tua morada e não a dos deuses, não te pareceria teres perdido siso? (*si tuum ac non deorum domicilium putes*) [...]. Esta harmonia entre os constituintes do mundo não seria de todo possível, se não fossem abarcados por um só espírito divino omnipresente.»⁴⁴

Esta visão positiva não só aproximava a natureza da divindade, ao ponto de associar as principais divindades a forças da natureza, como

⁴² Plutarco, *De Stoicorum repugnantes*, 44 : Pierre-Maxime Schuhl, *Les Stoïciens*, I (Paris: Gallimard, 1962), 129-130.

⁴³ André-Jean Festugière, *Épicure et ses dieux* (Paris: PUF, 1946), 23.

⁴⁴ Cícero, *De natura deorum*, II, 15. 17, trad. Pedro Braga Falcão, *Da natureza dos deuses* (Águeda: Vega, 2004), 71-72.

implicava uma experiência de hospitalidade que concebia o mundo como «casa (*domicilium*) comum dos homens e dos deuses»⁴⁵. Os autores cristãos, não podendo assumir esta promiscuidade à letra, concordam em ver no mundo criado por Deus uma realidade boa e harmoniosa⁴⁶, e a casa comum da humanidade: «para Deus, todo este mundo é uma só casa», assegura Minúcio Félix⁴⁷. Alguns séculos mais tarde, as *Constituições Apostólicas*, exortando a louvar Deus pela bondade da criação, chamam «cosmopolita» ao homem criado à imagem de Deus e «elevado como ornamento do cosmo, ao ser plasmado de corpo, composto dos quatro elementos»⁴⁸.

A ideia de que o mundo, qual casa habitada e organizada, tem um «dono» que dela se ocupa preside, pois, à cosmovisão greco-romana

⁴⁵ Cf. Tales, *Frag.* 12,22 (H. Diels I, 77); Cícero, *De natura deorum*, II,62: «est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus et urbs utrumque»: Charles Appuhn, *Cicéron. La nature des Dieux* (Paris: Librairie Garnier Prères), 242. Tertuliano, combatendo o anticosmismo de Marcião lembra que os próprios filósofos pré-socráticos seus posteriores «divinizaram» as realidades naturais: cf. *Adv. Marcionem*, I,13,3 (CC I, 454); cf. Cícero, *De legibus*, I,7,23; Georges De Plinval, *Cicéron. Traité des Lois*, Paris 1959, 13); Johnson Donald Hughes, *Environmental Problems of the Greeks and Romans. Ecology in the Ancient Mediterranean* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014), 44-46; 56-57.

⁴⁶ Refutando a cosmogonia de Hermógenes que explicava a maldade do mundo pela afirmação de uma matéria eterna animada por um movimento caótico, que o Criador ordenou mas não totalmente, Tertuliano lembra que «o mundo se chama, entre os gregos, *ornamento* e, como tal, nada tem a ver com uma matéria caótica»: *Adversus Hermogenem*, 40,2 (SC 439, 186). E no *Apologeticum* fala do mundo criado como «ornamento da majestade» divina (*ornamentum majestatis suae*), acrescentando que «é por isso que os gregos deram ao mundo o nome de kosmos» (17; CC I, 117).

⁴⁷ Minúcio Félix, *Octavius*, 38,1; 17,2: Jean Beaujeu, *Minucius Felix. Octavius* (Paris: Belles Lettres, 1964), 65; 23. Consequentemente, Minúcio reconhece que, porque tudo está ligado, o homem deve esforçar-se por dar atenção ao todo: «E não rejeito aquilo que Cecílio se esforçou por sustentar entre os assuntos principais: que o homem se deva conhecer a si próprio e olhar à sua volta, para o que existe, onde existe, porque existe: se [foi] condensado a partir de elementos, se composto por átomos ou, antes, criado, formado e animado por Deus. É precisamente isto que não podemos examinar ou descobrir sem a investigação do universo, pois as coisas estão ajustadas, ligadas e encadeadas de tal maneira que nada sabes da [condição] da humanidade, salvo se diligentemente tiveres perscrutado a condição da divindade, e não és capaz de desempenhar bem o que convém ao cidadão, a não ser que tenhas conhecido esta cidade comum a todo o mundo: sobretudo quando é nisto que diferimos dos animais, no facto de que, inclinados e virados para a terra, estes nasceram a preocupar-se apenas com o alimento; nós, a quem foi dado um rosto ereto, a quem foi dado um olhar a contemplar o céu, bem como palavra e razão pela qual conhecemos, sentimos e imaginamos Deus, não podemos nem temos justificação para ignorar a celestial clareza que se apresenta aos nossos olhos e sentidos» (*Octavius*, XVII: J. Beaujeu, 22-23).

⁴⁸ *Constituições Apostólicas*, VII,34,6; cf. *Constituições Apostólicas* VIII, 12, 16 : Marcel Metzger, *Les constitutions Apostoliques* (Paris: Du Cerf, 1992), 263; 306.

e judaico-cristã. Nesta, o mundo é visto como espetáculo a contemplar e não como problema a resolver ou contornar⁴⁹. Nessa antiga concepção, era também amplo o consenso acerca da posição do homem no cosmo e da relação entre ambos: «todo o universo foi criado para servir alguma outra coisa. O homem, porém, nasceu para contemplar o cosmo e para imitá-lo; pois ele estando longe de ser perfeito, é uma pequena parte da perfeição.»⁵⁰

Esta mundivisão marcadamente otimista sofreu uma substancial revisão na Antiguidade tardia. No período em que o cristianismo surgiu e se expandiu pelo vasto império romano, a visão otimista e unitária da relação homem-cosmo-divindade deu lugar a uma drástica mudança, coincidente com uma radical alteração da imagem do mundo. E não se pense que esta ampla degradação das relações do homem com o cosmo e os consequentes sentimentos negativos relativamente ao mundo são exclusivos da *mens gnostica*. São cada vez mais frequentes as expressões de um estado de ânimo generalizado em que o homem deixou «de se sentir em casa» neste mundo⁵¹. A este esvaziamento do mundo terreno vai-se contrapondo a sobrevalorização do «mundo superior» ou «celeste».

Os textos do Novo Testamento fazem eco desta nova atmosfera pejorativa para com o *κοσμος*. Este aparece, especialmente na boca de S. Paulo e S. João, associado a uma semântica assumidamente pejorativa: o *cosmos* designa o mundo sem Deus ou hostil a Deus, ou simplesmente o mundo pagão⁵², contraposto a um «mundo novo» objeto da esperança cristã⁵³.

⁴⁹ Cf. Clemente Alexandrino, *Strom.* V,133,7 (Marcelo M. Rodríguez, *Clemente de Alejandria. Stromata IV-V*, Madrid: Ciudad Nueva 2003, 536); Ambrósio, *Exameron*, II, 1 (E. Pasteris, *Sant'Ambrogio. L'Esameron*, Torino: Società Editrice Internazionale 1937, 106-108); Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris: Du Seuil, 1961), 94-113; 151-160; Hughes, *Environmental Problems*, 54-55.

⁵⁰ Cícero, *De natura deorum*, II, 14; Appuhn, *Cicéron*, 146.

⁵¹ Cf. Orbán, *Les dénominations du monde*, 19. Plutarco, fortemente influenciado pela religiosidade e gnose orientais, propõe uma fundamentação metafísica do dualismo em «dois princípios opostos, duas forças contrárias»; cf. Ries, *Gli gnostici*, 151-158; 162-167. Nos autores cristãos é frequente a dualidade, mas não se pode falar de dualismo: cf. Lactâncio, *De ira Dei* (SC 289), 164-166.

⁵² Cf. Orbán, *Les dénominations du monde*, 26-46.

⁵³ Cf. Ap 21,1.

Como explicar esta inesperada mudança de ânimo e atitude face ao mundo? Embora a abordagem depreciativa de alguns escritos neotestamentários assente em pressupostos e colha ilações muito diferentes das do gnosticismo, tudo indica que este afastamento do imaginário original do *cosmos* como «ordem harmoniosa», detetada nos primeiros autores cristãos, se deve já à influência do pessimismo anticósmico que caracterizou o mundo helenístico fortemente permeável aos influxos orientais⁵⁴.

Esta tese foi, como é sabido, amplamente desenvolvida pelo filósofo Hans Jonas⁵⁵. Insurgindo-se contra a *opinio communis* que via no gnosticismo uma religião parasitária, fruto da degeneração das religiões antigas, este filósofo alemão, aluno de Martin Heidegger, pretendeu demonstrar a profunda originalidade da gnose antiga, como movimento de revolta contra a conceção essencialmente otimista do grego. Parece-nos ter razão H. Jonas ao ver no gnosticismo a emergência de um novo modo de estar-no-mundo (*Dasein*), depois que, com o declínio da *Pólis* grega, o homem deixou de se «sentir na casa», na *oikouménê*⁵⁶.

A forte tendência de os homens deixarem de contemplar o mundo externo para se fixarem em si mesmos não começou muito antes do reinado de Marco Aurélio. «A ideia da beleza dos céus e do mundo passou

⁵⁴ Cf. Orbán, *Les dénominations du monde*, 18 ss.; Hans Jonas, *A Religião Gnóstica. A mensagem do Deus estrangeiro e os primórdios da Cristandade* (Lisboa: Universidade de Lisboa, 2019), 260-263. Sentimento e tendência que encontrarão a sua expressão máxima no gnosticismo, mas que a maioria dos autores patrísticos não acolheu. Os apologistas do século II confessam ter chegado a Deus, «depois de ter contemplado o céu, a terra e o mar, o sol, a lua e todas as outras coisas» e de se terem «espantado com a ordem do *κοσμος*»; cf. Aristides, *Apologia*, 1,1-2 (SC 470, 182-186; 256-258); Teófilo de Antioquia, *Ad Autolyicum*, 1,6-7 (SC 20, 70-74); Taciano, *Cohortatio ad Graecos*, 4-5; Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos* (Madrid: BAC, 1979), 579-581.

⁵⁵ Cf. Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde* (Bruxelles: De Boeck & Université, 2001), 42-43; Ries, *Gli gnostici*, 66-77.

⁵⁶ É verdade que a interpretação do gnosticismo proposta por Hans Jonas continua a merecer algumas críticas, nomeadamente no que se refere à generalização da sua tese a todas as «escolas» gnósticas; cf. Giuliano Chiapparini, «Anticosmismo e procosmismo negli gnostikoi del II e III secolo. A proposito del “paradigma ermeneutico” di H. Jonas,» *Annali di scienze religiose*, 9 (2004): 325-371. Sem ignorar a diversidade de *nuanças* que encontramos na cosmologia dos diversos movimentos gnósticos, os quais, aliás, se contestavam entre si (cf. *Testemunho da Verdade*, 57-58; NHC IX,3,57-58), não restam dúvidas acerca do pessimismo anticósmico que caracteriza o imaginário gnóstico em geral.

de moda e foi substituída pela de infinito.»⁵⁷ Ao que tudo indica, não foi tampouco o cristianismo o grande responsável pelo desinteresse pelo mundo e pela «demonização do cosmo»⁵⁸.

Uma série de fatores (crise da cidade antiga, guerras, influxo dos cultos e correntes orientais; incremento da irracionalidade e das filosofias religiosas) trouxeram consigo uma nova concepção do mundo e do homem caracterizada por uma visão negativa do mundo e pelo dualismo mais ou menos vincado. O mundo material tende a identificar-se com o princípio do mal, por oposição ao espiritual e divino cada vez mais relegado para as esferas hipertranscendentes. A antiga unidade dá lugar a esquemas dualistas, que contrapõem o *céu à terra*; o *corpo à alma*, o *divino ao cósmico*; e os dois *aíones* (tempo presente e tempo futuro). O mundo terrestre é cada vez mais a morada de poderes malignos e adversários do homem. A par de uma radicalização da transcendência divina (o *Theos agnostos*, verdadeiro Deus nada tem a ver com este mundo)⁵⁹, assiste-se a uma análoga acentuação da antítese entre o mundo celeste e o mundo terreno, com a consequente depreciação deste último⁶⁰.

Foi neste cenário mental, coincidente com uma «crise irreversível do iluminismo e racionalismo» gregos, num tempo descrito pelos historiadores como uma «idade de indolência» com múltiplos «sintomas de um cancro espiritual»⁶¹, que emergiu e vingou o gnosticismo como proposta de reinterpretação do homem na sua relação com o cosmo e com o divino. Nesta revisão pela negativa da cosmovisão grega, o mundo deixou de ser belo e a harmoniosa morada do homem, para passar a ser «terra de desespero e de lágrimas», e lugar de morte e da ignorância. Num texto do gnóstico moderado Ptolomeu, lemos a seguinte descrição:

⁵⁷ Eric Robertson Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino* (Firenze: La Nuova Italia, 1988), 5; Filoramo, *L'attesa della fine*, 35-45.

⁵⁸ Cf. Filoramo, *L'attesa della fine*, 39.

⁵⁹ *Quod supra nos, nihil ad nos*, garante o pagão Cecílio, no diálogo com o cristão Octávio (*Octavius*, 13,1: Beaujeu, 18). O dualismo gnóstico acaba por ser a consequência de uma excessiva «extrema acentuação da transcendência»: Pétrement, *Le Dieu séparé*, 247.

⁶⁰ Cf. Plotino, *Enn.* II,9,5-6 (Émile Bréhier, 1956, 116-119).

⁶¹ Filoramo, *L'attesa della fine*, 35.

«Nosso mundo corporal nasceu do desespero e a perplexidade; a terra corresponde ao estado de desespero, a água ao movimento das lágrimas nascidas do medo, o ar corresponde à condensação da tristeza, e o fogo está presente em todos como a morte e a corrupção; da mesma forma que a ignorância está escondida nas outras três afeções [isto é, temor, tristeza e angústia].»⁶²

O mundo material é caracterizado por estes três sentimentos negativos: «medo, tristeza e angústia», porque ele próprio resulta não do ato criador e positivo de um Deus bom, mas de um drama primordial no seio do Pléroma divino. A cosmogonia gnóstica, ora dualista, ora monista (a realidade salvável como emanção do divino)⁶³, acabou por marcar não apenas a visão estigmatizada da terra e suas criaturas, mas inspirará também uma cultura de má consciência e inadequadas práticas do homem frente àquilo que os gregos chegaram a considerar a «casa comum dos homens e dos deuses»⁶⁴. Isto porque o *céu*, morada dos deuses, se considera parte do *cosmos*⁶⁵.

Na *Epístola de Pedro a Filipe*, os apóstolos colocam as seguintes perguntas a Jesus: «Senhor, gostaríamos de saber acerca da deficiência dos éons e o teu *Pléroma*, e porque estamos detidos nesta morada; como chegámos a este lugar, e como sairemos dele? Como alcançar a liberdade (*parrêsia*); ou porque é que as Potências lutam contra nós?»⁶⁶ A terra tornou-se um «lugar» inóspito, onde o homem se vê «detido» e «alienado», em luta contra as «forças» do cosmos e, por isso, necessitado de encontrar uma «saída» libertadora. Neste caso, o mundo é mau não só enquanto criado, mas também enquanto corrompido pelos homens.

⁶² Em Ireneu, *Adv. Haer.* I,4,2; I,5,4 (SC 264, 66; 82-84); cf. *O discurso verdadeiro*, 26,26-33 (NHC VI,3,26); Rudolph, *Die Gnosis*, 77.

⁶³ No *Evangelho da Verdade*, a origem do mal não é atribuída ao Demiurgo, mas a um «erro» original. Deus, de resto, que «é tudo em todos», está presente em todas as coisas (NHC I,3,23; 28).

⁶⁴ Sobre a ideia do «mundo como uma só casa comum», cf. Séneca, *De beneficiis*, VII,1,7; François Prechac, *Séneque. Des bienfaits* (Paris: Belles Lettres, 1927), 77; *De ira*, II,31,7 (J.M.G. Rocaful, 1946), 144; Tertuliano, *De pudicitia*, 7,11 (CCL II, 1292).

⁶⁵ Cf. Pseudo-Aristóteles, *De mundo*, 2,391b.

⁶⁶ *Epístola de Pedro a Filipe* (NHC VIII,2,134).

2. *Unde malum?*

Voltamos a concordar com o já citado Joaquim Cerqueira, quando constata que «a natureza do espanto está, na cultura filosófica ocidental, mais contaminada pelo excesso do mal do que pela abrangente inspiração do bem»; e ainda quando acrescenta que «esta mundividência, historicamente situada, tem um rótulo, bem ferreteado pelos séculos: o maniqueísmo e o gnosticismo»⁶⁷. Efetivamente, o mal constitui o grande motivo de *espanto* e de *escândalo* de que parte a especulação gnóstica de que todos somos, de algum modo, herdeiros.

Sabemos quanto a atitude gnóstica perante o cosmo é intrínseca à condição humana enquanto experiência do mal neste mundo⁶⁸. Temos de reconhecer que talvez nenhuma resposta ao incontornável mistério do mal foi tão radical como a que o gnosticismo propõe, ao enfrentar sem subterfúgios a questão da *origem e porquê* do *mal*. Ao gnóstico não lhe interessa o *quid* (o quê), mas o *unde*, isto é, a origem ou raiz do mal para, assim, encontrar a *via* para se *livrar do Malum*.

*Unde malum et quare?*⁶⁹ Eis a pergunta primordial que preside à rebelião gnóstica *versus* mundo. Os Padres da Igreja, ao acusarem os gnósticos de colocarem defeituosamente a questão do *mal*, caindo eles mesmos no mal⁷⁰, não acataram cabalmente o alcance da pergunta gnóstica. Esta, mais do que uma solução filosófica, propõe-se uma resposta existencial para sofrimentos experimentados pelas criaturas racionais e irracionais que habitam este mundo. Se a filosofia antiga em geral abordava o mistério do mal do ponto de vista ontológico e ético, o gnosticismo antecipa o existencialismo moderno, ao encarar o problema do ponto de vista prático e existencial.

⁶⁷ Gonçalves, *Itinerâncias de Escrita*, III, 262.

⁶⁸ Cf. Puech, *En quête de la gnose*, I, 193.

⁶⁹ Tertuliano, *De praescriptione Haereticorum*, 7,5 (CC I, 192); ID., *Adversus Marcionem*, I,2: «*languens... circa mali quaestionem, unde malum*» (CCL I, 443); cf. Ireneu, *Adv. Haer.* II,17,10 (SC 294, 170); Eusébio, *Hist. Eccl.* V,27 (SC 41, 73); Agostinho, *De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum*, II,2,2; François Decret, Luigi Alici e Antonio Pieretti, *Sant'Agostino. Polemica con i Manichei*, XXIII/1 (Roma: Città Nuova), 114-116; Agostinho, *De natura boni*, 4, 352.

⁷⁰ Cf. Epifânio, *Panarion*, II, XXIV, 6; Giovanni Pini, *Epifanio di Salamina. Panarion* (Vago di Laveno: Morcelliana), 298.

Se, como era crença generalizada, «Deus criou todas as coisa para benefício do homem, como explicar tantas coisas adversas e danosas na terra e no mar», perguntavam os Académicos antigos⁷¹. Se o *Summum bonum* divino cuida de tudo com sua paternal providência, porquê o sofrimento inocente? Se Deus é bondade, beleza e perfeição, donde provêm as deformidades, catástrofes, doenças e a própria morte?

Não foi só Santo Agostinho que, como nos *confessa*, experimentou as angústias da resposta não encontrada⁷². O santo de Hipona conhece as hipóteses de solução para o mistério do mal já adiantadas pelos filósofos e subscreve a resposta tentada pela teologia de Platão, segundo a qual «Deus, uma vez que é bom, não pode ser a causa de tudo, como afirma a maior parte [...] mas é apenas a causa do bem»⁷³. O Estoicismo irá na mesma linha, propondo que a divindade não intervém no mundo, senão a nível macrocómico. Tal ilibação da responsabilidade divina não só acabava por limitar drasticamente a providência, como abria a porta para a solução dualista que vamos encontrar no gnosticismo.

Por outro lado, o platonismo foi explicando o mal, falando de uma hierarquia no seio da divindade, para deduzir que «Deus não é a causa de tudo» o que existe e acontece⁷⁴. A criação deve ser atribuída a um «outro deus» ou «deus menor», artífice (*Demiurgo*) e seus colaboradores (*os deuses da religião tradicional*) e mediadores (*daimones*), razão pela qual é imperfeita e, às vezes, má⁷⁵.

Tal solução era admissível numa cultura politeísta, mas não é compatível com uma religião monoteísta que não admita que a divindade se

⁷¹ Lactâncio cita, neste contexto, o celebre silogismo de Epicuro: «Deus ou quer eliminar o mal e não pode, ou pode e não quer, ou nem quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode é impotente, o que não é aceitável; Se pode e não quer é mau, coisa também contrária a Deus; Se não quer e não pode é mau e impotente e, portanto, não é Deus. Se quer e pode (esta é a única coisa que convém a Deus), de onde vêm os males? Porque não os elimina?» (De ira Dei, 20; SC 289, 158-160).

⁷² Agostinho, *Confissões*, VII, 5, 7: João Beato and Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, *Confissões* (Lisboa: INCM, 2000), 274; Cf. Maria Manuela Brito Martins, «Unde malum: O mal em Santo Agostinho,» *Theologica* 47, 2 (2012): 542.

⁷³ Platão, *República*, II,379 c; 380 c.: Émile Chambry, *Platon. Oeuvres complètes*, VI, (Paris: Belles Lettres, 1959), 84.

⁷⁴ Pétrement, *Le Dieu séparé*, 35-37.

⁷⁵ Ireneu, *Adv. Haer.* I,5,2; 5,4 (SC 264, 78; 82-84); Pétrement, *Le Dieu séparé*, 48-57.

multiplique por entidades e competências diversas. É o caso da religião judaica, que mantém com muita maior nitidez o mal totalmente separado de Deus: «o mal permanece limitado a este mundo, bem separado do coro divino», recorda Fílon de Alexandria⁷⁶.

Este pressuposto não impediu que, para responder ao drama do mal, também o judaísmo helenizado tenha desenvolvido a ideia de uma certa gradação hierárquica da divindade, à maneira medioplatónica (*Logos-Sophia*, os *anjos*: manifestações e mediações distintas de Deus), e da própria estrutura do cosmo⁷⁷. Deste modo, era possível atribuir a criação do mundo e do homem não a Deus diretamente, mas a uma destas suas manifestações ou emanações. Fechada a todo o tipo de influxos helênicos, a comunidade de Qumran resolveu o problema do mal pela via do dualismo radical que chega a envolver a própria divindade: Deus criou dois espíritos opostos: o «príncipe da luz» e o «príncipe das trevas»⁷⁸.

Na senda da mesma teologia judaica, e retomando algumas reflexões avançadas pelo neoplatonismo (Plotino), o pensamento judaico-cristão vai explicar o mal como falha de ser ou ausência de bem. Tal «falha» foi geralmente entendida como consequência admitida por Deus devido a uma culpa humana. Nestes termos, o mal provém, de modo mediato de Deus, mas serve para punir e corrigir a culpa humana, tornando-se assim instrumento de salvação. Esta ideia pedagógica e otimista de um Deus que do mal tira o bem não resolve, contudo, o drama do sofrimento dos inocentes que tantas vezes contrasta com o bem-estar dos iníquos⁷⁹. Tal constatação obrigou a alargar a abrangência da culpa individual a um «pecado original» antigo que afeta todo o género humano.

⁷⁶ Filon, *De fuga et inventione*, 62: Esther Starobinski-Safran, *De fuga et inventione* (Paris: Du Cerf, 1970), 144-146.

⁷⁷ Cf. Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Paris: Desclée, 1957), 131-138.

⁷⁸ *Regra da Comunidade* IV,2-26: Luigi Moraldi, *I manoscritti di Qumran* (Torino: Unione Tipografica, 1971), 143-146.

⁷⁹ Paradoxo bem tematizado, por exemplo, na obra de Metódio de Olimpo (falecido em 312) *Sobre o livre arbitrio*, III,6-10: Roberta Franchi, *Metodio d'Olimpo. Il libero arbitrio* (Milano: Paoline, 2015), 196-204.

Semelhante resposta continua, porém, a não satisfazer a exigente especulação gnóstica: os antepassados do homem podem ter pecado, mas isto não explica porque é que os animais sofrem e morrem, assim como as plantas. Também as videiras «choram» quando podadas; não escutamos os lamentos das árvores ou dos peixes, porque não têm voz, mas isso não exclui que possam sofrer. Os antigos, incluindo o maniqueísmo e outras correntes de teor gnóstico, acreditavam que sim, e até nas fontes que brotavam da terra viam as lágrimas da natureza⁸⁰.

Tal visão trágica conduziu o gnosticismo a uma solução radical: «a existência deste mundo é resultado de uma transgressão», declara o *Evangelho de Filipe*⁸¹. A resposta gnóstica não deixa, pois, margem de dúvida: O mal existe na criação porque esta é obra de um criador também ele imperfeito: «O mundo foi criado por engano, porque aquele que o criou queria fazê-lo incorruptível e imortal. Ele não conseguiu realizar o seu desejo, pois o mundo nunca foi incorruptível, e tampouco aquele que fez o mundo.»⁸²

Sendo o próprio Demiurgo corruptível, era incapaz de produzir um mundo incorruptível e imperituro e, ao querer imitar a «criação» do mundo superior (*Pléroma*), fracassou, por engano. Um erro de ignorância que só poderá ser remediado pela *gnosis* e fuga a este mundo material. A criação é já, portanto, um erro, uma falha. A explicação deste «Pecado original» é dada pelas diferentes escolas gnósticas, recorrendo à linguagem mítica, ora de teor dualista, ora de caris monista. A versão monista faz derivar este mundo das emanações de um Deus transcendente. A tese dualista atribui o mundo material ao demiurgo, nascido também ele de um acidente celeste⁸³.

Não podendo ser obra do Deus bom, o mundo é mau e mal, em si e de facto. Desta primeira constatação brota imediatamente uma outra:

⁸⁰ Cf. Agostinho, *De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum*, II,16,39-40. 53; 17,60. 62: Decret, Alici e Pieretti. *Sant'Agostino*, 114-116, 158-160; 172; 180; 182.

⁸¹ *Evangelho de Filipe* (NHC II,3,85).

⁸² *Evangelho de Filipe*, 75 (NHC II,3,75).

⁸³ Cf. Ireneu, *Adv. Haer.* I,2,2-2,3; 4,1 (SC 264, 38-42; 62).

na medida em que o mundo e toda a criação são maus, o gnóstico toma consciência de que ele próprio não lhe pertence por ser distinto desta matéria ilusória; mas é também «distinto» dos outros homens que, por viverem numa existência enganadora, não são seus «congêneres».

O gnóstico tem a vantagem de saber isto e muito mais, razão pela qual a penosa e trágica experiência no corpo e na matéria mundana começa a ser superada, precisamente por essa tomada de consciência. Tal consciência é ponto de partida para uma viagem pessoal de superação de toda a negatividade que o habita por fora, neste mundo que não é o «seu». A salvação opera-se, portanto, fora do mundo, contra a matéria e «escapando» aos «poderes» *cosmoctatores*.

3. A criação como «aborto»

Para explicar o mal *no mundo* e o mal que *é o mundo*, os diversos sistemas gnósticos adotam duas vias: a primeira assume um dualismo ontológico originário, baseado em dois Princípios antagônicos, um Deus bom, autor do bem, e um Deus mau (demiurgo), criador da matéria má. A outra via não parte de um dualismo radical, mas cai no mesmo dualismo ontológico ao explicar o mundo presente como resultado de uma queda ou incidente trágico ocorrido no interior da esfera divina; um incidente primordial cometido «in una epecie di prologo in cielo, protogonisti degli *eoni* che sono soggetto di una fatale e rovinosa caduta che causa l'esistenza del mondo materiale»⁸⁴. Esta última é a tese da escola valentiniana, que vê a origem do próprio Deus criador no pecado dos Eões⁸⁵.

O quinto tratado do códice II da «biblioteca» de Nag Hammadi, convencionalmente intitulado *Sobre a Origem do Mundo*, enuncia nestes termos o conteúdo deste título: «Uma vez que todos, tanto os deuses

⁸⁴ Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo*, 27; cf. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, 51.

⁸⁵ Tertuliano, *De praescriptione*, 34,4 (SC I, 215). O Eão (*Sophia*) que foi afastado, devido à paixão do desejo, emitiu a matéria (terra, mar, céu e tudo o que neles se encontra), concebendo-a no temor; cf. Pseudo-Tertuliano, *Adv. omn. haer.* IV,3. Repare-se no «desejo» (*enthumésis*), como motivo da culpa e fonte de todos os males associados à matéria.

do mundo (*kosmos*), como os homens, afirmam que nada existiu antes do Caos, eu, em contrapartida (δέ), quero demonstrar (ἀποδεικνύειν) que todos se enganaram, ao ignorar a constituição (σύστασις) do Caos (Χάος) e a sua raiz.»⁸⁶ O autor prossegue, demarcando-se da cosmogonia tradicional que apresenta o *Caos* como estádio originário a partir do qual deriva toda a realidade existente. Esta conceção, que os gregos e, de algum modo, o judaísmo acolheram⁸⁷, é refutada como «falsa» pelo autor gnóstico que, na sua doutrina acerca da «constituição» do mundo, vê no *Caos* não o início mas uma realidade derivada de outra «pré-existente desde o princípio»⁸⁸, do qual «caiu». *Caos* e mundo, longe de serem dois momentos, condições e «constituições» contrapostas, são realidades homólogas e geminadas. As «trevas» que as antigas cosmogonias associam ao *Caos*⁸⁹ são o melhor qualificativo do mundo criado resultante da «queda» original e da consequente mescla das Trevas e da Luz. A história da humanidade não passa de um Combate entre o Bem e o Mal, entre Deus/Espírito e Matéria.

Esta ideia do *Caos* derivado (e não originário) diferencia a teocosmogonia gnóstica e, conseqüentemente, a relação do homem com o mundo criado. Tanto mais que a equiparação *Caos-Treva* leva a concluir que este (Caos) provém daquele (Treva): «Quanto ao *Caos* há que dizer que provém de uma treva.»⁹⁰ *Caos* e *Cosmos* deixam, assim, de se referir a realidades antitéticas, para designarem situações substancialmente equivalentes. O *Caos* (e não o *Cosmo*, como pensavam os gregos e a *communis opinio* contestada pelo autor do tratado *Sobre a Origem do Mundo*), passa a ser a característica de toda a realidade extrapleromática, isto é, toda a criação

⁸⁶ NHC II,97,24; Cf. Michel Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)* (Paris: Études Augustiniennes, 1974), 297.

⁸⁷ Cf. Aldo Magris, «La creazione: perché dal nulla e non piuttosto da qualcosa?», *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIX, 1 (2017): 381-384.

⁸⁸ *Sobre a Origem do Mundo* (NHC II,98,34).

⁸⁹ Cf. *Sobre a Origem do Mundo*, 99; 102; 104; 106; 125; 126 (NHC II,5,99; 102; 104; 106; 125; 126); cf. Hesíodo, *Theog.* 116; Génesis, 1,2: «*incomposita et tenebrae erant super abyssum*».

⁹⁰ NHC II,5,98; Cf. *Corpus Hermeticum*, III,1 (Ramelli, 134); Giulia Sfameni Gasparro, *La conoscenza che salva. Lo gnosticismo: temi e problemi* (Messina: Rubbettino Editore, 2013), 44-45.

atribuída ao Demiurgo⁹¹. Este mundo demiúrgico em que vivemos é treva e caos pela sua própria e irremediável origem ontológica, enquanto produto abortivo de *Sophia*, mãe do Demiurgo⁹².

A centralidade da categoria *Caos* no pensamento gnóstico, como noção interpretativa da atual situação cósmica, é confirmada por outras fontes gnósticas diretas, nomeadamente, pelas seguintes: *Apócrifo de João*, 30; 31⁹³; *Eugnostos*, 85-86⁹⁴; *Evangelho dos Egípcios*, 56,23⁹⁵. O *Tratado Tripartido* insiste na identificação mundo-caos⁹⁶. E na *Sophia Jesu Christi*⁹⁷, o Demiurgo é o «soberano universal do *caos*» e o cosmo criado é qualificado como «o mundo do *caos*».

Algumas correntes gnósticas e especialmente o Maniqueísmo sustentavam esta cosmovisão radicalmente negativa na própria narrativa do *Génesis*. «A terra era invisível e informe», lemos em Gn 1,2 segundo a versão dos LXX, enquanto no texto hebraico se lê: «a terra era informe e vazia [...] as trevas estavam sobre o abismo»; *Terra autem erat invisibilis et inconposita et tenebrae erant super abyssum* (1.2), liam os latinos⁹⁸. Os primeiros cristãos basearam-se, como sabemos, na primeira versão (*Septuaginta*), que se prestava a uma maior congruência com o que ensinava a tradição antiga: isto é, que no princípio era o *caos* ou uma matéria informe que o Demiurgo ordenou, dando origem ao *cosmos*.

Os Padres da Igreja, tirando uma ou outra exceção, demarcaram-se de tal concordismo não legitimado pelo texto bíblico. Na sua teologia da criação antignóstica, Ireneu lembra que Deus não necessita de matéria prima alguma ou «substrato» para criar o mundo. Não há, por isso, matéria pré-existente, mas tudo provém de Deus e das «suas mãos»⁹⁹.

⁹¹ Cf. NHC II,5,99-100.

⁹² Cf. Ireneu, *Adv. Haer.* III,2,2 (SC 211, 28).

⁹³ Cf. NHC II,1,30-31.

⁹⁴ Cf. NHC III,4,85-86.

⁹⁵ Cf. NHC III,2,56,24; Gasparro, *La conoscenza che salva*, 64-68.

⁹⁶ *Tratado Tripartido* (NHC I,5,89,24).

⁹⁷ *Sophia Jesu Christi*, 31; 33, Michel Tardieu, 198; 199.

⁹⁸ Cf. Ambrósio, *Exameron*, I,7,25; 8,28; Emiliano Pasteris, *Sant'Ambrogio. L'Esamerone* (Torino: Società Editrice Internazionale,1937), 59; 72.

⁹⁹ Ireneu, *Demonstração*, 5 (SC 406, 90).

Interpretando a narrativa genesíaca à luz de toda a *historia salutis*, Ireneu lembra que «a criação não poderia ser assumida por Ele [Verbum Dei] se tivesse sido fruto da ignorância e de uma queda» (*neque enim portasset illum conditio, si ignorantiae et labis erat emissio*)¹⁰⁰.

Em sintonia com a protologia antignóstica de Ireneu, S. Basílio de Cesareia interpreta a narrativa da criação em chave manifestamente antidualista¹⁰¹. E, ao comentar a expressão *et tenebrae erant super abyssum*, Basílio refuta explicitamente a interpretação daqueles [maniqueus, valentinianos e marcionitas] «que alteram as palavras divinas segundo as próprias e pessoais conjeturas, argumentando que as trevas não significam, como é óbvio, a ausência de luz, ou um lugar envolvido pela sombra de um corpo interposto, ou totalmente privado de luz por alguma outra razão, mas uma potência má, ou melhor, o próprio mal que tem em si o seu princípio, oposto e adverso à bondade de Deus»¹⁰².

Escusamo-nos de continuar a documentar como a teologia patrística dos primeiros quatro séculos é, em boa parte, uma refutação da ontologia gnóstica que radica num dualismo que vê no próprio mal o princípio e raiz da materialidade¹⁰³. Nessa ontologia dualista, o mal identifica-se com a substância deste mundo que começou a existir na sequência de uma crise na periferia do próprio mundo divino, a qual levou à evacuação das «sementes» do Pneuma e ao Demiurgo, que «domina entre a terra e o céu»¹⁰⁴ e é «senhor da matéria»¹⁰⁵, *cosmocrator*¹⁰⁶ e autor deste

¹⁰⁰ Ireneu, *Adv. Haer.* V,18,1 (SC 153, 236).

¹⁰¹ Basílio, *Exaameron*, II,2,1: Mario Naldini, *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi* (Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1990), 42.

¹⁰² Basílio, *Exaameron*, II,4,1: Naldini, *Basilio di Cesarea*, 48; cf. Ambrósio, *Hexameron*, I, 2-5 (Pastoris, *Sant'Ambrogio*, 7-39). Para os autores cristãos mais antigos, veja-se Bernard Pouderon, «L'origine du mal chez les Apologistes grecs: matière et esprit, » in *Les forces du Bien et du Mal dans les premiers siècles de l'Église*, ed. par Yves-Marie Blanchard, Bernard Pouderon, et Madeleine Scopello (Paris: Beauchesne 2010), 12-47.

¹⁰³ Cf. Jean Pepin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Paris: PUF, 1964).

¹⁰⁴ *Asclépio*, 75 (NHC VI,8,75).

¹⁰⁵ *Sobre a Origem do Mundo*, 100 (NHC II,5,100); «senhor do cosmo» *Segundo Apocalipse de Tiago*, 53 (NHC V,4,53).

¹⁰⁶ Ireneu, *Adv. Haer.* I,5,4: «*demiurgus [...] quem cosmocratorem vocant*» (SC 264, 84).

mundo mau, identificado, em muitas fontes gnósticas, com o Deus dos Judeus¹⁰⁷. Segundo Ireneu, os adeptos da «pseudo-gnose» caracterizam-se por negarem que o Deus do *Génesis* seja o mesmo que o Deus dos cristãos¹⁰⁸. Esse Deus veterotestamentário é, na verdade, um usurpador que quis reinar sobre os espíritos humanos e, para isso, criou a matéria. Considerado um aborto do *Pléroma* (*specie quasi abortum*¹⁰⁹), o Demiurgo ou Criador é, na verdade, uma divindade inferior que, como tal, só podia produzir um mundo imperfeito e mau, identificado, por norma, com Yahweh do Antigo Testamento, rebatizado como Ialdabaoth ou outros nomes. No tratado *Hipóstase dos Arcontes*, Ialdabaoth chega a blasfemar contra Deus¹¹⁰. E nos *Diagramas Ofitas*, citados por Orígenes, confirma-se que os gnósticos «chamam Deus maldito ao Deus dos Judeus, senhor da chuva e do trovão, o criador deste mundo, o Deus de Moisés e da criação descrita por ele»¹¹¹.

Na verdade, o Deus Supremo nada tem a ver com as funções demiúrgicas que estão na gênese da matéria nem com as criaturas deste mundo e é totalmente distinto do Demiurgo. Este, devido à prevaricação do último éon (*Sophia*) foi excluído do *Pléroma*, levando consigo uma parte do mundo perfeito, a semente espiritual que se propaga e difunde no mundo da matéria criado pelo Demiurgo. Desde então, o material e o espiritual estão mesclados no universo visível. Desta dualidade «de raiz religiosa, que opõe Deus à Matéria, decorre um perpétuo e universal dualismo»¹¹².

Este mundo material, vicioso de nascença, é mau porque o seu autor não é o Deus bom. Rigorosamente, portanto, é a matéria que é má,

¹⁰⁷ *Apocalipse de Adão*, 77 (NHC V,5,77); «Criador do mundo, por erro» (*Evangelho de Filipe*, 75; NHC II,3, 75); *Tratado Tripartido*, 101 (NHC I,5,101).

¹⁰⁸ Cf. Ireneu, *Adv. Haer.* I, Pref. 1 (SC 264, 18-20).

¹⁰⁹ Ireneu, *Adv. Haer.* I,4,1 (SC 264, 62).

¹¹⁰ *Hipóstase dos Arcontes* (NHC II,4,86-87).

¹¹¹ Orígenes, *Contra Celso*, VI,27 (SC 140, 146); cf. Ireneu, *Adv. Haer.* III,2,2 (SC 211, 28).

¹¹² Puech, *En quête de la gnose*, I, 36.

porque oposta a Deus, e resultado de uma «queda» ou «aborto» de Sophia, quando esta caiu do *Pléroma* por ter desejado Deus¹¹³. Os elementos deste mundo (τοῦ κόσμου στοιχεῖα) *caótico*¹¹⁴ derivam da consternação e da confusão, ou degeneração resultantes da paixão Sophia¹¹⁵.

Enquanto «fruto do medo, tristeza e angústia»¹¹⁶, e de um ato da criação accidental, nem a matéria nem o seu autor podem ser bons. Isto não em sentido moral, mas no sentido biológico e ontológico. O mal é a própria existência da matéria, enquanto orgânica viciada das sementes ou centelhas primeiras. Daqui deriva o carácter essencialmente viciado de todas as empresas e instituições humanas deste mundo e deste tempo¹¹⁷ governado pelo Demiurgo, através de um séquito de Potências demoníacas, chamadas «Arcontes» ou Potestades¹¹⁸.

A criação de Adão é o primeiro grande passo do imenso *complot* dos Arcontes que, ao dar a vida ao homem, estão, na verdade, a condená-lo à morte¹¹⁹. O *Apócrifo de João* descreve detalhadamente a ação dos Arcontes contra o homem criado pelo Demiurgo¹²⁰. Os detalhes com que as cosmogonias gnósticas descrevem a luta cósmica entre os dois Reinos e entre o homem e os Poderes do cosmo evidencia, ainda assim, que nem todo o universo extrapleromático é repulsivo. Nesta, como noutras fontes gnósticas, os Arcontes aparecem associados aos planetas e estrelas, enquanto demarcações que impedem os homens de acederem à sua

¹¹³ Cf. Pétrement, *Le dualisme*, 189-193; Jonas, *A Religião Gnóstica*, 192-193.

¹¹⁴ Cf. *Pistis Sophia*, I,15; 30; Luigi Moraldi, *Pistis Sophia* (Milano: Adelphi, 2017), 53-54; 65-66.

¹¹⁵ Cf. Romolo Perrotta, *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)* (Bologna: Dehoniane, 2008), 569-573; Giancarlo Gaeta, *Valentino, Tolomeo, Eracleone, Teodoto. La passione di Sophia. Ermeneutica gnostica dei Valentiniani* (Genova: Marietti, 1997).

¹¹⁶ Ireneu, *Adv. Haer.* I,5,4 (SC 264, 82).

¹¹⁷ Cf. Jacques Lacroix, *Les Gnostiques* (Paris: Gallimard, 1973), 27.

¹¹⁸ O número e designações destes «anjos» adversários sempre fascinou a imaginação gnóstica. Na Biblioteca de Nag Hammadi encontramos um tratado inteiramente dedicado à Natureza dos Arcontes (*Hipóstase dos Arcontes*), onde se adverte para o perigo que estes representam para os humanos: cf. NHC II,4,86.

¹¹⁹ Cf. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*, 85-139.

¹²⁰ *Apócrifo de João* (NHC II,1,21.24. 28-29).

verdadeira condição¹²¹: embora provenham de Deus, não O conhecem nem permitem que o homem O conheça.

Conhecer o número e os nomes (adotados ora do panteão babilônico, ora do Antigo Testamento) dessa hierarquia tirânica e maléfica que aprisiona o homem neste mundo é um dos meios para reencontrar o caminho da libertação das influências maléficas no universo material. Este, governado pelo poder da *heimarmênê*, é uma vasta prisão, onde o cárcere inferior é ocupado pela terra em que o homem vive distantíssimo da sua pátria verdadeira¹²². O significado religioso desta arquitetura cósmica reside em explicar que tudo no mundo criado é «obstáculo» a superar para que o homem possa voltar à sua pátria (essência), percorrendo o caminho longuíssimo (Cosmo) e brevíssimo (Eu) que o separa de Deus.

A mitologia gnóstica reivindica, assim, uma total separação do domínio divino face ao mundo material que se vê «fechado» à esfera divina¹²³. Ao reino da luz, contrapõe-se o reino das trevas (com os seus poderes/arcontes), oposto e hostil a Deus. Neste rigoroso dualismo, fonte de infindáveis dicotomias, o que se opõe a Deus não é tanto o mundo, mas o elemento corporal do mundo, isto é, a matéria. «Salva-me da matéria destas trevas», reclama *Pistis Sophia* (I,49,14).

Consequentemente, para a maioria das antigas escolas gnósticas, os termos «cosmo», «matéria» e «material» (*hílico*) são sempre noções negativas, associadas ao reino das trevas que tem mais a ver com *caos* do que com *cosmos*. A natureza, filha da escuridão, hostil à luz e contrária aos pneumáticos, estando destinada à destruição¹²⁴. A matéria, embora não se confundindo com o mundo, é como que o elemento «pesado» do cosmo que, por ação dos arcontes, nos empurra para baixo, na direção oposta do reino da Luz. Porque causa da ignorância e de todo o mal,

¹²¹ *Apócrifo de João*, 21; 55 (NHC II,1, 21; 55,18-56,17); cf. Michel Tardieu, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin* (Paris: Du Cerf 1984), 136-139.

¹²² Cf. Puech, *En quête de la gnose*, I, 254.

¹²³ Cf. Pétremont, *Le Dieu séparé*, 245-246.

¹²⁴ Cf. *Paráfrase de Sem*, 29-30; 45 (NHC VII,1, 29-30; 45); cf. Clemente Alexandrino, *Excerpta ex Theodoto*, LVI,3 (SC 23, 172-174).

nada de bom poderá vir do mundo material, tal como as trevas nada têm a ver com a luz.

Retirando a natureza criada da esfera do Deus totalmente «estrangeiro» (*xénos, allotrios, extraneus*), totalmente «outro» (*allos, hétéros, alius*), «desconhecido» (*agnôstos, ignotus*) e alheio ao destino das criaturas materiais, os gnósticos acabam por encarar a criação e a existência humana sem qualquer indulgência. Este mundo criado defeituosamente por uma divindade incompetente é um indesejado exílio, no qual a maioria dos homens se acomoda à condição de encarcerado. O cosmo é «terra do esquecimento» (*terra oblivionis*), porque nele nós próprios nos esquecemos e somos esquecidos. Nele, a existência presente é descrita como «escravidão», «exílio», «bebedeira», «sono» ou «prisão», *agnoia, agnosis*¹²⁵. Basílides exprime bem este pessimismo face ao mundo, no conhecido aforisma: «a angústia e a miséria acompanham a existência tal como a ferrugem envolve o ferro»¹²⁶:

«Neste mundo corroído por uma ferrugem celeste, separado de todo o reino das luzes por um verdadeiro ferrolho cósmico, como não se sentiria desde logo o gnóstico na mesma condição de um prisioneiro deportado num planeta maldito, de um exilado, de um estrangeiro perdido no coração de um mundo hostil?»¹²⁷

Num Salmo maniqueu, o filho do Homem Primordial recorda os padecimentos seus e os de toda a humanidade, uma vez atirado para o abismo infernal deste mundo, nos seguintes termos:

«Desde que entrei nas Trevas,
Tive de beber uma água que me foi amarga.
Carreguei um fardo que não é o meu.
Encontrava-me no meio dos meus inimigos,

¹²⁵ Cf. Puech, *En quête de la gnose*, 260-263.

¹²⁶ Citado por Puech, *En quête de la gnose*, 200.

¹²⁷ Lacarrière, *Les gnostiques*, 29.

animais que me cercavam.
O fardo que eu carregava,
é o das Potestades e Principados.
Eles estavam inflamados de cólera,
e voltaram-se contra mim,
atiraram-se a mim para me prender
como uma ovelha sem pastor.
A Matéria e seus filhos partilharam-me entre eles;
Queimaram-me no seu fogo,
deram-me uma amarga aparência.
Os estrangeiros, com que eu estava misturado,
não me conheciam, saborearam a minha doçura,
desejosos de me conservar com eles.
Eu era vida para eles,
eles estavam mortos para mim.»¹²⁸

Como se vê, a teosofia gnóstica é, em boa parte, uma *teomaquia* contra o Criador e uma rebelião da alma contra a ordem cósmica, em nome de um conhecimento autosalvífico.

4. O mal de existir... no mundo

Este pessimismo existencial estende-se a todo o mundo material criado, que não passa de obra abortada, funesta e adversa. «Este mundo é um devorador de cadáveres», afirma o *Evangelho de Filipe*¹²⁹. Neste cenário do existir absurdo da humanidade, a vida no corpo e no mundo é uma insuportável maldição, lugar de morte, de sofrimento e de pecado, onde os mortais se encontram encerrados sem esperança.

Neste mundo e em toda a matéria, procedentes de um incidente *contra naturam*¹³⁰, na sequência do qual fomos «atirados» para este exílio forçado, o homem «caído» faz diariamente a experiência da sua condição

¹²⁸ Citado por Puech, *En quête de la gnose*, 250-251.

¹²⁹ *Evangelho de Filipe* (NHC I,3,73).

¹³⁰ Cf. *Evangelho de Maria*, 8,5 (Michel Tardieu, *Codex de Berlin*, 76).

de «estrangeiro» e vítima do mundo adverso. Este é, para o gnóstico, uma experiência dramática e «abissal» que só pode ser explicada de forma mítica¹³¹, modo mais «elevado» de pensar a experiência humana neste mundo classificado como «caos amargo». Num mundo em que a única «ordem» é imposta tiranicamente pelas «Potências» inimigas que dominam e determinam as leis cósmicas, existir é uma catástrofe de que só o gnóstico saberá escapar¹³².

A atual miséria do homem no mundo contrasta com a condição do «homem imagem de Deus» (*imago Dei*), contradição que é explicada pelo mito da «queda» do Homem originário na humanidade atual que não coincide com a humanidade real idealizada pela gnose. Um excerto do *Evangelho da Verdade* exprime assim esse contraste entre o íncubo ou logro de existir e a libertação de tal estado, através da gnose:

«Desconheciam o Pai, a quem não viam. Viviam no terror e perturbação, instabilidade, vacilação e discórdia; eram fascinados por muitas ilusões e vãs loucuras, como se estivessem submersos num sonho, tomados por pesadelos inquietantes [...].

Tal é a situação dos que repeliram para longe a ignorância: assim como não levam a sério o sonho, também não consideram suas ações como consistentes, mas desprezam-nas como um pesadelo noturno. Ora, para esses, o conhecimento do Pai é como o amanhecer. Assim sucedeu com todos os que dormiam quando não possuíam o conhecimento e, deste modo, chegam ao conhecimento, como se despertassem. Feliz aquele que, despertando, volta a si e bem-aventurado aquele que abriu os olhos aos cegos.»¹³³

¹³¹ Entendendo, neste caso, «mito» como «apresentação concentrada de um problema irresolúvel sob a forma de evento, precisamente um evento de tal forma carregado de sentido que... jamais sucedeu e, contudo, sucede sempre»: Aldo Magris, *La logica del pensiero gnostico* (Brescia: Morcelliana, 1997), 206, 431.

¹³² Cf. Puech, *En quête de la gnose*, I, 199.

¹³³ *Evangelho da Verdade* (NHC I,3,28-30).

Prisioneiro da matéria, o homem é também refém do destino imposto pelos poderes cósmicos e das *Potências* maléficas que instauram no mundo a tirania do *fatum*. O destino (*heimarméne*), como fatalidade opressiva imposta pelo mecanismo do tempo e do espaço, constitui mais uma prova da maldade deste mundo e do seu autor. Como se não bastasse a iniquidade de terem encarcerado o homem no corpo e na matéria, os Arcontes, para que este fique realmente bem «preso» e distante de Deus, criaram também o destino e o tempo. Mediante estes, essas Potências que regem universo impõem ao homem e ao *kosmos* um determinismo inflexível e fatal. Isto não significa, contudo, que os gnósticos aceitem o destino: pelo contrário, revoltam-se contra ele, procurando libertar-se da «cegueira da criação»¹³⁴.

Já no classicismo grego o mundo físico é equiparado a um organismo divino, vivo, que refletia as Ideias Eternas, qual imagem e movimento da eternidade. Neste cenário mental, o tempo, como qualidade do mundo criado, é outra fatalidade que oprime os filhos de Adão.

Para a *mens* gnóstica, o tempo – que não existe no mundo superior que é intemporal – é motivo de angústia. Isto porque a história e a temporalidade, a que estamos sujeitos pela condição corporal, nasceu de um acidente e «deficiência» que mantém o homem na dispersão oposta à integralidade e plenitude que existe no mundo do *Pléroma*. É, por isso, suportado como uma fatalidade e fonte de angústia de uma vida que não é verdadeira vida. A salvação não pode, portanto, acontecer no tempo histórico porque a história, longe de ser *locus theologicus* ou *historia salutis*, é «locus» de alienação. Os gnósticos descrevem, muitas vezes em forma de mito ou conto, a aventura trágica da alma em cativo neste

¹³⁴ *Apócrifo de João*, 28: «O destino é o vínculo mais consistente e mais forte que entrelaça os deuses, os anjos, os demônios e toda a raça até aos dias de hoje. Deste destino (*moira*, *heimarméne*, *fatum*) procede toda a iniquidade, injustiça, blasfêmia, vínculo do esquecimento e ignorância, todo o preceito insuportável, os pecados graves e os grandes temores. Deste modo, toda a criação se tornou cega, no sentido que não conhecem o Deus que está acima de todos eles [...] o destino (*heimarméne*) domina tudo» (NHC II,1,28,2129).

mundo, como podemos ler no tratado *Exegese da Alma*¹³⁵ ou no *Hino da Pérola (Actos de Tomé)*¹³⁶.

5. Somos estrangeiros

O gnóstico é aquele que «conhece a nossa condição real, sabe sob que massa fantástica de obscuridade, de mares, de círculos planetários estamos condenados a viver, em que antros vegetamos, atrofiados e enfermos, quais proteus»¹³⁷. Somos *aliens* prisioneiros da matéria opaca e inibitiva, fruto de um desvio do hipercósmico, habitantes de uma miserável imitação ou caricatura do hipermundo.

A defesa obsessiva da transcendência divina na figura de uma deidade inacessível e «separada» do mundo traz consequências graves na forma de habitar o mundo. Enquanto o Criador do mundo e autor da Lei, identificado com o Deus dos judeus, impõe ao homem o jugo da Lei, o Evangelho gnóstico anuncia uma divindade totalmente e radicalmente nova, geradora de uma *nova criatura*; um Deus que permaneceu totalmente *desconhecido*, até que o Salvador (iluminador), enviado do Pléroma ao mundo hostil, o veio dar a conhecer. Um Deus *estrangeiro* revelado apenas por Jesus Cristo, como parecem confirmar as palavras do próprio: «ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o queira revelar.»¹³⁸

«Encarcerado» e «lançado» num mundo mau e inóspito, o gnóstico sente-se abandonado, cativo de uma imensa solidão. A metáfora do «estrangeiro» é recorrente na especulação gnóstica para indicar a «vida estranha» e alienada neste mundo distante de um Deus também Ele «estrangeiro» e alheio aos erros da criação, bem como para vincar a estraneidade da verdadeira natureza do homem em relação ao mundo e aos que são «deste mundo». Um dos textos de Nag Hammadi intitula-se

¹³⁵ *Exegese da Alma* (NHC II,6).

¹³⁶ Cf. Paul-Hubert Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire* (Louvain-La-Neuve: Brepols, 1981), 229-375.

¹³⁷ Lacarrière, *Les gnostiques*, 23.

¹³⁸ Lc 10,22.

precisamente: *O estrangeiro (Allogenos)*¹³⁹. Nele se descreve a jornada mística de uma alma «alienígena» para o conhecimento (*gnôsis*) do inefável primeiro princípio. Nesta condição de exilado num deserto de desolação, o homem «espiritual» anseia regressar ao seu verdadeiro mundo. Numa passagem desse texto pode ler-se: «Tu não podes entender estas coisas, ó estrangeiro (*allogenos*). Tu foste revestido de um grande poder pelo Pai do Todo [...] a fim de poderes discernir o que para a maioria é incognoscível. A fim de que regresse àquele que é teu.»¹⁴⁰

Esta condição do homem estrangeiro que toma consciência da sua origem e vocação celeste é descrita em termos figurados no belíssimo *Hino da Pérola*¹⁴¹, a que já nos referimos. Neste poema é-nos narrado um comovente relato dessa peregrinação da alma que culmina na «salvação», representada pela aquisição da «pérola» que não é mais que a gnose e o conseqüente regresso à casa paterna¹⁴². Alieno ao mundo, o ser «espiritual» percorre as suas vias solitariamente, movido pela nostalgia da sua pátria originária à qual aspira a regressar. A propósito, Tertuliano ironiza com os Valentinianos para quem, segundo ele, «o mundo se tornou morada de aluguer»¹⁴³.

É neste contexto que se enquadram as perguntas que, segundo o valentiniano Teodoto, os discípulos do Ressuscitado dirigem a Jesus: «Como fomos atirados para esta morada? Como viemos parar a este lugar? Como vamos sair daqui?»¹⁴⁴; ou a interpelação de Maria Madalena a Cristo: «de onde vieram os teus discípulos, para onde irão e que fazem neste mundo.»¹⁴⁵ Tais perguntas demonstram como a condição existencial do homem gnóstico, bem como a sua possibilidade de salvação, estão

¹³⁹ Plotino conheceu este texto, cf. Porfírio, 16,3; cf. Pétrement, *Le Dieu séparé*, 589-590; Puech, *En quête de la gnose*, I, 208-209.

¹⁴⁰ *O estrangeiro* (NH XI,3,50,2134).

¹⁴¹ Cf. Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, 343-362.

¹⁴² Ries, *Gli gnostici*, 61-62.

¹⁴³ Tertuliano, *Adversus Valentinianos*, VI,2 (CCL II, 757; SC 280,92).

¹⁴⁴ *Epístola de Pedro a Filipe* (NHC VIII,2,134).

¹⁴⁵ Teodoto, *Sophia Jesu Christi*, 30 (M. Tardieu, 213).

determinantemente dependentes do cenário cósmico em que se encontra exilado.

Esta consciência de «estraneidade-alienação» constitui o ponto de partida para o despertar do sono que mantém o *pneuma* esquecido da sua verdadeira origem, aonde deve regressar. Cabe ao *Salvador*-revelador esta missão de fazer regressar «o divino que há em nós» ao *Pléroma*. Através da revelação secreta e privada, o gnóstico participa de conhecimentos divinos, transformando-se ele mesmo em divino: «Então voltei-me sobre mim mesmo e vi a luz que me rodeava e o bem que estava em mim. Eu tornei-me Deus», diz o *estrangeiro*¹⁴⁶.

A *redenção* é possível, contudo, apenas pela intervenção de um Redentor divino que, ultrapassando e «enganando» as inúmeras esferas cósmicas (separativas-arcontes), desce em pessoa sob a aparência humana (Jesus), como instrumento da obra divina da salvação, isto é, reintegração das «sementes espirituais» no Uno e Todo divino. Tal redenção liberta o homem depositário da «centelha divina» da escravidão (sonolência=ignorância) em que é conservado no mundo material. Compreende-se, à luz desta visão, que o Salvador não possa ser o mesmo que o Criador, nem a salvação se opere *na carne e neste mundo*.

Conclusão

O gnosticismo significou, sem dúvida, uma reavaliação drástica, ou mesmo uma inversão do otimismo grego, no que toca ao sentimento e relação do homem com o mundo. Enquanto o helenismo nutria uma elevada noção da hospitalidade do cosmo, onde o homem, microcosmos, se sente parte da ordem cósmica e habitante dessa «grande casa» que é o mundo (inspiradora da ordem da *Pólis*), o gnosticismo rompeu com essa tradição, introduzindo uma rutura insanável entre a teosofia e a cosmologia.

Na busca honestíssima de uma resposta cabal para o problema do mal (*unde malum?*), a teodiceia gnóstica acentuou de tal modo a

¹⁴⁶ Teodoto, *Allógenos*, 53 (NHC XI,3,53).

transcendência do «Deus estrangeiro» e «separado» do mundo material, que acabou por radicalizar o dualismo que, via oriente, há muito permeara a cultura grega. Essa radicalização acabou por se traduzir numa radical cisão entre Deus e o mundo, sendo aquele inteiramente alheio e «estranho» a este (ultramundano). A consequência desta «separação» foi o dualismo cosmológico (dois mundos, contrapostos e hostis: o da Luz e o das Trevas) e antropológico (o pneuma contraposto ao corpo) que não só retirou Deus do mundo, como retirou o homem do cosmo. A criação, resultante de uma queda ou depravação (aborto) ocorridos na periferia do mundo divino, deixou de ser obra do Deus verdadeiro e «estrangeiro», para ser atribuída a forças opostas ao divino.

Na sequência do incidente originário, o homem «caído» vê-se na condição de «estrangeiro», vítima da matéria neste «caos amargo» ou «vale de lágrimas», onde o gnóstico é «o último a rir». Efetivamente, neste mundo regido tiranicamente pelos poderes cósmicos, existir é uma desgraça de que só o gnóstico *conhece* forma de escapar.

«Lançado» neste mundo mau e inóspito, o gnóstico sabe-se exilado e «estrangeiro neste mundo» (*Allogenos*), no qual não se pode sentir *chez soi*. A teosofia gnóstica renegou, assim, a evidência clássica de uma ordem cósmica como nota primeira do universo visível, *habitat* natural do homem. O mundo não é o nosso lugar natural, longe de ser nossa casa, é prisão e túmulo¹⁴⁷.

O dualismo anticósmico, radicalizado pelo maniqueísmo, mas presente na grande maioria das correntes gnósticas, distingue-se, assim, pelo seu anticosmismo, ao identificar o mal com a substância «tenebrosa» e material que caracteriza a constituição do cosmo visível¹⁴⁸. Tal anticosmismo traduz-se num sentimento de abandono, alienação e isolamento da espécie humana «atirada» para este mundo hostil e inóspito e, ao mesmo tempo, brota dessa própria experiência existencial agravada em períodos de profunda crise da relação do homem com a natureza. Esta

¹⁴⁷ É recorrente a contraposição dos termos οἰκεῖος e ἀνοῖκετος; cf. Brague, *A Sabedoria do Mundo*, 94.

¹⁴⁸ Ries, *Gli gnostici*, 56.

deixou de ser morada de Deus e lugar da *oikonomia salutis*, mas deixou também de ser a casa habitada (*oikoumene*) do próprio homem que, nela, se experimenta um exilado em luta com a matéria, ou em fuga do mundo.

O cosmo, que a cultura pré-gnóstica considerava a «casa comum» do género humano, tornou-se uma realidade adversa e obstáculo entre Deus e o homem. Para a *mens gnostica*, o mundo é tudo menos a «casa comum», precisamente porque nada há em «comum» entre o verdadeiro «lugar» e destino do homem e o «não lugar» que é o cosmo; nada comum entre o habitáculo e o habitante.

Consequentemente, a natureza deixa de ser encarada e vivenciada como espelho do criador e realidade congénere e fraternal, para ser tratada como adversária matriz obscura em todas as suas expressões. «Derrière ce dualisme anthropo-cosmologique apparaît une métaphysique de l'être-au-monde [...]. Il y a plus de *nihil* que d'*ens* dans l'agir que se déploie uniquement en terre hostile.»¹⁴⁹

Chegados aqui, não podemos deixar de citar um passo de Tertuliano, no qual, combatendo a gnose de Marcião, a quem chama «repudiador do Criador», o apologista africano ilustra cabalmente as consequências diretas da teologia dualista no modo como habitamos o mundo:

«Detestas o céu, ao mesmo tempo que buscas na tua casa a liberdade do céu; desprezas a terra, mãe, como sabemos, da carne que tens por inimiga e, contudo, suga-la até ao tutano para te nutrires; maldizes também o mar, mas não os seus produtos que consideras um alimento refinado. Se te oferecer uma rosa, será que terás nojo do Criador?»¹⁵⁰

Ao conceber o homem verdadeiro como *allogenos* neste mundo ao qual não pertence, em que apenas tem valor o que nele e no mundo é

¹⁴⁹ Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, 31.

¹⁵⁰ Tertuliano, *Adv. Marcionem*, I,14,4 (CC I, 455).

extra-mundano, a gnose antiga e persistente não deixa espaço para qualquer ecologia ou visão solidária e salmódica da criação.

As consequências dessa fratura serão graves e duradoiras para a nossa cultura que nunca se libertou da irresistível tentação gnóstica. Não sendo nosso objetivo atribuir toda a responsabilidade da atual crise ecológica ao anticosmismo característico da gnose eterna¹⁵¹, estamos certos de que esta, não só pela sua ancestralidade, mas também pela sua resiliente persistência ao longo dos séculos (sob as mais diversas roupagens: veja-se, por exemplo, a *deep ecology*), constitui um dos campos da «arqueologia do saber» a estudar melhor.

Bibliografia

Fontes

- Agostinho. *De moribus Ecclesiae et de moribus Manichaeorum* (Decret, François, Luigi Alici e Antonio Pieretti. *Sant'Agostino. Polemica con i Manichei*, XXIII/1. Roma: Città Nuova, 1997).
- Agostinho. *Confissões* (Beato, João e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, *Confissões*. Lisboa: INCM, 2000).
- Ambrósio. *Exaameron* (Pasteris, Emiliano. *Sant'Ambrogio. L'Esamerone*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1937).
- Aristides. *Apologia* (SC 470, Paris: Du Cerf, 2003).
- Basilio. *Exaameron* (Naldini, Mario. *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1990).
- Cícero. *De legibus* (De Plinval, Georges. *Cicéron. Traité des Lois*. Paris: Belles Lettres, 1959).
- Cícero. *De natura deorum* (Appuhn, Charles. *Cicéron. La nature des Dieux*. Paris: Librairie Garnier Frères, 1932).
- Clemente Alexandrino. *Excerpta ex Theodoto* (SC 23, Paris: Du Cerf, 1970).
- Constituições Apostólicas* (Metzger, Marcel. *Les constitutions Apostoliques*. Paris: Du Cerf, 1992).

¹⁵¹ Cf. Hubert Cornelis et Augustin Léonard, *La gnose éternelle* (Paris: Fayard, 1959), 16-19.

- Epifânio. *Panarion* (Pini, Giovanni. *Epifanio di Salamina. Panarion*. Vago di Lavagno: Morcelliana, 2010).
- Eusébio. *Historia Ecclesiastica* (SC 41, Paris: Du Cerf, 1955).
- Félix, Minúcio. *Octavius* (Beaujeu, Jean. *Minucius Felix. Octavius*. Paris: Belles Lettres, 1964).
- Filon, *De fuga et inventione* (Starobinski-Safran, Esther. *De fuga et inventione*. Paris: Du Cerf, 1970).
- Hipólito. *Refutatio* (Magris, Aldo. *Ippolito. Confutazione di tutte le eresie*. Brescia: Morcelliana, 2012).
- Ireneu, *Adversus Haereses* (Rousseau, Adelin. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livres I-V*: SC 100; 152-153; 210,211; 263-264; 293-294, Paris: Du Cerf, 1965-1982).
- Ireneu, *Demonstração* (Rousseau, Adelin. *Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique*: SC 406, Paris: Du Cerf, 1995).
- Lactâncio. *De ira Dei* (SC 289, Paris: Du Cerf, 1982).
- Metódio de Olimpo. *Sobre o livre arbitrio* (Franchi, Roberta. *Metodio d'Olimpo. Il libero arbitrio*. Milano: Paoline, 2015).
- Orígenes. *Comentário ao Evangelho de S. João* (Limone, Vito e Giuseppe Girgenti. *Origene. Commento al Vangelo di Giovanni*. Milano: Bompiani, 2013).
- Orígenes. *Contra Celsum* (SC 132, 136, 147, 150, 227, Paris: Du Cerf, 1967-1976).
- Platão, *República* (Chambry, Émile. *Platon. Oeuvres complètes*, VI. Paris: Belles Lettres, 1959).
- Platão. *Timeu* (Rinaud, A. *Platon, Oeuvres complètes*, X, Fimée – Critias. Paris: Belles Lettres, 1956).
- Plínio o Velho, *Naturalis historia* (Beaujeu, Jean. *Pline l'Ancien. Histoire Naturelle*. Paris: Belles Lettres, 1950).
- Plotino. *Enéadas*. (Bréhier, Émile. Paris: Belles Lettres, 1956).
- Plutarco. *De Stoicorum repugnantes* (Schuhl, Pierre-Maxime. *Les Stoïciens*, I, Paris: Gallimard, 1962).
- Regra da Comunidade* (Moraldi, Luigi. *I manoscritti di Qumran*. Torino: Unione Tipografica, 1971).
- Séneca. *De beneficiis* (Prechac, François. *Séneque. Des bienfaits*. Paris: Belles Lettres, 1927).
- Taciano. *Cohortatio ad Graecos* (Ruiz Bueno, Daniel. *Padres Apologistas Griegos*. Madrid: BAC, 1979).

- Tardieu, Michel. *Écrits gnostiques. Codex de Berlin* (Paris: Du Cerf, 1984).
- Teófilo de Antioquia. *Ad Autolyicum* (SC 20, Paris: Du Cerf, 1948).
- Tertuliano. *Adversus Hermogenem* (CCL I, Turnhout: Brepols, 1954).
- Tertuliano. *Adversus Marcionem* (CCL I, Turnhout: Brepols, 1954).
- Tertuliano. *Adversus Valentinianos* (CCL II, Turnhout: Brepols, 1954).
- Tertuliano. *Apologeticum* (CC I, Turnhout: Brepols, 1954).
- Tertuliano. *De praescriptione haereticorum*, (CC I, Turnhout: Brepols, 1954).
- Tertuliano. *De pudicitia* (CCL II, Turnhout: Brepols, 1954).

Estudos

- Benelli, Gian Carlo. *La gnosi. Il volto oscuro della storia*. Milano: Oscar Mondadori, 1991.
- Bianchi, Ugo. *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose del destino, il male, la salvezza*. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1991.
- Blumenberg, Hans. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- Brague, Rémi. *A Sabedoria do Mundo. História da experiência humana do universo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- Brakke, David. *Los Gnosticos*. Salamanca: Sígueme 2013.
- Chiapparini, Giuliano. «Anticosmismo e procosmismo negli gnostikoi del II e III secolo. A proposito del “paradigma ermeneutico” di H. Jonas.» *Annali di scienze religiose*, 9 (2004): 325-371.
- Cornelis, Hubert, et Augustin Léonard. *La gnose éternelle*. Paris: Fayard, 1959.
- Daniélou, Jean. *Théologie du Judéo-Christianisme*. Paris: Desclée, 1957.
- Dodds, Eric Robertson. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*. Firenze: La Nuova Italia, 1988.
- Festugière, André-Jean. *Épicure et ses dieux*. Paris: PUF, 1946.
- Filoramo, Giovanni. *L'attesa della fine. Storia della gnosi*. Bari: Laterza, 1983.
- Frogneux, Nathalie. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck & Université, 2001.
- Gaeta, Giancarlo. *Valentino, Tolomeo, Eracleone, Teodoto. La passione di Sophia. Ermeneutica gnostica dei Valentiniani*. Genova: Marietti, 1997.
- Gasparro, Giulia Sfamèni. *La conoscenza che salva. Lo gnosticismo: temi e problemi*. Messina: Rubbettino Editore, 2013.

- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. *Itinerâncias de Escrita*, III. Lisboa: INCM, 2014.
- Harnack, Adolf Von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I. 5.^a Ed., Tübingen: J. C. B. Mohr, 1931.
- Hughes, Johnson Donald. *Environmental problems of the Greeks and Romans. Ecology in the Ancient Mediterranean*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.
- Jonas, Hans. *A Religião Gnóstica. A mensagem do Deus estrangeiro e os primórdios da Cristandade*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2019.
- Lacarrière, Jacques. *Les Gnostiques*. Paris: Gallimard, 1973.
- Magris, Aldo. «La creazione: perché dal nulla e non piuttosto da qualcosa?», *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIX, 1 (2017): 381-384.
- Magris, Aldo. *La logica del pensiero gnostico*. Brescia: Morcelliana, 1997.
- Martins, Maria Manuela Brito. «Unde malum: O mal em Santo Agostinho.» *Theologica* 47, 2 (2012): 542.
- Minnerath, Roland. *Les chrétiens et le Monde (I^{er} et II^e siècles)*. Paris: J. Gabalda, 1973.
- Orbán, Arpad Peter. *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*. Nijmegen: Dekker & Vab de Vegt, 1970.
- Pepin, Jean. *Théologie cosmique et théologie chrétienne*. Paris: PUF, 1964.
- Perrotta, Romolo. *Hairéisis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesipo)*. Bologna: Dehoniane, 2008.
- Pétrément, Simone. *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*. Paris: Du Cerf, 1984.
- Pétrément, Simone. *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*. Brionne: Gérard Monfort, 1947.
- Poirier, Paul-Hubert. *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*. Louvain-la-neuve: Brepols, 1981.
- Pouderon, Bernard. «L'origine du mal chez les Apologistes grecs: matière et esprit,» in *Les forces du Bien et du Mal dans les premiers siècles de l'Église*, ed. par Blanchard, Yves-Marie, Bernard Pouderon et Madeleine Scopello. Paris: Beauchesne, 2010.
- Puech, Henri-Charles. *En quête de la gnose*, I: *La gnose et le temps*. Paris: Gallimard, 1978.
- Ramelli, Ilaria (Ed.). *Corpus Hermeticum*, X,10. Firenze: Bompiani, 2018.
- Ries, Julien. *Gli gnostici. Storia e dottrina*. Foligno: Jaca Book, 2010.
- Rudolph, Kurt. *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1977.
- Sasse, Hermann. «Κοσμος.» GLNT V, 877-951. Torino: Paideia, 1969.

Tardieu, Michel. *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)*. Paris: Études Augustiniennes, 1974.

Tresmontant, Claude. *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris: Du Seuil, 1961.

Vaz, Armindo dos Santos. «Ecologia integral a partir de Gn 1.» *Theologica*, 2.^a Série 51,1 (2016): 51-67.

Artigo submetido a 19.11.2021 e aprovado a 06.01.2022.

