

A INTERPRETAÇÃO ANALÓGICA DAS RELAÇÕES ENTRE NIILISMO GNÓSTICO E NIILISMO EXISTENCIALISTA SEGUNDO HANS JONAS

Analogic interpretation of the relationships between gnostic nihilism and existentialist nihilism, according to Hans Jonas

Jelson R. de Oliveira *

Resumo: Pretende-se examinar as principais teses da análise hermenêutica realizada por Hans Jonas sobre o movimento gnóstico antigo, bem como estudar as principais formulações analógicas que lhe permitem afirmar que o dualismo está na base da formulação das ideias gnósticas, e que ele serviria de fio condutor para a apreciação das ideias existencialistas, de forma a fazer transparecer a similitude de ambas as correntes filosóficas. Para isso, serão analisados os pressupostos teóricos, filosóficos e históricos levantados por Jonas a respeito do gnosticismo e, posteriormente, alinhadas as principais convergências dos dois “sistemas” de descrição da situação do homem no mundo.

Palavras-chave: Hans Jonas, gnosticismo, niilismo, existencialismo.

Abstract: The aim of this article is to analyze the main thesis of the hermeneutic analysis performed by Hans Jonas about the ancient Gnostic movement. It also examines the major analog formulations that allow him to say that dualism underlies the formulation of Gnostic ideas, and that it could serve as a guide

* Doutor em Filosofia pela UFSCar. Professor do programa de pós-graduação em Filosofia da PUCPR. Coordenador do curso de licenciatura em Filosofia da PUCPR. Artigo submetido a avaliação no dia 05/06/2012 e aprovado para publicação no dia 27/09/2012.

for the assessment of existentialist ideas, in order to highlight the similarity of both philosophies. For this, we will analyze the theoretical, philosophical and historical assumptions raised by Jonas about Gnosticism and finally, we will discuss the main convergences of the two “systems” to describe the situation of man in the world.

Keywords: Hans Jonas, Gnosticism, nihilism, existentialism.

1. Introdução

A pesquisa de Hans Jonas sobre o gnosticismo tem sido reconhecida ainda hoje como uma referência para aqueles que pretendem realizar um estudo válido sobre a história desse movimento (cf. PINSART, 2002, p. 23). Em sua pesquisa, Jonas parte de duas constatações: uma primeira, de cunho mais descritivo e histórico, é que há muitas e divergentes correntes explicativas sobre esse fenômeno que está na base cultural do Ocidente; uma segunda, que a diversidade das análises e das interpretações, malgrado a “ausência de uma característica unificadora” (RG, p. 23), engloba um princípio comum, o qual, sendo compreendido, forneceria uma possibilidade de interpretação da civilização na qual ele mesmo surgiu “e cujo traço principal foi o sincretismo” (RG, p. 23).

Assim, se os textos dos chamados Padres da Igreja são a principal fonte de informações sobre o gnosticismo primitivo, é verdade também que essa inquirição cessou “passado o perigo e morto o interesse da polêmica” (RG, 21), com Epifânio de Salamis, no século IV d. C. Depois disso, o tema foi praticamente esquecido no âmbito filosófico,¹ vindo a ser retomado apenas no século XIX, circunscrito ao âmbito teológico e filológico. Por motivos óbvios, a descoberta dos textos de Nag Hammadi, no Egito, em 1946, aparece a Jonas com grande relevância: “do dia para a noite passamos de uma grande pobreza e dispersão documental a vermos-nos sacudidos por uma extraordinária riqueza de fontes originais não contaminadas por tradições secundárias” (RG, p. 29). Ainda que o autor lamente a lentidão dos progressos quanto ao conhecimento desses textos, ele não se absteve em/de reconhecer a sua importância, o que o levou a acrescentar à versão de 1962 do texto d’*A Religião Gnóstica*, um capítulo especial sobre o assunto.

O interesse de Hans Jonas se distancia das duas visões (teológica² e filológica) e tenta se situar no âmbito estritamente filosófico, tendo como

¹ Segundo Jonas, o gnosticismo “nunca foi aceito na respeitável companhia de nossa tradição filosófica” (RG, 337).

² Já realizada por seu mestre, o teólogo R. Bultmann, o qual implantou uma análise existencialista da teologia, através do conceito de desmitologização da Bíblia, mostrando que as escrituras sagradas conteriam, sobretudo, uma importante versão da existência humana.

ponto de partida a analítica existencial herdada de Heidegger. Segundo suas próprias palavras:

Meu objetivo, de alguma maneira diferente da investigação precedente e ainda em marcha, ainda que complementar a esta, era de natureza filosófica: compreender o espírito que fala através destas vozes e, em sua luz, restaurar uma unidade inteligível na multiplicidade desconcertante de suas expressões. Minha primeira impressão ao entrar em contato com as provas testemunhais foi que existia um espírito gnóstico e, portanto, uma essência do gnosticismo em seu conjunto (...). Explorar e interpretar essa essência se converteu num assunto não apenas então de interesse histórico – pois lança uma grande luz na compreensão de um período crucial do mundo ocidental – mas também de um intrínseco interesse filosófico, já que nos situa frente a uma das mais radicais respostas do homem a sua situação – uma resposta cheia de grande penetração que, por sua vez, só uma posição radical poderia oferecer – ajudando-nos também em nossa compreensão do conhecimento humano. (RG, p. 23).

A intenção de Jonas resulta evidente do ponto de vista filosófico, já que se trata de evidenciar não apenas um fato histórico, mas através dele, forjar uma compreensão do ser humano que se mostra por detrás dessas manifestações. Uma análise daquilo que Jonas chama de “vida espiritual” (RG, 27) de um tempo e que, segundo sua veia interpretativa, fornece uma interpretação atual de formas mais recentes, como o existencialismo e o niilismo contemporâneos. Nesse sentido, sua tarefa pode mesmo ser caracterizada como genealógica, no sentido nietzschiano do termo.

Segundo Pinsart (2002, p. 24), a metodologia da análise de Jonas contém três traços comuns “com aquele que ele aplicará mais tarde à biologia filosófica”. O primeiro traço diz respeito à pesquisa de uma “unidade como chave da inteligibilidade de uma multiplicidade manifesta” que seria, aqui, o princípio gnóstico e, na biologia, a liberdade; o segundo traço “a determinação desta unidade a partir de uma intuição pessoal ou de uma experiência própria”, aqui descrita pela autora como a intuição do parentesco entre o niilismo gnóstico e o existencialismo, na biologia filosófica, a experiência e o conhecimento corporal; e o terceiro traço seria a realização da “interpretação histórica percebida a partir do simples par complexo, do anterior para o posterior”, o que no caso da biologia, seria a interpretação das formas mais simples da vida a partir do próprio homem, e no caso do movimento gnóstico, o reconhecimento de um período de latência do pensamento oriental a partir de seu desenvolvimento ulterior. Veremos como a proposta hermenêutica alcança um grande sucesso e produz muitos frutos, como parte desse projeto analítico existencial, a melhor ontologia disponível na filosofia pós-guerra, que “permitirá uma análise sincrônica do dualismo niilista como posição respectiva do eu e do mundo pela negação recíproca” (FROGNEUX, 2001, p. 61), um esquema que ele mesmo passa a rejeitar em todo o seu projeto filosófico. Sua intenção é enfrentar o chamado “déficit niilista” (DEWITTE, 1993, p. 75) que

marca a “dicotomia antropológica, cosmológica e moral de tipo gnóstico, existencialista e subjetivo” (FROGNEUX, 2001, p. 63).

Nesse artigo levaremos em conta principalmente a *Introdução*, a primeira parte intitulada *Literatura gnóstica: principais dogmas, linguagem simbólica e o epílogo* do livro *A religião gnóstica: a mensagem do Deus Estranho e os começos do cristianismo*, obra publicada de forma mais “dinâmica” em 1952, como resultado da tese de doutorado defendida em 28 de fevereiro de 1928 (parte dela publicada 1930 e outra em 1934).

2. A religião gnóstica

Começamos tentando compreender o que Jonas entende como *gnosticismo*. Pelo termo o autor dá um “título coletivo para a multidão de doutrinas sectárias que tiveram sua aparição dentro e em torno do cristianismo durante os primeiros e críticos séculos de sua existência” (RG, 66). O termo mesmo deriva de *gnósis*, palavra grega que designa “conhecimento”.³ Trata-se, então, no geral, de movimentos cuja ênfase era a ideia de que o conhecimento era o critério para o alcance da salvação e a “pretensão de que esse conhecimento se encontra na doutrina” (RG, 66) que era conhecida pelos iniciados, ou seja, os membros desses grupos pouco numerosos, autoproclamados “os conhecedores”. A extensão do termo, no geral, depende das posições com que ele fora tratado: os primeiros padres da Igreja, por exemplo, consideraram o gnosticismo uma heresia cristã e reduziram a sua compreensão aos movimentos que brotaram no solo do cristianismo; enquanto a visão moderna compreende que há um gnosticismo *judeu pré-cristão* e outro *pagão helenístico*.

A origem do gnosticismo é ainda uma questão bastante complexa, segundo Jonas. Enquanto os Padres da Igreja e mesmo Plotino reconheceram a influência de Platão como decisiva para que as teses gnósticas viessem à luz, os analistas modernos tendem a reconhecer uma origem helênica, babilônica, egípcia ou iraniana e das combinações das experiências espirituais de seus povos entre si e com elementos judeus e cristãos, caracterizando-se assim como um produto do sincretismo. Outra importante tendência interpretativa liga o gnosticismo ao judaísmo heterodoxo e ocultista, ou seja, aos começos da *Cabala*.⁴

O tipo de conhecimento do qual se fala e que é praticado no gnosticismo não tem uma significação racional, psicológica ou subjetiva: “no contexto

³ Do grego Γνωστικισμός (*gnostikismós*); de Γνωσις (*gnosis*): ‘conhecimento’.

⁴ Formas antigas de misticismo judaico de uma sabedoria que investiga a natureza divina.

gnóstico (...) o ‘conhecimento’ teve um significado marcadamente religioso ou sobrenatural e faz referência a objetos aos quais em nossos dias chamaríamos, mais que objetos da razão, objetos de fé” (RG, 68). O conhecimento de que se fala é, sobretudo um conhecimento *de Deus* como instância absolutamente transcendente e, por sua natureza ultramundada, incognoscível, o que faz esse tipo de conhecimento adquirir uma característica sobrenatural. Seu objeto, assim, é “tudo o que pertence ao reino divino do ser, quer dizer, a ordem e a história dos mundos superiores, e o que deriva dele: a salvação do homem” (RG, 68). Assim, o conhecimento não é um dado racional, mas um ato mental no qual a experiência da revelação faz da verdade não mais do que uma *recepção*, um tipo de iluminação interior. O conhecimento, então, não é uma “informação teórica sobre certas coisas”, mas “como modificação da condição humana, se encarrega também de criar os meios que culminam nesta salvação” (RG, 69). Esse tipo de conhecimento tem um viés prático: alcançado o seu objeto último que é Deus, o gnóstico teria a sua alma transformada fazendo de si mesmo um “conhecedor” que compartilharia a própria existência divina. Não se trata apenas, então, de um conhecimento ou mesmo de um caminho para a salvação, mas, por vezes (como é o caso do seu ramo valentiniano), “a forma mesmo na qual se possui a meta da salvação – quer dizer, a perfeição última” (RG, 69). Conhecer é, ao mesmo tempo, ser conhecido e dar-se a conhecer, e trata-se de um conhecimento que transforma a alma ou o espírito por uma união com a realidade última que é a deidade. Há um conceito prático e salvador, portanto, nesse conhecimento.

Quanto às fontes para a análise desses movimentos, Jonas as distingue em diretas e indiretas. Entre as fontes indiretas (ou secundárias) estão [1] os escritos dedicados à refutação, em especial aqueles originados nos começos do cristianismo, entre os quais estão os textos de Plotino e os trabalhos dos primeiros Padres da Igreja, entre os quais, especialmente Irineu, Hipólito, Orígenes e Epitânio (todos em grego), além de Tertuliano (em latim) e as doxografias de Clemente de Alexandria a respeito de Teodoto, um membro da escola gnóstica valentiniana. Obviamente a parca herança de escritos originais se deve à própria vitória da Igreja cristã e o conseqüente desaparecimento dos textos gnósticos. Segundo Jonas, um segundo [2] grupo de textos são aqueles que se ocuparam da refutação do *maniqueísmo* no século III, sobre o que há uma gama rica e extensa de textos, dentre os quais o autor destaca “as *Acta Archelai*, os trabalhos de Tito de Bostra (grego), de Santo Agostinho (latim) e de Teodoro bar Konai (sírio)” (RG, 72), além de Alexandre de Licópolis (egípcio). A terceira [3] fonte indireta são textos de autores gregos e latinos, em sua maioria pagãos, a respeito de três religiões de mistérios da Antiguidade: mistérios de Isis, Mitra e Átis. A quarta [4] fonte são informações dispersas e parcas que aparecem na literatura rabínica. Por último, [5] textos da literatura islâmica trazem relatos especialmente sobre o maniqueísmo.

Entre as fontes primárias, em sua maioria textos que “começam a sair à luz só no século XIX” (RG, 73) Jonas elenca: [1] livros sagrados dos *mandeus*,⁵ da região do baixo Eufrates, que formavam uma seita anticristã e antijudia que tinha em João Batista um dos seus profetas, “figura que substitui e se opõe a Cristo” (RG, 73) e que constituem o *corpus* mais extenso de textos disponíveis sobre o gnosticismo; [2] escritos cristãos chamados de *copto-gnósticos*, quase todos da escola valentiniana, mas também os textos descobertos em 1945 em Nag Hammadi, no Alto Egito (entre os quais está o texto *Evangelho da Verdade*, um dos principais livros do movimento, possivelmente escrito pelo próprio Valentin) e que permaneceram, com poucas exceções, quase todos ainda não traduzidos no tempo de Jonas;⁶ [3] a biblioteca dos papiros *maniqueus*, descoberta no Egito em 1930, que somam cerca de três mil e quinhentas páginas que remontam ao século IV d. C. entre os quais está um dos livros de Mani; [4] os Fragmentos de Turfão, escritos em persa e em turco encontrados em escavações no Oásis de Turfão (no Turquestão Oriental) no início do século XX; [5] os textos gregos atribuídos a *Hermes Trismegisto*, chamados de *Poinabdres* (nome do primeiro tratado desse grupo de textos), publicados pela primeira vez no século XVI; [6] Apócrifos do Novo Testamento, como os Fatos de Tomás e as Odes de Salomão.

Jonas não deixa de destacar que todos esses textos e fontes mostram que só é possível falar de um *gnosticismo*, no geral, como uma abstração, pois a marca principal das várias correntes é o individualismo intelectual que deu uma grande fertilidade ao movimento como um todo.

3. Os principais conteúdos gnósticos

Jonas faz uma lista dos principais elementos e teses gnósticas em cinco campos: teológico, cosmológico, antropológico, escatológico e moral.

No âmbito teológico o autor identifica uma das características principais do movimento gnóstico, qual seja o *dualismo racional* que se revela na relação Deus e mundo e se alastra na relação homem e mundo. Teolo-

⁵ A palavra vem de *manda*, que significa conhecimento, de forma que “‘mandeos’ significa literalmente ‘gnóstico’” (RG, 73).

⁶ Coleção de textos gnósticos do cristianismo primitivo descobertos por um camponês local num jarro onde estavam enterrados na base do penhasco Djebel El-Tarif por mais de 1.500 anos e continuam treze códices de papiro embrulhados em couro, com textos sobre cinquenta e dois tratados gnósticos, três trabalhos do *Corpus Hermeticum* e uma tradução/alteração de parte da *A República* de Platão. Os textos teriam sido enterrados depois que o bispo Atanásio de Alexandria condenou o uso de versões não canônicas dos testamentos. Os textos começaram a ser traduzidos para o inglês por James M. Robinson em 1966, mas o trabalho final só veio à tona em 1988, quando finalmente os textos foram levados ao grande público e então traduzido para muitas línguas.

gicamente falando, Deus aparece ao gnosticismo como absolutamente ultramundano, detentor de uma natureza distinta do universo, que nem ele criou nem sequer ele governa, “e do qual é sua total antítese” (RG, 76), já que o cosmos é o reino da obscuridade, em contraste com o reino da luz divino. Para os gnósticos, no geral, o mundo é “obra de poderes inferiores” (RG, 77) e continua sob seu governo, que além de desconhecer o verdadeiro Deus se tornam obstáculo para o seu conhecimento. Deus, em sua transcendência, estaria oculto nas criaturas e “não pode ser conhecido por meio de termos negativos” (RG, 77), dependendo de uma revelação ou uma iluminação sobrenatural.

No campo cosmológico o universo é visto como criado e governado por esses arcontes detentores de poderes inferiores e o mundo, uma “depravação” do divino, para usar uma expressão de Frogneux (2001, p. 62). O universo não passaria de uma prisão no qual a Terra seria a cela mais profunda e o triste cenário no qual se desenvolve a vida humana. Em torno e acima dessa cela, as esferas cósmicas estariam dispostas circulando-a como uma casca concêntrica. Geralmente, seriam sete esferas dos planetas rodeadas por uma oitava formada por estrelas fixas, mas esse número pode variar bastante. Segundo Jonas, o “significado religioso dessa arquitetura cósmica reside na ideia de que tudo o que media entre o aqui e o além serve para separar o homem de Deus, não só em termos de distância espacial, mas também através de uma ativa força demoníaca. Quanto mais graus de esferas, mas vasta e múltipla é a distância entre Deus e o homem, portanto. Promovendo uma reavaliação pejorativa das tradições antigas o gnosticismo chamava esses arcontes com os nomes que faziam referência a Deus (Iaó, Sabaot, Adonai, Elohim e El-shaddai) e que agora representam as forças demoníacas inferiores que guardam as esferas como prisões cósmicas. Suas leis são as *heimarméne* (destino universal), conceito trazido da astrologia que representam a justiça na natureza e, em seu aspecto psíquico, levam à escravidão do homem.

Do ponto de vista antropológico, o homem é visto tripartido entre carne, alma e espírito, e originado duplamente no âmbito mundano e extramundano. Os apetites e paixões do homem natural são resultados das forças físicas presentes no corpo e na alma humana, ambos produtos dos poderes cósmicos. Essas paixões e apetites somados formam a chamada alma astral do homem, ou seja, a sua *psique*. Com corpo e alma o homem “forma parte do mundo e está sujeito à *heimarméne*” (RG, 78) e encerrado na alma está o espírito (o *pneuma* ou o *crispa*), que é descrita como “uma porção da substância divina desde a qual ele caiu no mundo” (RG, 78). O único objetivo da criação do homem por parte dos arcontes é mantê-lo cativo. Assim como no âmbito cósmico, também no antropológico o homem está preso num microcosmo: “o *pneuma* está encerrado nos sete ‘vestidos da alma’” (RG, 78) que são derivados das sete esferas cósmicas. Em seu estado não remido, “o *pneuma* assim imerso na alma e na carne não é consciente de si mesmo, e vive intumescido, dormido ou intoxicado pelo

veneno do mundo” (RG, 78). Esse estado seria o da ignorância, contra o qual o conhecimento seria um despertar e uma forma de libertação.

Quanto à escatologia, o dualismo marca radicalmente a experiência da salvação. De um lado o Deus estranho ao mundo; de outro o pneumático no meio do mundo: “a meta da luta gnóstica é a libertação do ‘homem interior’ das ataduras do mundo e seu regresso ao nativo reino da luz” (RG, 79) e para isso, a condição é que o homem conheça ao Deus transmundano e a si mesmo (ou seja, a sua origem divina e sua situação presente e mesmo a situação do mundo no qual ele está inserido). Como a essência do homem, enquanto pertencente ao mundo, é a ignorância plena, e como o Deus é desconhecido e transcendente ao mundo, o único caminho para a salvação é a revelação. O portador da verdade seria um “mensageiro do mundo da luz que penetra a barreira das esferas, burla os arcontes, desperta o espírito de seu torpor terreno e lhe fornece o conhecimento salvador ‘desde o exterior’” (RG, 79). Como “conhecimento de Deus” essa revelação encerra todo o conteúdo da gnose quanto a Deus, o homem e o mundo como elementos de um sistema teórico do gnosticismo. Na prática, trata-se de um “conhecimento do caminho” que a alma deve seguir para se livrar do mundo, ascendendo depois da morte para enfim unir-se com a substância divina deixando para trás o “vestido” psíquico, devolvendo a Deus os fragmentos iniciais que se perderam em tempos pré-cósmicos e que explicam porque a divindade intervém no mundo e promove a reunificação com o homem através da revelação redentora.

Do ponto de vista da moralidade, os “*pneumáticos*, como se chamam a si mesmos os possuidores da gnose, estão separados da grande massa dos homens” (RG, 80) como resultado do processo de iluminação. O conhecimento passa a determinar o âmbito da ação. A moralidade, no geral, é marcada por uma “hostilidade em relação ao mundo e um desprezo de todos os laços humanos” (RG, 80) e para isso, as marcas da ação seriam o ascetismo e ao mesmo tempo a libertinagem. De um lado, a busca pela eliminação da contaminação com o mundo através da redução ao máximo do contato com ele. De outro, a posse da gnose conduz ao privilégio da liberdade absoluta que legitimaria a libertinagem. Ele estaria, assim, “livre do jugo da lei moral” (RG, 80) e todas as coisas estariam permitidas porque seu pneuma estaria a “salvo em sua natureza” (RG, 80).

4. Um estudo histórico da relação entre Ocidente e Oriente

A pesquisa de Jonas representa, nas palavras de Frogneux (2001, p. 12), uma “síntese magistral” do movimento gnóstico, estudo que começa com a pergunta sobre o encontro do chamado Ocidente com o Oriente o que o leva, portanto, à figura de Alexandre Magno de sua conquista do Oriente

(334-323 d. C.) que teria dado origem a uma “unidade cultural” nunca antes vista na história humana. Delimitando o Ocidente como “o mundo grego que girava em torno do Egeu” e o Oriente como “a área das antigas civilizações orientais que se estendia do Egito às fronteiras da Índia” (RG, p. 37), Jonas reconhece que o passo inicial de Alexandre acabou dando origem a uma história ininterrupta de interconexões e fusões culturais que marcaram o mundo desde então, passando pelas províncias orientais do Império Romano, pelo Império Bizantino e pela instituição da Igreja Grega. É esse o cenário no qual Jonas propõe estudar as origens do movimento gnóstico, identificando quatro fases da história da cultura grega: uma primeira fase, anterior a Alexandre Magno, “a fase clássica como cultura nacional” (RG, p. 45); uma segunda, posterior a Alexandre, quando o helenismo se torna uma “cultura cosmopolita secular”, à qual se somam os epicuristas e, sobretudo os estoicos; uma terceira fase, chamada de helenismo tardio, quando ele se torna uma “cultura religiosa pagã” (RG, p. 45); e finalmente, num quarto estágio, quando o bizantinismo se torna uma cultura grega cristã. É na passagem da segunda para a terceira fase, até o final dessa terceira fase (um período de mais ou menos três séculos) que Jonas identifica o surgimento de vários movimentos espirituais revolucionários, entre os quais se destaca o que se chama de movimento gnóstico.

A importância de Alexandre, entretanto, se amparou num dado muito mais sutil: o avanço do racionalismo que deu as mãos com o universalismo e possibilitou que a cultura grega pudesse ser assumida por qualquer homem: ser grego se converte num “assunto de qualidade e atitude mental que a possibilidade de fazer parte desta cultura fica aberta a todo sujeito racional, quer dizer, a todo homem” (RG, p. 40). O que forneceu ao helenismo esse potencial universalizante teria sido, segundo Jonas, justamente o movimento de ampliação do ponto de vista cultural que levou à superação das limitações geográficas ou mesmo internas em benefício de uma “maturidade cosmopolita” (RG, p. 39) que criou o “homem geral” pela força das teorias racionais, mas também pelos ideais (de tipo cínico) que conduziam à substituição dos limites geográficos da polis e seus problemas, para a autossuficiência do indivíduo, a “indiferença em relação aos valores tradicionais da sociedade – tais como o patriotismo” (RG, 39) e uma maior liberdade geral. A descoberta do homem como tal, e ainda mais, de um homem membro do cosmos (um cosmos-polita), teria fundado o potencial universalista da cultura grega. Esse seria um elemento inegável do êxito das conquistas alexandrinas cujas marcas continuaram perdurando sobre a cultura ocidental com admirável evidência. O resultado foi uma simbiose quase perfeita no processo colonizatório implementado durante a expansão alexandrina, cuja pretensão era “uma helenização do Oriente”, mas que “requeria certa reciprocidade para triunfar” (RG, 41). Isso tudo porque o “elemento grego” não dependia agora mais de limites ou identidades geográficas.

Mas essa situação começou a mudar nos últimos anos da Antiguidade, quando esse universalismo começa a ser confrontado do ponto de vista espiritual. O que ocorre é uma nova espécie de fragmentação da unidade inicial com o surgimento de grupos espirituais de resistência ao helenismo, que deixa de ser um movimento cultural secular para se tornar um movimento religioso.

4.1. As condições prévias do Oriente para o intercâmbio helenista

Mas Jonas também tenta analisar o que ocorre no Oriente e elenca alguns elementos que ajudam a interpretar sua posição aparentemente passiva, “sua docilidade e sua boa disposição ante o processo de assimilação” (RG, 45). A pergunta poderia ser formulada da seguinte forma: “Qual era então a situação do mundo oriental às vésperas da conquista de Alexandre e como se explica sua submissão ante a expansão da cultura grega?” (RG, 45). Ainda que haja grande escassez de fontes quanto à história do Oriente no período pré-alexandrino e malgrado o fato de que a unidade do Império Persa não tenha estabelecido uma real unidade cultural, Jonas consegue elencar algumas características que explicam esse movimento: [1] o fato é que a experiência política do Oriente era marcada por uma sucessão de impérios despóticos, que levavam, no geral, ao fim das estruturas políticas locais; [2] uma certa apatia política e estancamento cultural marcavam o Oriente depois de três mil anos de rica experiência cultural às margens do Eufrates e do Nilo, apatia que pode ser interpretada, segundo Jonas, como um “sinal da perfeição alcançada por um sistema de vida” (RG, 48); [3] a “prática assíria e babilônica de expatriar e transladar de um lugar a outro povos inteiros conquistados” (RG, 48) acabaram por destruir as forças culturais locais; [4] a libertação das religiões de sua função política provocara um desenraizamento territorial e uma potencialização de seus conteúdos espirituais (no caso das antigas religiões babilônicas, essas foram, durante o império persa, desligadas do culto oficial o que levou a apoiar-se unicamente em seu conteúdo espiritual, dada a sua desconexão com os poderes instituídos), de tal forma que “o desenraizamento político conduziu a uma libertação da substância espiritual” (RG, 50). No caso das religiões babilônicas, o resultado foi um reforço do conteúdo astral, dando ao culto antigo um cabedal doutrinal abstrato na forma da *astrologia*, carregada de um novo conteúdo intelectual de fácil acesso ao helenismo. Outro exemplo citado por Jonas é a antiga religião persa do mazdeísmo (a doutrina criada – ou reformada, já que suas ideias eram anteriores a esse personagem – por Zaratustra, também conhecida por *Matismo*, *Parsismo*, *Zoroastrismo* ou *Culto do Fogo Sagrado*, que se separou de sua origem iraniana para se transformar na religião do Império persa. O mazdeísmo trazia em sua formulação, um elemento intelectual facilmente acessado pelo helenismo, o *dualismo* teológico, o que a transformou num dos “grande poderes do sincretismo helenístico das ideias” (RG, 51). No

geral, então, o que houve no Oriente foi que “crenças originariamente nacionais e locais se adaptaram para converter-se em elementos de um intercâmbio internacional de ideias” (RG, 51), muito pela via daquilo que Jonas chama de “dogmatização”, ou seja, a elaboração de uma doutrina coerente do ponto de vista intelectual.

O terreno para o sincretismo religioso estava aberto. O terceiro dos elementos assinalados acima, por exemplo, “teve efeitos especialmente significativos” (RG, 48): “por um lado favoreceu a separação de conteúdos culturais de sua terra de origem, sua abstração e adaptação a formas suscetíveis de serem transmitidas e, em consequência, sua conversão em elementos válidos para um intercâmbio de ideias cosmopolitas, tal como requeria o helenismo” (RG, 48). Essa situação acabou favorecendo um sincretismo pré-helenístico, uma “fusão de deuses e cultos de origens diferentes e às vezes extraordinariamente distantes entre si” (RG, 48). Para Jonas, o primeiro momento do Oriente sob o domínio do helenismo, chamado pelo autor de “submersão do Oriente” teve como marca o sincretismo, ou melhor, uma “teocracia” (RG, 54), conceito utilizado por Jonas para expressar a força do culto e do conteúdo espiritual marcado por uma “mescla de deuses” (RG, 54).

O resultado apresentado por Jonas como uma situação que caracterizava o Oriente pré-alexandrino pode ser reduzido em três elementos: o monoteísmo judaico; a astrologia babilônica e o dualismo⁷ iraniano. Essas teriam sido “as três forças espirituais mais importantes com que o Oriente contribuiu para a configuração do helenismo e cuja influência marcou de forma crescente e determinante seu curso posterior” (RG, 51).

4.2. As duas fases da era helenística

Jonas propõe uma divisão da época helenística em duas fases: uma primeira, de “evidente domínio grego e submersão oriental” e uma segunda, de “reação de um Oriente que renasce e por sua vez avança vitoriosamente”,

⁷ É importante acrescentar aqui que Jonas faz uma distinção entre o dualismo gnóstico e outros tipos de dualismo identificados na história da filosofia: o *platônico* não seria niilista, mas apenas pessimista porque os termos opostos espírito e mundo guardam uma consistência ontológica própria (Jonas tem em mente aqui o texto do *Timeu*, no qual o demiurgo é bom e o cosmos harmonioso e fraternal para o homem; segundo Frogneux [2001, p. 70], Jonas teria sido acusado por outros gnoseólogos (entre os quais Pétremet e Bianchi) de não considerar as posições de Platão no *Fédon* na formulação dessa sua hipótese); o *órfico*, por sua vez não seria niilista porque corpo e alma são tidos como substâncias meramente distintas e hierarquizadas; o *cartesiano* escaparia também ao niilismo porque nele Deus é acessível ao pensamento humano, como uma ideia inata, ainda que Jonas identifique em Descartes um forte traço dualista, amplamente criticado por ele pelas suas consequências na modernidade. Restaria então, o dualismo *pascaliano*, esse sim, tido por Jonas como uma expressão do niilismo e precursor do niilismo existencialista contemporâneo, como veremos a seguir. (cf. FROGNEUX, 2001, p. 69-70). De fato, para Jonas, nos passos de Karl Löwith, Pascal seria o primeiro existencialista mas também poderia ser assinalado como o último gnóstico (cf. FROGNEUX, 2001, 82).

em uma espécie de contra-ataque espiritual, até o Ocidente e remodela a cultura universal” (RG, 52). Fala-se então de uma ocidentalização do Oriente num primeiro momento e de uma orientalização do Ocidente num segundo tempo, processo que culminaria por volta dos anos 300 d. C., promovendo uma síntese que chega à Idade Média. No geral, então, “enquanto a contribuição grega ao todo helenístico foi a de uma cultura secular, a do Oriente foi religiosa” (RG, 55). Se a Grécia havia inventado o *logos*, o pensamento abstrato e o método de exposição teórica das ideias, elementos que foram ofertados ao Oriente, este havia “evitado o conceitual e havia se expressado em imagens e símbolos” (RG, 56) formulados em mitos e ritos. Impactado pela oferta da racionalidade grega, o Oriente teria, segundo Jonas, conseguido expor suas formulações de forma mais ou menos organizada em conceitos racionais, dando origem justamente ao dualismo, ao fatalismo astrológico e ao monoteísmo transcendente. Para Jonas, “o espírito grego libertou o pensamento oriental das ataduras de seu próprio simbolismo e graças à reflexão do *logos*, permitiu que ele se descobrisse” (RG, 56) e, finalmente, que ele lançasse sua “contraofensiva com as armas adquiridas no arsenal grego” (RG, 56). O que ocorre então é um “pseudomorfismo”, segundo a expressão tomada de empréstimo de Oswald Spengler.

O chamado “influxo oriental” (RG, 59) sobre o Ocidente se manifesta como:

“a expansão do judaísmo helenístico e em especial da filosofia judeu-alexandrina; a expansão da astrologia babilônica e da magia, coincidente com o crescimento geral do fatalismo no mundo ocidental; a expansão de distintos cultos de mistérios no mundo helenístico romano e sua evolução até religiões dos mistérios espirituais; o surgimento do cristianismo; o florescimento dos movimentos gnósticos e de seus grandes sistemas dentro e fora do marco cristão; e a aparição das filosofias transcendentais do último período da Antiguidade, que se iniciam com o neopitagorismo e culminam com a escola neoplatônica” (RG, 60).

Para Jonas esses elementos, ainda que diferentes entre si, guardam íntimas relações entre si de tal forma que a compreensão de cada um “complementa nossa compreensão dos outros” (RG, 60). A força da substância espiritual deixa entrever, sobretudo, padrões típicos de imagens e fórmulas específicas verificáveis na literatura de todo grupo de elementos. O que se verifica então, é o surgimento de um sistema gnóstico, reconhecido como um “compêndio de mitologias orientais, doutrinas astrológicas, teologia iraniana, elementos da tradição judia – bíblica, rabínica ou ocultista -, escatologia salvífica cristã, ou termos e conceitos platônicos” (RG, 60). Haveria, então, segundo Jonas, uma unidade subjacente ou um princípio aglutinador desses movimentos e características, aquilo que o autor chamou de “princípio gnóstico” (RG, 61) que caracterizaria todos os movimentos que vem do Oriente como movimentos espirituais que influenciaram o Ocidente que são englobados sob o dístico de “gnósticos”. Esse princípio

geral, tido como hipotético seria, “se não a chave de toda aquela época, ao menos uma contribuição vital para sua contribuição” (RG, 61). Ao identificar esse princípio Jonas acredita encontrar também, em sentido mais amplo, sua mensagem ainda vigente na cultura contemporânea.

Esses fenômenos de cunho decididamente *religioso* que marcaram a chamada segunda fase do helenismo (marcada, como vimos, pela orientalização do ocidente) cresceram no geral amparados pela ideia de *salvação* e mantinham uma visão “extremamente *transcendental* (quer dizer, extra-humana) de Deus” (RG, 65) que também dava à ideia de salvação uma característica essencialmente transcendente e ultramundana. Além disso, as correntes sustentam um “*dualismo* radical dos âmbitos do ser – Deus e o mundo, espírito e matéria, corpo e alma, luz e obscuridade, bem e mal, vida e morte – e, conseqüentemente, uma extrema polarização da existência que afeta não só o homem, mas também o conjunto da realidade: a religião geral do período é uma *religião salvífica, dualista e transcendente*” (RG, 66). Jonas chega, assim, à formulação do clima espiritual de uma época que, entre outras coisas, viu surgir o cristianismo.

5. Os principais conceitos do gnosticismo

Mas como, segundo Jonas, é possível entender o movimento gnóstico a partir dessas três características: salvífica, dualista e transcendente? Ou, em outras palavras, como os principais conceitos do gnosticismo deixam transparecer esses elementos? Essa questão forma a primeira parte do seu livro *A religião gnóstica*, na qual Jonas examina os elementos semânticos do gnosticismo e tenta estabelecer os elementos comuns do pensamento gnóstico (e não, necessariamente, as suas diferenças, o que explica às vezes as passagens mais ou menos “genéricas” que se encontram no texto). Para estabelecer esses elementos, Hans Jonas usa como referência a literatura dos *mandeus*, com o fim de situar expressões recorrentes, palavras e metáforas que dão expressividade ao pensamento gnóstico. O textos *mandeus* são reconhecidos por Jonas como uma fonte especial de informação, sem exagerar a sua importância. Jonas se interessa pelo conhecimento que advém desses textos, muitas vezes na forma simbólica e alegórica (cf. RG, 123).

Nessa análise Jonas parte do conceito de “Estranho” e mais especificamente, de uma frase *mandea*: “no nome da primeira Vida grande e estranha dos mundos da luz, do sublime situado sobre todas as obras” (RG, 84). O conceito de “Estranho” é tido, então, como um atributo da “Vida” que é considerada totalmente estranha a este mundo e, assim também, estranha *neste* mundo. Por isso, Jonas identifica duas perspectivas de interpretação deste conceito de “Estranho”: uma positiva e uma negativa. A positiva tem a ver com esse estranhamento “visto como experiência superior” e

outra como sofrimento resultado do distanciamento. De um lado, então, a “grande Vida” é associada a um “mais além”, um “sobre o mundo”, “nos mundos da luz”, “nos frutos do esplendor, nas cortes da luz, na casa da perfeição” (RG, 85). De outro lado, a vida é uma experiência de exílio neste mundo, como “luz exilada da Luz”, “vida exilada da Vida e imersa no mundo” como história de um estranhamento e de busca pela recuperação e salvação, ou seja, de um “caminho” de novo ascendente. No mundo, a vida associa o termo “Estranho” à ideia de: “minha alma estranha”, “meu coração saudoso”, “a vida solitária” de uma condição humana que inclui “o homem estrangeiro” e o “estranho”. Sendo assim, de um lado Deus, como “o Estranho”, “o Outro”, “o Desconhecido”, “o Sem Nome”, “o Oculto” ou “o Pai Desconhecido” (RG, 84). Trata-se de expressões que, em termos filosóficos, remetem a Deus como o Ser elevado e mais perfeito (principalmente nos termos neo-platônicos) o qual, em sua superioridade, se encontra fora desse mundo, como totalidade transcendente, portador desse “além” que se torna a sua característica básica. Como estranho, “o estranho” não nasce e não pertence ao mundo. Em relação a este lugar se torna o raro, o familiar e o incompreensível. De outro lado está o mundo habitado pela vida como terra estrangeira, como desprotegida, exilada, solitária, desassossegada, incompreendida e, por isso mesmo, marcado pela angústia e pela saudade. Vagando perdido pelo mundo, o homem deve aprender o seu “caminho”.

O segundo conceito analisado por Jonas é o conceito de “Além” ou de “Exterior”: se a Vida é estranha ao mundo, seu lar está fora do mundo, “além” do cosmos, do céu e das estrelas. Essa ideia de um “além” absoluto “limita o mundo a um sistema fechado e circunscrito que por sua vastidão e inclusão resulta aterrador para aqueles que estão perdidos nele” (RG, 86). Todas as relações humanas ocorrem nesse lugar reduzido e fechado em contraste com o mundo do “além”, “a morada da Vida” (RG, 86). Nessa perspectiva, há mundos, no plural. Como pluralidade, o mundo é uma dissociação demoníaca da Vida original: “poderíamos dizer que ‘mundo’ denota mais um coletivo do que uma unidade, mais uma família demoníaca do que um indivíduo único” (RG, 87). A pluralidade dos mundos é onde, em uma situação chamada por Jonas de “labiríntica”, a alma vaga errante e condenada, perdida de seu caminho: sua saída de um mundo a leva a outro mundo. O número de mundos pode variar e passar por eles é necessário para que a alma encontre uma saída. A citação do *Corpus Hermeticum IV, 8* expressa esse sentido: “Te dás conta, ó criança, através de quantos corpos, quantas ordens de demônios, quantas concatenações e circuitos de estrelas, devemos atravessar a fim de nos aproximarmos do uno e único Deus?”. Assim, esses mundos formam uma série de obstáculos malignos e antidivinos e que incluem uma “evolução” geracional: “Vaguei através de mundos e gerações” é uma das falas do Redentor apresentadas por Jonas que revela essa perspectiva de cadeias de gerações e mundos

que são necessárias para encontrar a saída, mas enquanto vividos, esses momentos são fonte de grande angústia, dada a vastidão dos espaços cósmicos, tanto em termos temporais quanto espaciais. É o mesmo conceito encontrado, segundo Jonas, no gnosticismo helênico, o “Eão” (“conceito puramente temporal em sua origem” associado à “duração da vida, duração do tempo cósmico e daí, eternidade” [RG, 89]). No fim, os mundos ou mesmo os Eões têm como missão manter a separação do homem em relação a Deus.

O mundo, em si, é uma cela fechada no qual o homem se torna preso, no qual a vida “veio de fora” e pode “sair” pelos processos de retorno à Luz. Topologicamente falando, o mundo é visto como uma “morada” ou uma “casa” que é “obscura” e “baixa”, como uma “casa mortal” (RG, 90), de um lado entendida como espaço temporal e de outro a dependência do morador que é determinado por ela. No mundo, a Vida é entendida como estrangeira: “Tu não eras daqui e tuas raízes não eram deste mundo” (G 379 *apud* RG, 90). O mundo é uma morada transitória, então ele também é chamado de “pousada” ou “albergue”. Trata-se daquilo que Frogneux chamou de “desmundanização” (2001, p. 24). O corpo também é referido como a “casa” da vida e “instrumento do poder do mundo sobre a Vida que nele se encerra” (RG, 90). Como “forma terrena passageira que encerra a alma” (RG, 90) o corpo é a “tenda” ou o “vestido” da alma.

Outro conceito analisado por Jonas diz respeito à reiterada metáfora que contrapõe Luz e Escuridão, Vida e Morte, muito marcante na versão iraniana do dualismo gnóstico. O autor destaca que “a primeira Vida estranha é o ‘Reino da Luz’” (RG, 91), onde não há escuridão nenhuma, de retidão, de mansidão e de “vida eterna sem decadência e morte, um mundo sem bondade e sem maldade... Um mundo puro sem dano” (G 14 *apud* RG, 91). Em oposição, está o mundo da escuridão e da maldade, de falsidade e do engano, de morte e perecimento. Assim, o mundo possui ele mesmo essas características: mau, escuro e moral.

Na versão iraniana do dogmatismo, aparece a ideia de duas entidades originárias e opostas: aparece o conceito de “mesclas”, “termo que denota essencialmente a tragédia das partes de Luz separadas de seu corpo principal e imersas no movimento estranho” (RG, 93). Ligada a ela aparece o conceito de “dispersão”: com a primeira dispersão da unidade original em fragmentos, nasce a pluralidade, como dispersão das partículas de luz que foram assimiladas pelos poderes da escuridão e que é reunido pelo processo de reconciliação. Trata-se de um conceito metafísico de valorização da unidade em detrimento da pluralidade, a primeira como boa e a segunda como má. Nesse contexto, para os valentinianos, a unificação significa propriamente “conhecimento do Pai” (RG, 95), a passagem dos Muitos para o Um. Assim, segundo Jonas, a dispersão é um conceito “que em nossos dias chamaríamos de existencialista” (RG, 96).

Mas por que a vida chegou nessa situação atual? Segundo Jonas, há duas possibilidades de interpretação: um processo passivo e outro ativo. Uma visão fala de “queda” da alma ou do espírito como desprendido da primeira Vida e caído no interior do corpo, uma parte da Luz cai na escuridão. Por que isso ocorreu é passível de várias interpretações: mas no geral se fala de uma “inclinação” culpável da alma em direção aos reinos inferiores, pois ela é dotada de vaidade, curiosidade ou desejo sensual. Fala-se mesmo de um “naufrágio” que torna a alma cativa no mundo. Por vezes, esse gesto é descrito como realizado de forma violenta, como um lance não planejado e contra a ordem divina. Algumas passagens dão conta de que não foi por vontade da primeira Vida que o mundo está onde está: “Não é pela vontade da Grande Vida que estás onde te encontras” (G 329 *apud* RG, 98).

O estado da alma errante sobre o mundo é de desamparo, temor, saudade e abandono. O sentimento da alma é de impotência, de vacilação e de lamentação. Como experiências humanas ou categorias emocionais, há um conjunto de metáforas que falam diretamente da condição humana no mundo: “torpor”, “sonho”, “embriaguez” e “esquecimento” (RG, 102), estados que, segundo Jonas, já foram usados para a descrição da situação dos mortos no inferno. Assim, no gnosticismo, o mundo passa a estar associado justamente ao inferno, como o reino dos mortos, ou seja, “daqueles que devem ressuscitar de novo para a vida” (RG, 102). A consciência dessa situação gera no homem um sentimento de desespero. A embriaguez é a metáfora para a “doutrina da ignorância” (RG, 104) do homem no mundo, ou seja, não é apenas uma falta de conhecimento, mas justamente uma posição ativa contrária ao conhecimento, algo que tenta impedi-lo. A embriaguez quer impedir a consciência do estranhamento no mundo. Embriagado, o homem “se esqueceu de seu verdadeiro ser” (RG, 104), porque “a embriaguez da ignorância se opõe à ‘sobriedade’ do conhecimento” (RG, 104), vindo a interditar o caminho para a saída da alma de seu estado mundano. O mundo prepara um “banquete orgiástico” (RG, 104) para seduzir o homem através de sua principal arma, que é o amor, o que gera uma desconfiança recorrente por parte do gnosticismo das relações do “amor sexual e do prazer sensual em geral” (RG, 106). Os que se rendem ao amor erótico continuariam errando na obscuridade do mundo. Por isso, se lê “Não ameis o mundo, nem as coisas que estão no mundo. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele. Porque tudo o que está no mundo, a luxúria da carne, a luxúria dos olhos e a vanglória da vida, não provém do Pai mas do mundo” (1Jn 2, 15-16 *apud* RG, 106), elemento interpretativo que terá grande influência sobre Santo Agostinho, como destaca Jonas (*cf.* RG, 106). É assim que o “ruído do mundo” (RG, 107) impede o homem de ouvir a “chamada da Vida” e a “voz do Homem estranho” (RG, 107). A voz que vem do estrangeiro, do exterior é anunciada como uma “chamada” (RG, 107) que sai do trans-

mundo e se faz ouvir no mundo e instrui o homem, que precisa ouvi-la. Esta característica faz com que, segundo o filósofo, as religiões mandeia e maniqueia possam ser nomeadas de “religiões da chamada” (RG, 108)

A chamada é pronunciada por um mensageiro ou enviado que, em relação ao mundo, é um “Homem estranho”, recebido com alegria por uns (os que se reconhecem também como estranhos e exilados no mundo), mas também com hostilidade (alguns filhos da casa se unem contra o intruso, desejando matá-lo). Encarnada nesse mensageiro, a Vida vem em busca do que é seu para promover a redenção. O enviado não *cai*, como a vida que está no mundo, mas, como enviado, ele *se dirige* ao mundo. A rachadura provocada pelo “Enviado” que desce, abre caminho para as almas que sobrem.

Jonas analisa a mensagem da chamada: “O que a chamada veio comunicar aos homens?” (RG, 113). Para o autor, é a missão da chamada que revela o seu conteúdo: despertar do sonho ou da embriaguez, o que implica uma lembrança da origem celestial do homem, a promessa de sua redenção (o que passa pelo reconhecimento do relato do redentor); e a instrução prática que dela advém e que indica como viver no mundo, não dormir, permanecer vigilante. A resposta à chamada deve ser, então, um despertar do profundo sonho. Mas às vezes a alma recorre à pergunta *por quê?* querendo entender a sua própria condição, demonstrando a agitação que o chamado pode despertar. Mas na maioria dos casos a resposta é positiva e alegre, numa ligação direta entre o *escutar* e o *crer*, que Jonas enxerga também como recorrente no Novo Testamento e que se revela também na versão conhecimento e esperança.

6. Gnosticismo e existencialismo: duas versões do exílio niilista existencial do homem

Resta ainda analisarmos como essas características, ou pelo menos algumas delas, servem de análise e de interpretação analógica das relações entre o niilismo gnóstico e o existencialista, ambos marcados pelo dualismo que, no caso gnóstico, segundo Frogneux (2001, p. 64), é antagônico, e no caso existencialista é contingente. Segundo Hans Jonas anuncia no epílogo que acrescentou à obra em 1962, na verdade um texto revisado e atualizado (uma das sete versões, aliás, o que demonstra a importância dada pelo autor às ideias nele contidas) escrito em 1952, seu propósito fora “ensaiar uma comparação experimental entre dois movimentos” (RG, 337), ou seja, entre o gnosticismo antigo e o niilismo contemporâneo, tendo como chave de leitura as ferramentas ou mesmo o método fornecido pelo existencialismo. De um lado um tipo de pensamento tido como “conceitual, sofisticado

e eminentemente ‘moderno’ e de outro, um pensamento “pertencente a um passado nebuloso, mitológico e incompleto” (RG, 337). Relacionando ambos esses movimentos e promovendo uma aproximação teórica (quase à exacerbação) entre eles, Jonas acredita conseguir jogar sobre ambos uma “luz recíproca” (RG, 337). Aquela “ótica (...) que havia adquirido na escola de Heidegger” (RG, 337) teria permitido então, ao autor, enxergar o gnosticismo de uma forma nova, destacando características que teriam passado despercebidas até então. Olhando para o passado remoto da civilização helenística, Jonas identifica um niilismo antigo que ajudou a compreender o niilismo moderno e vice versa. Os meios fornecidos pelo existencialismo para a análise histórica desses fenômenos bem como as categorias existencialistas da analítica existencial, se encaixaram de tal forma, segundo Jonas, como se tivessem sido feitas sob medida para a análise do movimento gnóstico. Não só o existencialismo (Jonas doa ao termo uma extensão *maior*, o mesmo que ocorre com o termo *gnose*, que é, de certa forma, por ele inflacionado para dar conta de seus argumentos) fornecia as chaves para ler a existência humana em geral, mas sobretudo, afirma Jonas, forneceu a chave para abrir a porta do antigo movimento gnóstico: “aproximei-me da porta concreta, provei a chave, e eis que a chave entrava na fechadura e a porta se abria totalmente. De modo que a chave havia demonstrado seu valor” (RG, 338). Iluminados reciprocamente pelas ferramentas analíticas da existência, tanto o gnosticismo quanto o existencialismo realizam o encontro de um método como seu conteúdo, servindo para compreender situações humanas análogas. Essa relação de reciprocidade, então, exige, segundo o filósofo, uma radicalização das funções hermenêuticas da teoria existencialista, de tal forma que “o ‘existencialismo’ que lê sobre o gnosticismo, justificado por seu êxito hermenêutico, solicita, como complemento natural, uma leitura ‘gnóstica’ do existencialismo” (RG, 337). Em outras palavras, o que Jonas faz aqui é explicitar o seu método: para a aproximação das duas situações, tão distantes no tempo e no espaço, é preciso que ambas se deixem cotejar pelas luzes interpretativas que nascem de uma e de outra fonte.⁸

Jonas parte da afirmação nietzschiana de que o niilismo se hospeda na casa humana e que o existencialismo é a corrente filosófica que “tenta viver com ele” (RG, 339), o que supõe viver em crise. Para o filósofo alemão, essa crise nasce no século XVII, quando teria tomado forma a “situação espiritual do homem moderno” (RG, 339), explicitada no pensamento de Pascal como uma “solidão do homem no universo físico da cosmologia

⁸ Nathalie Frogneux nos lembra que Jonas não é o único a observar esse parentesco entre o movimento gnóstico e o existencialismo, principalmente o de tipo heideggeriano. Ela cita, por exemplo, Émile Béhier, em um texto de 1943, no qual fala de *Sein und Zeit* como um “romance gnóstico”, indo mais longe do que Jonas, ligando relacionando explicitamente esse texto ao pensamento religioso (BÉHIER *apud* FROGNEUX, 2001, p. 75).

moderna” (RG, 339), ou no conceito heideggeriano de *Geworfenheit*,⁹ que fez o homem revogar a sua grande importância e reconhecer a sua insignificância frente à vastidão do universo em sua desproporção quantitativa,¹⁰ já que o homem *está lançado* no mundo como um *Dasein* e essa é a característica de sua existência. A frase de Pascal seria o dístico dessa situação: “Imerso na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me desconhecem, me sinto assustado” (PASCAL, *pensamento* 205). Jonas chama atenção para o silêncio do universo, ou seja, para a plena indiferença desse em relação às aspirações humanas e que cria a extremada solidão do homem. É essa, para ele, “o princípio invariável” do existencialismo: “o homem está sozinho para gerar a sua vida, então ele deve descobrir a autenticidade sem se deixar iludir, nem se refugiar em falsos-pretexos” (FROGNEUX, 2001, p. 81). Como um mero “caniço” que pode ser “esmagado a qualquer momento pelas forças de um universo cego e imenso no qual sua existência não é senão um particular acidente cego” (RG, 339), o homem não se sente parte da soma de todas as coisas, não se entende como pertencente, mas radicalmente diferente. O homem é esmagado pela natureza cega, mas diferente desta, ele tem consciência de sua situação, como *res cogitans*. O homem pensa o mundo e isto o torna distante da natureza (*res extensa*) apesar da determinação mecânica de seu corpo, fazendo com que a natureza também não partilhe mais com ele suas preocupações internas. A mente, que torna o homem superior à soma de todas as coisas também rompe com a integração de seu ser na totalidade dos seres e “assinala o abismo insondável que o separa do resto da existência” (RG, 339): “separado da comunidade do ser em sua totalidade, sua consciência não faz senão convertê-lo em um estranho no mundo e cada um de seus atos de verdadeira reflexão nos fala deste desolado estranhamento” (RG, 339). A condição humana no *cosmos*, portanto, é marcada pelo estrangeirismo porque o *cosmos*, antes ordenado pelo *logos* agora é marcado pela abertura infinita da física moderna, no qual não é possível mais justificar o “aqui” do homem e sequer entender o mundo como a sua casa.

O sentimento humano, a partir daí, é de completa perda, abandono e temor. Mas, sobretudo, o homem sofre com a indiferença da natureza

⁹ Segundo as indicações dos tradutores do HyperHeidegger, esse termo é “derivado do verbo “werfen” = arrumar, jogar, lançar, projetar. Heidegger o utilizou para designar um existencial constitutivo da pre-sença, relacionado com a necessidade de inserir-se numa variedade de conjuntos: histórico, ôntico, fatural, relacional etc. A tradução, não dispondo de um substantivo, optou por uma expressão composta, estar-lançado, apesar de com ela se perder a dinâmica e acentuar a estática. Justamente porque o estar-lançado inclui uma concentração de forças e poderes, o seu exercício acontece através de lançamentos e projetos (Ent-wurf)”. Disponível em: <http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/wordbook/entry.php?entryID=601> Acesso em: 05 jun. 2012.

¹⁰ Para Monod (1970, p. 224), nessa situação, “o homem sabe enfim que ele está só na imensidão indiferente do Universo de onde ele emerge por acaso. Não apenas o seu destino, mas seu dever também não está escrito em nenhuma parte. É dele a escolha entre o Reino e as trevas”.

devido à sua perda de limites: “com a expulsão da teologia do sistema das causas naturais, a natureza, carente também ela de propósitos, deixou de sancionar possíveis propósitos humanos” (RG, 339). Ou seja, se à natureza falta finalidade, meta ou sentido, também estes haverão de faltar ao homem. O universo “sem hierarquia intrínseca do ser”, conforme o modelo copernicano, deixou de fornecer também um suporte ontológico para os valores. Nathalie Frogneux destaca o fato de que essa situação coloca o homem numa absoluta liberdade (da total falta de normas ou regras) no mundo, mas que, inversamente, tem como prejuízo a total indiferença das ações, fazendo com que o homem seja “privado da efetividade de seus atos e fechado em si mesmo e numa subjetividade estreita” (2001, p. 64). Trata-se então de uma liberdade negativa, pelo fato de que seu exercício expressa a necessidade de negar o mundo. Deus mesmo é descrito como uma *negatividade do mundo* e é justamente essa *negatividade* que passa a caracterizar o niilismo gnóstico. Deus é o nada do mundo e o mundo transforma sua positividade em “negação do seu contrário” (FROGNEUX, 2001, p. 69), já que a forma de vida do mundo é a própria negação e é ela que conduz à redenção.

Nesse cenário, o “eu” precisa, sozinho, concentrar em si a busca de significado e de valor. O “eu” passa a outorgar sentidos a partir de si mesmo e ideias como finalidade, meta e valor, passam a ser criações do homem. Não há mais, então, um “bom em si mesmo” porque o ato e o valor agora são temporalizados, ou seja, vistos como produtos do tempo ou da história. Para Jonas, é essa a “fase nietzschiana da situação na qual aflora o niilismo europeu” (RG, 339) na qual o homem experimenta a sua extrema solidão, como um ser sem pátria. A forma de vida desse “eu” no gnosticismo é de um extremo ódio ao mundo, descrito não apenas como uma atitude, mas como “o modo segundo o qual sua existência existe” (FROGNEUX, 2001, p. 67), ou seja, o motor da própria vida humana passa a ser o ódio ao mundo, numa atitude arrogante de um “eu” que se encontra acima do bem e do mal, numa perspectiva libertina, na qual a transgressão vira um “ato salutar” (FROGNEUX, 2001, p. 67). No caso do gnosticismo ainda, a destruição do mundo equivaleria à restauração do homem no reino da luz e da primeira Vida.

Essa é, segundo Jonas, a posição exemplar e paradoxal da vida ética moderna, conforme será analisado posteriormente na sua obra magna *O Princípio Responsabilidade*, publicada em 1979: o existencialismo é interpretado como uma expressão máxima dessa forma ética resultado ainda do dualismo que marca a cultura ocidental porque, de um lado, “o valor e a obrigação são conferidos pelo homem e não descobertos”; e de outro, “toda a natureza não humana é desprovida de valor e de fim, e não implica nenhuma obrigação” (FROGNEUX, 2001, p. 64). O resultado é um afastamento do homem em relação ao mundo na forma de uma desobrigação em relação

a ele. Uma liberdade absoluta que soa também como o pior dos cativeiros. O mundo, neutro e objetivo, desprovido de valor a não ser aquele que o sujeito lhe impõe, já não supõe que do *ser* possa derivar algum *dever ser* – um dos temas mais polêmicos do pensamento ético de Jonas, o qual remete a Hume, nessa perspectiva, tido como niilista no campo moral.¹¹

Jonas está atento à diferença cabal entre as posições de Pascal e de Nietzsche: para o primeiro, o universo é criado por um Deus transmudano ao qual o homem solitário ainda pode elevar o seu coração. Esse Deus, entretanto, é um Deus desconhecido, um *ágnostos theós*, que não é passível de ser discernível no ambiente de sua criação: “o universo não revela o propósito do criador por meio do modelo de sua ordem, tampouco revela sua bondade por meio da abundância das coisas criadas, nem sua perfeição pela beleza do conjunto; o universo só revela seu poder por meio de sua magnitude, de sua imensidão espacial e temporal” (RG, 341). Para Jonas, a única coisa que o mundo tem ainda que o aproxima, em Pascal, da divindade, é a magnitude e, segundo ele, “o que a magnitude pode comunicar é poder” (RG, 341), ou seja, o mundo estaria reduzido à manifestação de um poder pela via de sua magnitude. E pode é sempre relação de poder, exercício de poder. Para Pascal ainda restaria a pergunta do *por que* a vontade divina trouxe o homem “a este remoto rincão da natureza”. O *deus absconditus* deixaria, assim, também o *homo absconditus*, marcado simplesmente pela vontade e pelo poder, “a vontade para conseguir o poder, a vontade de vontade” (RG, 341) para a qual a natureza se apresenta apenas como uma oportunidade de exercício.

O que Jonas tenta mostrar com essa argumentação é que as mudanças na visão da natureza tem grande e decisivo impacto na condição humana tendo provocado implicações niilistas no mundo antigo e no mundo moderno. A marca central desse movimento seria, então, o dualismo, ou seja, a separação entre Deus e mundo, e entre homem e mundo, motivados pela perda da segurança antes oferecida pela ideia de *cosmos* como casa. É o dualismo que comprovaria a “afinidade”, o “paralelismo” ou a “analogia” possível entre o gnosticismo e o niilismo existencialista contemporâneo. A posição dualista do gnosticismo separou Deus, mundo e homem em uma dualidade não complementar, mas justamente, contrária e que no fundo se reduz a uma única dualidade: aquela que separa homem e mundo, “no plano da experiência” tem como “fundamento lógico” (RG, 343) aquela outra, que separa Deus e mundo. O dualismo transcendente, assim, tem um aspecto psicológico e é o sentimento de uma “desunião absoluta entre o homem e o lugar no qual se encontra abrigado, o mundo” (RG,

¹¹ A esse respeito conferir FROGNEUX, 2001, p. 65 e sua referência a ROSEN, Stanley. *Le Nihilisme, Um essai philosophique*. Bruxelles: Ousia, 1995.

343) que se torna o sentimento fundamental trazido pelo dualismo. Do ponto de vista teológico, essa doutrina mostra um Deus absolutamente Desconhecido e estranho ao mundo, como um absolutamente Outro do mundo, impossível de ser conhecido através de analogias mundanas. Do ponto de vista cosmológico, o mundo não é criado por Deus, mas por um princípio inferior que, em seu aspecto antropológico, retira o “eu interno do homem”, o *pneuma*, como algo absolutamente transcendente e “desconhecido por todas as características mundanas” (RG, 343) como equivalente ao Deus transmundano.

O mundo, para os gnósticos, é uma criação do negativo do conhecimento, compreendido como a ignorância plena, uma força maligna que desconhece sentidos ou metas e só se mantém pela vontade de poder, como vontade de governar e submeter. O mundo é marcado pela inconsciência dessa vontade que não manifesta nada de compreensivo ou amoroso. É então que o *poder* teria se tornado, segundo Jonas, “o aspecto principal do cosmos e sua essência interior é a ignorância (agnosia)” (RG, 343). Mesmo assim o homem tem em si a capacidade para o conhecimento no meio da ignorância, ele sente a carência da luz. A relação, entretanto, como o mundo, é de desrespeito e de medo, dadas as suas regras e leis rígidas e hostis, que são guiadas pela coação em vista de impor limites à liberdade do homem. O mundo sofre então uma depreciação por parte do homem frente ao céu infinitamente aberto no qual o homem apenas vislumbra o seu poder estranho e tirano das abóbadas celestes, das estrelas e do cosmos em geral. Cercado, preso e submetido ao poder do cosmos, o homem retoma a nobreza de sua alma, e “se sabe não tanto parte desse sistema que o envolve, mas inexplicavelmente situado em dito sistema, exposto a ele” (RG, 346). E como em Pascal, o homem gnóstico também sente medo. O temor é uma resposta da alma humana frente a essa “outridade solitária” (RG, 346) e superior perante a qual ele se encontra abandonado. Para Jonas, o temor é um dos temas mais frequentes da literatura gnóstica, e “se trata da reação do eu ante o descobrimento de sua situação, em si mesma um elemento deste descobrimento, já que marca o despertar do eu interior do sonho ou da embriaguez do mundo” (RG, 343). Trata-se de um temor interno, nascido do estranhamento do próprio homem que se descobre frente ao cosmos: o eu que se dá conta (toma consciência) de sua situação descobre que este eu “não lhe pertence realmente e que ele é o involuntário executor dos desígnios cósmicos” (RG, 343), ou seja, as forças malignas do mundo também agem nele. Só o conhecimento, a *gnosis*, poderia então livrar o homem dessa escravidão. E isso só poderá ser conquistado com a radical alienação do homem em relação ao mundo. Ora, se este é marcado, sobretudo pelo poder, então é só por esta via que o homem conquistará a sua libertação completa: é o poder que poderá superá-lo. Jonas adianta, aqui, uma das teses mais fecundas de seus estudos posteriores: “a superação aqui, é claro, não é senão uma questão de poder

[capacidade] tecnológico” (RG, 343). Tanto o poder do Salvador (que vem de fora do mundo) quanto o conhecimento por ele trazido podem contribuir para a libertação do homem. Para Jonas, ainda que existam grandes diferenças entre a luta de poder descrita na literatura gnóstica “e a relação de poder do homem moderno com a causalidade do mundo” (RG, 343), aquela que será descrita nos seus escritos posteriores, como dada pela via da técnica e da ciência moderna que intervém na causalidade da natureza, “existe uma similitude ontológica no fato formal de que o combate do poder com o poder seja a única relação possível com a totalidade da natureza deixada ao homem em ambos os casos” (RG, 346). É como poder que o homem se interpõe contra o mundo para derrotá-lo e alcançar a sua saída. Encontramos aqui a tese central que liga a reflexão da técnica como forma de poder vigente na era moderna, com análise hermenêutica do gnosticismo: o poder é anunciado, analogicamente, como meio de domínio sobre o mundo com o fim de derrotá-lo e conquistar a libertação do homem de suas forças rígidas, associadas às leis naturais da causalidade. Por isso, segundo Jonas, a ciência moderna realizou um verdadeiro “desnudamento espiritual do universo” (RG, 347) e é ele mesmo quem pergunta ironicamente: “Se não foram a tecnologia e a ciência, qual foi a causa do final da devoção cósmica da civilização clássica, sobre a qual os grupos implicados construíram uma parte tão importante de sua ética?” (RG, 347). O que o filósofo quer acentuar é o caráter dessacralizador da ciência e da tecnologia moderna, amparadas num sistema de poder que pretende rescindir as visões espirituais como forma de redimir o homem de seu estado dentro deste mundo caótico e infinitamente assustador no qual ele encontra-se aprisionado.

O mesmo sentido de depreciação é visto nas teses existencialistas heideggerianas. Em sua análise da ontologia existencial de Heidegger, Jonas chega à conclusão de que “esta depreciação existencialista do conceito de natureza reflete obviamente seu despojamento espiritual pelas mãos da ciência física, e tem algo em comum com o conceito gnóstico de natureza” (RG, 354). Sua afirmação é categórica: “nenhuma filosofia mostrou menos interesse pela natureza do que o existencialismo, que nega a dita natureza qualquer vestígio de dignidade” (RG, 354). Se antes a contemplação (*theoria*) era o modo de olhar para a natureza, na era moderna ela perdeu seu valor, porque a própria natureza “perdeu sua nobre posição” (RG, 355). A dignidade da *theoria* estava em contemplar objetos eternos, agora a natureza, pela mão do existencialismo, foi reduzida a um *ái* do mundo, num “presente espúrio de uma mera curiosidade espectadora” (RG, 354). A perda da eternidade, simbolizada pelo anúncio nietzschiano da morte de Deus, no qual Heidegger vê a depreciação das ideias e dos ideais, levou então ao esvaziamento do presente genuíno e autêntico. Vendo o presente apenas como uma crise entre o passado e o futuro, o existencialismo teria retomado a tese do antigo niilismo, no qual o projeto do homem “vai do nada ao nada” (RG, 355) justamente devido à falta de um *nómos*.

Se Nietzsche anunciou que “Deus morreu”¹² no cenário niilista moderno, Jonas afirma que algo parecido pode ser dito no gnosticismo antigo: “O Deus do cosmos morreu”. Em ambas as formulações há uma semântica análoga: a ideia de que Deus deixa de ser divino porque já não guia mais a vida humana e não oferece nenhum sentido para ela. Surge o vazio. No gnosticismo, a força divina não é outra senão uma oposição, uma força negadora e supressora do mundo, um Outro desconhecido que, sendo plena luz, se opõe ao mundo da escuridão. Ele tem “mais de *nihil* do que de *ens* em seu conceito” (RG, 349), afirma Jonas, para destacar que o Deus gnóstico, na sua extrema outridade representa também um princípio niilista (do tipo apontado por Nietzsche no diagnóstico da morte do Deus cristão): morre em ambos a possibilidade de emissão de valores ou *nómos*, ou seja, regras para a vida a partir da esfera divina. Morto ou absolutamente desconhecido, esse Deus é ausente do ponto de vista das normas da vida: “nenhum *nómos* emana dele, nenhuma lei para a natureza e, assim, nenhuma lei para a atuação humana como parte da ordem natural” (RG, 349). A analogia de Jonas é muito rica em significado e recolhe simbolicamente as conseqüências existenciais dessas duas formas de “relação” niilista do homem com Deus. Para Jonas, é essa a conseqüência recolhida também por Sartre, quando afirma que, sem Deus, o homem está atirado a si mesmo, condenado à liberdade, não sendo ele “senão o seu próprio projeto” e então “tudo lhe está permitido” (RG, 349).¹³

Quanto ao esquema niilista presente nas teses da analítica existencial de Heidegger, segundo Frogneux, Jonas teria elencado quatro características: “o dualismo homem-mundo, a falta total de afinidade imanente entre o *logos* humano e o *logos* mundano, a contingência da posição humana que se descobre incompreensível a si mesma e o vazio da liberdade que, sem lugar próprio onde se exercer, torna-se indiferente e deve se resolver *ex nihilo*” (2001, p. 76). A natureza, pelas mãos de Heidegger, teria permanecido sem significação, neutra na *Vorhandenheit* (ser simplesmente dado) ou somente útil na *Zuhandenheit* (manualidade), as duas espécies de disponibilidade como dois modos de ser. É por isso que o existencialismo heideggeriano seria portador, ainda, de um gnosticismo implicitamente suposto. No fim, a existência transessencial do *Dasein* seria inscrito sobre “um fundo dualista: sem natureza, o homem é completamente estrangeiro para si mesmo” (FROGNEUX, 2001, p. 79).

¹² Jonas, é importante notar, ao analisar o pensamento de Nietzsche, o faz sempre seguindo as pistas de Heidegger, inclusive na sua interpretação sobre o papel da morte de Deus no pensamento nietzschiano. Na passagem que ora analisamos, ele chega mesmo a fazer uma citação de um texto de Heidegger em *Sendas Perdidas*: “no pensamento de Nietzsche, os nomes Deus e Deus cristão são utilizadas para denotar o mundo transcendental (suprassensível) em geral. Deus é o nome que designa o reino das ideias e dos ideais”. O que se perde, então, é a capacidade efetiva de criar valores.

¹³ Jonas cita aqui duas passagens de *O existencialismo é um humanismo*, de Sartre, p. 33-s. Na tradução para português, as citações encontram-se na página 9 em diante.

7. Considerações finais

Como vimos, para Jonas há uma característica geral partilhada pelo niilismo gnóstico e existencialista e ela pode ser reduzida a um dualismo cosmológico e antropológico entre o homem e mundo, reflexo de um dualismo teológico entre mundo e Deus: “o homem gnóstico é arremessado numa natureza antagonista, antidivina e, portanto, anti-humana; o homem moderno, numa natureza indiferente” (RG, 355). Mas o autor não deixa de notar também a superior gravidade da situação contemporânea, afirmando que este segundo caso representa o “poço sem fundo” da condição humana, pois mesmo na visão negativa do gnosticismo, ainda resta ao homem alguma direção. No caso da ciência moderna, a natureza indiferente não conta “sequer com esta qualidade antagonista” (RG, 356). Absolutamente indiferente, a natureza moderna não oferece nenhuma direção, sentido ou valor ao homem e expressa o seu mais intenso niilismo. É isso o que faz com que, segundo Jonas, o “niilismo moderno seja infinitamente mais radical e desesperado do que o niilismo gnóstico” (RG, 356). E soma-se a isso o fato de que é nas mãos de um eu também ele contingente e limitado pela morte que se encontraria alguma possibilidade de saída, na forma do uso do poder: “O fato de que a única preocupação venha da parte do homem – em sua finitude frente à morte, com sua contingência e a falta de significado objetivo dos significados que projeta – constitui sem dúvida uma situação sem precedentes” (RG, 356).

Mas para Jonas, é essa radical profundidade da experiência niilista contemporânea que mostra também a sua incoerência intrínseca: como produto do indiferente (a natureza indiferente), o homem não deveria ser também ele indiferente? Não continuaria, nesse sentido, também metafisicamente dualista a filosofia existencialista com seu niilismo radical: Não seria a crise do homem, em outras palavras, mais do que uma saudade do fundamento? Jonas não poderia chegar a outra questão em sua análise: se o gnosticismo continua dualista e é justamente no dualismo que funda seu niilismo, então a aplicação do método sobre o existencialista não poderia se desviar dessa questão. O niilismo contemporâneo também seria tão só o resultado da manutenção do dualismo de um ser arremessado no mundo (arremessado, portanto, por um outro “ser”)? Sem dar uma resposta definitiva, Jonas fala então de uma “terceira via” para a filosofia: “a filosofia deverá descobrir se existe uma terceira via para esta situação, uma via graças à qual se possa evitar a fratura dualista e que, contudo, conserve o suficiente dualismo como para manter a humanidade do homem” (RG, 357).

Por fim, vale a pena retomar os aspectos que, segundo Pinsart (2002, p. 32) Jonas retém em sua filosofia e aqueles aos quais ele se opõe. Quanto aos últimos, seriam quatro elementos: [1] a ruptura entre o homem e o mundo, o mundo e Deus, pois Jonas constrói seu pensamento na perspectiva de unificação ontológica e epistemológica, antropológica e cosmológica; [2] a ideia de um drama pré-cósmico e um viés anticósmico (a natureza vista como antagonista), contra o que Jonas confronta a ideia de que o mundo é resultado da vontade de Deus e valorizado como o lugar de seu renascimento; [3] a desconfiança do corpo e dos sentimentos

humanos, pois o autor dá a eles uma grande importância epistemológica; [4] a ausência de uma doutrina da virtude, pois Jonas pensa uma proposta ética baseada em virtudes, como é o caso da ética da responsabilidade. Entre os elementos que Jonas conserva em sua filosofia, estariam: [1] a subversão dos valores, pois Jonas promove uma crítica ácida aos valores “que guiam a tecnociência”, às tendências da filosofia contemporânea em recusar a metafísica e a teologia racional; [2] a “importância do conhecimento, da memória e do estatuto da tomada de decisão como abertura à transcendência”; [3] “a ideia de um Deus em devir e de uma história cósmica da divindade”; [4] “a noção de risco na abertura cósmica da divindade como a dialética entre liberdade e necessidade”; [5] o uso de metáforas e analogias, amplamente usadas pelo filósofo. Dessa forma vemos não apenas que o estudo do gnosticismo trouxe elementos para o conhecimento desse movimento histórico-filosófico, mas que esse estudo também deixou inúmeras marcas na própria filosofia jonasiana. Isso confirma que Jonas não abandonou simplesmente suas pesquisas sobre o gnosticismo, mas retirou delas consequências que vão influenciar toda a sua obra posterior. Como se dissessemos que nada no mundo gnóstico nos é estranho, a nós homens contemporâneos, como sugere Jean Greisch no prefácio da obra de Nathalie Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde* (2001, p. XI).

No fim, é como se Jonas tivesse vislumbrado no dualismo niilista a grande marca da cultura ocidental, que se manteve em estado de latência na maior parte do tempo e emergiu explicitamente nos séculos II e III da nossa era, e mais tarde, no século XVII e XX. Já nos anos 1990, Jonas recusou a compreensão do gnosticismo como um dado trans-histórico e acabou reduzindo sua análise a um levantamento de paralelismos. Independente de como o autor acaba por pensar a sua própria filosofia, o fato é que dela ele retira a tarefa de elucidar a entrada das opções metodológicas da ciência moderna no campo da metafísica e como elas acabaram por gerar a fatalidade do niilismo, denunciando as posições anticósmicas (a natureza como antípoda) e também acósmicas (a natureza como neutra) como formas de ocultação da afinidade entre homem e natureza. Pode-se dizer mesmo, que sua obra posterior, *O Princípio Vida*, não é mais do que uma expressão dessa tarefa filosófica que Jonas impôs a si mesmo. O tema do distanciamento do homem e do mundo passa a ser o problema dualista central de seu pensamento e como vontade de poder de um eu absoluto, o utopismo da técnica será a expressão dessa relação de poder e de dominação. Todo projeto de melhoramento do mundo traria implícito, assim, uma raiz niilista, já que ele entende o niilismo como uma *Weltanschauung* (visão de mundo) que se manifesta como sintoma de uma interpretação da crise de relação entre o homem e o mundo. Sua filosofia da biologia, como se sabe, fornece uma interpretação inovadora dessa relação ao recolocar o homem no âmbito da vida, tese que serve de referência para a formulação ética da responsabilidade. Ainda que a sua reflexão dos anos 1950 não contenha posições claras e explícitas a esse respeito, é evidente que podemos afirmar, extra-textualmente, que ela as carrega em germe. Sua perspectiva tentará pensar uma liberdade do homem dentro do mundo, onde ele é acolhido como partícipe. Sua alternativa foi pensar uma relação transhistórica

do homem com o mundo, ou seja, uma relação que Frogneux chamou, de forma muito feliz, de *deiscente* (2001, p. 191): o conceito, merleau-pontyano é útil para explicitar a transanimalidade do homem, na sua pertença relativa, ou sua saída participante do reino do ser em geral e do ser vivo em particular. A liberdade é pensada no lugar mesmo de seu exercício e é a co-presença do homem e do mundo que garante a autenticidade dessa presença.

Referências bibliográficas

DEWITTE, J. La refutation du nihilisme. In: HOTTOIS, G. (éd.). *Aux fondements d'une éthique contemporaine*, H. Jonas et H. T. Engelhardt. Paris: Vrin, 1993.

FROGNEUX, Nathalie. *Hans Jonas on la vie dans le monde*. Louvain: De Boeck Université, 2001.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

JONAS, Hans. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Prólogo de José Montserrat Torrents; Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

MONOD, J. *Le hasard e la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris: Seuil, 1970.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

Endereço do Autor:

Rua José Kormann, 712 – Sobrado 1
Bairro São Lourenço
82200-440 Curitiba – PR
e-mail: jelson.oliveira2012@gmail.com