

Hans Jonas e a reflexão sobre Deus e ética após Auschwitz

Hans Jonas and the reflection on God and ethics after Auschwitz

 <https://doi.org/10.23925/ua.v26i41.e58166>

Luis Fernando Pires Dias¹

Resumo

Os horrores do século XX, dos quais o episódio de Auschwitz destaca-se como emblemático referencial, colocaram em questão a representação de um Deus absolutamente bom e onipotente, em razão da incompatibilidade lógica desses atributos com o ocorrido: o mal radical. Este artigo propõe-se a explorar a reflexão do filósofo Hans Jonas, que ensaia uma narrativa de Deus considerando a sua ausência na tragédia da Shoah. Refutando as justificativas racionais da teodiceia, Jonas busca uma nova perspectiva por meio de um mito cosmogônico, no qual Deus autorrenúncia à onipotência em prol da autonomia cósmica, expondo-se às contingências do mundo, inserindo-se no devir do espaço-tempo e por ele sendo afetado. A abdicação voluntária de Deus promove a autonomia do homem, posicionando-o em um horizonte ético, no qual é responsável, não só por si próprio, mas por toda a criação e, até mesmo, pelo plano de Deus, que é impactado pelas ações e omissões humanas.

Palavras-chave: Auschwitz. Deus. Ética. Mal. Teodiceia.

Abstract

The horrors of the 20th century, of which the Auschwitz episode stands out as an emblematic referential, called into question the representation of an absolutely good and omnipotent God, due to the logical incompatibility of these attributes with the radical evil that occurred. This article seeks to explore philosopher Hans Jonas's reflection, who essays a narrative of God considering his absence in the tragedy of the Shoah. Refuting the rational justifications of theodicy, Jonas seeks a new perspective through a cosmogonic myth, in which God self-renounces omnipotence in favor of cosmic autonomy, exposing himself to the world's contingencies, inserting himself in the becoming of space-time and being affected by it. The voluntary abdication of God promotes man's autonomy, placing him in an ethical domain in which he is responsible not only for himself, but for all creation and even for God's plan, which is impacted by human actions and omissions.

Keywords: Auschwitz. God. Ethics. Evil. Theodicy.

1 Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e Bacharel em Filosofia pela mesma instituição  0000-0002-9870-510X, l.ferna2805@gmail.com.

Introdução

A questão do mal representa um inexaurível e inquietante desafio à razão humana, gerando discussões contínuas nas esferas da filosofia, da teologia e da literatura. No transcurso histórico, a existência do mal estabeleceu-se como um considerável obstáculo à narrativa de um Deus infinitamente bom, onisciente e todo poderoso, posto que a suposta ambiguidade entre a existência de Deus e a do mal já era manifesta séculos antes de Cristo, conforme o famoso dilema de Epicuro:

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede (EPICURO, 1985, p. 20)?

Na literatura, o problema foi tematizado de maneira exemplar na obra *Os Irmãos Karamázov*, de Dostoiévski, na qual deparamo-nos com um inquietante diálogo entre os irmãos Ivã e Aliócha Karamázov, com o relato do martírio de uma menina de cinco anos, que era torturada pelos pais, funcionários públicos supostamente honrados, instruídos e educados, que a ela impunham sofrimentos e humilhações de toda ordem. Enquanto chorava, a menina pedia proteção a seu Deus. No decorrer do diálogo, Ivã Karamázov reflete sobre o juízo final, quando céu e terra se encontrarão sob o signo da harmonia divina, momento no qual serão explicadas e reparadas as injustiças, os sofrimentos e as aflições vividas, incluindo, obviamente, o martírio citado. A harmonia divina é declinada pelo personagem de Dostoiévski:

Enquanto houver tempo eu me apressarei a me proteger, porque recuso a harmonia eterna. Ela não vale uma lágrima nem mesmo daquela criança supliciada, que batia com seus punhozinhos no peito e rezava ao seu "Deusinho" naquela casinha fétida e banhada em minúsculas lágrimas não redimidas! Não vale porque suas lagrimzinhas não foram redimidas. Elas devem ser redimidas, senão a harmonia também será impossível (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 285).

A explicação evocada e rejeitada por Ivã Karamázov insere-se na lógica das teodiceias² e faz parte das variadas respostas ao problema do mal ensaiadas no âmbito do pensamento ocidental. O termo “teodiceia” nasce com Leibniz³, muito embora a lógica das teodiceias possa ser encontrada em manifestações culturais e religiosas bem anteriores, como nas narrativas bíblicas relativas às expiações sofridas pelos filhos de Israel em sua jornada no exílio.

No entanto, as especulações filosóficas ou teológicas tropeçaram diante das novas facetas e dimensões manifestadas nos horrores que marcaram a história do século XX, que, impermeáveis a qualquer tentativa de explicação racional ou totalização sistemática, colocaram em questão a narrativa de um Deus que se manifesta em contínuo intervencionismo, conduzindo inelutavelmente o curso das coisas.

Tal contexto nos leva a seguinte interrogação: como abordar a alegada contradição entre a existência do mal, concomitantemente à imagem de onipotência e bondade absoluta atribuída a Deus? O objetivo desse artigo é visitar o filósofo Hans Jonas, que em sua obra *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia* tematizou a ausência de Deus nos campos de concentração de Auschwitz. Iniciaremos com a apresentação dos aspectos gerais desenvolvidos no mito cosmogônico elaborado por Hans Jonas. A seguir, buscaremos a exposição das imagens produzidas no mito, sob a forma de conceitos. Nas considerações finais, retomaremos alguns importantes pontos desenvolvidos no ensaio jonasiano.

2 “Existem múltiplos modelos de teodiceia, não somente [...] na diacronia das grandes religiões ou dos distintos complexos culturais, senão também na sincronia dos diversos enfrentamentos dentro de uma mesma época ou no interior de uma mesma religião”. (QUEIRUGA, 2011, *E-book*).

3 Em sua obra *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, de 1710.

1. O mito jonasiano

Na conferência proferida na Universidade de Tübingen, por ocasião do recebimento do prêmio *Leopold Lucas* em 1984, de início Hans Jonas observou que o rabino que havia dado nome à premiação perdera sua esposa em Auschwitz, destino compartilhado com o da própria mãe do filósofo, conjunção circunstancial que o inspirou à tematização do Deus ausente nos campos de extermínio.

Hans Jonas enfatizou a natureza especulativa de sua reflexão e afirmou que a interdição kantiana à cognição de Deus não impossibilita a busca pela sua significação. A reflexão do conceito de Deus, centrada na questão do sentido, pode ser empreendida privilegiando uma perspectiva ética, longe de pretensões comprobatórias:

Ora, trabalhar o conceito de Deus, independentemente da sua existência ou não existência, é tarefa que incumbe ao homem, não enquanto receptáculo de uma evidência que se lhe impõe, sob a forma intuitiva ou racional, mas como obreiro e criador de uma imagem do divino pela qual se torna inteiramente responsável, mediante um elo de natureza ética e não já ontológica (BECKERT, 2001, p. 735).

A reflexão jonasiana tem seu início com a indagação sobre os aspectos que diferenciam o mal desmesurado ocorrido em Auschwitz de outras barbaridades incessantemente cometidas na história humana. O filósofo dá particular atenção ao significado que esse injustificável evento representa no milenar percurso do povo judeu, que tem a narrativa das tribulações sofridas por Jó como um dos paradigmas na reflexão sobre a teodiceia. No entanto, conforme Hans Jonas, as explicações, tanto da teodiceia geral, quanto da teodiceia específica (que se apoia nas imemoriais referências da aliança entre Deus e o povo judeu) se embaraçam diante do episódio de Auschwitz:

4 Conferência publicada em *Reflexionen Finsterer Zeit*, 1984, ampliando o artigo *The Concept of God after Auschwitz*, publicado em 1968, texto integrante da palestra *Immortality and the Modern Temper - The Ingersoll Lecture, 1961 (Harvard Divinity School)*.

Nada disso serve mais para lidar com o evento para o qual Auschwitz tornou-se o símbolo. Nem fidelidade ou infidelidade, crença ou descrença, nem culpa ou punição, nem julgamento, testemunho e esperança messiânica, não, nem mesmo a força ou fraqueza, heroísmo ou covardia, provocação ou submissão tiveram ali um lugar. De tudo isso, Auschwitz, que também devorou crianças e bebês, nada sabia; por nada disso (com raras exceções) o trabalho, como o de máquinas de uma fábrica, teve lugar. Não pelo amor de sua fé as vítimas morreram (como morreram, afinal, as “Testemunhas de Jeová”), nem por causa de sua fé ou por qualquer autodeclarado desvio de seu ser como pessoas foram elas assassinadas. A desumanização pela absoluta degradação e privação precedeu suas mortes, nenhum vislumbre de humanidade foi deixado àqueles destinados à solução final, dificilmente um traço de dignidade foi encontrado nos espectros esqueléticos sobreviventes dos campos libertados (JONAS, 2016b, p. 20, grifos do autor).

Jonas destaca o fato paradoxal de a barbárie sem precedentes de Auschwitz ter como vítima maior, justamente, o antigo povo da aliança, exposto ao sofrimento e à aniquilação, sob pretextos raciais sem qualquer fundamento, na promoção da “[...] mais monstruosa inversão da eleição em maldição, que desafiou toda possível atribuição de sentido” (JONAS, 2016b, p. 20). O aparente silêncio de Deus em tal circunstância lançou luzes sobre uma possível inconciliabilidade lógica entre a realidade factual de Auschwitz e o conceito de um Deus bom e onipotente. O filósofo alemão expandiu sua reflexão ao interrogar sobre a própria ideia de Deus: “que Deus poderia deixar que isso acontecesse?” (JONAS, 2016b, p. 21) Com esse questionamento, Hans Jonas transcende o âmbito da reflexão sobre a existência ou não de Deus, buscando, em última instância, a sua identidade ou o seu sentido.

Afastando-se das tradicionais abordagens de Deus, Hans Jonas recorreu ao mito, forma de narrativa que Platão utilizou em perfeita conexão com o *logos*, ampliando a esfera da inteligibilidade de uma forma inacessível ao rigor do conceito determinativo: “para Jonas, o mito não pode ser completamente traduzido em termos espirituais e existenciais, mas tenta exprimir aquilo que escapa aos conceitos” (FROGNEUX, 2019, p. 159).

No mito cosmogônico jonasiano, por uma razão incognoscível, o Deus absolutamente

soberano decide renunciar ao seu poder, despojando-se de sua autossuficiência, lançando-se à aventura do mundo, na contingência do espaço e do tempo. Deus expõe-se à imperfectibilidade necessária do mundo-acidente. A divindade aliena sua causa, arriscando-se ao devir, abandonando-se às probabilidades do acaso cósmico, por meio da renúncia e da contração de seu próprio ser em prol do mundo, possibilitando que este venha a ser por si próprio: “[...] Deus comprometeu a sua causa ao se reduzir em favor do mundo” (JONAS, 2016b, p. 22).

O mito narra a fenomenologia da vida, com a divindade franqueando espaço à alteridade: “a autodeterminação da criação transforma-se em lugar de automanifestação de Deus” (CABRAL, 2016, p. 29). Deus mergulha nas águas revoltas de sua criação, permitindo se deixar levar por elas. No âmbito da criação, o despertar da vida segue os acordes do acaso cósmico, com a matéria se organizando, seguindo o processo de emergência da vida, promovendo, dessa forma, “uma nova linguagem do mundo [...]” (JONAS, 2016b, p. 22).

Contudo, a eclosão da vida traz consigo o advento da morte, contrapartida inevitável da existência: “eis o ser, essencialmente precário e corruptível, uma aventura na mortalidade, em que organismos metabolizantes obtêm, da matéria de longa duração, empréstimos em seus termos, em curtos prazos, cursos finitos de seres individuais” (JONAS, 2016b, p. 23). A morte associa-se à precariedade dos seres finitos, perfazendo um depurado vínculo entre nascimento e morte na jornada evolucionária, conjuntura na qual o plano de Deus encontrava-se em segurança: “suas criaturas, apenas por se satisfazerem na busca de [preservar] suas vidas, reivindicam a ventura divina. Mesmo seu sofrimento aprofunda a plenitude da sinfonia. Assim, deste lado do bem e do mal, Deus não pode perder no grande jogo evolucionário” (JONAS, 2016b, p. 24). Todavia, as transformações no curso da criação são contínuas e o impulso evolutivo ultrapassa as fronteiras da inocência, por meio do aparecimento do homem, colocando sob risco a aposta divina. Com o homem ocorre a descoberta da consciência e da autonomia, situação que faz o próprio Deus recuar sobre o sucesso ou fracasso de seu plano:

E então ele treme, pois o impulso da evolução, realizado por seu próprio ímpeto, passa o limiar onde a inocência cessa e um critério inteiramente novo de sucesso e fracasso toma conta da aposta divina. O advento do homem significa o advento do conhecimento e da liberdade, e, com este dom supremo de dois gumes, a inocência do mero tema da vida autorrealizável cedeu lugar à carga de responsabilidade sob a disjunção do bem e do mal. À promessa e risco dessa agência, a causa divina, revelada, afinal, de agora em diante, encontra-se comprometida; e sua questão treme na balança (JONAS, 2016b, p. 24).

Com a chegada do homem, processa-se o auto despertar da transcendência que, desde então, observa as ações e realizações humanas, itinerário no qual a divindade é afetada por expectativas, temores, contentamentos, tristezas, aprovações e desaprovações, em razão das trajetórias escolhidas e percorridas pela humanidade:

O Deus do mito jonásiano é, portanto, um Deus vulnerável, sempre exposto a esse outro que ele quis deixar existir enquanto outro: é um Deus que sofre e que se transforma, que se faz ansioso diante das ações do homem, mas que não intervém, nem poderia jamais intervir, no curso do mundo. Ele renunciou irrevogavelmente à sua onipotência (REA, 2002, p. 536, tradução nossa)⁵.

Deus padece pelo ser humano, por ter se despojado da autonomia divina privilegiando a alteridade. A renúncia divina à intervenção no curso de um mundo (que, desde então, passa a ter suas próprias leis) faz despontar o horizonte da responsabilidade ética do humano.

5 Le Dieu du mythe jonassien est donc un Dieu vulnérable, toujours exposé à cet autre qu'il a voulu laisser exister en tant qu'autre: c'est un Dieu qui souffre et qui devient, qui se fait anxieux devant les actions de l'homme, mais qui n'intervient pas, ni ne pourrait jamais intervenir dans le cours du monde. Il a irrévocablement renoncé à sa toute-puissance.

2. Do Mito ao conceito

Ao fim de seu exercício especulativo, Hans Jonas salientou a provisoriidade de seu mito, dando início ao resgate das imagens nele produzidas por meio de considerações lógicas conceituais. No entanto, para entendermos essa passagem da simbologia do mito à determinação do conceito não podemos nos distanciar da perspectiva de Hans Jonas, que se utilizou do mito na busca de uma significação para além da abordagem calculista da *ratio*. Trata-se de uma concepção na qual a dissolução do mito na esfera lógica pleiteia o reconhecimento da insuficiência da tematização conceitual, preservando o caráter imperscrutável de Deus (POMMIER, 2016, p. 10). Nesse sentido é interessante resgatar a seguinte afirmação do filósofo, em reflexão sobre o mito como chave hermenêutica:

Manter a opacidade manifesta do mito transparente para o inefável é, de certo modo, mais fácil do que manter a suposta transparência do conceito transparente para aquilo em relação a que ele é, de fato, tão opaco como qualquer outra linguagem deve ser. O mito tomado literalmente, é a objetivação mais grosseira. O mito tomado alegoricamente, é uma objetivação sofisticada. O mito tomado simbolicamente, é o espelho no qual nos vemos obscuramente (JONAS, 2016a, p. 361).

Na decomposição do mito em conceitos, o primeiro tópico abordado por Jonas diz respeito à noção de um Deus que sofre, imagem que se contrapõe à ideia de sublimidade divina, costumeiramente atribuída às representações direcionadas ao Deus bíblico. O filósofo afasta de sua concepção uma possível acepção de matriz cristã, descartando uma similaridade de sua elaboração com a significação do sofrimento divino fundado na encarnação e na crucificação, tendo como intuito a salvação humana. A caracterização jonasiana do padecimento de Deus tem como pressuposto a abdicação divina no ato inicial da criação: “[...] a relação de Deus para com o mundo, *a partir do momento da criação* e, certamente, a partir da criação do homem nele, envolve sofrimento da parte de Deus” (JONAS, 2016b, p. 25, grifo do autor).

Em um primeiro momento, Jonas afirma que a imagem de um Deus que sofre se

choca com a acepção de majestade divina encontrada na Bíblia. No entanto, o filósofo pondera que nas Escrituras encontramos exemplos de Deus sofrendo pelo ser humano: “lembramos o profeta Oseias e o amor de Deus lamentando por Israel, sua esposa infiel” (JONAS, 2016b, p. 26).

O segundo ponto elencado por Jonas relaciona-se ao devir de Deus, representação que desconstrói a imagem imutável, impassível e atemporal da divindade. Trata-se de um Deus subordinado ao devir de uma temporalidade que nele atua, transformando-o continuamente. Um Deus em mutação ininterrupta não se coaduna às concepções forjadas tanto da tradição grega platônico-aristotélica, como no pensamento teológico judaico-cristão, perspectivas que privilegiaram a ideia de um ser totalmente acabado, perfeito e eterno: “transtemporalidade, impassibilidade e imutabilidade foram tomadas como atributos necessários de Deus.” (JONAS, 2016b, p. 26). Hans Jonas explica que o fato de Deus estar sujeito ao devir é advindo da sua exposição ao processo de incessante cinesia do mundo e de ser por ela afetado. No mito jonasiano, Deus é alterado pelos eventos ocorridos em um mundo inserido na incessante cronologia do tempo: “[...] o Eterno ‘temporalizou’ a si mesmo e progressivamente se torna diferente através das atualizações do mundo processo” (JONAS, 2016b, p. 27).

O devir da divindade colide, também, com a noção do eterno retorno nietzschiano⁶, alternativa engendrada por Nietzsche em contraposição à metafísica judaico-cristã. Em seu mito, Hans Jonas sustenta a ideia de uma eternidade continuamente alterada pelo fluxo dos eventos. Trata-se de uma perspectiva na qual a divindade transforma-se ao expor-se ao ininterrupto fluxo do mundo:

[...] nunca pode haver um retorno do mesmo, porque Deus não será o mesmo depois de ter passado pela experiência do mundo processo. Qualquer novo mundo que venha após o fim de um [velho] levará, por assim dizer, em que sua própria herança a memória do que foi antes; ou, em outras palavras, não haverá uma eternidade indiferente e morta, mas uma eternidade que cresce com a acumulada colheita do tempo (JONAS, 2016b, p. 27).

⁶ Ver (NIETZSCHE, 2007, p. 230).

As acepções de um Deus que sofre e que está exposto ao devir temporal se entrelaçam à imagem de um Deus cuidadoso e preocupado com a sua criação. Um Deus enovelado ao mundo e próximo da criação aparta-se das representações de autossuficiência a Ele atribuídas. Deus renunciou a sua absoluta soberania em favor da existência do mundo, transferindo responsabilidades e estabelecendo uma dependência com a sua criação, mediante o cuidado. Essa renúncia voluntária determinou, portanto, um Deus sob risco, posto que o mundo não se encontra, nem de forma longínqua, em um estado de absoluta perfeição.

O fato é que das duas uma: ou o Deus Único não existe (embora possa existir mais de um), ou o Único deu a um agente diferente de si mesmo, embora criado por ele, o poder e o direito de agir por conta própria, e com isso um espaço para, ao menos, co-determinar, o que seria uma atribuição dele. É por isso que eu disse que o Deus amoroso não é um feiticeiro. De alguma forma ele, por um ato de qualquer inescrutável sabedoria, amor ou qualquer outra coisa que pode ter sido o motivo divino, renunciou à garantia de sua autossatisfação por seu próprio poder, depois que, primeiramente, pelo ato de criação em si, renunciou a ser “tudo em todos” (JONAS, 2016b, p. 28).

Chegamos, então, à temática de um Deus não portador do atributo da onipotência, avaliado por Jonas como o ponto nevrálgico de seu exercício especulativo. A argumentação inicial do filósofo, em sua objeção ao ilimitado poder de Deus, situa-se na esfera lógica. De acordo com Hans Jonas, o conceito de onipotência é contraditório e sem sentido algum, pois “poder total, absoluto significa poder não limitado por nada, nem mesmo pela simples existência de algo que não seja o possuidor desse poder [...]” (JONAS, 2016b, p. 29). Segundo Jonas, o cenário de um poder sem uma contraposição, sem um objeto ao qual pudesse ser direcionado, evidencia uma inutilidade. Ou seja, para ser ilimitado um poder não admite a existência do outro, que representaria concretamente uma limitação a esse poder: “a existência de outro objeto limita o poder do mais poderoso agente, ao mesmo tempo que permite que ele seja um agente. Em resumo, o poder, como tal, é um conceito

relacional e requer relação” (JONAS, 2016b, p. 29, grifo do autor). Para o filósofo, poder único e ilimitado constitui um paradoxo, tanto na física como na metafísica, pois o poder sem uma resistência é vazio, pois a mera existência de um objeto sobre o qual esse poder seja exercido estabelece uma limitação. A outra objeção de Hans Jonas à onipotência divina situa-se no âmbito teológico. Considerando a existência do mal no mundo, o filósofo argumenta que os três atributos divinos (a inteligibilidade, a bondade e a onipotência) não são passíveis de coexistência. Apresenta-se, então, a necessidade de renúncia a um desses atributos, tendo por escopo a preservação de uma conciliação lógica no que se refere à reflexão sobre Deus.

Segundo o filósofo somente um Deus inescrutável, poderia ser totalmente bom, onipotente e permitir a existência do mal. A ausência de inteligibilidade estabeleceria um conceito de Deus inaceitável às normas judaicas⁷, tradição na qual a compreensibilidade divina, ainda que imperfeita, é uma exigência. A bondade, também, é um atributo imprescindível, pois a sua ausência obstaría a significação moral de Deus. Afastadas as opções de renúncia aos atributos de inteligibilidade de Deus e de sua plena bondade, o predicado a ser abandonado, após o injustificável horror de Auschwitz, é a onipotência:

Depois de Auschwitz, podemos afirmar com mais força do que nunca que uma divindade onipotente ou teria que não ser boa ou (em seu governo do mundo, no qual podemos apenas “observá-lo”) totalmente ininteligível. Mas, se Deus deve ser inteligível de alguma maneira e em certa medida (isso devemos sustentar), então sua bondade deve ser compatível com a existência do mal, e isso ocorre somente se ele não for todo-poderoso. Só então poderemos defender que ele é inteligível e bom, e ainda [assim que] há o mal no mundo. E uma vez que, de qualquer modo, consideramos duvidoso o conceito de onipotência, é ele que tem que ceder (JONAS, 2016b, p. 31).

7 Não devemos perder de vista o locus a partir do qual do filósofo irá engendrar a sua reflexão, indicado no próprio subtítulo do livro: “*uma voz judia*”.

Hans Jonas cita a possibilidade de interpretação da limitação divina como uma contenção voluntária em prol da autonomia humana, passível de ser suspensa, em algumas situações, por meio de uma intervenção milagrosa. No entanto, no decorrer da tragédia de Auschwitz Deus não se manifestou, guardando seu silêncio, e os milagres que ali aconteceram devem ser atribuídos somente ao próprio homem: “os feitos daqueles solitários, praticamente desconhecidos, ‘apenas das nações’ que não se esquivaram do sacrifício total, a fim de ajudar, salvar ou mesmo mitigar, quando nada mais restava, até partilhar o destino de Israel” (JONAS, 2016b, p. 31).

O mito jonasiano não se coaduna à interpretação citada no parágrafo anterior. Hans Jonas argumenta que a inércia de Deus ocorreu não em razão de uma retenção voluntária do poder divino, sujeita a ser revista ou interrompida, mas, unicamente, porque Deus não pôde e nem poderia intervir. Jonas chegou a essa hipótese em decorrência dos eventos ocorridos no cenário contemporâneo, sustentando que, durante o processo do mundo, Deus despojou-se voluntariamente do poder de intervir no rumo dos acontecimentos, respondendo a eles “[...] não ‘com uma mão forte e braço estendido’, como nós, judeus, recitamos em cada Páscoa, recordando o êxodo do Egito, mas com o mudo e insistente apelo de seu objetivo não alcançado” (JONAS, 2016b, p. 32).

As elaborações de Jonas, mormente a de um Deus que sofre e que é afetado pelas eventualidades do mundo processo, divergem profundamente do entendimento externado por expoentes do pensamento judeu antigo, que contemplaram a onipotência divina, como Maimônides, em sua obra *Guia dos perplexos*:

Uma das coisas que tu deves prestar atenção é que a Torá mencionou a finalidade das ideias corretas pelas quais se alcança a última perfeição e nos convocou a acreditar nelas de forma geral. As ideias corretas são: a existência de Deus, Sua unidade, Sua onisciência, Sua onipotência, Sua vontade e Sua eternidade (MAIMÔNIDES, 2018, grifo nosso, E-book).

Fazendo referência aos *Treze Princípios do Judaísmo*⁸, do pensador Maimônides, Jonas admite que o seu exercício especulativo teológico se aparta de algumas noções do ensino judaico tradicional, no entanto, argumenta que a contenção voluntária do poder de Deus somente diz respeito ao mundo físico, fazendo com que seja possível a conciliação de seu mito com outros fundamentos do judaísmo, como a ideia de eleição, a inspiração dos profetas, e, especialmente, a unicidade de Deus.

A escolha teórica adotada no mito jonasiano (a autolimitação de Deus na criação) se deu em desfavor ao dualismo maniqueísta, inaceitável ao judaísmo, e ao dualismo platônico, em virtude da diferença essencial existente entre uma causalidade natural, como a do terremoto de Lisboa de 1755, e o desmedido mal intencional ocorrido em Auschwitz, circunstância com a qual a teologia judaica teve que se confrontar (JONAS, 2016b, p. 34).

Hans Jonas afirma que a perspectiva de autolimitação divina desenvolvida em seu mito se coaduna a algumas noções formuladas no transcurso da tradição judaica, citando como exemplo a cabala de Isaac Luria (1534-1572), com o seu conceito filosófico e teológico do *tzimtzum*⁹, descrito de forma sucinta na seguinte elaboração de Scholem:

A palavra hebraica *tzimtzum* significa literalmente “contração”. Quer expressar uma concentração do ser divino em si mesmo, uma descida as suas próprias profundezas, uma autolimitação de sua essência em si mesma; segundo essa teoria, a única que deixa espaço e conteúdo para uma possível criação a partir do nada. Somente se Deus se retira “de si mesmo para si mesmo” (como diz a formulação comum a muitos Cabalistas), ele pode produzir algo que não seja a mesma essência e ser divinos. Nesse sentido se dá um ato pelo qual Deus renuncia a algo de si mesmo. Esse “ponto” no ser divino a que se refere este ato de autorrenúncia seria o verdadeiro espaço místico primordial de toda a criação e de todos os processos do mundo (SCHOLEM, 2008, p. 71-72, grifos do autor).

8 Ver (MAIMÔNIDES, 1990 p. 18).

9 “A ideia origina-se em outros tratados antigos, mas adquiriu sua verdadeira significação apenas com Luria. É um conceito assombroso. O *tzimtzum* introduz o drama cósmico” (SCHOLEM, 2015, p. 133).

Apesar dos aspectos em comum, segundo Hans Jonas, a sua elaboração mergulha em águas ainda mais profundas que a cabala luriânica, pois em seu mito ocorre uma contração absoluta e uma concomitante relativização do poder, por meio da transferência à humanidade do poder integral sobre a causa divina. Cabe, então, ao homem fazer a sua parte, até mesmo no que se refere ao plano de Deus:

Ao renunciar a sua própria inviolabilidade, o eterno fundamento permitiu ao mundo ser. A essa autorrenúncia toda a criação deve a sua existência e com ela recebeu tudo o que há para receber do além. Tendo se dado inteiramente para o mundo surgir, Deus não tem nada mais a dar: caber ao homem agora dar a ele (JONAS, 2016b, p. 35).

Em nota explicativa, Jonas revela que a ideia de ajudar a Deus (ao contrário de Deus nos ajudar) foi inspirada nos tocantes relatos da jovem judia Etty Hillesum¹⁰ (uma das vítimas de Auschwitz), como exemplificado nesse belíssimo e comovente relato:

São tempos temerosos, meu Deus. Esta noite, pela primeira vez, passei-a deitada no escuro de olhos abertos a arder, e muitas imagens do sofrimento humano desfilavam perante mim. Vou prometer-te uma coisa, Deus, só uma ninharia: não irei sobrecarregar o dia de hoje com igual número de preocupações em relação ao futuro, mas isso custa um certo exercício. Cada dia já tem a sua conta. Vou ajudar-te, Deus, a não me abandonares, apesar de eu não poder garantir nada com antecedência. *Mas, torna-se cada vez mais claro o seguinte: que tu não nos podes ajudar, que nós é que temos de te ajudar, e ajudando-te, ajudamo-nos a nós próprios. E esta é a única coisa que podemos preservar nestes tempos, e também a única que importa: uma parte de ti em nós, Deus.* E talvez possamos ajudar a pôr-te a descoberto nos corações atormentados de outros. Sim, meu Deus, quanto às circunstâncias parece não ter lá grande influência sobre elas, «é evidente que fazem parte indissolúvel da vida». Também não te chamo à responsabilidade por

10 A esse respeito vale conferir o texto: *Que devemos ajudar a Deus: o testemunho Etty Hillesum* (JONAS, 2010, p. 67-68).

isso; tu é que podes mais tarde chamar-nos à responsabilidade. E, quase a cada batida do coração, torna-se isto mais nítido: que tu não nos podes ajudar, que nós devemos ajudar-te e que a morada em nós onde tu resides tem de ser defendida até às últimas. (HILLESUM, 2009, p. 251-252, grifo nosso).

O esforço do mito jonasiano em conciliar, por um exercício especulativo, a existência de Deus com a realidade do mal ocorrido em Auschwitz fundamenta-se na renúncia divina ao poder, caminhando em direção diametralmente oposta à resposta ao engendrada no Livro de Jó, que apelou à grandeza do poder de Deus. No entanto, Jonas argumenta que a concepção da contração do poder divino, para a existência do mundo, pode configurar uma outra possibilidade de resposta ao sofrimento padecido por Jó: “que nele o próprio Deus sofre” (JONAS, 2016b, p. 36).

Hans Jonas encerra seu ensaio expressando a insuficiência de todas as tentativas em deslindar o evidente contrassenso contido na ideia de um Deus, tido como infinitamente bom e todo-poderoso, que não pode, ou que não quer, eliminar o mal no mundo: “qual é verdade, se houver, não podemos saber quanto a nenhuma das respostas já tentadas” (JONAS, 2016b, p. 36). Para o filósofo, tudo não passa de balbucios diante de um mistério inefável, campo ao qual o seu mito se alinha.

Considerações Finais

O título do ensaio, *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*, evidencia o intento de Hans Jonas em buscar filosoficamente uma nova perspectiva na reflexão sobre a coexistência de Deus e o absurdo do mal, após o traumático evento de Auschwitz, levando em consideração a milenar história do povo judeu, vítima maior do genocídio nazista. O filósofo ensaia uma nova inteligibilidade do conceito de Deus, principalmente sob a perspectiva da fé judaica, posto que muitas narrativas tradicionais perderam seu vigor frente ao horror dos campos de extermínio.

Sem dúvida, além do âmbito filosófico, tal análise reverbera também no campo religioso, tratando-se, portanto, de um texto “[...] situado nas fronteiras da filosofia e da

teologia (RICHARD, 2006, p. 367, tradução nossa)¹¹, que admite entendimentos diversos, incluindo juízos críticos, dos quais destacamos, como exemplo, Jean-Luc Solère: “de um modo geral, apesar da tentativa de Hans Jonas, nos parece pouco possível e coerente conceber um Deus impotente no âmbito de um monoteísmo criacionista” (SOLÈRE, 1996, p. 38, tradução nossa)¹². Encontramos até mesmo aqueles que recusam valor ao escrito jonasiano em qualquer desses domínios, como a seguinte assertiva de Clavier: “em *O conceito de Deus após Auschwitz*, a utilização do mito da retirada tem o valor de uma palavra de condolências. Não é uma explicação teológica ou filosófica” (CLAVIER, 2015, p. 581, tradução nossa)¹³.

Avançar na análise dessas considerações não é nosso objetivo no presente artigo. A leitura que propomos evidencia a assinatura ética contida no ensaio jonasiano. A narrativa de Deus no mito cosmogônico correlaciona-se à ética, pois nela “o campo ético se manifesta, de fato, como o horizonte do encontro do temporal e do eterno, o ‘lugar’ onde a ordem humana e a ordem divina se entrelaçam [...]” (REA, 2002, p. 534, tradução nossa)¹⁴. A contração divina tem implicações ético-antropológicas, com a ética sendo instaurada a partir da teologia, pois, no mito de Jonas, com a retração de Deus em prol do mundo, o plano de Deus torna-se dependente dos feitos humanos: “a teologia funda assim a ética onerando toda a ação humana com uma responsabilidade em relação ao devir de Deus” (PINSART, 2002, p. 77, tradução nossa)¹⁵.

De acordo com o mito, a renúncia primordial de Deus convoca o homem, detentor da consciência e do livre-arbítrio, à uma responsabilidade inevitável por toda a criação. Tal compreensão pode ser conjugada ao imperativo ético formulado na principal obra do filósofo, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*,

11 [...] se situent aux confins de la philosophie et de la théologie.

12 Plus généralement, en dépit de la tentative de Hans Jonas, il ne nous paraît guère possible et cohérent de concevoir un Dieu impuissant dans le cadre d’un monothéisme créationniste.

13 Dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, l’utilisation du mythe de retrait a la valeur d’une parole de condoléances. Pas celle d’une explication théologique ou philosophique.

14 Le champ éthique s’avère, en effet, comme l’horizon de la rencontre du temporel et de l’éternel, le «lieu» où l’ordre humain et l’ordre divin s’entrelacent [...].

15 La théologie fonde ainsi l’éthique en grevant toute action humaine d’une responsabilité à l’égard du devenir de Dieu.

no qual Hans Jonas discorre sobre as exigências de um novo de agir humano, requerido frente ao massivo e crescente progresso da tecnociência, com suas admiráveis possibilidades de realizações positivas, mas também, com seu concomitante poder de devastação¹⁶: “aja de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana sobre a terra” (JONAS, 2006, p. 47).

No entanto, no mito jonasiano a responsabilidade humana atinge níveis superlativos e alcança o próprio plano de Deus, conforme a seguinte argumentação de Chaliier:

O poder fascina com frequência os homens, eles se deixam seduzir pelo culto da força e seu esplendor, e aconteceu que eminentes filósofos não encontram nada a dizer sobre isso. A este fascínio que tornou possível a Shoá e tantos outros desastres onde vidas frágeis expiraram sem socorro, Hans Jonas opõe a responsabilidade infinita pela fragilidade das existências à mercê da tirania que se autoriza ao poder quando não está subordinado a nenhuma exigência moral. Ora, garante ele, entre estas existências, é preciso contar também com a de um Deus cujo único poder reside na prece que Ele não cessa de endereçar a cada um: que zele por seu irmão e que cuide da sua imagem na criação (CHALIER, 1994, p. 87, tradução nossa)¹⁷.

16 “O poder-fazer humano, fomentado pelo desenvolvimento tecnológico, colocou-nos em condições teóricas e práticas de destruir inteiramente as condições de nossa existência no planeta Terra, a começar pelo próprio astro que habitamos. Portanto, um novo conceito de responsabilidade torna-se indispensável, e tentativas nesse sentido são feitas nas diferentes esferas culturais, da religião às ciências, da filosofia às artes e à política. Responsabilidade é atualmente a tradução da necessidade de amadurecimento e despertar para uma nova consciência dos impasses e dilemas do habitar no mundo.” (GIACOIA JUNIOR, 2019, p. 216-217).

17 La puissance fascine souvent les hommes, ils se laissent séduire par le culte de la force et de sa splendeur, et il arriva que d'éminentes philosophes ne trouvent rien à y redire. À cette fascination qui rendu possible la Choa et tant d'autres désastres où les vies fragiles expirent sans secours, Hans Jonas oppose la responsabilité infinie pour la faiblesse des existences à la merci de la tyrannie que s'autorise la puissance lorsqu'elle ne se subordonne à aucune exigence morale. Or, assure-t-il, parmi ces existences, il faut aussi compter celle d'un Dieu dont l'unique puissance réside dans la prière qu'il ne cesse d'adresser à chacun : qu'il vielle sur son frère et qu'il prenne soin de son image dans la création.

Hans Jonas se afasta da lógica das teodiceias, postulando a responsabilidade como característica essencial do ser humano. Com a contração divina e a consequente abdicação da onipotência em favor da autonomia cósmica, o homem passa a ter responsabilidade total e exclusiva sobre suas ações, âmbito no qual se inscreve o mal infligido em Auschwitz:

A ignomínia de Auschwitz não pode ser imputada a uma providência onipotente ou a uma necessidade dialeticamente sábia, algo como um passo antitético e sinteticamente exigido que conduzisse à salvação. Nós, seres humanos, infligimos isto à deidade, como mordomos ineptos de sua causa; sobre nós tal ignomínia pesa, e somos nós que devemos também limpar a vergonha de nossos rostos desfigurados, e até mesmo do próprio rosto de Deus (JONAS, 2010, p.59, grifo do autor).

Portanto, na perspectiva do mito jonasiano o eixo central do questionamento sobre coexistência de Deus e do escândalo do mal desloca-se em direção à responsabilização das ações humanas:

A questão do mal é devolvida ao *homem* - Jonas mantém um singular que designa o homem genérico e não o indivíduo - que deve justificar sua própria imagem e a do próprio Deus, uma imagem genérico-coletiva como inscrição ao plano transcendente da moralidade de suas ações realizadas no mundo (FROGNEUX, 2002, p. 517, tradução nossa, grifo do autor)¹⁸.

Na narrativa mítica de Hans Jonas, Deus outorga um encargo ao ser humano, incumbindo-o da responsabilidade ética por toda a criação e, também, pelo plano de

18 La question du mal est renvoyée à *l'homme* — Jonas maintient un singulier qui désigne l'homme générique, et non l'individu — qui doit justifier sa propre image et celle de Dieu lui-même, une image générique-collective comme inscription au plan transcendant de la moralité de ses actions accomplies dans le monde.

Deus. O mito de Jonas conduz o ser humano não à condição de senhor da natureza (que, de quando em quando, lhe é atribuída), mas, sim, à situação de seu potencial guardião.

Referências

BECKERT, Cristina. Teologia depois da Shoah: a crítica de Hans Jonas a teodiceia. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, nº 57, O Mal e a(s) teodiceia(s): novos Aspectos Sapienciais, p. 733-744, 2001.

CABRAL, Alexandre Marques. Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético. *Numen - revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, v. 18 n. 1, Seção Temática: Religião e Natureza, p. 9-35, 2015.

CHALIER, Catherine. Dieu sans puissance. In: JONAS, Hans. *Le concept de Dieu après Auschwitz: une voix juive*. Paris: Payot & Rivages, 1994. p. 53-92.

CLAVIER, Paul. Le concept de Dieu après Jonas Aveux d'impuissance, aveux contradictoires ? *Revue philosophique de Louvain*. Louvain, v. 113, n. 4, p. 569-597, 2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2013.

EPICURO. Antologia de textos de Epicuro. In: *Antologia de textos / Epicuro*. Da natureza / Tito Lucrécio Caro. Da república / Marco Túlio Cícero. Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranquilidade da alma; Medéia; Apocoloqu岸ose do divino Cláudio / Lúcio Aneu Sêneca. Meditações / Marco Aurélio; traduções e notas de Agostinho da Silva ... (et al.); 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 13-20. (Os pensadores).

FROGNEUX, Nathalie. *Mito*. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric. *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educs, 2019, p. 155-161.

FROGNEUX, Nathalie. Une aventure cosmothéandrique : Hans Jonas et Luigi Pareyson. *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain, quatrième série, v. 100, n. 3, p. 500-526, 2002.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, Nathalie. Responsabilidade. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric. *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: EducS, 2019. p. 215-229.

HILLESUM, Ety. *Diário: 1941-1943*. 5. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

JONAS, Hans. Immortality and the Modern Temper: The Ingersoll Lecture, 1961. *The Harvard Theological Review*. Cambridge, v. 55, n. 1, p. 1-20, 1962.

JONAS, Hans. Heidegger e a Teologia. Tradução de Wendell E. Soares Lopes. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 28, n. 43, p. 331-362, 2016a.

JONAS, Hans. *Le concept de Dieu après Auschwitz: une voix juive*. Paris: Payot & Rivages, 1994.

JONAS, Hans. *Matéria, espírito e criação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. São Paulo: Paulus, 2016b.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

MAIMÔNIDES. *Guia dos perplexos: obra completa*. São Paulo: Sêfer, 2018. *E-book*.

MAIMÔNIDES. *Os 613 mandamentos: Tariag Há-Mitzvoth /Moshé Ben Mainon*: São Paulo: Nova Stella, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia da Letras, 2007.

PINSART, Marie-Geneviève. *Jonas et la liberté: dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

POMMIER, Eric. A improvidência Divina. In: JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 7-15.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar o Mal: Da Ponerologia à Teodiceia*. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2011. E-book.

REA, Caterina. Retrait de Dieu et question du mal: une lecture éthique du mythe de Hans Jonas. *Revue philosophique de Louvain*, v. 100, n. 3, p. 527-548, 2002.

RICHARD, Jean. La question de Dieu chez Hans Jonas. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (org.). *Les philosophes et la question de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006. p. 367-381.

SCHOLEM, Gershon. *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

SCHOLEM, Gershon. *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. 3.ed. Madrid: Trotta, 2008.

SOLÈRE, Jean-Luc. Le concept de Dieu avant Hans Jonas: Histoire, création et toute-puissance. *Mélanges de Science Religieuse*, v. 53, n.1, p. 7-37, 1996.

Submetido em 11/05/2022

Aprovado em 03/02/2023