

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

THIAGO VINICIUS RODRIGUES DE VASCONCELOS

**EXISTÊNCIA EM EXÍLIO: A QUESTÃO DO NILISMO NA FILOSOFIA DE HANS
JONAS**

CURITIBA

2017

THIAGO VINICIUS RODRIGUES DE VASCONCELOS

**EXISTÊNCIA EM EXÍLIO: A QUESTÃO DO NILISMO NA FILOSOFIA DE HANS
JONAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jelson R. de Oliveira

CURITIBA

2017

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

V331e
2017 Vasconcelos, Thiago Vinicius Rodrigues de
Existência em exílio : a questão do niilismo na filosofia de Hans Jonas /
Thiago Vinicius Rodrigues de Vasconcelos ; orientador, Jelson R. de Oliveira.
– 2017.
176 f. ; 30 cm

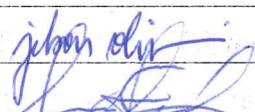
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2017
Bibliografia: f. 169-176

1. Jonas, Hans, 1903-1993. 2. Niilismo (Filosofia). 3. Dualismo. 4. Filosofia.
I. Oliveira, Jelson, 1973-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

ATA Nº. 153/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos seis dias do mês de março de dois mil e dezessete, às dezesseis horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Thiago Vinicius Rodrigues de Vasconcelos** intitulada: EXISTÊNCIA EM EXÍLIO: A QUESTÃO DO NIILISMO NA FILOSOFIA DE HANS JONAS. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Oliveira, Dr. Anor Sganzerla, Dr. Olivier Feron e Dr. Roberto Franzini Tibaldeo. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson Oliveira, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca entregou ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 18 h 30 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson Oliveira			10,0
Prof. Dr. Anor Sganzerla			10,0
Prof. Dr. Olivier Feron			10,0
Prof. Dr. Roberto Franzini Tibaldeo			10,0
MÉDIA FINAL	10,0	CONCEITO	A

CIENTE


Prof. Dr. Ericson Falabretti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

AGRADECIMENTOS

Expresso meus agradecimentos:

Ao professor Jelson R. de Oliveira, pela leitura e correção cotidiana dessa pesquisa, mas, especialmente, pelas contribuições quanto ao meu amadurecimento pessoal. Enfim, para descrever a minha gratidão e admiração ao professor Jelson não há linguagem possível.

Aos professores Olivier Feron e Anor Sganzerla, por todas as sugestões na banca de qualificação.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do curso de Licenciatura em Filosofia da PUCPR.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida durante a realização dessa pesquisa.

Aos meus familiares, pelo apoio e incentivo.

Aos meus amigos e amigas, que direta ou indiretamente colaboraram na construção do presente trabalho.

À Antônia, por toda colaboração durante o mestrado.

O homem: as viagens

O homem, bicho da Terra tão pequeno
chateia-se na Terra
lugar de muita miséria e pouca diversão,
faz um foguete, uma cápsula, um módulo
toca para a Lua
desce cauteloso na Lua
pisa na Lua
planta bandeirola na Lua
experimenta a Lua
coloniza a Lua
civiliza a Lua
humaniza a Lua.

Lua humanizada: tão igual à Terra.
O homem chateia-se na Lua.

Vamos para Marte – ordena a suas
máquinas.

Elas obedecem, o homem desce em Marte
Pisa em Marte
experimenta
coloniza
civiliza
humaniza Marte com engenho e arte.

Marte humanizado, que lugar quadrado.
Vamos a outra parte?

Claro – diz o engenho sofisticado e dócil.
Vamos a Vênus.

O homem põe o pé em Vênus,
Vê o visto – é isto?
idem
idem
idem.

O homem funde a cuca se não for a Júpiter
proclamar justiça junto com a justiça
repetir a fossa
repetir o inquieto
repetitório.

Outros planetas restam para outras
colônias.

O espaço todo vira Terra-a-terra.
O homem chega ao Sol ou dá uma volta
só para tiver?

Não- vê que ele inventa
roupa insiderável de viver no Sol.
Põe o pé e: mas que chato é o Sol, falso
touro
espanhol domado.

Restam outros sistemas fora
do solar a colonizar.
Ao acabarem todos
só resta ao homem (estará equipado?)
a difícilíssima dangerousíssima viagem
de si a si mesmo:
pôr o pé no chão
do seu coração
experimentar
colonizar
civilizar
humanizar
o homem
descobrimo em suas próprias
inexploradas entranhas
a perene, insuspeitada alegria
de con-viver.

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar a questão do niilismo na filosofia de Hans Jonas como fio condutor que orienta uma interpretação da totalidade de sua obra. Trata-se, como se verá ao longo do trabalho, de um tema ao qual Jonas dedicou-se desde seus estudos acerca dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia até as reflexões éticas no tempo da civilização tecnológica. O pensamento jonasiano desdobra-se, por conseguinte, em um esforço para enfrentar o niilismo que se fundamenta na ruptura entre o ser humano e a natureza. Por isso, para Hans Jonas, o niilismo é uma marca do pensamento ocidental que guarda uma relação intrínseca com o dualismo. Nessa perspectiva, busca-se analisar a relação niilismo-dualismo em três momentos: o primeiro diz respeito aos estudos de Jonas sobre os movimentos gnósticos e a formulação do princípio gnóstico niilista que busca captar o elemento principal da pluralidade de vozes presentes no gnosticismo, a saber, o dualismo radical que se manifesta como uma revolta contra o mundo. O segundo momento se dá quando Hans Jonas distancia-se da filosofia de Heidegger e encontra em *Ser e Tempo* traços neo-gnósticos, ou seja, o niilismo que afasta o ser humano da natureza, com a diferença de que, ao contrário do que ocorrera no gnosticismo, onde era preciso lutar contra a natureza, para Jonas, o existencialismo heideggeriano mantém o ser humano indiferente a ela. Seguindo essa perspectiva, busca-se demonstrar de que modo o existencialismo heideggeriano surge no espírito do tempo moderno, também ele marcado por mudanças nos conceitos de ser humano e natureza (como, por exemplo, a negação das ideias de fim e valor intrínsecos à natureza, a ausência de finalidade e o antiessencialismo antropológico). O terceiro momento é aquele em que a filosofia jonasiana tem como escopo enfrentar o niilismo por meio da formulação de uma interpretação que afirma a vida como monismo integral entre espírito e matéria. Desse modo, Jonas busca combater o niilismo que se funda no dualismo por meio de uma reinterpretação do fenômeno da vida. Se para o gnosticismo e para Heidegger de *Ser e Tempo* o fenômeno originário da existência é o exílio, para Hans Jonas, de modo distinto, a existência é reinvestida de potência vital. O enfrentamento do niilismo significa, conseqüentemente, no âmbito da filosofia jonasiana, passar da existência em exílio à existência como fenômeno vital.

Palavras-chave: Niilismo. Dualismo. Gnosticismo. Hans Jonas. Heidegger. Vida. Existência.

ABSTRACT

The present study aims to analyse the question of nihilism in the thought of Hans Jonas as a common thread that guides the interpretation of the whole of his work. This is a theme, as will be made clear throughout the study, to which Jonas has devoted himself from his studies on the gnostic movements of Antiquity to the reflections on ethics in the context of a technological civilization. The Jonasian philosophy unfolds, therefore, in an effort to face the nihilism founded upon the split between human beings and nature. That's why, for Hans Jonas, nihilism is a hallmark of western thought that is intrinsically tied with dualism. In this perspective, we have attempted to analyse the nihilism-dualism relation in three moments: the first is about Jonas' studies on the gnostic movements and the formulation of the nihilistic gnostic principle, that seeks to capture the main element of the many voices present in gnosticism, to wit, the radical dualism manifested as a revolt against the world. The second moment happens when Jonas moves ways from Heidegger and finds in *Being and Time* neo-gnostics traits, i.e., the nihilism that distances humans beings from nature, with the difference that, contrary to gnosticism, where one needed to fight against nature, for Jonas, heideggerian existentialism makes humans indifferent to it. Following this perspective, we seek to demonstrate how heideggerian existentialism emerges in the spirit of modern times, and how it has been marked by changes in the concepts of human being and nature (such as, for example, the negation of ideas of finality and value intrinsic to nature, the absence of finality and the anthropological anti-essentialism). The third moment is that in which Jonasian philosophy aims at facing nihilism through a formulation that affirms life as the integral monism between spirit and matter. Jonas seeks to fight the nihilism founded upon dualism by means of a reinterpretation of the phenomenon of life. If for gnosticism and for Heidegger in *Being and Time* the primary existential phenomenon is exile, for Jonas, on the other hand, existence is reinvested with vital potency. Facing nihilism means, therefore, for Jonasian philosophy, moving from existence in exile to existence as a vital phenomenon.

Key-words: Nihilism. Dualism. Gnosticism. Hans Jonas. Heidegger. Life. Existence.

LISTA DE ABREVIATURAS¹

CD	<i>Conhecer Deus – Um Desafio ao Pensamento</i>
E	<i>Ensaio Filosófico: do credo antigo ao homem tecnológico</i>
FBM	<i>O Fardo e a Benção da Mortalidade</i>
GST	<i>Gnose e o espírito da Antiguidade Tardia</i>
M	<i>Memórias</i>
MEC	<i>Matéria, Espírito e Criação</i>
MM	<i>Mortalidade e Moralidade</i>
PG	<i>O princípio gnóstico</i>
PIS	<i>Poder ou Impotência da Subjetividade</i>
PL	<i>O Fenômeno da Vida</i>
PR	<i>O Princípio Responsabilidade</i>
PSD	<i>Pensar Sobre Deus e Outros Ensaio</i>
PV	<i>O Princípio Vida</i>
RG	<i>A Religião Gnóstica: a mensagem do Deus estrangeiro e os começos do cristianismo</i>
TME	<i>Técnica, Medicina e Ética</i>

¹ Nesta dissertação usaremos as abreviaturas seguidas do número da página conforme a obra que se encontra nas referências. As traduções encontradas ao longo deste trabalho são de minha responsabilidade.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A FORMULAÇÃO DO PRINCÍPIO GNÓSTICO: O DUALISMO NILISTA ..	13
2.1	ENTRE HEIDEGGER E BULTMANN: O INTERESSE DE HANS JONAS PELA ANTIGUIDADE TARDIA	15
2.2	UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DO GNOSTICISMO	24
2.3	CIRCUNSTÂNCIAS HISTÓRICAS PARA O SURGIMENTO DO GNOSTICISMO	27
2.4	O PRINCÍPIO GNÓSTICO COMO UNIDADE INTERPRETATIVA NA LITERATURA GNÓSTICA	36
2.4.1	O uso da alegoria no gnosticismo	54
2.5	A INTERPRETAÇÃO JONASIANA DO GNOSTICISMO EM CRÍTICA	56
2.6	O NILISMO GNÓSTICO: A MAIS RADICAL REBELIÃO CONTRA A PHYSIS	59
2.6.1	O colapso da doutrina da parte e do todo no gnosticismo e seus desdobramentos sobre a ideia de nomos	59
2.6.2	O niilismo anticósmico e antinômico do gnosticismo	63
3	O NILISMO DUALISTA: A NATUREZA NA CIÊNCIA MODERNA E NO EXISTENCIALISMO HEIDEGGERIANO	68
3.1	O DUALISMO COMO ELEMENTO DE LIGAÇÃO DO MONISMO VITALISTA E DO MONISMO MATERIALISTA	68
3.2	A CIÊNCIA MODERNA E SUAS REVOLUÇÕES	76
3.3	O PENSAMENTO MODERNO SOBRE A NATUREZA E A QUESTÃO DAS ORIGENS	84
3.4	NIETZSCHE E A SIGNIFICAÇÃO DO NILISMO	90
3.5	GNOSTICISMO, EXISTENCIALISMO E NILISMO	95
3.5.1	O distanciamento de Heidegger	96
3.5.2	A leitura gnóstica do existencialismo heideggeriano	99
3.5.3	A situação niilista da modernidade	103
3.5.4	Antinomismo e indiferença da natureza: entre o gnosticismo e o existencialismo	107
3.6	DA EXISTÊNCIA EM EXÍLIO À EXISTÊNCIA COMO FENÔMENO VITAL ...	122

4	DA ONTOLOGIA À ÉTICA: A QUESTÃO TELEOLÓGICA NO PENSAMENTO JONASIANO COMO RESPOSTA AO NILISMO DUALISTA	125
4.1	O FENÔMENO DA VIDA NA BIOLOGIA FILOSÓFICA COMO PONTO DE PARTIDA PARA A DISSOLUÇÃO DO DUALISMO	126
4.1.1	Entre a liberdade e a necessidade	133
4.2	O MONISMO INTEGRAL COMO SUPERAÇÃO DO DUALISMO	138
4.2.1	Poder ou Impotência da Subjetividade.....	142
4.3	A AFIRMAÇÃO DO SER FRENTE AO NÃO-SER: O NEO-FINALISMO.....	150
4.4	A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA ÉTICA	155
4.4.1	Fim, valor e dever	157
4.4.2	Responsabilidade	159
4.5	O ENFRENTAMENTO DO NILISMO NO PENSAMENTO JONASIANO	162
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	166
	REFERÊNCIAS	169

1 INTRODUÇÃO

O ser humano experimenta, na modernidade, uma situação de crise que se revela no triunfo da razão por meio da ciência que institui a si mesma como a única autoridade em matéria de verdade. Essa situação é marcada pela incapacidade da filosofia contemporânea de responder à questão de como devemos viver devido ao vazio de normas éticas que marca o cenário niilista da cultura contemporânea. Três fatores contribuem fundamentalmente para que tal situação niilista persista e se alastre na ética contemporânea: o conceito moderno de natureza; o conceito moderno de ser humano e, por último, a técnica moderna como fundamento dos dois e como expressão de uma insatisfação com o mundo e o ser humano, algo que a faz, afinal, guardar o elemento gnóstico da rejeição da *physis* e desdobrá-lo em vontade de correção da realidade.

O niilismo é um tema nevrálgico no percurso do pensamento de Hans Jonas (1903-1993), o qual em vários momentos de sua produção filosófica se detém sobre o fundamento do niilismo, a saber, a ruptura entre o ser humano e a natureza. O autor é movido, então, pela tarefa de refundar a ontologia e a ética contemporânea a partir do enfrentamento do niilismo. A questão que se impõe e que nosso trabalho busca tematizar diz respeito ao modo como o pensador entende o niilismo e as diferentes etapas em que analisa esse conceito.

Hans Jonas enfatizou o modo como a ciência moderna retirou de toda a natureza qualquer noção de valor entendendo-a, por conseguinte, como indiferente às atribuições de termos como “bom” ou “mau”, “perfeito” ou “imperfeito”, “nobre” ou “vil”. Todas essas qualificações estão submetidas às vontades humanas, já que apenas o ser humano é capaz de valor e finalidade. A natureza aparece assim como mundo desencantado, no qual a ausência de valor intrínseco é, do mesmo modo, ausência de objetivos e de fins.

Na medida em que a natureza não tem fins, ou seja, não apresenta distinções entre sucesso e fracasso, melhor ou pior, valor superior ou inferior, nela não se pode identificar seres com alguma dignidade. Hans Jonas vê duas consequências niilistas dessa posição: por um lado, não se pode atentar contra uma natureza entendida como indiferente em si mesmo, ou seja, pode-se fazer tudo com ela sem qualquer culpa e, por outro lado, abre-se um abismo intransponível entre ser e dever, já que o ser humano não encontra na própria natureza orientações para sua ação no mundo, ou seja, indicações objetivas capazes de guiar o seu *fazer*, agora entregue às suas próprias decisões altamente subjetivas, tal como Jonas identifica na filosofia existencialista. Desse modo, a interpretação que elimina fins, valores e deveres da

natureza se espraia sobre a própria condição humana, tomando-a como objeto neutro em matéria de valores e, assim, o ser humano pode *fazer* o que quiser de si mesmo.

Embora recusando uma atitude meramente tecnofóbica, Jonas se contrapõe às pretensões técnico-científicas e faz disso seu principal desafio filosófico: enfrentar o desafio do niilismo que está alicerçado na ruptura da existência humana em relação ao mundo. O perigo trazido pela civilização tecnológica enraíza-se no fato de que a ética não está mais restrita ao relacionamento direto de um ser humano com outro e ao curto alcance efetivo da ação. A técnica moderna introduziu ações que colocaram novos objetos diante da ética, que nenhum modelo tradicional teve de considerar: a biosfera inteira do planeta encontra-se vulnerável frente à intervenção técnica caracterizada por uma magnitude inédita e uma evidente irreversibilidade, dado o seu caráter cumulativo. No tempo do niilismo, o braço curto da sabedoria humana encontra dificuldades para deter o braço comprido do seu poder.

O que Jonas pretende ao longo de sua filosofia é manter aberto o horizonte da compreensão da natureza e da condição humana, rejeitando a noção de que as ciências naturais teriam pronunciado toda a verdade sobre tais temas, dado que elas estiveram limitadas à “ontologia da morte”, que tornou conhecível apenas o que era inerte, deixando sem resposta o enigma da vida. É nesse sentido que Jonas elabora uma ontologia fundamentada sobre a dinâmica do vivente, que visa reposicionar a relação ser humano-mundo evitando o dualismo que é, para o autor, o fundamento do niilismo.

Em última instância o niilismo é a situação em que a existência humana compreende a si mesma como em condição de exílio. O mundo não é, nesse quadro, uma morada, mas um lugar estranho ao qual somos lançados e com o qual não mantemos qualquer relação de obrigação. Afinal, a natureza sem fins e objetivos não sanciona qualquer possível finalidade humana. Os aspectos niilistas estão ligados, assim, a uma mudança na imagem da natureza, ou seja, do ambiente cósmico no qual o ser humano existe e age. Essa alienação entre o ser humano e o mundo se desdobra em um estranhamento radical do eu em relação ao mundo e de uma atitude de rejeição (gnóstica), indiferença (existencialista) ou reformista (técnica).

Poderíamos afirmar que Jonas enfrentou essa problemática já nos estudos de um movimento bastante plural da Antiguidade Tardia, a saber, o gnosticismo. Segundo o autor, aquilo que a *gnosis* produziu nos primeiros séculos da era cristã desempenha um papel importante sobre a cosmovisão do pensamento ocidental acerca da natureza e da destinação do ser humano dentro dela, caracterizadas pelo intranquilizante e “mais estranho dos hóspedes”, o niilismo.

A influência de Heidegger sobre o pensamento de Jonas é decisiva no que diz respeito à análise da *gnosis*, mas é ela mesma que, em sentido contrário, levará o filósofo a confrontar com seu antigo mestre. Afinal, o autor encontrará na analítica existencial do *Dasein* as marcas de um gnosticismo que se faz presente ao ressoar através do exílio do Ser e no qual a compreensão das ciências naturais modernas esteve enclausurada e do qual o existencialismo heideggeriano não se desembaraçou. Nesse sentido, é preciso fazer dois caminhos: Jonas a partir de Heidegger e Jonas contra Heidegger.

O dualismo ontológico, que falhou em responder a questão sobre o organismo, é confrontado por Jonas na busca por uma compreensão global acerca do fenômeno da vida, mostrando de que forma ela ocorre na relação com o meio, ou seja, em uma intersubjetividade radical com o mundo. Para tanto, Jonas analisa filosoficamente as ciências biológicas e, a partir dela, formula uma interpretação que afirma a vida como um monismo integral entre espírito e matéria, em diferentes graus, desde as formas metabólicas mais elementares até o ser humano.

Assim, guiado por um motivo anti-gnóstico, porque anti-dualista, Jonas tenta responder aos desafios da civilização tecnológica contemporânea dialogando com a tradição que remonta à Antiguidade Tardia. É assim que podemos afirmar que há uma ligação entre os estudos sobre o gnosticismo e a ontologia jonasiana: o elo acontece no confronto com o tema do dualismo a partir de uma revisão da compreensão sobre a vida.

A filosofia de Jonas encontra, então, sua unidade ao questionar a tendência niilista que é o pano de fundo da visão de mundo ocidental. Nosso trabalho tenta responder à questão da significação dessa problemática no interior da filosofia de Hans Jonas e de que modo é possível considerá-la como um fio condutor que serve de orientação para uma interpretação da totalidade de sua obra. Nesse sentido, podemos situar a articulação de Jonas em torno do niilismo em três momentos que são, ao mesmo tempo, os passos de nosso trabalho.

No primeiro capítulo analisaremos a elaboração de um princípio gnóstico caracterizado por um niilismo anticósmico e antinômico. O estudo sobre os movimentos gnósticos constitui, dessa forma, a primeira etapa do pensamento jonasiano. Por meio dele, o autor irá se confrontar com o dualismo radical que atravessa esses movimentos que estiveram na base do cristianismo primitivo e que se constituem como uma atitude hostil em relação ao mundo desdobrando-se, então, no niilismo.

No segundo capítulo analisaremos a crítica de Jonas à compreensão de natureza levada a cabo pela ciência natural moderna. O autor pretende mostrar como a noção de finalidade é expulsa da natureza, a qual passa a ser caracterizada, portanto, como *indiferente*. Jonas

pretende mostrar como o existencialismo mantém essa compreensão e, ao mesmo tempo, compartilha com o gnosticismo a compreensão da condição humana como exílio existencial. Ou seja, há, por parte de Jonas, um reconhecimento de uma afinidade entre a filosofia da existência, sobretudo a heideggeriana, e o niilismo gnóstico a partir do dualismo.

Finalmente, no terceiro capítulo analisaremos a tentativa de enfrentamento do niilismo proposta pelo autor em sua fenomenologia da vida, na medida em que ela rejeita o dualismo e pretende reconectar o ser humano à natureza e assim pensar o mundo não como *exílio*, mas como *morada* que está submetida à responsabilidade humana. O desafio de ir além da visão niilista aparece, portanto, nas suas análises da ontologia da vida e do princípio ético da responsabilidade.

2 A FORMULAÇÃO DO PRINCÍPIO GNÓSTICO: O DUALISMO NILISTA

Hans Jonas em sua pesquisa acerca dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia, em certo sentido, já se ocupava com a questão do niilismo. Em seus estudos a fim de elaborar um princípio gnóstico, o filósofo identifica as características centrais do gnosticismo, que estão enraizadas no dualismo radical que o constitui e o atravessa e que, em última instância, apresenta um traço niilista. De tal modo, seus primeiros trabalhos em filosofia já delineiam aquela que será uma das tarefas nevrálgicas de seu pensamento – o diagnóstico do niilismo contemporâneo e, ao mesmo tempo, a tentativa de enfrentá-lo a partir da reflexão ontológica e ética². Por conseguinte, em nosso primeiro capítulo intentamos tematizar a primeira etapa de reflexão acerca do niilismo na filosofia de Jonas, ou seja, volta-se para a análise do niilismo gnóstico³.

O autor ocupa um lugar central no quadro da moderna historiografia do gnosticismo⁴. Segundo Kurt Rudolph, é possível distinguir cinco fases nos estudos sobre os movimentos

² É importante notar que muitos intérpretes contemporâneos (entre os quais estão Nathalie Frogneux, Roberto Franzini Tibaldeo, Angela Michelis, Marie-Geneviève Pinsart, Eric Pommier, Jelson Oliveira e Wendell Evangelista Lopes - cada um deles, obviamente, com posições distintas sobre o conceito que serviria de fio condutor dessa articulação) defendem uma perspectiva de continuidade e mesmo a evidência de uma unidade entre as chamadas três fases do pensamento de Jonas², que seriam: [1] o tema do gnosticismo; [2] o fenômeno da vida; e [3] a ética da responsabilidade, o que significaria reconhecer que os estudos do gnosticismo mantêm uma forte ligação temática com as pesquisas posteriores do autor no campo da biologia filosófica e da ética. Em uma nota do seu recente livro *Compreender Hans Jonas*, o professor Jelson Oliveira faz referência ao prefácio escrito pela esposa de Hans Jonas, Lore Jonas, para o livro *Memórias* (M, 11), no qual ela “sugere que essas três fases estariam articuladas também a uma questão temporal, já que a gnose representaria uma fase na qual o autor examina o *passado*; os estudos da vida estariam centrados numa preocupação com o *presente*; e os escritos sobre a ética da responsabilidade, com o *futuro*. A sugestão, ainda que pouco estimulante do ponto de vista interpretativo e não possa evidenciar nenhuma estrutura sistemática pretendida pelo autor, pode ser útil para demonstrar a unidade do pensamento jonasiano” (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 56).

³ A expressão “niilismo gnóstico”, utilizada ao longo desse trabalho não pretende reduzir o gnosticismo como um correlato do niilismo, afinal o gnosticismo é uma soteriologia, isto é, apresenta um horizonte de salvação como um objetivo final, enquanto no niilismo não há horizonte de salvação. No niilismo “nada é alvejado e alcançado” (NIETZSCHE, 1999, p. 431). Ao usar a expressão “niilismo gnóstico” (GST, 210), Jonas tem como escopo lançar luz sobre os traços, as marcas, o caráter niilista que o gnosticismo antecipa em sua formulação acerca da relação entre o ser humano e o mundo. Jonas identifica a ideia de Deus como negação do mundo: “o autêntico fundamento da posição gnóstica, contém as sementes do niilismo e mesmo o extremismo da transcendência divina possui implicações niilistas” (PG, 48). O Deus gnóstico é um Deus niilista, “enquanto totalmente outro, alheio e desconhecido, o Deus gnóstico tem, de fato, no seu conceito um caráter mais próximo ao *nihil* do que ao *ens*” (PG, 48). As implicações niilistas do Deus gnóstico serão radicalizadas no niilismo moderno onde qualquer horizonte de sentido perde seu valor, principalmente, aqueles ligados a ideia de Deus, mesmo a de um Deus totalmente estranho ao mundo. É, conseqüentemente, uma tentativa de pensar o niilismo como uma característica do desdobrar do pensamento ocidental como faz Nietzsche e mesmo Heidegger e que para Jonas remete aos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia.

⁴ Gnosticismo é um termo que deriva do grego *gnōsis* (γνώσις) que significa conhecimento e é utilizado “como título coletivo para a multiplicidade de doutrinas sectárias que apareceram dentro e em torno ao cristianismo durante os primeiros e críticos séculos de sua existência” (RG, 66). Os gnósticos são os conhecedores. Mas de que tipo é esse conhecimento? Conforme Jonas: “o ‘conhecimento’ não é só uma informação teórica sobre certas coisas, mas, modificação da condição humana, é responsável também de criar os meios que culminam nessa salvação. Assim, o ‘conhecimento’ gnóstico apresenta um aspecto eminentemente prático. O ‘objeto’ último da

gnósticos e a gnose⁵, sendo que uma delas é ocupada em sua totalidade pelos trabalhos de Jonas⁶, fato que justifica a sua importância no estudo desse fenômeno religioso de ampla repercussão sobre a cultura ocidental, desde os primórdios do cristianismo até as filosofias existencialistas contemporâneas, como pretendemos demonstrar nessa pesquisa. Rudolph reconhece que a mudança de paradigma nos estudos do gnosticismo no início do século XX teve uma importante contribuição de Jonas em sua interpretação das fontes gnósticas. Para esse intérprete, o desafio dos estudos do gnosticismo se apresenta em duas direções: “[1] na forma como as questões são formuladas em relação a esse assunto em geral” e [2] no modo de lidar com os “novos materiais descobertos” (RUDOLPH, 2008, p. 91-92), a saber, os achados da biblioteca de Nag Hammadi, que tiveram imenso impacto e possibilitaram o alargamento e o aprofundamento da pesquisa, além de terem provocado uma mudança de perspectiva e de método através dos quais se interroga o estatuto e a constituição daquilo que se convencionou chamar de movimentos gnósticos ou gnosticismo.

A contribuição de Jonas à pesquisa acerca do gnosticismo destaca-se por ter chegado a um patamar que muitos especialistas não tinham alcançado até então: ele descreveu “com impressionante precisão, o mito básico gnóstico duas décadas antes de Nag Hammadi, e isso, como Blumenberg⁷ notou, a partir de uma coleção de fontes irrisórias” (LAZIER, 2003, p.

gnose é Deus: seu efeito na alma transforma ao próprio conhecedor, fazendo-lhe compartilhar a existência divina (o qual implica algo mais que sua assimilação na essência divina). Assim [...] o ‘conhecimento’ não é só um instrumento de salvação, mas a forma mesma na qual a meta de salvação – isto é, a perfeição última – se possui. Nestes casos, se afirma que o conhecimento e a obtenção do conhecido pela alma são coincidentes (RG, 69).

⁵ Na Conferência sobre as origens do Gnosticismo, realizada entre os dias 13 a 18 de abril de 1966 em Messina, na qual Jonas participou, chegou-se a um consenso acerca da diferença entre os termos gnose e gnosticismo: o primeiro diz respeito ao conhecimento salvífico reservado aos gnósticos, já o segundo refere-se aos diversos movimentos que assumem o princípio salvífico da gnose como próprio.

⁶ José Montserrat Torrents apresenta em seu Prólogo à tradução espanhola de *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* as cinco fases propostas por Rudolph: “Na primeira fase se destacam os trabalhos pioneiros de A. Neander (1818) e F. Ch. Baur (1835). Estes estudiosos consideravam a gnose como uma filosofia cristã, embora chamassem a atenção sobre suas influências ‘orientais’. R. A. Lipsius (1860) afirmou o caráter platônico da especulação gnóstica. A segunda fase é representada pela decisiva contribuição de A. von Harnack (1886, 1893), que incluiu a teologia gnóstica no processo evolutivo dos dogmas cristãos. H. Hilgengeld (1884) estudou a gnose como heresia de procedência não cristã. A terceira fase se inicia quando o grupo de estudiosos que em Gotinga haviam criado o movimento que será conhecido como ‘História das religiões’ (exegetas em sua maioria, como Gunkel, Weiss, Wrede...) passa a ocupar-se da gnose. As obras mais importantes desta corrente são as de W. Bousset (1907) e R. Reitzenstein (1904, 1921), os quais buscam a origem do gnosticismo nas religiões orientais, sobretudo iranianas e babilônicas. A quarta fase é ocupada inteiramente pela obra de H. Jonas (1934 e 1954). A quinta fase é o momento atual, dominado pelos estudos sobre os documentos de Nag Hammadi, Medinet Madi e outros descobrimentos gnósticos e maniqueus” (TORRENTS, 2000, p. 13).

⁷ Hans Blumenberg, filósofo alemão com o qual Jonas manteve contato após a II Guerra Mundial. É possível pensar convergências no pensamento de Jonas e Blumenberg no que diz respeito à relevância do gnosticismo para entender a modernidade. Contudo, há pontos cruciais nos quais Jonas se afasta de Blumenberg, por exemplo, no apreço pela filosofia de Francis Bacon. Segundo Lazier (cf. LAZIER, 2003, p. 631) Jonas viu um vilão onde Blumenberg encontrou seu herói, a saber, o programa filosófico elaborado por Bacon. De todo modo, Hans Jonas estimava Blumenberg e tinha em vista a importância de seu trabalho filosófico, sobretudo, sua obra *Legitimacy*. Sobre a relação entre os trabalhos em filosofia de Jonas e Blumenberg, Lazier nos apresenta um

621). É a tentativa de oferecer uma interpretação filosófica dos movimentos gnósticos em geral, a partir daquilo que Jonas denominou princípio gnóstico, que o alça a constituir um dos nomes mais proeminentes e inovadores dos estudos gnósticos. Princípio gnóstico que é caracterizado por um dualismo niilista que se expressa em uma hostilidade ao mundo, que Leo Strauss em uma carta direcionada a Jonas pouco depois da publicação de *A religião gnóstica* em 1958 nomeou como “a mais radical rebelião contra a *physis*” (STRAUSS *apud* LAZIER, 2003, p. 623). Mas por que Jonas se aproxima do gnosticismo? Qual o seu interesse em um movimento tão distante de seu tempo? O que levou um aluno de Heidegger a se interessar pelas fontes gnósticas? O que resta evidente é que não apenas a aproximação de Jonas com o gnosticismo, mas o próprio modo como ele lê e interpreta esses movimentos, é influenciado de forma decisiva por Bultmann e, sobretudo, por Heidegger.

2.1 ENTRE HEIDEGGER E BULTMANN: O INTERESSE DE HANS JONAS PELA ANTIGUIDADE TARDIA

O interesse do filósofo pelo gnosticismo remonta aos anos 20, período em que participou dos seminários de Heidegger e Bultmann – suas maiores influências nesse período – em Marburgo: a) Heidegger, um filósofo profundamente interessado na problemática teológica, que se traduz em seus estudos sobre os místicos medievais, como Mestre Eckhart, e em sua interpretação fenomenológica do cristianismo primitivo; b) Bultmann, um teólogo amplamente influenciado pela analítica existencial de Heidegger e, posteriormente, também por Jonas na elaboração de sua hermenêutica teológica desmitologizante.

A primeira aproximação de Jonas ao mundo acadêmico da filosofia se deu em Friburgo no verão de 1921, onde conheceu Husserl e Heidegger. Como o próprio filósofo relata em suas *Memórias*, ainda na juventude decidiu-se pelo estudo da filosofia, da história da arte e da religião. Por conseguinte, escolheu a Universidade de Friburgo, sobretudo, porque ali teria aulas com o já bastante famoso filósofo Edmund Husserl. Jonas relata:

quadro geral: “As preocupações de Jonas e Blumenberg tornam-se ainda mais evidentes quando consideramos a substância e a lógica de suas narrativas. Embora não sejam elaboradas de forma sistemática ou na mesma escala, todos os elementos marcantes da história de Blumenberg aparecem pela primeira vez em Jonas: [por exemplo] a original ameaça gnóstica ao cosmos grego e, em seguida, ao cristianismo [...] Em muitos de seus aspectos mais essenciais o esquema de Blumenberg parece ter encontrado seu modelo no anterior exemplo filosófico de Jonas. Isto não é, no entanto, reduzir *Legitimacy* a uma mera resolução de perguntas formuladas e abordadas primeiro por Jonas, longe disso; em aspectos cruciais, seus projetos divergem. Eles diferem mais acentuadamente em sua estima pela ciência moderna: Blumenberg elogiou-a, especialmente em sua versão baconiana, enquanto Jonas, seguindo Heidegger, viu-a com profunda desconfiança” (LAZIER, 2003, p. 625).

No primeiro semestre me matriculei em quantas disciplinas era possível. Em primeiro lugar assisti algumas aulas magnas de Husserl sobre a história da filosofia moderna. O curso começava com Descartes, englobava também os empiristas ingleses, assim como Wolff e Leibniz, mas acabava antes de Kant. Husserl, já em idade avançada, era o fundador de um novo método de filosofia, a famosa fenomenologia, e de acordo com ela explicava também a história da filosofia moderna. Desde seu ponto de vista, todos os filósofos da modernidade desde Descartes em diante haviam fracassado em algum aspecto, que só com a fenomenologia chegaria a solucionar-se. Mas também liamos livros, sobretudo, as famosas *Investigações Lógicas* de Husserl, que compunham verdadeiramente uma grande obra (M, 87-88).

Jonas, no entanto, não podia assistir ao seminário de Husserl por ser estudante do primeiro semestre. Consequentemente, o jovem estudante de filosofia teve de se matricular no seminário para iniciantes, que era ministrado por Martin Heidegger. Em seu primeiro encontro com Heidegger, Jonas foi interpelado pelo professor se sabia grego, ao responder afirmativamente, Heidegger teria exclamado “Então, não há problema”. Sobre as aulas de Heidegger Jonas escreveu:

eu não entendia praticamente nada, era muito claro nos seminários e conseguia que os alunos se envolvessem. Fazia que os estudantes lessem uma frase do texto e então perguntava: ‘Como você entende isto? Que disse aqui Aristóteles? Que significa esta palavra que utiliza?’. Era magnífico e inclusive eu o compreendia. A aula magna de Heidegger seria sobre as Confissões de Agostinho, se não recordo mal. Chegava ao auditório com um enorme livro debaixo do braço e tinha o texto em latim a sua frente, e recordo que não entendi nada de sua exposição, mas que tinha a incômoda sensação de que ali se estava falando sobre o Todo e que se enfrentava a coisa de um modo substancial. Algo se despertou em mim. Naquele tempo escrevi uma carta sobre Heidegger e essa experiência, sobre o terrivelmente complicado que era aquilo. O seguia durante um momento, mas então perdia o fio e já não sabia realmente que queria dizer. [...] Quando digo que não entendia nem uma palavra, é evidente que estou exagerando, pois algumas vezes algo compreendia. Em geral, não obstante, me sentia como diante um grande mistério (M, 98-90).

O interesse do jovem estudante de filosofia pela Antiguidade tardia pode ser explicado em referência a essa experiência de participação no seminário para iniciantes oferecido por Heidegger no verão de 1921. Heidegger fazia com que os seus alunos lessem os textos da filosofia antiga buscando pensar de maneira nova as questões ali apresentadas, ou seja, tratava-se de iniciar um modo de interrogar voltando às primeiras questões postas pela filosofia, não com o mero objetivo de acumular informações e teorias, mas a fim de dar um novo começo ao próprio pensar na expectativa de que ele se tornasse um pensar próprio. Dessa maneira, é preciso reconhecer que o modo com o qual Heidegger conduzia os participantes de seus seminários teve uma influência decisiva no interesse de Jonas por um movimento tão distante temporalmente como o gnosticismo. Isso pode ser constatado em

outra passagem bastante significativa na qual Jonas fala sobre sua participação no seminário oferecido por Heidegger a respeito da obra *De Anima* de Aristóteles e seu método de ensino:

Nada nos foi facilitado; insistia-se incansavelmente sobre o sentido primitivo das mais simples palavras, não distorcidas pelas posteriores terminologias. Era proibido, o jargão [filosófico] usual não era admissível – “muito a se aprender”, dizia Heidegger, caso alguém se desviasse de sua erudição filosófica. **O texto era novo, não antigo; presente, não passado.** Esperava-se que pela justaposição de uma tradição milenar descobríssemos as teses e questões originais de Aristóteles, e que, com ele, **redescobrísemos e pensássemos de maneira nova as questões iniciais postas pela filosofia em geral – e não por interesse de antiquário, mas para que fossemos capazes de fazer um novo começo nós mesmos.** (Por que Heidegger considerava isto necessário só se tornou claro depois, em seus escritos.) **Era, de fato, um “seminário para iniciantes” no sentido mais surpreendente do termo: todos nós deveríamos nos tornar iniciantes de novo, coisa que em sua grande maioria mesmo o homem moderno de cultura certamente não é,** vivendo tal como ele o faz com seu conhecimento de segunda, ou terceira mão; mas não iniciantes a partir do zero, antes leitores já influenciados pelos anteriores e principais estudos das origens históricas e da alienação dessas origens (*grifo nosso*) (JONAS *apud* LOPES, 2014, p. 62).

Jonas ficou apenas um semestre de verão em Friburgo. O jovem estudante de filosofia pretendia estudar judaísmo⁸ e tinha em vista apenas um lugar possível para isso, a Escola Superior de Ciência do Judaísmo de Berlim. Desse modo, no semestre de inverno de 1921/1922 Jonas se matriculou simultaneamente na Universidade de Berlim e na Escola Superior de Ciências do Judaísmo.

No semestre de inverno de 1923/1924 Jonas volta a Friburgo, onde se encontra novamente com Günther Stern (que estava doutorando-se sob a orientação de Husserl) e conhece Rudolf Carnap⁹ e Max Horkheimer. Todavia, Heidegger não estava mais em

⁸ Hans Jonas aproximou da ideologia sionista e tornou-se, contra o desejo de seu pai, membro de um círculo sionista em Mönchengladbach. Contudo, sua ligação ao judaísmo está enraizada não tanto sob o pano de fundo da prática religiosa. Mas, ao contrário de Arendt, Jonas era um conhecedor da tradição judaica. A participação no Sionismo direciona-se muito mais à oposição ao antisemitismo que culminou no Holocausto. Os elementos teológicos do judaísmo, que se entrelaçam à dimensão biográfica do judaísmo em sua vida cotidiana enquanto pertencente a uma família judia, sem dúvidas são fatores que se aproximam de muitas de suas reflexões em filosofia. Jonas tinha um grande interesse não somente pela religião judaica, mas por todas as outras religiões. No entanto como o próprio Jonas afirma: “O filósofo deve executar seu trabalho autêntico, o pensamento, de modo totalmente livre de vínculos e condições herdadas. Ele só é obrigado a pensar. No método a filosofia deve ser “ateia”. O que não quer dizer dogmaticamente que Deus não existe. Mas isso significa não ser de forma alguma inspirado pela fé. Estar juntos filósofo e judeu - neste, sem dúvida, há certo atrito. A profissão que eu escolhi foi precisamente a reflexão filosófica, que não deve contar mais do que os mesmos métodos da filosofia cognitiva são capazes de indicar” (JONAS *apud* WIESE, p. 322). Consequentemente, “se há uma espécie de auto-compreensão judaico-filosófica, é a filosofia que molda o elemento judaico e não o contrário” (LOPES, 2014, p. 28). Para mais informações sobre o impacto do sionismo sobre a biografia e o pensamento de Hans Jonas conferir a obra *The life and thought of Hans Jonas: Jewish dimensions* de Christian Wiese.

⁹ Carnap, filósofo membro do Círculo de Viena. A filosofia elaborada por Carnap desenvolve-se em confronto com a tradição metafísica, instaurando por meio da análise semântica da linguagem uma filosofia de cunho anti-metafísica. Jonas critica em alguns de seus escritos as posições cientificistas e reducionistas do Círculo de Viena. Jonas na ocasião do recebimento do título de doutor *honoris causa* na Universidade de Konstanz posiciona-se em relação à filosofia analítica e ao positivismo lógico e a sua recusa da metafísica a partir do relato de um

Friburgo, pois havia recebido um convite para lecionar em Marburgo, o que fez com que Jonas o seguisse, assim como todos os outros alunos já tinham feito. Jonas chegou a Marburgo no outono de 1924. Segundo o jovem estudante de filosofia havia se instalado uma verdadeira comunidade de culto em torno de Heidegger por parte de seus estudantes os quais tinham em geral uma atitude arrogante e demonstravam crer que possuíam a verdade divina¹⁰.

Entre todas as relações estabelecidas por Jonas no círculo de estudantes de filosofia em Marburgo – que inclui nomes como Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer e Günter Stern – foi sua amizade estabelecida com Hannah Arendt a mais determinante e profícua, durando até a morte da filósofa. Foi no âmbito do seminário de Rudolf Bultmann sobre o Novo Testamento que os dois únicos judeus de toda a turma iniciaram esse vínculo jamais rompido. Sobre sua participação juntamente com Arendt no seminário de Bultmann, Jonas escreve:

O seminário, naturalmente, estava cheio de teólogos evangélicos, em todo caso de cristãos, enquanto que nós – que não apenas não éramos teólogos, mas filósofos e, sobretudo, que não éramos cristãos, mas judeus – não encaixávamos ali. Hannah era uma judia muito consciente, e isso que não tinha nem ideia de judaísmo, ou seja, que era o que se chama uma *am haarez*¹¹. Mas também era uma “obstinada judia”, e se havia apresentado a Bultmann, segundo me explicou como segue: ao início do semestre havia que apresentar-se pessoalmente durante as horas de tutoria do

acontecimento: “Certa vez, no início dos anos setenta, o decano da Graduate Faculty of Political and Social Science em New York fez uma visita aos lugares da sabedoria acadêmica, ou pelo menos do poder acadêmico, que impunham o tom na América. Ele desejava obter julgamentos e conselho sobre a composição e realização de seus vários departamentos, um dos quais era o meu, isto é, a filosofia. Isto levou a um daqueles ataques de auto-exame a que nossa instituição periodicamente era submetida, uma instituição que era já algo como uma forasteira com seu quadro docente em sua grande maioria vindo da Europa central. Entre eu e o decano existia uma relação de confiança pessoal, e ele me contou o que escutou de um renomado representante da disciplina acadêmica de filosofia em uma renomada universidade a respeito de nosso departamento. Os senhores não se saíram mal em suspeitar que o “renomado” representante era um porta-voz da filosofia analítica ou do positivismo lógico que dominava completamente o cenário acadêmico naqueles dias, e ele dissera: ‘O senhor tem lá um interessante departamento: Hannah Arendt, Hans Jonas, e assim por diante – muito bem. Mas – isso não é filosofia. Filosofia, o senhor deveria saber, é hoje em dia, uma ciência especial com um tema bem definido e muito formal e um método bem definido’. A esta altura do relatório eu explodi em gargalhadas. Pobre Pitágoras, trabalhou tanto para encontrar um nome para a aventura do pensar que apenas começara e que ele chamou de ‘filosofia’. E agora os herdeiros contemporâneos daqueles inícios que têm visto a sorte cambiante e os resultados controversos nessa disciplina do início ao fim do século têm que procurar um novo nome, porque o antigo foi anexado pela lógica formal, um campo da filosofia que sempre foi considerado como algo como uma disciplina auxiliar ou ‘Organon’. De uma comemoração que me foi sempre bem receptiva, que crescentemente acreditou que eu estava me tornando mais e mais um solitário filosófico, tive às vezes que ouvir: ‘você não pode ignorar o que está acontecendo ao seu redor na filosofia!’. Em um momento de espirituosidade, disse uma vez: ‘espera um pouco, estou tão na retaguarda, até mesmo entre os retardatários dispersos do bando filosófico, que um dia poderei virar e ver atrás de mim o avanço rejuvenescido da guarda mover adiante’. [...] Assim como estou imune tanto a expectativas desarrazoadas e desapontamentos inevitáveis, posso entrar com certa alegria no campo que ficou tão solitário. Estou preparado para encontrar a metafísica lá mais uma vez, embora tenha sido declarada já morta. Ser seduzido por ela para uma nova derrota continua ainda sendo melhor para mim do que não ouvir mais seu canto” (JONAS *apud* LOPES, 2014, p. 49).

¹⁰ Um detalhe que chamava a atenção de Jonas é que a maior parte desses jovens discípulos de Heidegger era formada por judeus.

¹¹ O significado literal *am haarez* é povo da terra e é usado para indicar os judeus não instruídos e, portanto, suscetíveis à inobservância dos costumes por sua ignorância. Termo entendido no sentido de ignorante, sem educação, grosseiro.

professor e pedir o consentimento para poder assistir ao seminário. Hannah o explicou quem era e que acabava de começar a estudar Filosofia, e Bultmann lhe disse que seria muito bem vida. E então Hannah lhe exclamou: ‘Mas há algo que quero deixar claro desde o início: os comentários antisemitas não os tolero!’. Ao que Bultmann, o inimitável oldemburguês, respondeu suavemente: ‘Senhorita Arendt, se chegar a passar algo assim, creio que você e eu juntos saberíamos fazê-lo frente’. [...] Converteu-se em uma estupenda aluna de Bultmann (M, 120-121).

O trabalho de Jonas sobre o gnosticismo tem nos anos que vão de 1925 a 1933 as suas raízes, algo que atingirá seu auge na tese sobre a *Gnose e o espírito da antiguidade tardia*, que Jonas descreverá mais tarde como “uma aplicação da filosofia de Heidegger, sobretudo da analítica existencial com seus métodos interpretativos e sua concepção do Ser-aí, do *Dasein* humano, a uma matéria histórica concreta, neste caso a Gnose da antiguidade tardia” (M, 126). Aquilo que Jonas realizou com o gnosticismo, além de interessante, foi bastante original, visto que nenhum filósofo havia se interessado por esse fenômeno de maneira acurada. Boa parte dessa originalidade reside na capacidade de aplicação da análise existencial de Heidegger a uma matéria histórica concreta, fato que passou a caracterizar a relevância de sua contribuição no que diz respeito à análise da Antiguidade Tardia sob o viés do gnosticismo.

O núcleo originário da investigação sobre o gnosticismo começa a surgir quando no seminário de Bultmann Jonas prepara uma exposição sobre o conhecimento de Deus no Evangelho de João. Ao longo desse trabalho o jovem estudante de filosofia mergulhou nos fundamentos histórico-religiosos desse universo conceitual, o que o levou a alargar a questão que havia proposto deixando de ser especificamente sobre o Novo Testamento (cf. M, 127). Sua exposição deixou Bultmann tão admirado que o teólogo lhe recomendou que se dedicasse ao tema em sua tese doutoral. Contudo, Jonas objetou dizendo que não pretendia dedicar sua tese ao Novo Testamento. Assim, começa a se delinear o quadro do projeto de Jonas: uma interpretação filosófica do gnosticismo tendo como pano de fundo a analítica existencial do *Dasein*: o programa de Jonas foi realizado “com as ferramentas que Jonas ganhou de Heidegger; em outras palavras, a analítica fundamental-ontológica do *Dasein* ou interpretação existencial” (RUDOLPH, 2008, p. 97). É importante notar que Bultmann “foi quem pela primeira vez empregou a analítica existencial do *Dasein* humano para a interpretação de um fenômeno religioso, em seu caso, o *Novo Testamento*” (COMÍN, 2005, p. 18). O teólogo utilizou os “existenciais” heideggerianos tais como *Sorge*, *In-der-Welt-sein*, *Angst*, *Geworfenheit*, *Entwurf* como categorias interpretativas aplicáveis à exegese bíblica¹².

¹² Cabe destacar que o intento de Bultmann está ligado a uma tentativa de tornar o texto bíblico aceitável ao pensamento moderno.

O encontro de Bultmann com Heidegger em Marburgo levou o teólogo a desenvolver um novo programa de leitura histórico-teológico, conhecido como desmitologização¹³. Esse método tem como intento explicar racionalmente mitos e dogmas religiosos. Em que consiste esse método interpretativo dos textos bíblicos operado por Bultmann a partir da influência da filosofia heideggeriana de *Ser e tempo*, a saber, a analítica existencial do *Dasein*? O que se pretende é compreender as experiências, tendências e orientações vitais da existência humana, isto é, o modo de compreender a vida e o comportamento espiritual de fundo que aparecem por meio de imagens e figuras religiosas de caráter mitológico, isto é, as experiências existenciais ocultas no mito (cf. BECCHI, 2008, p. 104). Podemos afirmar que na medida em que Bultmann desenvolve um método histórico-teológico dos textos bíblicos, Jonas desenvolve um método histórico-filosófico dos textos gnósticos¹⁴. Como afirma Becchi:

É inegável que esta interpretação dos mitos gnósticos, à qual se refere Jonas, foi influenciada pelas interpretações existenciais que havia feito Bultmann do Novo Testamento; e, ambos, por sua vez, foram inspirados indubitavelmente por Heidegger. É provável que a influência entre Jonas e Bultmann fora recíproca: isto é, não somente de mestre para aluno, mas também de aluno para mestre¹⁵ (BECCHI, 2008, p. 104).

¹³ Jonas em uma entrevista concedida a Culianu comenta o impacto da filosofia heideggeriana sobre os estudos de Bultmann: “Gnosticismo visto através do espectro da ontologia existencial de Heidegger. Isso se tornou definitivo para Bultmann. É impossível dizer quem aprendeu de quem nessa relação. [...] Bultmann descobriu em Heidegger o que o neokantismo não ofereceu a ele: Uma concepção que foi mais adaptada à elucidação de um dado que não estava mais auto-evidente, a saber, a mensagem cristã” (1985, p. 144).

¹⁴ R. Bultmann propôs o conceito de desmitologização pela primeira vez em 1941 em uma reunião da sociedade teológica evangélica em Alpirsbach na qual fez uma comunicação sobre o Novo Testamento e mitologia. Essa comunicação foi publicada em seguida em München (cf. GIBELLINI, 2002, p. 33). O que chama atenção no que diz respeito ao conceito de desmitologização é que, segundo Comín, “Jonas utilizou o termo “desmitologização” já em 1930, em sua análise, “Über die hermeneutische Struktur des Dogmas” [“Sobre a estrutura hermenêutica do dogma”], em *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit* [“Agostinho e o problema paulino da liberdade. Um estudo sobre a disputa pelagiana”], isto é, bem antes de que o próprio Bultmann publicasse suas ideias” (COMÍN, 2005, p. 18-19).

¹⁵ Becchi em uma nota de seu texto *El itinerario filosófico de Hans Jonas* chama atenção para o fato de que Jonas apesar de reconhecer os méritos de Bultmann a partir da noção de desmitologização não deixou de criticar e “restituir ao mito, em sua função simbólica, um significado positivo” (BECCHI, 2008, p. 104). Bonaldi também sinaliza a crítica de Jonas direcionada ao “excesso no uso da desmitologização bultmanniana, com o risco de um puro imanentismo e antropomorfismo não mais capaz de compreender a própria possibilidade do transcendente, e representa também o fundamento metodológico que permitirá a Jonas ir muito anos depois para além destes limites através da imagem simbólica do mito” (BONALDI, 2006, p. 20). Alguns textos de Jonas abordam essa questão, como por exemplo, *Heidegger and Theology; Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought; The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice*. Em uma entrevista concedida a Culianu Jonas apresenta sua crítica ao método de desmitologização de Bultmann: “todo mundo desmitologiza até certo ponto: tentamos encontrar sob a cobertura mitológica outros significados (moral, etc.). [...] Se a desmitologização chega ao ponto de eliminar todas as pedras no caminho da fé, e tudo se torna uma verdade existencial, então o significado da própria religião desaparece. Meu sentimento de um certo tempo foi que Bultmann, mais que ele teria gostado, estava nas tradições do Iluminismo e do racionalismo liberal. Bultmann transformou, através da desmitologização, Deus e Cristo em categorias da experiência. Até certo ponto, eu acho que Bultmann foi muito longe, ou, ao menos, tinha a tendência de ir mais longe do que o cristianismo, como um credo vivo, toleraria” (1985, p. 144-145).

A influência de Heidegger se dá tanto de um ponto de vista metodológico, quando no uso de uma terminologia específica. Isso se torna mais evidente no estudo que Jonas fez sobre Agostinho e as cartas paulinas. “Já nos trabalhos sobre o gnosticismo esses caracteres aparecem de fato – pelo menos no que diz respeito a uma impressão imediata – menos acentuados” (BONALDI, 2006, p. 12).

A referência a Heidegger e sua fenomenologia existencial e hermenêutica aparece de forma mais evidente nas apresentações metodológicas¹⁶ possivelmente situadas entre 1927 e 1930¹⁷ que Jonas teria preparado como introdução do projeto que o filósofo trabalhava naqueles anos, a saber, um confronto recíproco entre as noções de *gnosis* e *pistis*¹⁸. Esse projeto – que tinha em vista a tematização do conceito de liberdade em Agostinho e no neoplatonismo, em particular, plotiniano – não foi realizado enquanto tal, “mas encontrou uma concretização parcial em dois distintos escritos que Jonas publicou nesta fase inicial de sua reflexão, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* em 1930 e os dois volumes de *Gnosis und spätantiker Geist*” (BONALDI, 2006, p. 13). Contudo, um tratamento acurado da noção de *pistis* não será mais retomado¹⁹.

O conceito de *Entmythologisierung* (desmitologização), por sua vez, revela a conexão entre o projeto de Jonas e o de Bultmann. Segundo Becchi, tal conceito já se encontrava em trabalhos de Jonas (cf. 2008, p. 104). É justamente no texto *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* – uma reelaboração de uma exposição apresentada em um seminário de Heidegger – que o filósofo defende que dogmas religiosos não representam fatos objetivos, mas remetem a experiências existenciais²⁰. Desse modo, as afirmações teológicas, metafísicas e dogmáticas que aparecem na forma de mito estão fundadas em experiências existenciais concretas e não passariam de tentativas de objetivação dessas²¹. Conforme Comín,

¹⁶ Essas apresentações metodológicas estão publicadas em italiano com o título *Conoscere Dio – Una sfida al pensiero*.

¹⁷ A referência que Jonas faz a *Ser e Tempo* leva-nos a crer que tais textos não precedem a 1927 (cf. BONALDI, 2006, p. 13).

¹⁸ Tibaldeo em *La Rivoluzione Ontologica di Hans Jonas* nos indica que a proposta inicial de Jonas para trabalhar em sua tese de doutorado seria abordar o tema *pistis* e *gnosis*, tendo como intenção específica esclarecer porque, começando com Paulo, a Igreja rejeitou o gnosticismo em favor da *pistis*. A partir desse escopo buscou lançar luzes sobre o significado dos dois termos, iniciando pela gnose, a qual, no entanto, teve que se limitar dada a vastidão do assunto (cf. TIBALDEO, 2009, p. 17).

¹⁹ Sobre o tema da relação entre *pistis* e *gnosis* conferir o livro de Tibaldeo: *La Rivoluzione Ontologica di Hans Jonas*, 2009, p. 16-30.

²⁰ Sobre a objetivação de experiências existenciais por meio do mito, conferir o item *Sobre a estrutura hermenêutica do dogma* em *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*.

²¹ Karen King (KING, 2003, p.10) dirige uma crítica à tentativa de Jonas de através do mito acessar experiências existenciais concretas. A crítica estaria alicerçada na impossibilidade de relacionar mito e prática social, o fato de sugerirem certas atitudes não garante que tenham sido vivenciados na prática. No entanto, acreditamos que a crítica de King não aponta de fato o problema central de Jonas, o autor não está interessado na prática efetiva daquilo que é descrito no Mito, como um acontecimento concreto. Ao contrário, Jonas está preocupado com o

Jonas defende que o dogma é uma objetivação de uma experiência concreta do Dasein, e, portanto, a correta interpretação do mesmo deve prescindir da interpretação literal tanto do dogma como do mito. Jonas entende os mitos como testemunho da atitude, da cosmovisão do Dasein em um tempo histórico determinado (COMÍN, 2005, p. 19).

No texto sobre o problema da liberdade em Agostinho e nas cartas paulinas o mito do pecado original que

serve a Agostinho para explicar o dilema no qual se encontra a vontade humana, entre o querer ser moral, por um lado, e o atuar de modo imoral, por outro, é reutilizado por Jonas como um “fenômeno originário fundamental”: o da insuficiência humana em relação a Deus. O pecado original enquanto mito vem descoberto como o produto de um dilema interno existencial (BECCHI, 2008, p. 105).

O mito do pecado original é, por exemplo, a tentativa de objetivação de uma experiência existencial concreta. É nesse sentido que Jonas afirma que o mito deve ser entendido, ou seja, a partir de uma crítica racional. Isso não quer dizer que o mito é depreciado por Jonas, mas que ele é analisado a partir dos aspectos existenciais que se entrelaçam a ele e o constituem. O mito guarda em si um conteúdo problemático e profundo e Jonas, assim como Bultmann, a partir das ferramentas heideggerianas, intenta desmitologizá-lo por meio de uma crítica racional, o que significaria nada mais do que deixar aparecer o conteúdo existencial concreto da experiência humana, projetada de maneira objetiva através da linguagem mítica. Portanto, a tarefa de interpretação que propõe a compreensão racional de dogmas, afirmações teológicas e metafísicas e do mito consiste em “reconstruir as experiências existenciais que estão na base destes” (BECCHI, 2008, p. 105).

Aquilo que para Jonas é uma consciência desmitologizada e para Bultmann um método de desmitologização traduziria uma tentativa de evitar que dogmas e mitos sejam assumidos e interpretados de modo literal a fim de considerá-los como constituídos por experiências existenciais concretas. É a partir desses aspectos interpretativos desenvolvidos

conteúdo existencial que influencia e conduz a experiência a uma objetificação no mito. A experiência existencial, portanto, é a raiz, ou melhor, o pano de fundo do qual se desdobra todo um montante de expressões que remetem a experiências existenciais concretas. O papel da desmitologização é o de acessar quais são os conteúdos existenciais que suscitaram expressões através do mito e textos religiosos. Jonas em *A Síndrome Gnóstica* diz: “Uma intenção especulativa, explicativa ou outra, é já inerente ao mito, primeiro onde a linguagem mítica é o meio de pensar único e natural, bem como a sua expressão. Aristóteles já notou que o mito original é a forma primeira da teoria, um precursor da filosofia” (E, 349). Acerca do uso do mito por Hans Jonas na abordagem ética e tecnológica conferir o artigo de Ernst Wolff *Responsibility in na Era of Modern Techonology and Nihilism* (2009) e o artigo de Nathalie Frogneux *La souffrance humaine maximisée em dieu: une lecture du mythe de Hans Jonas* (2003).

nas pesquisas realizadas para suas exposições nos seminários de Bultmann e Heidegger que Jonas se aproxima dos mitos gnósticos e tendo este critério da consciência desmitologizada é que o filósofo “logra descobrir nas diferentes orientações e nas diversas acentuações do gnosticismo o projeto global do homem e do mundo que os une” (BECCHI, 2008, p. 105).

A perspectiva interpretativa empreendida a partir das estruturas identificadas por Heidegger apresenta-se como um pano de fundo a partir do qual, segundo Jonas, seria possível analisar diferentes períodos históricos. A analítica existencial de Heidegger permite que as estruturas originárias do *Dasein* na sua relação concreta com ele mesmo e com o mundo, forneçam estruturas a-históricas comuns a todas as épocas. É a partir dessas estruturas que guiam o *Dasein* em suas relações que Jonas desenvolve, portanto, suas pesquisas sobre o gnosticismo²², tentando direcionar o olhar a partir desses meios hermenêuticos para as objetivações que aparecem dentro de um horizonte histórico-concreto e, por conseguinte, buscar compreender as razões e interesses implicados na própria dinâmica da existência em sua relação com tais fenômenos e não outros²³ (cf. BONALDI, 2006, p. 16).

Este é o método hermenêutico de destruição e construção, analítico e sintético que Jonas aplica à compreensão da história e descobrirá um resultado particularmente convincente na análise do Gnosticismo, uma hermenêutica que, longe de ser relativista, precisamente porque é baseada em uma ontologia, tem em si uma possibilidade crítica essencial na avaliação das diferentes maneiras nas quais se apresentam fenômenos existenciais fundamentais e se articula a relação do homem com o mundo (BONALDI, 2006, p. 16-17).

É a atuação do *Dasein*, isto é, sua atitude fundamental, em relação a si mesmo e ao mundo, que interessa a Jonas. O filósofo não está preocupado com personalidades individuais – Paulo, Agostinho, Plotino (cf. CD, 55) – mas com o “*Dasein* humano como tal” (CD, 39). Mesmo que concreto apenas historicamente, as estruturas que envolvem a relação do *Dasein*

²² A experiência existencial que aparece sob a forma de tensão entre a insuficiência humana e os desígnios de Deus é um dos exemplos de possibilidade de pensar a analítica existencial do *Dasein* como ferramenta hermenêutica da experiência existencial da Antiguidade Tardia: “Tal forma existencial, no entanto, não é apenas central para explicitar um princípio histórico-espiritual específico, a antiguidade tardia, mas precisamente a dialética de uma existência abandonada a si mesma e colocada frente a Deus na tensão irresolúvel entre a insuficiência humana para cumprir a lei e abertura à graça divina em uma fé sempre renovada e nunca segura, representa para Jonas o lugar em que a existência é revelada na forma de auto-desvelamento, de autenticidade: a tensão constante que qualifica tal forma de existência implica a impossibilidade de parar o movimento de autoquestionamento que a qualifica e, portanto, o homem que vive esta dinâmica, no olhar que coloca todo o seu agir sob investigação, não poderá nunca ser capaz de alcançar apenas através de seus próprios esforços em qualquer forma de existência que é considerada segura de autoengano e, portanto, adequada para o mandamento divino em que, assim, ele possa dizer-se salvo. Isso que emerge é a inquietude desesperada de um contínuo por-se-em-questão que, como realidade de atuação puramente humana, se revela a sua interpretação no modo do auto-desvelamento” (BONALDI, 2006, p. 15).

²³ “é, acima de tudo, a análise da mobilidade estrutural do *Dasein* que permite uma recondução de seu movimento originário” (cf. CD, 43).

consigo e com o mundo são a-históricas²⁴. E é nessa identidade estrutural última que “repousa a possibilidade de qualquer compreensão histórica, mesmo de grandes períodos de tempo e nosso direito de se aproximar a um passado” (CD, 53). O projeto de Jonas se desenha pelo escopo de compreender o “espírito de uma época através da interpretação de alguns fenômenos centrais [...] esclarecendo essa época em seu sentido geral” (CD, 55). Sendo que, segundo o filósofo tal tarefa só poderia ser desempenhada a partir de uma análise filosófica do gnosticismo o que o conduz a um distanciamento dos estudos correntes sobre os movimentos gnósticos.

2.2 UMA ANÁLISE FILOSÓFICA DO GNOSTICISMO

A tentativa de uma análise filosófica do gnosticismo levada a cabo por Jonas, a qual tematizaremos nesse ponto do trabalho, tem como um de seus elementos centrais a aplicação das ferramentas adquiridas a partir da filosofia heideggeriana. Tal pretensão tinha como intento uma questão clássica da filosofia, a saber, a busca pela “essência” de um fenômeno histórico e Jonas estava convencido de que tal escopo era possível de ser realizado. Desse modo, o filósofo pretende ir além da mera descrição histórica e filológica das fontes do gnosticismo. Ao voltar-se para o modo como o ser humano se relaciona com o mundo que é o dele e de que forma esse modo de vida está apresentado nos textos gnósticos, Jonas consegue extrair o que ele chama de “princípio gnóstico”, aquilo que daria certa unidade a multiplicidade de vozes gnósticas (cf. RG, 23). Para tal tarefa Jonas assume como ferramentas os referenciais teóricos oferecidos pela filosofia de Heidegger, levando-o assim a uma leitura existencialista dos textos gnósticos²⁵:

a razão para que as categorias existenciais de Heidegger forneçam uma frutífera chave interpretativa de um fenômeno histórico tal como o Gnosticismo, é que toda

²⁴ Jonas com o passar dos anos se afasta dessa perspectiva que toma a analítica existencial do *Dasein* como aplicável a todas as épocas históricas, ou seja, como chave que pode abrir todas as portas. Jonas passa a suspeitar “que a analítica existencial, ao contrário, de ter revelado estruturas ontológicas universais, foi bem sucedida para penetrar tão profundamente no universo gnóstico pelo simples fato de ser, de algum modo, já relacionada com a específica afinação (*Stimmung*) dualista e niilista deste último” (cf. TIBALDEO, 2009, p. 38).

²⁵ Bonaldi ressalta o interesse heideggeriano pela teologia e, particularmente, por uma interpretação fenomenológica do cristianismo primitivo como “o primeiro lugar em que viria à luz a existência na sua autenticidade ao fim do delineamento daquela ontologia fundamental como analítica existencial do Ser-aí que encontrará sua expressão completa em *Sein und Zeit*” (BONALDI, 2006, p. 11). O comentador italiano ainda enfatiza a influência decisiva do pensamento de Heidegger sobre Bultmann, o que pode ser identificado na perspectiva hermenêutica desmitologizante de cunho existencial. Desse modo, o encontro entre fenomenologia heideggeriana e a teologia de Bultmann propiciaram o solo a partir do qual Jonas interpreta e lê o problema da liberdade em Agostinho e Paulo e, posteriormente, os textos gnósticos.

experiência humana em qualquer tempo pode remeter para essa específica abordagem filosófica (TIBALDEO, 2012, p. 292).

Mais tarde Jonas suspeitará das razões “pelas quais a analítica existencial do *Dasein* de Heidegger ganha tão amplo resultado em clarificar a dinâmica do universo gnóstico” (TIBALDEO, 2012, p. 292). A crítica de Jonas à filosofia de Heidegger será discutida ao longo do trabalho, nosso escopo por ora é apenas apresentar alguns traços da apropriação que Jonas faz da filosofia heideggeriana ao se aproximar do gnosticismo. Para Jonas o gnosticismo é, de acordo com Kurt Rudolph,

um caso especial de uma visão de mundo que encontrou expressão, objetivou, também em outras áreas: nos mistérios, na Hermética, no neo-platonismo, no apocalipticismo Judeu e no cristianismo nascente. Estas não são denominadas influências, mas participantes na nova visão de mundo. O gnosticismo desempenha um papel primordial, não somente como uma camada de evidência, mas pode ser recolhido do fato que ele [Jonas] pode certamente falar de uma era gnóstica e está interessado em rastrear a transformação do gnosticismo no pensamento da antiguidade tardia. O que está em causa aqui não são as conexões literárias em primeiro plano, mas somente o solo existencial uniforme que é para ser descoberto por detrás do mundo de evidências (RUDOLPH, 2008, p. 99).

A pesquisa histórico-filológica empreendida até então não dava ensejo à investigação da “essência” e origem do gnosticismo. É a posição existencial dos gnósticos que interessa a Jonas, ou seja, ao se debruçar sobre o gnosticismo Jonas “foi um filósofo em vez de um historiador ou filologista, que estava pensando sobre o Gnosticismo, e não apenas a fim de documentá-lo, mas também com o objetivo de entender um significativo período da humanidade Ocidental, e de iluminar sua relevância para ‘nosso entendimento humano em geral’” (RUDOLPH, 2008, p. 97).

A partir das relações do ser humano com o seu mundo, com os outros e consigo mesmo projetadas e objetificadas no mito gnóstico Jonas esforça-se para dar uma interpretação de cunho filosófica, buscando um princípio que unifique a multiplicidade de vozes do movimento gnóstico, isto é, um princípio organizativo comum. Tal princípio só pode aparecer a partir de uma crítica que busque captar as experiências existenciais concretas dos gnósticos em suas diferentes nuances. Jonas possibilita um olhar propriamente filosófico sobre o gnosticismo, suas raízes e, acima de tudo, suas consequências sobre a compreensão moderna do ser humano em suas relações existenciais. O filósofo, diferente da pesquisa de reconstrução historiográfica desenvolvida até então, que sucumbia diante à confusão e pluralidade de vozes presente no gnosticismo,

estabeleceu, a partir da sua percepção da consistência de um mito unitário, um princípio organizador que possibilitou ver no mito e símbolos gnósticos presentes nos documentos e doutrinas legadas da tardo-antiguidade a objetivação de uma experiência existencial concreta e unitária (LOPES, 2014, p. 13).

Ao mesmo tempo é importante salientar que a interpretação empreendida por Jonas acerca do gnosticismo apresenta alguns problemas: por um lado, foi bastante abrangente, de modo que ela inclui no princípio unificador desenvolvido por ele autores como Orígenes e Plotino. Além dessa abrangência de Jonas ao considerar exemplos de experiência existencial gnóstica, o aparecimento das fontes da biblioteca de Nag Hammadi também se tornou uma dificuldade para seu construto hermenêutico.

O interesse em compreender uma determinada época do espírito ocidental aqui, em particular, os primeiros séculos da era cristã, pode ser justificado pela contribuição advinda de uma “interpretação autenticamente filosófica” (CD, 37). Visto que há uma desproporção numérica entre os estudos do ponto de vista histórico-filológico e aqueles que “se ocupam do fenômeno como tal que aqui se manifesta” (CD, 37). Segundo Jonas, a relevância deste período para a história do espírito humano não pode ser questionada. É nesse momento que “que foram produzidas originariamente aquelas relações de tensão que depois gerarão uma *situação problemática ininterrupta* em toda a história do espírito ocidental” (*grifo do autor*) (CD, 37-38). Em suma, é a própria tentativa de análise do presente que nos envia ao passado. Pois,

o original ilumina o derivado – (e constitui, ao mesmo tempo, uma instância da sua justificação –: e como nós possivelmente hoje de alguma forma ainda estamos na herança daquele início de então, seguiríamos um uso para nosso presente espiritual) (CD, 39).

Como já indicamos anteriormente, nos trabalhos sobre a gnose e o gnosticismo Jonas não utiliza do jargão heideggeriano de maneira explícita, apesar de deixar claro que se utiliza dessa perspectiva ao interpretar o fenômeno gnóstico. Se nas introduções metodológicas reunidas em *Conhecer Deus – Um desafio ao pensamento* o filósofo apresenta recorrentemente sua filiação à perspectiva heideggeriana, posteriormente isso fica muito menos evidente chegando até a sua crítica e afastamento da filosofia de Heidegger. Cabe-nos por ora analisar as circunstâncias históricas que possibilitaram o surgimento dos movimentos gnósticos no cruzamento entre o Ocidente e o Oriente.

2.3 CIRCUNSTÂNCIAS HISTÓRICAS PARA O SURGIMENTO DO Gnosticismo

Jonas publicou diversos trabalhos sobre o gnosticismo tendo, em sua maioria, como ponto de partida sua tese de doutoramento: *Über den Begriff der Gnosis (Sobre o Conceito de Gnose)* que foi defendida pelo autor em 1928 e publicada em 1930. A continuação de sua pesquisa culminou no primeiro volume de *Gnosis und spätantiker Geist: Die mythologische Gnosis (Gnosis e o espírito da antiguidade tardia)* que foi publicada em 1934. Devido ao Nazismo seu trabalho teve de ser interrompido e a segunda parte só apareceu em 1954. Em 1958, Jonas publicou uma versão em inglês de uma nova obra sobre o gnosticismo: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*²⁶. Segundo Jonas esse trabalho seguia o ponto de vista de sua obra alemã (*Über den Begriff der Gnosis*), no entanto, seu objetivo, organização e intenção literária eram diferentes. Jonas acrescentou na segunda edição de *The Gnostic Religion* em 1963 uma análise levando em conta os textos de Nag Hammadi²⁷. O livro de 1958 tem exercido até os dias atuais uma grande influência sobre aqueles que se detêm sobre o gnosticismo, pois além de sua leitura ser mais fácil por ser escrito em inglês, Jonas deixa de utilizar o estilo heideggeriano (cf. RUDOLPH, 2008, p. 95).

Como já indicamos anteriormente o objetivo do filósofo em seu tratamento do gnosticismo se difere da investigação precedente. Jonas vê seu trabalho - por seu caráter estritamente filosófico - como um complemento. Sua impressão ao tomar contato com as fontes gnósticas é de que naqueles textos existia um espírito gnóstico, ou seja, uma “essência” do gnosticismo em seu conjunto. Seu intento era o de poder “compreender o espírito que

²⁶ No presente trabalho usa-se a edição da obra de Jonas publicada em inglês, em 1958 sob o título de *The Gnostic Religion. The message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. No geral, esse texto acompanha as principais teses das obras anteriores, embora de forma abreviada. A versão de 1993 (*Gnosis und spätantiker Geist*), com as duas partes da obra de Jonas, organizada e publicada por Kurt Rudolph foi consultada, mas, optou-se por delimitar o trabalho à análise do texto de 1958. Sobre o trabalho publicado em 1993 sob a coordenação de Kurt Rudolph: “*Gnosis und spätantiker Geist* tem duas grandes fontes de interesse: uma tem a ver com a caracterização mitológica da gnose como uma atitude existencial e outra, a passagem e a influência da visão mitológica sobre a filosofia dos primeiros três séculos, especialmente a de Filon de Alexandria, Orígenes e Plotino (sendo que os textos sobre Plotino foram anunciados por Jonas desde muito cedo como parte de seu projeto, mas finalmente acrescentados à obra apenas em 1993, a partir de textos e anotações acumuladas ao longo de vários anos que não chegaram a alcançar uma versão acabada, mesmo na publicação póstuma)” (OLIVEIRA, *no prelo*).

²⁷ “Em 1967 Jonas escreve o verbete sobre *Gnosticism* para a *Encyclopedia of Philosophy*, texto que guarda similaridades com outro texto do mesmo ano, intitulado *Delimitation of the Gnostic Phenomenon: Typological and Historical* (publicado por Ugo Bianchi em *Le origini dello gnosticismo* e reeditado como o capítulo treze dos *Philosophical Essays*, de 1974, cujo título é *The Gnostic Syndrome. Typology of its Thought, Imagination, and Mood*. Essa publicação é resultado da Conferência sobre as origens do Gnosticismo, organizada por Ugo Bianchi em Messina, entre os dias 13 e 18 de abril de 1966, com a participação de iminentes especialistas no assunto, entre os quais, além do próprio Jonas, estavam J. Ries, G. Gnoli, G. Quispel e Kurt Rudolph” (OLIVEIRA, *no prelo*).

falava através destas vozes e, por sua luz, restaurar a unidade inteligível da multiplicidade desconcertante de suas expressões” (RG, 23). Desse modo, explorar e interpretar

essa essência se converteu em um assunto não já de interesse exclusivamente 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 podia oferecer –, ajudando-nos também em nossa compreensão do conhecimento humano (RG, 23).

Jonas inicia *The Gnostic Religion* por meio de uma análise histórica das relações entre Oriente e Ocidente, na medida em que elas constituem o cenário que levou ao aparecimento do gnosticismo na cultura ocidental. Sua tentativa é se afastar da discussão que visa afirmar, de maneira quase dicotômica, um de dois aspectos do gnosticismo, o grego e o oriental. Tal contraposição oscilaria entre uma faceta filosófica (vista como racional) e uma faceta mitológica (entendida como irracional). Se Harnack (*cf.* HARNACK, 1908) afirma que o gnosticismo equivale a uma helenização aguda do cristianismo, Jonas quer mostrar o caráter mais sincrético de sua origem e, ao mesmo tempo, evitar um retrato que apresente o gnosticismo como um movimento no qual predomina a ausência de qualquer característica unificadora.

Para Jonas, Alexandre Magno é uma figura central da época helenística, sem a qual não podemos entender o desenrolar dos acontecimentos da antiguidade tardia. A conquista do Oriente por Alexandre Magno é “um ponto de inflexão na história do mundo antigo” (RG, 37). Ela marca uma unidade cultural entre Ocidente (aqui entendido como o mundo grego em torno ao Egeu) e Oriente²⁸ (aqui entendido como as antigas civilizações orientais que se estendiam do Egito até as fronteiras da Índia) jamais vista antes e que duraria cerca de mil anos, destruída apenas pelas conquistas islâmicas. A unidade espaço-temporal possibilitada por Alexandre Magno “determina o cenário em que se desenvolvem os movimentos espirituais” (RG, 38) que marcam aquele período e que nos interessam no campo de investigação. O helenismo, portanto, adquire papel importante na clarificação da unidade entre Ocidente e Oriente. Assim, faz-se importante conhecer os componentes que produziram esse encontro, união e crescimento comum.

²⁸ É importante destacar que Jonas omite a análise do Egito, pois suas condições foram totalmente diferentes daquelas que são examinadas pelo autor: “Em conjunto, contudo, é da Ásia – semítica ou iraniana – de onde saíram as forças que atuaram na síntese helenística junto com a herança grega: desta forma podemos limitar nosso esboço às condições asiáticas” (RG, 52).

A pergunta pelas condições e circunstâncias históricas que propiciam o cenário de unidade é ponto de partida para o desenvolvimento do projeto jonasiano. Segundo o filósofo a unidade político-cultural criada por Alexandre Magno tinha sido precedida por um período de preparação tanto pelo Ocidente quanto pelo Oriente, pois ambos “havia alcançado o máximo nível de unificação em seus próprios reinos, especialmente em termos políticos” (RG, 38). O Oriente encontrava-se unificado sob o poder persa e o Ocidente pelo poder macedônico. O fato de tais culturas se emanciparem de suas particularidades locais, sociais e nacionais para assumir uma validade geral, facilitou a combinação entre elas, pois, uma cultura é mais suscetível de transmissão e intercâmbio quando deixa de estar confinada a

fatos históricos e específicos, como a polis ateniense ou a sociedade de castas oriental, e adota uma forma mais livre de princípios abstratos que podem aplicar-se a toda a humanidade, que podem ser aprendidos, argumentados e competir com outros na esfera da discussão racional (RG, 38-39).

Antes que a Grécia fosse conquistada por Alexandre Magno e o Império Macedônico fosse estabelecido, os ideais morais e políticos, assim como a própria noção de conhecimento, estavam enraizados em condições sociais bastante concretas, sendo que não poderiam ser aplicados a homens em geral, mas apenas ao cidadão grego (estavam excluídos os estrangeiros, as mulheres e as crianças). A derrocada da polis grega a partir do relativismo das normas morais e políticas é que possibilitou um amadurecimento de caráter cosmopolita. Foi a “deterioração interna das antigas cidades-estado e a perda de sua independência externa [que] debilitaram o aspecto particularista de sua cultura e fortaleceram a consciência do que esta última tinha de validade espiritual em termos gerais” (RG, 39-40).

Uma mudança crucial que se deu com o cosmopolitismo do Império Macedônico é a de que ser heleno não dependia da condição de nascido heleno, mas de ser educado como heleno. Quando a razão passar a ser entendida como aquilo que constitui todo ser humano, abre-se a possibilidade de pensar a participação da cultura helênica como disponível a todo sujeito racional, isto é, a todo ser humano. O homem é retirado da polis e situado no cosmos. Ser um bom cidadão não mais da polis, mas da grande polis, do cosmos, passa a ser a finalidade moral do homem, situação que é definida pelo fato de que é a razão que distingue e constitui o ser humano. Consequentemente, podemos afirmar que foi pelas mãos de Alexandre, segundo Jonas, que “o racionalismo se uniu ao universalismo, fato que possibilitou que a cultura grega pudesse ser assumida por qualquer pessoa em qualquer lugar do mundo” (OLIVEIRA, 2014b, p. 26). O grande êxito das conquistas alexandrinas com o

objetivo de helenizar o Oriente se deu graças à possibilidade do homem se entender como um ser cosmopolita²⁹, “fundando assim a possibilidade de que a cultura grega se tornasse universalista e mesmo universalizável” (OLIVEIRA, 2014b, p. 27). O “elemento grego” (OLIVEIRA, 2014b, p. 27) é levado para além das identidades geográficas.

Houve alguns importantes agentes helenizadores³⁰ do Oriente, dentre os quais podemos citar a adoção da língua grega e a introdução de instituições típicas das cidades gregas. Mas o fator mais importante, sem dúvida, foi a afirmação de que um heleno não o é por nascimento, mas por educação³¹. Tal fórmula “foi adotada de forma entusiasta pelos mais contestadores dos filhos do Oriente conquistado” (RG, 42). Contudo, se for possível falarmos de uma helenização do Oriente advinda da colonização que Alexandre realiza como parte de seu projeto político, é necessário ainda afirmar a importância de certa reciprocidade para que ela pudesse triunfar. “O resultado foi uma simbiose quase perfeita no processo colonizatório implementado durante a expansão alexandrina” (OLIVEIRA, 2014a, p. 109).

Nas cidades gregas de recente fundação o resultado da fusão foi desde o princípio grego. Em outros lugares o processo foi gradual e se prolongou até o final da Antiguidade: os povos se convertiam ao helenismo como alguém muda de partido ou de crença (RG, 43).

O universalismo presente nos primeiros séculos do período helenístico passa a ganhar uma nova direção nos últimos anos da Antiguidade, baseada, sobretudo em assuntos espirituais e de forma secundária em assuntos de caráter nacional, regional e linguístico. A unidade começa a se fragmentar por meio da polarização religiosa. O helenismo deixa de ser entendido como cultura cosmopolita secular e passa a ser compreendido como sinônimo de doutrina religiosa pagã. “Nestas novas circunstâncias, o termo heleno [...] faz referência a uma causa ameaçada por seus oponentes cristãos e gnósticos, os quais, contudo não deixam de formar parte do mundo grego” (RG, 44).

²⁹ O cosmopolitismo estoico é, nesse sentido, anti-gnóstico, uma vez que o estoico se encontra em casa em qualquer lugar do mundo, já o gnóstico, ao contrário, se encontra como estrangeiro em qualquer lugar do mundo.

³⁰ Por helenizadores queremos dizer aqui agentes de influência da cultura grega sobre a cultura oriental.

³¹ Os gregos indicavam com a palavra *paidéia* a educação do homem às boas artes (poesia, eloquência, filosofia). As boas artes eram consideradas pelos gregos um valor essencial para a formação do homem verdadeiro, aquele na qual é realizada a verdadeira natureza humana. Para os gregos, conseqüentemente, o homem só pode se realizar a partir da inserção na educação e na cultura que, no entanto, “não constituem uma arte formal ou uma teoria abstrata, distintas da estrutura histórica objetiva da vida espiritual de uma nação; para eles, tais valores concretizavam-se na literatura, que é a expressão real de toda cultura superior” (JAEGER, 1994, p. 1). Sobre a *paidéia* grega e os ideais de educação da Grécia antiga na formação do ideal grego de humanidade conferir a obra de Werner Jaeger *Paidéia: A formação do homem grego* (1994).

A partir das condições e circunstâncias históricas apresentadas, tendo como pano de fundo a experiência existencial concreta proporcionada pelas mudanças no mundo grego seria possível, segundo Jonas, assinalarmos quatro fases históricas na cultura grega:

1) anterior a Alexandre, a fase clássica como cultura nacional; 2) posterior a Alexandre, o helenismo como cultura cosmopolita secular; 3) helenismo tardio como cultura religiosa pagã; 4) bizantinismo como cultura grega cristã (RG, 45).

As condições ocidentais se confrontaram com as do lado Oriental. Ao contrário do mundo grego que era marcado por uma unidade cultural, o Oriente era distinto em cada região, uma pluralidade cultural, marcada antes pela fragmentação. Do ponto de vista político, o Oriente foi marcado por sucessivos impérios despóticos. Tanto os métodos de conquista como de governo do Oriente enfraqueceram a estrutura política de populações locais levando-as a aceitar de maneira passiva a imposição de uma nova força de poder e comando. Dessa forma, os povos orientais haviam perdido qualquer noção de autodeterminação e participação nas decisões políticas (*cf.* RG, 47). Essa apatia política conduzia, conseqüentemente, a um estado de paralisia cultural. Por exemplo, a prática assíria e babilônica

de expatriar e trasladar de um lugar a outro povos inteiros conquistados [...] havia destruído as forças de crescimento cultural em muitas das regiões distantes destes centros. Este destino terminou em muitos casos com povos culturalmente jovens que ainda não haviam desenvolvido suas possibilidades (RG, 48).

O estancamento no qual o Oriente parecia encontrar-se antes de Alexandre foi levado a um momento de renovação cultural a partir do encontro com o espírito helênico. Foram exatamente a debilidade cultural e o estado de passividade em que se encontravam os povos locais que teriam possibilitado, conforme Jonas, que nenhum obstáculo impedisse a entrada dos elementos helênicos no Oriente. O sincretismo religioso começa a ganhar forma como uma das principais características do helenismo, embora já esteja presente no Oriente mesmo. A atitude de expatriar e trasladar as populações orientais contribuiu no processo de assimilação dos elementos helenistas no Oriente. O processo de sincretismo, ou seja, a fusão de deuses e cultos de origens diferentes e distantes, assim como a facilidade de adaptação de conteúdos culturais suscetíveis de ser transmitidos e convertidos em elementos válidos universalmente, foram de grande valor para o helenismo.

A transformação de conteúdos culturais locais em elementos válidos universalmente é um desenvolvimento central para o começo da abstração religiosa. É o desenraizamento político no qual o Oriente parecia se encontrar que fornece as condições para que a substância

espiritual pudesse se libertar de qualquer limitação local e adquirisse um status de doutrina abstrata. Podemos exemplificar esse processo, conforme Jonas indica em *The Gnostic Religion* no exemplo clássico da Bíblia em que o exílio babilônico obrigou os judeus a “desenvolver esse aspecto de sua religião cuja validade transcendia as condições particulares palestinas e a opor ao credo assim obtido aos distintos princípios religiosos do mundo ao qual haviam sido lançados” (RG, 49). Ou ainda a conquista dos persas sobre os babilônios, que levou esses últimos a um estado de submissão e impotência política forçando “a religião babilônica a apoiar-se, unicamente e daí em diante, em seu conteúdo espiritual” (RG, 50). O exemplo do êxito do movimento de abstração da religião babilônica é a astrologia, que por seu conteúdo intelectual, expandiu-se com força sobre todo o mundo helênico. Da tradição persa, de acordo com Jonas, teria se desenvolvido aquela que seria umas das ideias centrais do sincretismo helenístico, o princípio metafísico que se desenvolve em um sistema de significação intelectual geral, o sistema do dualismo teológico.

Em todo o Oriente, as crenças locais e nacionais pareciam submeter-se a um processo de adaptação e conversão em elementos de intercâmbio e validade universais, o que conduzia à dogmatização, no sentido em que esse desenvolvimento levava até a transformação dos conteúdos religiosos locais em uma doutrina coerente. As ferramentas lógicas fornecidas pelo influxo grego são centrais nesse momento, contudo tal processo já havia sido iniciado no próprio chão do mundo oriental anterior a Alexandre, isto é, precede às influências helênicas levadas ao Oriente pelo Império Macedônico. O Oriente, portanto, não foi apenas uma instância passiva de assimilação de conteúdos advindos do Ocidente, ou seja, elementos helenísticos. Como ressalta Jonas, o Ocidente é influenciado fortemente por forças que partem do mundo oriental e suas ideias, principalmente aqui, espirituais:

o monoteísmo judaico, a astrologia babilônica e o dualismo iraniano foram talvez as três forças espirituais mais importantes com as quais o Oriente contribuiu para a configuração do helenismo, e cuja influência marcou de forma crescente e determinante seu curso posterior (RG, 51).

A civilização helenística somente foi possível graças ao enfraquecimento e, conseqüentemente, à queda de estados e nações que possibilitaram o processo de abstração e intercâmbio de conteúdos culturais e espirituais. No entanto, isso não vale apenas no que diz respeito ao Oriente, mas ao próprio mundo grego, pois a derrocada política da polis é uma condição prévia para o desenvolvimento daquilo que Alexandre viria a estabelecer.

As indicações até aqui apresentadas referem-se às condições prévias para a influência exercida entre Ocidente e Oriente, resta analisarmos as suas consequências. Segundo Jonas, podemos dividir a época helenística em dois períodos distintos, não no sentido político, mas em termos espirituais. O primeiro marcado pelo domínio grego e pelo silêncio oriental, isto é, pelo estado de abertura desse último. Já o segundo período é caracterizado por uma reação do Oriente “que renasce e por sua vez avança vitorioso, em uma espécie de contra ataque espiritual em direção ao Ocidente e remodela a cultura universal” (RG, 52). Neste sentido, a “helenização do Oriente prevalece no primeiro período, assim como a orientalização o faz no segundo, processo este último que culmina em torno ao ano 300 d.C. O resultado de ambos processos é uma síntese que sobreviveu até a Idade Média” (RG, 52).

O período de helenização do Oriente é caracterizado, como já indicamos anteriormente, pelo triunfo do helenismo constituído pela adoção dos cânones de pensamento e expressão helenistas por “todo aquele que desejava participar na vida intelectual da época” (RG, 53). Tudo era dito em grego, não apenas no sentido da língua grega, mas em relação ao uso de conceitos, ideias e formas literárias. Todavia, o já indicado silêncio oriental não deve ser entendido como uma falta de vitalidade intelectual e cultural do Oriente, mas ao fato desse não falar por si mesmo, ou seja, em seu próprio nome.

Já o período de orientalização é marcado pela mudança de caráter produzida pela recepção das influências orientais pelo mundo ocidental, embora seja importante acrescentar o fato de que “o anonimato das contribuições orientais faz com que estas influências sejam difíceis de identificar” (RG, 53). De todo modo, podemos identificar o sincretismo religioso como elemento central de contribuição do Oriente para a cultura helenística, ainda que seja possível ampliar essa noção para que ela abarque os fenômenos seculares³². Segundo Jonas,

o sincretismo denota um fenômeno religioso que o antigo termo “teocracia”, isto é, a mescla de deuses, expressa de forma mais adequada. É este um fenômeno central do período, do qual, apesar de nossa familiaridade com a mescla de ideias e de valores culturais, não contamos com um fenômeno paralelo na experiência contemporânea (RG, 54).

A primeira parte do helenismo, que vai até o tempo de Cristo, é caracterizada pela cultura secular grega. O Oriente nesse período vive uma espécie de preparação para seu ressurgimento, aquilo que Jonas chama de “período de incubação” (*cf.* RG, 55). Podemos

³² Por seculares queremos dizer fenômenos não diretamente relacionados a conteúdos religiosos e espirituais.

afirmar, nesse sentido que, de um lado a contribuição grega ao todo helenístico foi a de uma cultura secular, e por outro lado a contribuição do Oriente foi religiosa³³.

De todos os fenômenos aos que fazemos alusão nesta análise do primeiro período do helenismo, é no fenômeno religioso onde o Oriente se mostra mais ativo e mais ele mesmo. O crescente prestígio dos deuses e os cultos orientais no mundo ocidental anunciaram o papel que o Oriente ia ter no segundo período, quando a liderança passou para suas mãos (RG, 55).

A importância do período de latência do Oriente foi grande para sua história em duas direções. O monopólio grego teve seus efeitos tanto no sentido de repressão quanto no sentido de libertação. Repressão, pois obrigava o Oriente a dissimular a expressão de seus próprios conteúdos e libertação porque oferecia as ferramentas para que o pensamento oriental tivesse uma possibilidade totalmente nova para se expressar. Desse modo, o helenismo leva ao Oriente a invenção grega, o *logos*, o conceito abstrato, o método de exposição teórica, o sistema racional (cf. RG, 56). O pensamento do Oriente até então havia se expressado apenas em imagens e símbolos, isto é, em forma de mitos e ritos. O *logos* grego é o que libera essa expressão do confinamento na rigidez de seu simbolismo. No entanto, o pensamento oriental não deixou de ser mitológico, ele aprendeu a expressar suas ideias de maneira teórica. Ou seja,

a utilizar não só imagens sensuais mas conceitos racionais ao expô-las. Desta maneira, a formulação definitiva do dualismo, do fatalismo astrológico e do monoteísmo transcendente chegou graças à conceitualização grega. Com a categoria das doutrinas metafísicas estes sistemas ganharam aceitação geral e sua mensagem pode dirigir-se à totalidade. Desta forma, o espírito grego libertou o pensamento oriental das ataduras de seu próprio simbolismo e, graças à reflexão do *logos*, lhe permitiu descobrir-se. Assim, chegado o momento, o Oriente lançaria seu contra ataque com as armas adquiridas no arsenal grego (RG, 56).

Outro efeito do predomínio grego sobre o Oriente se dá na divisão do espírito oriental em duas correntes distintas, uma tradição de caráter público e outra de caráter secreto. Aquela que era suscetível ao processo de helenização saía à luz, ou seja, fluía na superfície. A que não era assimilável fluía submergida, escondida, oculta. Para que essa última pudesse se opor a mensagem dominante tinha que encontrar uma linguagem própria e encontrá-la foi um dos intentos mais árduos. O domínio grego conduziu os aspectos não assimiláveis ao processo de

³³ Apesar de utilizarmos durante amplamente os termos grego e helenístico como equivalentes, Jonas mostra ao longo de sua análise o período helenístico não se constitui apenas a partir da influência ocidental, mas também da oriental, ou seja, para além da cultura grega.

helenização do Oriente a uma vida secreta, que “criou uma corrente antagonista sob a superfície da civilização helenística” (RG, 57)³⁴.

No período do começo do cristianismo podemos testemunhar uma maior influência do Oriente sobre o Ocidente. Isso significa que o Oriente “como água muito tempo retida, sua força rompeu o dique helenístico e transbordou no mundo antigo” (RG, 58). A consequência daquilo que Jonas chama de “explosão de Oriente” é a mudança do helenismo em uma cultura religiosa oriental (*cf.* RG, 58), o que foi constituído por duas situações distintas, porém complementares: o crescimento e amadurecimento subterrâneo, ou seja, oculto, do influxo do Oriente e a disposição, ou como Jonas afirma, a “profunda necessidade” (*cf.* RG, 58) do Ocidente em aceitar uma renovação religiosa.

A segunda fase do helenismo, portanto, seria marcada pelo elemento *religioso* advindo do mundo oriental, o qual, impulsionado pela ideia de salvação e pela visão de um Deus extremamente transcendental, foi de fácil assimilação pelas correntes filosóficas e religiosas do Ocidente, em especial o cristianismo nascente (*grifo do autor*) (OLIVEIRA, 2014b, p. 30).

Não significa que Jonas está falando de uma reação do antigo Oriente. “O antigo Oriente havia morrido” (RG, 58). Não é uma ressurreição das tradições clássicas, embora elas apareçam na nova corrente. As ideias espirituais – o dualismo, o fatalismo astrológico e o monoteísmo – que tinham força no Oriente anteriormente ao seu contra-ataque em direção ao Ocidente no que diz respeito ao processo de assimilação, agora aparecem de uma nova maneira, servindo à representação de um novo princípio espiritual, e isso também abrange o âmbito do uso dos termos filosóficos gregos.

O sincretismo é aquilo que viabiliza a utilização de todos os elementos – símbolos do antigo pensamento oriental, a totalidade de sua herança mitológica, ideia e figuras de seu saber bíblico, elementos doutrinários e terminológicos da filosofia grega – advindos da tradição e responsáveis pelo aspecto exterior do fenômeno em questão, porém não de sua essência. Um novo princípio espiritual que também, em certa medida, parte do caráter manifestamente sintético dos elementos acima nomeados. Contudo, “o todo assim originado deve ser entendido não como o produto de um ecleticismo não comprometido, mas como um sistema de ideias original e determinado” (RG, 59). A pergunta que Jonas coloca e busca responder na sequência da exposição é aquela que se volta para quais são as influências do Oriente no mundo helenístico. O autor indica as seguintes:

³⁴ De acordo com Jonas é possível conjecturar – mas apenas conjecturar – que este período de submersão do Oriente deve ter produzido “distintos processos de profunda transformação, novos pontos de partida com grandes repercussões” (RG, 57).

a expansão do judaísmo helenístico e em especial da filosofia judaico-alexandrina; a expansão da astrologia babilônica e da magia, coincidente com o crescimento geral do fatalismo no mundo ocidental; a expansão de distintos cultos místéricos 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 iniciam com o neopitagorismo e culminam com a escola neoplatônica (*grifo nosso*) (RG, 59-60).

Todos esses fenômenos distintos e diferentes em diversos traços estão mesmo assim relacionados uns com os outros. Os ensinamentos de cada um mantêm pontos de conexão com os demais e até em suas divergências é possível encontrar um contexto de pensamento comum. Podemos afirmar que “a literatura de cada um deles complementa nossa compreensão dos outros” (RG, 60).

Em Fílon de Alexandria encontramos, além dos elementos platônicos e estoicos dos quais está saturado o centro medular judeu, a linguagem dos cultos místéricos e a incipiente terminologia de um novo misticismo. As religiões dos mistérios por sua parte mantêm uma estreita relação com o complexo de ideias astral. O neoplatonismo se mostra inteiramente aberto a toda a ciência popular religiosa pagã, especialmente a oriental [...] O cristianismo, inclusive em suas manifestações “ortodoxas”, teve desde o princípio (ao menos desde São Paulo, sem dúvida) aspectos sincréticos, ainda que superados de longe, nesse sentido, por seus caules heréticos: os sistemas gnósticos (RG, 60).

Os sistemas gnósticos, seguindo Jonas, podem ser ditos como o exemplo maior do sincretismo característico desse período. Estes sistemas são uma reunião da mitologia oriental, das doutrinas astrológicas, da teologia iraniana de cunho dualista, dos elementos da tradição judaica (bíblica, rabínica e ocultista), da escatologia salvífica do cristianismo e das noções e conceitos platônicos. O sincretismo alcança, nesse período, o *status* de presença em todo pensamento da época e em todos os campos da expressão literária, apresentando assim a sua maior eficácia. Todavia, nessa pluralidade de correntes e no sincretismo que atravessa a Antiguidade Tardia Jonas persegue a tentativa de por meio de uma análise filosófica conferir um princípio unificador às múltiplas vozes gnósticas. Mas, o que significa tal princípio gnóstico?

2.4 O PRINCÍPIO GNÓSTICO COMO UNIDADE INTERPRETATIVA NA LITERATURA GNÓSTICA

Jonas começa a direcionar a sua análise histórica das condições prévias para aquele que é seu escopo originário. Diante de todo o processo de relação entre Oriente e Ocidente

apresentado pelo autor sob o pano de fundo da assimilação recíproca, isto é, do sincretismo, resta-nos perguntar se é possível existir um elemento aglutinador diante um fenômeno de tantos elementos misturados. É o novo espírito que surge nesse período um ecleticismo desorientado ou há um princípio que confere unidade a esse fenômeno? Jonas parte então de uma investigação das condições históricas que possibilitaram o intercâmbio entre Ocidente e Oriente e o influxo recíproco para afirmar a centralidade da noção de sincretismo como o ponto forte da Antiguidade Tardia. Contudo, o autor não aceita uma situação estanque diante da constatação de um simples ecleticismo, é preciso mostrar a possibilidade de um princípio aglutinador e unificador dessa multiplicidade de vozes. Como pretendemos mostrar, Jonas sinaliza de que maneira podemos alcançar uma resposta a esta questão: “é preciso fixar a atenção em certas atitudes mentais características, que estão presentes com maior ou menor clareza em todo o grupo, ainda que seus componentes sejam muito divergentes quanto a seu conteúdo e nível intelectual” (RG, 61).

Nos traços compartilhados, Jonas encontra um princípio espiritual que funciona como um mote da combinação entre os diversos elementos e que seria possível discernir em toda a literatura mencionada já que apareceria por toda parte nos movimentos que vêm do Oriente (*cf.* RG, 61). O autor toma estes movimentos como representantes mais radicais e intransigentes do novo espírito que surge nesse período. Jonas fala em “princípio gnóstico” (*cf.* RG, 23), o qual serviria de chave conceitual para interpretar a Antiguidade tardia. Desse modo, o gnosticismo constitui-se como um grupo “extraordinariamente interessante não só em si mesmo, mas também porque pode contribuir, se não como a chave de toda aquela época, ao menos uma contribuição para a sua compreensão” (RG, 61).

Jonas ao afirmar que os movimentos gnósticos constituem-se como uma possível chave para interpretar a Antiguidade tardia analisa aquilo em que consistem tais movimentos, seus elementos e características principais. Para cumprir tal escopo é necessário, assim como Jonas mesmo nos indica, irmos ao encontro daquilo que as fontes nos fornecem. A possibilidade de construir e apresentar uma imagem daquilo que denominamos gnosticismo depende, conseqüentemente, das fontes, isto é, da literatura a qual podemos consultar. Quais, portanto, são essas fontes? Podemos dividi-las em dois grupos, as fontes primárias e secundárias.

As fontes literárias e históricas acerca do gnosticismo antigo foram, ao longo da história, predominantemente indiretas. Apenas no século XIX começam a aparecer aquilo que chamamos de fontes primárias. Por conseguinte, o trabalho do autor não se desvencilhou dos estudos já realizados sobre os movimentos gnósticos e, ao mesmo tempo, não teve acesso a

não ser também indireto às descobertas documentais de Nag Hammadi (em 1945). Em sua época, tais textos estavam ainda acessíveis apenas aos estudiosos mais próximos. Mesmo assim, Jonas foi um dos primeiros a reconhecer a relevância da descoberta, não hesitando em acrescentar à segunda edição da sua obra um capítulo sobre o assunto: “do dia para a noite passamos de uma grande pobreza e dispersão documental a vermo-nos sacudidos por uma extraordinária riqueza de fontes originais não contaminadas por tradições secundárias” (RG, 29).

As fontes secundárias aparecem em geral nos seguintes idiomas: grego, latim, hebreu, siríaco e árabe. E podemos dividi-las nos seguintes grupos:

[1] A literatura do início do cristianismo que tinha como objetivo refutar os ensinamentos gnósticos, até o século XIX esses escritos eram as únicas fontes disponíveis para o estudo do gnosticismo, sendo que “o triunfo da Igreja conduziu naturalmente ao desaparecimento dos originais gnósticos” (RG, 71). Neste grupo podemos encontrar escritos dos Padres da Igreja, Irineu, Hipólito, Orígenes e Epifânio em grego, Tertuliano em latim e Clemente de Alexandria. Segundo Jonas, “essas fontes patrísticas facilitam informação sobre grande número de seitas, todas elas nominalmente cristãs ao menos, ainda que em alguns casos a camada de verniz seja bastante fina” (RG, 72). Ainda neste grupo devemos incluir a contribuição de um autor pagão, Plotino em seu tratado *Contra os gnósticos, ou contra aqueles que sustentam que o Criador do mundo é maligno e que o Mundo é mau* se posiciona de forma contrária aos ensinamentos de uma seita gnóstica cristã que, no entanto, não pode ser identificada com total certeza.

[2] Os escritos anti-heréticos a partir do século II se voltaram para a tarefa de refutar o maniqueísmo. Esse movimento não foi considerado como parte da heresia gnóstica, mas como pertencente ao mesmo círculo de ideias. Destacam-se os trabalhos de Tito de Bostra (grego), Santo Agostinho (latim), Teodoro bar Konai (siríaco) e Alexandre de Licópolis (autor pagão de formação filosófica).

[3] Escritos pertencentes ao grupo denominado religiões dos mistérios da Antiguidade, como os mistérios de Isis, Mitra e Atis. “As fontes de informação, no caso destas religiões, são escritos de autores contemporâneos gregos e latinos, em sua maioria, pagãos” (RG, 73). 4) A literatura rabínica, que diferente do cristianismo utilizou-se do silêncio como meio mais eficaz para combater a heresia;

[4] A literatura islâmica que aborda em especial a religião maniqueísta e ainda outras seitas gnósticas mais obscuras.

As fontes primárias aparecem em sua maioria nos idiomas: grego, copta, arameu, persa, turco e chinês. Começaram a tomar conhecimento dessas fontes primárias ou diretas a partir do século XIX com alguns importantes e determinantes achados arqueológicos, como por exemplo, a biblioteca de Nag Hammadi. Podemos também dividi-las em alguns grupos gerais:

[1] Os livros sagrados dos mandeus, seita que ainda sobrevive – o mandeísmo é o único exemplo de seita gnóstica que perdura até os nossos dias – com um número pequeno de adeptos na região do baixo Eufrates (Iraque). Essa seita é marcada por uma forte oposição ao cristianismo e ao judaísmo, tendo entre seus profetas João Batista enquanto figura que substitui e se opõe a Cristo. Mandeus deriva do arameu *manda* que significa conhecimento, sendo que, mandeus significa literalmente gnósticos. Suas obras escritas em arameu contêm “tratados mitológicos e doutrinários, ensinamentos rituais e morais, uma liturgia e coleções de hinos e de salmos, das quais estes últimos contêm por sua vez alguns poemas religiosos profundamente comovedores” (RG, 73).

[2] Os escritos copto-gnósticos, em sua maioria, da escola valentiniana. A utilização da língua copta – língua vernácula egípcia do último período helenístico, é um produto do Egípcio antigo e do grego – reflete o confronto de uma religião de massas com a cultura secular grega. A biblioteca de Nag Hammadi encontrada em torno de 1945 no Alto Egito trouxe à luz escritos de uma comunidade gnóstica – dentre esses textos podemos citar um dos livros mais importantes para os valentinianos, o *Evangelho da Verdade*.

[3] Os escritos maniqueus, descobertos no Egito em 1930 e escritos na língua copta.

[4] Os fragmentos de Turfan, escritos nas línguas persa e turca e encontrados em escavações realizadas no Oasis de Turfan (Turquestão chinês) no início do século XX. Ainda podemos adicionar a esses fragmentos alguns escritos encontrados também no Turquestão escritos em chinês que nos indicam “o florescimento de uma religião gnóstica em um lugar tão distante como a Ásia Central” (RG, 75).

[5] Os textos gregos atribuídos a Hermes Trimegisto, denominado como *Poimandres*. “Apesar de alguns sinais de influência judaica, o mesmo tratado hermético *Poimandres* deve ser considerado um documento capital do gnosticismo pagão independente” (RG, 75).

[6] Alguns textos apócrifos do Novo Testamento, sobretudo, “em forma de poemas que se encontram entre as melhores expressões do sentimento e das crenças gnósticas” (RG, 76).

Jonas, ao mapear as fontes – secundárias ou indiretas e as primárias ou diretas – da literatura gnóstica, mostra a grande extensão geográfica e linguística dessas. Ressalta, por conseguinte, a enorme variedade dos grupos gnósticos, o que não nos possibilita falar de uma doutrina gnóstica como algo objetivado, embora possamos dizê-la como uma abstração. Para ele, a literatura gnóstica é constituída principalmente por “estruturas especulativas que são, simultaneamente, criações originais de mentes individuais e variações e elaborações de certos temas-chave compartilhados por todos” (RG, 76). Podemos destacar como grandes construtores de sistemas Ptolomeu, Basíledes e Mani. Em outro nível o mesmo conteúdo aparece em fábulas, exortações, instruções práticas (morais e mágicas), hinos e orações.

Os fenômenos aqui tratados por Jonas são tomados como a expressão mais característica da crise espiritual de um período. Mas quais são seus traços principais e constitutivos, isto é, que nos dão a possibilidade de apresentar um princípio gnóstico (cf. RG, 23) que dê unidade a todos esses movimentos? Jonas assinala quatro: esses fenômenos são de natureza religiosa; todas as correntes estão ligadas à noção de salvação, por conseguinte, a religião desse período é uma religião salvífica; todas carregam uma concepção totalmente transcendente, ou melhor, transmundana de Deus e, conseqüentemente, uma noção transcendente e ultramundana do objetivo da salvação; e, por fim, todas são engendradas por um dualismo radical dos âmbitos do ser – Deus e mundo, espírito e matéria, corpo e alma, luz e escuridão, bem e mal, vida e morte – evidenciando uma extrema polarização da existência que afeta não apenas o ser humano, mas toda a realidade (cf. RG, 66). Em suma, “a religião geral do período é uma *religião salvífica, dualista e transcendente*” (grifo do autor) (RG, 66)³⁵. É preciso analisar, conseqüentemente, os principais elementos gnósticos, elencados pelo autor em cinco campos: teológico, cosmológico, antropológico, escatológico e moral.

³⁵ Oliveira sublinha a importância desses três elementos para a compreensão das relações entre Ocidente e Oriente, entre o gnosticismo e o cristianismo e ainda entre o passado e o presente da humanidade na busca por si mesma (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 31).

A teologia gnóstica é marcada por um dualismo radical que rege a relação entre Deus e o mundo e se espalha na relação entre o homem e o mundo. Deus é absolutamente transmundano, sua natureza é totalmente distinta do universo, ao qual não criou nem governa, sendo sua absoluta antítese. O *cosmos*, visto como o reino da escuridão, se opõe ao reino da luz. “O Deus transcendente se oculta de todas as criaturas e não pode ser conhecido por meio de conceitos naturais. Seu conhecimento requer uma revelação e uma iluminação sobrenaturais” (RG, 77).

No âmbito da cosmologia, o universo, dominado por arcontes, é uma prisão na qual a Terra é a sua cela mais profunda. Os arcontes são deuses planetários, seres demoníacos e inferiores que criaram – exceto os casos em que este papel tenha sido reservado ao seu líder, o demiurgo – e governam coletivamente o mundo e cada um deles individualmente. O conjunto de suas leis tirânicas e universais são chamadas de *heimarméne*, ou seja, destino universal, conceito tomado da astrologia, que foi ressignificado pelo espírito gnóstico anticósmico. Tudo aquilo que está entre o aqui e o mais além é considerado como um obstáculo para separar o homem de Deus.

A antropologia gnóstica vê o homem tripartido, composto de corpo, alma e espírito. Sua origem é mundana e extramundana. O corpo e a alma são produtos dos poderes cósmicos, é por meio deles que o homem faz parte do mundo e está submetido à *heimarméne*. Por sua vez, o espírito (ou *pneuma*) constitui uma porção da substância divina. O homem foi criado pelos arcontes com o objetivo de mantê-lo prisioneiro, “o pneuma assim imerso na alma e na carne não é consciente de si mesmo, vive entorpecido, adormecido ou intoxicado pelo veneno do mundo: é em suma ignorante” (RG, 78). Seu despertar e libertação só podem acontecer por meio do conhecimento.

Do ponto de vista escatológico, o eu pneumático é, assim como Deus, absolutamente estranho a este mundo, sendo que “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). O conhecimento do Deus transmundano e de si mesmo – da origem divina do eu pneumático – é condição necessária para que o homem se liberte da ignorância, característica da existência mundana. Desse modo, o único meio para obter a salvação é a revelação.

A moralidade gnóstica é marcada pela “hostilidade em relação ao mundo e o desprezo de todos os laços mundanos” (RG, 80). Tem assim duas posturas contrárias: o ascetismo e a libertinagem. Obtendo a *gnosis*, deduz-se a “obrigação de evitar a menor contaminação do mundo e, portanto, de reduzir ao mínimo seu contato com este” (RG, 80). Há ainda o privilégio da liberdade absoluta, que aparece como um paradoxo, já que o *pneumático* não

está submetido à *heirmaméne* e, portanto, encontra-se livre do jugo da lei moral, “já que o pneuma está a ‘salvo em sua natureza’” (RG, 80). Segundo Hans Jonas “esta libertinagem antinômica mostra com mais força que a versão ascética o elemento *nihilista* contido na negação gnóstica do cosmos” (RG, 81).

Apesar da comunhão entre Deus e o homem (*pneuma*) diante do mundo, eles se encontram separados pelo próprio mundo. Encontramos aqui “o sentimento de uma desunião absoluta entre o homem e o lugar no qual se encontra hospedado, o mundo” (RG, 343). Sentimento fundamental, pois ressalta o fosso que há entre o ser humano e o mundo. O mundo foi criado na ignorância e na paixão, “o mundo é o produto, ou mesmo a encarnação da negação do conhecimento” (RG, 344). A essência do cosmos é a ignorância. Diante da amplidão sombria do cosmos o ser humano toma consciência de que está perdido, que não faz parte do sistema que o envolve e o aprisiona. “O medo como resposta da alma a seu ser-no-mundo é um tema recorrente na literatura gnóstica” (RG, 346).

Em sua análise dos elementos semânticos do gnosticismo, Hans Jonas toma como referência a literatura dos mandeus, para mostrar os elementos comuns do pensamento gnóstico recorrentes em palavras e metáforas. A utilização da literatura *mandeia* se deu, sobretudo, pela distância geográfica e social que os separou da influência helenística, fazendo com que estivessem “menos expostos que outros a tentação de adaptar a expressão de suas ideias a convenções intelectuais e literárias ocidentais” (RG, 83). A literatura dos *mandeus* está cheia da fantasia mitológica, sem qualquer intenção conceitualizadora: “na poesia mandeia, a alma gnóstica derrama sua angústia, sua nostalgia e seu consolo em um ilimitado caudal de poderoso simbolismo” (RG, 83). Termos como “Estranho”, “Mais além”, “O outro mundo”, “Estrangeiro”, “Luz e escuridão”, “Vida e morte”, “Mistura e dispersão”, “Um e muitos”, “Caída”, “Captura”, “Afundamento”, “Desamparo”, “Medo”, “Nostalgia de casa”, “Entorpecimento”, “Sonho”, “Embriaguez” e “Chamado do exterior” expressam a ideia do mundo que deve ser vencido, pois é profundamente demonizado pelos gnósticos. Vejamos como Jonas interpretou o seu significado.

O Estranho³⁶: A vida é constantemente referida na literatura gnóstica analisada por Jonas como *estranha*, isto é, como *estrangeira* nesse mundo. Mas essa não é o único sentido

³⁶ A noção de *estranho* será retomada por Jonas no que concerne a sua compreensão da modernidade e a experiência existencial que a perpassa, a saber, a do ser humano lançado em um mundo indiferente. Jonas em sua leitura gnóstica do existencialismo heideggeriano, tema que será abordado no próximo capítulo, encontra semelhanças entre a noção de *estranho* gnóstica e a experiência da *estranheza* (*Unheimlichkeit*), do *sentir-se fora de casa* que aparece na filosofia de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 515-534; *Ser e Tempo*, §40). Freud em 1919 publicou o texto *Das Unheimliche* no qual trabalha a relação do *unheimlich* e a angústia. De acordo com Freud *Unheimliche* significa o não familiar, “a palavra alemã *unheimlich* é

que o adjetivo carrega: seus equivalentes na literatura gnóstica fazem referência à divindade: “o conceito de ‘Deus estranho’ de Marcião ou simplesmente ‘o Estranho’, ‘o Outro’, ‘o Desconhecido’, ‘o Sem Nome’, ‘o Oculto’; ou o ‘Pai desconhecido’ que aparece em muitos escritos gnósticos cristãos” (RG, 84). Na linguagem filosófica, o equivalente a tais noções é o da transcendência absoluta que podemos encontrar no pensamento neoplatônico. Para Jonas, o uso da palavra *estranho* com o intuito de caracterizar Deus ou o Ser mais elevado nos conduz ao encontro de uma significação simbólica que é expressão de uma experiência existencial humana essencial.

O que quer dizer a palavra *estranho* no âmbito da literatura gnóstica? Nada mais que uma referência ao fato de que aquele que é adjetivado com tal noção não nasce e menos ainda pertence a esse mundo. O *estranho* habita esse mundo experimentando-o como terra estrangeira. Ele é o “estrangeiro solitário, desprotegido, incompreendido e incapaz de compreender em uma situação cheia de perigos” (RG, 84). Dessa forma, os sentimentos que perpassam tal experiência são angústia e nostalgia de casa. Porque esse mundo é entendido como terra estrangeira, o *estranho* vaga como perdido, sendo que, “se aprende esses caminhos, esquece que é um estrangeiro e se perde em um sentido diferente, sucumbindo ao sentido do mundo estranho e apartando-se de sua própria origem” (RG, 85). No entanto, aquele que em princípio é o *estranho* e o *estrangeiro*, acaba por converter-se em filho da casa e, assim, o destino do *estranho* é marcado por um estranhamento de si mesmo. Isto significa que o *estranho* se esquece de sua condição de *estrangeiro*.

O papel da *gnosis* é fazer com que seja lembrada a diferença em relação à terra estrangeira que é esse mundo. O conhecimento constitui o primeiro passo para o regresso ao mundo superior, ou seja, a saída desse mundo, a terra estrangeira. Mas o que significa esse

evidentemente o oposto de *heimlich*, *heimisch*, *vertraut* [doméstico, autóctone, familiar], sendo natural concluir que algo é assustador justamente por *não* ser conhecido e familiar” (FREUD, 2010, p. 331). O *unheimlich* “seria sempre algo em que nos achamos desarvorados, por assim dizer. Quanto melhor a pessoa se orientar em seu ambiente, mais dificilmente terá a impressão de algo inquietante nas coisas e eventos dele” (FREUD, 2010, p. 332). O *unheimlich*, para Freud, desponta na angústia: “se a teoria psicanalítica está correta ao dizer que todo afeto de um impulso emocional, não importando sua espécie, é transformado em angústia pela repressão, tem de haver um grupo, entre os casos angustiantes, em que se pode mostrar que o elemento angustiante é algo reprimido que retorna. Tal espécie de coisa angustiante seria justamente o inquietante” (FREUD, 2010, p. 360). O sentimento de estranhamento, isto é, de não pertencimento, não familiaridade está, destarte, na gênese da angústia e, por conseguinte, das patologias. A angústia, para Heidegger em *Ser e Tempo*, ao contrário da teoria psicanalítica, nos reconduz à existência autêntica. Heidegger quer intensificar a angústia para nos tirar da existência inautêntica. Enquanto para Freud o *unheimlich* das vivências produz-se quando algo (complexos infantis ou crenças primitivas superadas) reprimido retorna, para Heidegger o *Unheimlichkeit* (não-ser-em-casa) “*deve ser conceituado de modo ontológico-existencial como o fenômeno mais originário*” (grifo do autor) (HEIDEGGER, 2012, p. 531; *Ser e Tempo*, §40), deixando de ser visto, então, como uma patologia para ser compreendido como o que “resgata o *Dasein* do seu decair no ‘mundo’ em que é absorvido” (HEIDEGGER, 2012, p. 529; *Ser e Tempo*, §40).

regresso? É a “lembrança de sua própria diferença, o reconhecimento de seu lugar de exílio” (RG, 85). Essa experiência do estranhamento é ao mesmo tempo uma marca de excelência porque, em última instância, o *estranho* não é compreensível para as criaturas desse mundo e essa superioridade é a manifestação de sua glória, é a marca de sua condição majestosa em relação àqueles que estão submetidos às leis (*heirmaméne*) do mundo inferior.

As duas caras da ideia do “estranho”, a positiva e a negativa, “experiência do estranhamento” vista como experiência superior e como sofrimento, como prerrogativa do distanciamento e como destino do intrincamento, alternam como características de um só e mesmo tema: a “Vida” (RG, 85).

A experiência existencial humana que aparece permeando a noção de “Vida estranha” sob a roupagem do tema da salvação nos remete a um processo dramático da história da metafísica – “da luz exilada da Luz, da vida exilada da Vida e imersa no mundo: a história de seu estranhamento e recuperação, seu ‘caminho’ descendente ao mundo inferior que atravessa, e de novo ascendente” (RG, 85). Esse símbolo primordial do gnosticismo que é a *Vida estranha* está permeado pela ideia da condição humana enquanto estrangeira, o estranho é aquele que vem de outro lugar, isto é, ele é o mensageiro do mundo da Luz, capaz de nos redimir de nossa ignorância. “Assim, por implicação, o mesmo conceito ‘estranho’ inclui em seu significado todos os aspectos que ‘caminho’ explica em forma de fases claramente definidas em termos temporais” (RG, 85-86).

Mais além, Exterior, Este mundo e O outro mundo: Esses termos decorrem da experiência da Vida compreendida como estranha. Um primeiro ponto é o de *mais além*, pois se a Vida pertence a outro lugar, seu lugar primordial é fora daqui, é o *mais além* deste mundo, o *exterior*. Por *mais além* o gnosticismo, segundo Jonas, está dizendo

tudo o que forma parte do cosmos, o céu e suas estrelas inclusive. E utilizamos o termo “inclusive” em seu sentido literal: a ideia de um “exterior” absoluto limita o mundo a um sistema fechado e circunscrito, que por sua vastidão e abrangência resulta assustador para aqueles que estão perdidos nele (RG, 86).

Podemos entender, conseqüentemente, que todas as relações empreendidas pelo homem em sua existência são produzidas dentro *deste mundo*, ou seja, são ou pertencem a *este mundo*, em oposição ao *outro mundo*, que é o *reino da Luz*, o *mundo da Vida*, *estranho* e incompreensível para nós.

Mundos e éons: *Mundo* no contexto gnóstico não está direcionado a uma unidade, ao contrário, evidencia muito mais uma pluralidade, pois, tal expressão quer dizer o conjunto de

etapas³⁷ do sistema cósmico pelos quais a *Vida* deve passar em seu movimento ascendente em busca da saída da prisão que é *esse mundo*, ou seja, tendo em vista seu retorno ao *mundo da Luz*. Portanto, a pluralidade denota “o aspecto labiríntico do mundo: nos mundos a alma perde seu caminho e vaga errante; busca uma saída para sair de um mundo e se encontra em outro não menos mundo” (RG, 87). Um equivalente da noção de *mundos* dos mandeus é o termo *éons* encontrado no gnosticismo helenístico. Um exemplo de texto gnóstico, apresentado por Jonas, dessa experiência é o seguinte: “Você se dá conta, filho meu, de quantos corpos temos de atravessar, de quantas multidões de demônios, conexões cósmicas e circuitos estelares, a fim de alcançar aquele que é um só e único?” (C.H. IV. 8 *apud* RG, 87).

As etapas devem ser entendidas como forças hostis que obstruem a passagem da *Vida* em seu regresso. *Esse mundo* é tanto um poder anti-divino quanto aprisionador. Outros textos apresentados por Jonas: “O Caminho que temos que seguir é grande e ilimitado” (G 433 *apud* RG, 87) e “Quão grades são as fronteiras destes mundos da escuridão” (G 155 *apud* RG, 87). Podemos afirmar que a dimensão espacial desse processo é qualitativamente malévola do ponto de vista espiritual. Sendo que, devemos entender a denominação de demônios “tanto como reinos espaciais como pessoas; vencê-los equivale a passar através dele e abrir caminho através de suas fronteiras, a destruir seu poder e a ganhar a libertação que se desprende da magia de sua esfera” (RG, 88). Já a dimensão temporal da existência cósmica da vida é representada pelas épocas que se estendem entre a *Vida estranha* e sua meta³⁸.

Desta forma, o caminho da salvação se conduz através da ordem temporal das gerações: através das cadeias de inumeráveis gerações a Vida transcendente se introduz no mundo, habita nele e suporta sua duração em aparência infinita. Só através deste longo e trabalhoso caminho, com uma memória perdida e reconquistada, poderá completar seu destino. Isso explica a impressionante fórmula “mundos e gerações” que constantemente aparece nos escritos mandeus (RG, 88).

Para a *Vida* perdida *nesse mundo* a dimensão temporal é uma fonte de angústia, que procede do tempo que terá de ser suportado *nesse mundo*, assim como do caminho de regresso e luta contra os poderes demoníacos. Existe, desse modo, um duplo aspecto do terror cósmico: um aspecto espacial e outro temporal. O conceito que melhor expressa essa

³⁷ Há no interior do gnosticismo uma variação do número de etapas ou graus dessa pluralidade de *mundos*, podendo ser em alguns grupos sete ou doze ou até mesmo trezentos e sessenta e cinco.

³⁸ Dois textos gnósticos apresentados por Jonas que mostram a dimensão do terror cósmico temporal: 1) “Nesse mundo [da escuridão] morei durante milhares e milhares de anos, sem que ninguém soubesse que ali me encontrava... Ano após ano, geração após geração, ali estive, sem que eles soubessem de meu habitar em seu mundo” (G 153-s *apud* RG, 89); 2) “Ó Pai nosso misericordioso, inumeráveis milhares de anos tem passado desde que de ti fomos separados. Teu adorável, vivo e brilhante rosto ansiamos contemplar” (Türk. Mani. caps. I-III, 1912, pág. 10 *apud* RG, 89).

experiência existencial é o de *éon*, um conceito helenístico – conceito puramente temporal que significa duração da vida, duração do tempo cósmico e eternidade – adaptado pelo gnosticismo. *Éon* adquire no gnosticismo um significado particular advindo de um giro mitológico, denominando seres divinos, semidivinos ou demoníacos. Os *éons* representam na economia da literatura gnóstica o poder demoníaco do universo. Consequentemente, a incomensurável “duração cósmica implica separação de Deus, assim como a imponente magnitude dos espaços cósmicos, e a qualidade demoníaca de ambos consiste em manter essa separação” (RG, 89). O terror do homem ante a vastidão do tempo e espaço se dá no “vagar através de mundos e gerações” [que] passa a ser a fórmula frequente do gnosticismo no caminho da libertação e da redenção” (OLIVEIRA, 2014b, p. 37).

A habitação cósmica e a estância do estrangeiro: A imagem do *mundo* em seu conjunto é de uma célula fechada da qual a *Vida* pode entrar e sair. Assim, a *Vida* ou a *Luz* vem ao mundo e o adentra. O *mundo* acaba por receber o nome de *morada* – escura ou baixa – a casa mortal. Essa ideia apresenta dois aspectos distintos: a) um estado temporal contingente, ou seja, revogável, uma *morada* pode ser trocada por outra ou até mesmo deixada de ser habitada; b) a dependência da vida em relação ao seu entorno, o lugar de *habitação* é crucial para a condição do morador. “Quando a *Vida* se estabelece no mundo, a relação temporal que se cria pode convertê-la em ‘filha da casa’ e fazer necessário a seguinte recordação: ‘Você não era daqui e suas raízes não eram deste mundo’” (G 379 *apud* RG, 90) (RG, 90).

Essas expressões direcionadas ao *mundo* também podem indicar o corpo como a casa da vida, pois ele é “o instrumento de poder do mundo sobre a *Vida* que nele se encerra” (RG, 90). Outras expressões usadas com mais frequência para se referir ao corpo é *tenda* e *vestido* que “fazem referência ao corpo como a uma forma terrenal passageira que encerra a alma” (RG, 90).

Luz e Escuridão, Vida e Morte: A oposição entre *luz* e *escuridão* – apesar de, em termos doutrinários, aparecer com mais ênfase na tendência iraniana do gnosticismo, assim como também no pensamento mandeu – apresenta-se em todo o simbolismo da literatura gnóstica. Como Jonas afirma, “independente do contexto teórico, o simbolismo reflete uma atitude gnóstica universal” (RG, 91). Mas em que consiste essa antítese?

A primeira *Vida* estranha é o “Reino da Luz”, cujo mundo é “um mundo de esplendor e de luz sem escuridão”, “um mundo de mansidão sem rebelião, um mundo de retidão sem turbulências, um mundo de vida eterna sem decadência e

morte, um mundo de bondade sem maldade... Um mundo puro sem dano” (G 10 *apud* RG, 92).

Esse mundo é considerado como uma mistura de *luz* e *escuridão*, sendo que há uma sobreposição da *escuridão*; a principal substância do mundo é a *escuridão*, seu secundário componente é a *luz*. Por isto, “a dualidade da *escuridão* e da *luz* coincide com a ‘deste mundo’ e ‘o outro mundo’, já que a *escuridão* tem encarnado a totalidade de sua essência e seu poder neste mundo” (RG, 92). Essa relação *mundo* e *escuridão* faz parte das expressões voltadas às origens presentes no gnosticismo, embora, a expressão dessa condição apresente vários tipos de derivações. Em suma, o *mundo* é simbolizado pelas ideias de *escuridão*, *mal* e *morte*.

Mistura, Dispersão, o Uno e os Muitos: Decorrente da concepção gnóstica iraniana de duas entidades originais e em oposição aparece a metáfora da *mistura* na origem e na composição *deste mundo*, como fica exposto no seguinte trecho gnóstico mandeu recuperado por Jonas: “Ao entrar na água turva, a água viva se lamentou e chorou... Ao misturar a água viva com a turva, a *escuridão* entrou na *luz*” (J 216 *apud* RG, 93). Ligada à ideia de *mistura* está a de *dispersão*. A *Luz*, que se *mistura* com a *escuridão*, foi *fragmentada*, ou seja, a unidade original foi quebrada dando origem à *pluralidade*, sendo os *fragmentos* as centelhas que se encontram *dispersas* no mundo. “Em consequência, a salvação comporta um processo de reunião daquilo que foi dispersado, e tende seus esforços à restauração da unidade original” (RG, 94).

Por meio da Unidade cada qual se reunirá de novo consigo mesmo. Por meio do conhecimento se purificará a si mesmo da diversidade e buscará a Unidade, assimilando (devorando) a Matéria em seu interior como uma chama, a *Escuridão* pela *Luz* e a *Morte* pela *Vida* (EvV 25:10-19 *apud* RG, 95).

O problema reside no fato de que a *dispersão* é acometida pela distração – aquilo que Jonas chama de significado existencialista contemporâneo – isto é, a alma é “afetada pela multiplicidade de preocupações e atrações do mundo, que atuam através dos sentidos do corpo” (RG, 96).

Para Jonas esses elementos que articulam unidade e pluralidade, diversidade e dispersão são as formas mais elevadas ou filosóficas do pensamento gnóstico e mostra o papel do conhecimento na soteriologia do gnosticismo. Esses elementos foram, segundo o autor, de grande recorrência na especulação filosófica posterior, como por exemplo em Orígenes, Porfírio e mesmo em Plotino e Agostinho até aquilo que Jonas identifica como um “significado existencialista” dos nossos dias (OLIVEIRA, 2014b, p. 39).

Na economia do sistema valentiniano a *restauração da unidade* quer dizer a *dissolução do mundo inferior*, da natureza sensível. No entanto, isso não se dá por meio de uma força externa, é um acontecimento interno da mente: conhecimento em uma escala transcendental. Nesse sentido é que os aspectos metafísico e místico da ideia de *unidade* e *pluralidade* se tornam temas frequentes na especulação gnóstica. Plotino é que formulou em sua filosofia conclusões místicas a partir da metafísica da *Unidade* em oposição à *Pluralidade*.

Dispersão e reunião, categorias ontológicas da realidade total, são ao mesmo tempo padrões de ação da experiência potencial de cada alma, e unificação interna, é união com o Uno. Assim emerge o esquema neoplatônico da ascensão interna, dos Muitos ao Uno, um esquema que, nos primeiros passos da escada, é ético, depois teórico, e termina sendo místico (RG, 95).

Queda, fundamento, captura: O modo como a *Vida* chegou a encontrar-se em sua situação no mundo é apresentada por diferentes expressões que se diferenciam em duas direções, por um lado entendida como um processo passivo e por outro como mais ativo. Um deles e, podemos dizer, um dos símbolos mais importantes e centrais do gnosticismo é a imagem da *queda*. A *queda* é um acontecimento pré-cósmico e entre seus efeitos podemos nomear a própria constituição do mundo, assim como a condição e o destino das almas individuais nele. Soma-se ainda a esse movimento da *Vida* ao adentrar o mundo um elemento de violência, o que é mais bem notado na expressão – bastante importante no gnosticismo – de *lançar*. A vida foi *lançada* ao interior do mundo e também ao interior do corpo. Alguns textos gnósticos exemplificam essa experiência existencial: “Quem me lançou ao sofrimento dos mundos?” (G 457 *apud* RG, 98); “Tira-nos da escuridão deste mundo ao que temos sido lançados” (G 254 *apud* RG, 98).

Exceto no maniqueísmo e em alguns modelos iranianos relacionados com este, onde a totalidade do processo é iniciado pelos poderes da escuridão, existe um fator voluntário no movimento descendente da divindade: uma “inclinação” culpável da Alma (como entidade mítica) até os reinos inferiores, dotada de diversas motivações como a curiosidade, a vaidade ou o desejo sensual, e que seria o equivalente gnóstico do pecado original (RG, 97).

Desamparo, temor, nostalgia do lugar: O gnosticismo também carrega em sua literatura metáforas que expressam o estado *temeroso* e *nostálgico* da alma *desamparada* no mundo. A *Vida perdida no mundo estranho* é tomada pelo sentimento de *impotência*. A situação da alma é representada de modo a sublinhar o drama e a dificuldade em que se

encontra no *mundo*, um labirinto hostil pelo qual vaga com o objetivo de encontrar a saída. Nos textos gnósticos parece ficar claro o sentimento em tom de lamentação de que a alma foi esquecida na terra estranha pelos moradores do *outro mundo*, o *mundo da Luz, da Vida*. Alguns textos gnósticos que reforçam esse sentimento de *desamparo* e *temor*:

Ó! Como me regozijarei então, eu que agora vivo aflito e sofro temor na morada dos malignos! Ó, como se regozijará meu coração, distante dos trabalhos que tenho realizado neste mundo! Quanto tempo terei que vagar e quanto tempo durará meu afundamento em todos os mundos? (J 196 *apud* RG, 100); Os Sete me oprimiram e os Doze se converteram em meus perseguidores. O Primeiro [a Vida] me esqueceu, e o Segundo não se preocupa comigo (J 62 *apud* RG, 100).

Entorpecimento, sonho, embriaguez: Além das metáforas do *desamparo*, *temor* e *nostalgia* Jonas destaca várias outras expressões que se referem à condição humana no *mundo*. A experiência existencial *neste mundo* é assinalada pelos sentimentos de *entorpecimento*, *sonho*, *embriaguez* e *esquecimento*. Estas características (com exceção da *embriaguez*) guardam semelhanças com o estado dos mortos no inferno em um âmbito diferente do gnosticismo, levando-nos a compreender que no pensamento gnóstico o mundo é equivalente ao inferno tradicional, o reino dos mortos. É somente o “despertar do estado de inconsciência (ignorância), provocado pelo lado exterior o que revela ao homem sua situação, até agora oculta para ele, e lhe produz um brusco temor e desespero” (RG, 102). Mas o que produziu esse estado de inconsciência? A *queda* resultante do movimento violento da Alma ter sido *lançada nesse mundo* é que causa esse *entorpecimento*. No entanto, devemos ressaltar que o *mundo* enquanto entidade demoníaca também tem um papel ativo, uma responsabilidade neste estado. Desta forma,

a inconsciência é uma verdadeira infecção produzida pelo veneno da escuridão. [...] O “mundo” por sua parte faz complicados esforços por criar e manter neste estado as suas vítimas, assim como combater o processo de despertar: seu poder, sua existência inclusive, está em perigo (RG, 103).

A imagem do *sonho* é também bastante frequente e talvez a de maior aplicação para se referir à condição da alma no *mundo*. A alma *dorme* na matéria, os homens *dormem* no *mundo*. Essa metáfora assinala que o homem está absolutamente *abandonado* ao *mundo*. Tomar consciência de tal estado não basta para manter-se desperto. Ao mesmo tempo em que pode ser o grande perigo da existência, o *sonho* pode servir como uma maneira de reduzir as sensações da vida *neste mundo*, nos levando a entendê-las como meros *sonhos* e *ilusões*. O gnosticismo é um movimento contrário às investidas do mundo. A gnose tem como pano de

fundo a *chamada* que tenta romper esse conjunto de atrativos *deste mundo de escuridão* a fim de conduzir o homem ao *despertar* de seu estado de *adormecimento*.

A metáfora da *embriaguez* nos envia à maneira com que os gnósticos entendiam a noção de *mundo* e está radicalmente ligada à doutrina da ignorância. A ignorância não significa apenas a mera ausência de conhecimento, ela é uma condição contrária ao conhecimento. A ignorância age de forma a impedir o conhecimento e consiste na ignorância que a alma tem de si mesma, isto é, de sua origem e de sua situação no *mundo*. O esquecimento de seu verdadeiro ser faz com que se assimile como filho *deste mundo*. “A embriaguez da ignorância se opõe à sobriedade do conhecimento” (RG, 105). Nas *Odas de Salomão* e no *Evangelho da Verdade* lemos respectivamente:

Da fonte do Senhor, água abundante veio a falar a meus lábios. Da água da vida eterna bebi e me embriaguei, todavia, minha embriaguez não era a embriaguez da ignorância e me afastei da vaidade (Oda XI.6-8 *apud* RG, 105); Quem assim possui conhecimento ... [é como] uma pessoa que, tendo se embriagado, se torna sóbria e, tendo reconquistado a si mesma, reafirma o que essencialmente lhe é próprio (EvV 22:13-20 *apud* RG, 105).

A desconfiança do amor sexual e do prazer sensual em geral é um tema extenso na literatura gnóstica. A arma principal do *mundo* para seduzir e aprisionar o ser humano é o amor sexual: “quem é dotado de intelecto que reconheça que é imoral, que o desejo é a causa da morte” (C.H. I.18 *apud* RG, 106); ou ainda: “aquele que amou o corpo que procede do erro do desejo continua caminhando na escuridão, sofrendo em seus sentidos os efeitos da morte” (C.H. I.18 *apud* RG, 106).

O ruído do mundo e A chamada do exterior: Outra arma do *mundo* para tornar o ser humano surdo à voz que vem do *exterior*, ou seja, da *Vida estranha*, é o *ruído* que ele produz. Esse *ruído* é efeito daquilo que já mencionamos, o banquete orgiástico proporcionado pelos atrativos do mundo que nos conduz ao estado de *embriaguez*, ou ainda, de completa ignorância de nossa origem e situação. Cabe agora discutirmos um dos pontos centrais de toda a literatura gnóstica, que junto com a ideia de *Estranho* forma o pano de fundo, a base sob a qual todas essas metáforas e expressões são produzidas e utilizadas: a *chamada*, tendo em vista sua origem, conteúdo, objetivo e efeito.

A *chamada* é o modo pelo qual o transmudano aparece no *mundo*; podemos afirmar que a *chamada da Vida* é a ação da *luz* que entra na *escuridão*. A *chamada* tem o objetivo de nos despertar da situação que nos encontramos *nesse mundo*, de *sonho*, *entorpecimento*, *embriaguez*, *desamparo*, *temor* e *nostalgia*. “O transmudano atravessa o cerco do mundo e

faz ouvir em seu interior como uma chamada” (RG, 107). O símbolo da *chamada* tem uma importância central no gnosticismo oriental. Segundo Jonas poderíamos mesmo afirmar que as religiões mandeica e maniqueia poderiam se chamar religiões da *chamada* por causa do papel crucial que a *chamada* tem nesses distintos movimentos gnósticos. Para os mandeus a fé é a resposta a essa *chamada* que vem *de fora*, no maniqueísmo *chamada e resposta* chegam a ser objetivadas em forma de figuras divinas. No *Hino da Pérola*³⁹ diz: “Com o som de sua voz me despertei e me levantei de meu sonho... e dirigi meus passos até o lugar da luz de nossa casa” (*apud* RG, 108). Na literatura valentiana, por outro lado, a *chamada* diz respeito à *chamada* pelo nome místico e espiritual da pessoa, nome inscrito desde a eternidade no livro dos vivos:

Aqueles cujos nomes Ele conhecia de antemão foram chamados ao final, de forma que o que sabe é aquele cujo nome tem sido pronunciado pelo Pai. Porque aquele cujo nome não tenha sido pronunciado é ignorante. Em verdade, como poderia uma pessoa ouvir se seu nome não tenha sido pronunciado? Porque aquele que vive na ignorância até o final é uma criatura do “Esquecimento” e com este será destruído. Se não for assim, por que estes miseráveis não tem recebido um nome? Por que não ouvem a chamada? (EvV 21:25-22:2 *apud* RG, 109).

A *chamada* provém do *mundo exterior*. É a *Vida transcendente* que envia ao *mundo* sua *chamada* e mais uma vez se coloca na posição de *estranho* em relação a *este mundo*. A *Vida* é o *Mensageiro*, o *Enviado*, o *Homem Estranho*, *estrangeiro*: “O homem não nos pertence, e sua linguagem não é vossa linguagem. Não tem nenhuma conexão com vocês... Sua linguagem vem de fora” (G 258 *apud* RG, 109). O adjetivo *estranho* denota o modo como os habitantes *desse mundo*, ou melhor, os *filhos da casa* se posicionam ao receberem o *Mensageiro* e *Enviado* do *mundo transcendente* a *esse mundo inferior*. Essa recepção é marcada por uma profunda hostilidade, que toma o *Homem Estranho* como um intruso: “Mataremos o Estrangeiro... Amaldiçoaremos seu grupo... e não terá parte no mundo. Toda a casa será nossa” (G 121-s *apud* RG, 109).

Para reconquistar o que é seu, a *Vida* desce ao *mundo inferior*, se distancia do *reino da luz* e assume a condição de *exílio neste mundo*. O movimento de sua entrada antes

³⁹ O *Hino da Pérola* pertence, na compreensão jonasiana, ao segundo tipo mais importante da especulação gnóstica, ao qual ele chamou de iraniana. O *Hino da Pérola* não é um texto de caráter sistemático, mas poético, reveste a doutrina iraniana de um tom fabuloso, sendo que, trata sobre o sentimento e o pensamento gnóstico marcado pelo aprisionamento. “O chamado ‘*Hino da Pérola*’ se encontra nos apócrifos *Feitos do apóstolo Tomás*, uma composição gnóstica que tem sobrevivido com alguns retoques ortodoxos de certa relevância: o texto do *Hino*, contudo, está completamente livre deste tipo de correção. O ‘*Hino da Pérola*’ é o título dado a este texto por tradutores modernos: nos *Feitos* aparece com o título ‘*Canção do Apóstolo Tomás na Terra dos índios*’” (RG, 145).

caracterizado pela *queda*, pelo *afundamento*, pelo *ser-lançado* agora é de um caráter diferente, “o Homem estranho não ‘cai’, mas se ‘dirige’ até o mundo” (RG, 110). Existe uma direção, um caminho do exterior ao interior *deste mundo*. A *Vida* atravessa as camadas, esferas, *éons* ou *mundos* para chegar até o local onde o homem vive a situação de prisioneiro. Sua missão consiste na libertação da centelha divina.

Por isso, Pai, envia-me.
 Vou descer na posse dos selos,
 passarei através de todos os éons,
 revelarei todos os mistérios,
 mostrarei as formas dos deuses,
 e o escondido do santo caminho
 anunciarei, revelando o que é a gnose (Salmo da Alma *apud* RG, 111).

Apenas a *chamada* advinda do *mundo transcendente* e o efeito do *despertar* não são suficientes. O movimento de entrada do *Homem estranho neste mundo* é decisivo, pois ele produz uma fratura ou rachadura no muro que impede o caminho de regresso, isto é, a possibilidade de que a centelha divina escape da prisão da ignorância que é o *mundo inferior*. “Assim, ao descender, o Mensageiro prepara o caminho para que as almas possam ascender” (RG, 111). Todo esse processo salvífico deve ser entendido de modo bastante peculiar como Jonas aponta em sua análise dos textos gnósticos. A salvação empreendida pela *Grande Vida* em sua direção de entrada no *mundo* e *chamada* ao *despertar* da situação de ignorância é ao mesmo tempo uma salvação de si mesma, pois é uma tentativa de *reconquista* de seus fragmentos espalhados e aprisionados *neste mundo*. Aquele que veio para redimir redime a si mesmo, isto é, seu escopo é reconquistar aquilo que perdeu de si mesmo e está preso no *mundo inferior*. De acordo com Jonas isto nos conduz

à ideia de que a vinda do salvador ao mundo não se produz uma só vez, mas que, desde o princípio dos tempos, e sob formas distintas, este vaga através da história, exilado ele mesmo no mundo, e revelando-se sempre de maneira distinta; até que, uma vez reconquistado todos seus fragmentos, fica livre de sua missão cósmica (RG, 112-113).

O que Jonas nos indica fica manifesto nos próprios escritos gnósticos:

Do lugar da luz tenho sido enviado,
 por ti, brilhante morada.
 Venho para sentir os corações,
 para medir e colocar à prova todas as mentes,
 para ver em que coração habito,
 em que mente repouso.
 Se alguém pensa em mim, nele eu penso:

de quem pronuncia meu nome, o seu eu pronuncio.
 De quem reza minha oração no mundo inferior,
 sua oração eu rezo no lugar da luz...
 Vim e encontrei
 corações crentes e verdadeiros.
 No tempo em que não morava entre eles,
 meu nome estava em seus lábios.
 Os tomei e os guiei ao mundo da luz... (G 389-s *apud* RG, 113).

O conteúdo da *chamada* é definido por seu objetivo que já anunciamos acima, o de *despertar*. A missão do mensageiro, desse modo, é despertar do *sonho* aqueles que se encontram nessa situação. Consequentemente, o *despertar* está ligado a três elementos que constituem o mito gnóstico: a lembrança da origem celestial, a promessa da redenção e a instrução do modo como se deve viver *neste mundo*. Ainda podemos encontrar na literatura gnóstica textos que colocam a *chamada* como uma exortação para sair do *mundo* ou mesmo como uma exortação para que o homem seja vigilante de si mesmo:

O salvador se aproximou, ficou em pé junto ao travesseiro de Adão e o despertou de seu sonho. “Levanta, levanta, Adão, desprende-te de teu malcheiroso corpo, de teu vestido de barro, de teus grilhões, de tuas amarras... porque teu tempo tem chegado, tua medida está cheia, para partir deste mundo...” (G 430 *apud* RG, 118); Enviei uma chamada ao mundo: Que cada homem seja vigilante de si mesmo. Quem for vigilante de si mesmo será salvo do fogo devorador (G 58 *apud* RG, 118).

Outro fragmento da literatura gnóstica é o texto helenístico *Poimandres*⁴⁰, que em sua versão da *chamada ao despertar* apresenta-se como um instrumento estilístico de exortação ética e religiosa:

Pessoas, homens nascidos da terra, que os haveis abandonado à embriaguez e ao sonho, à ignorância de deus, permaneçam abstinentes e acabem com suas bebedeiras, pois estais enfeitados por um sonho irracional... Por que haveis rendido à morte homens nascidos da terra se tens todo o direito de compartilhar a imortalidade? Vocês, que haveis viajado junto ao erro e que haveis achado na ignorância sua companheira, pensem nisso: fiquem longe da luz sombria [quer dizer, do cosmos]: deixem para trás a corrupção e compartilhem a imortalidade (C.H. I.27-s. *apud* RG, 118).

A *chamada* e sua característica salvífica de regresso de todas as almas, os fragmentos dispersos *neste mundo* deixa ainda um ponto importante a se questionar: em que consiste a

⁴⁰ *Poimandres* é um conjunto de textos da cosmologia e antropogonia gnóstica, que se articula em certa medida independente das especulações dos gnósticos cristãos. Nem todo o conjunto de escritos pode ser considerado como uma fonte gnóstica; há partes que revelam muito mais um panteísmo cósmico do que a violenta depreciação do mundo físico, característica central do gnosticismo. “O sistema do *Poimandres* centra-se em torno da figura divina do Homem Primordial; seu afundamento na natureza representa o clímax dramático da revelação, um fato ligado com a ascensão da alma, cuja descrição dá fim à revelação” (RG, 177-178).

resposta à chamada? O efeito da *chamada* é o *despertar* do profundo *sonho* do mundo, a resposta a ela pode-se, portanto, dar-se de diferentes maneiras. Por exemplo, na cosmogonia maniqueia a primeira reação de Adão ao despertar e se dar conta de sua situação é um tremendo terror:

Adão gritou e se lamentou: elevou sua voz terrivelmente, como rugir de um leão, rasgou [sua roupa], golpeou seu peito, e disse: “Ai, maldito seja o que deu forma a meu corpo, o que colocou grilhões em minha alma, os rebeldes que me escravizaram!” (*apud* RG, 119).

Se, por um lado, a posse da *gnose* pode provocar uma agitação naquele que desperta, na maioria dos casos encontrados na literatura gnóstica a *chamada* e sua *resposta* não se apresentam de forma problemática, ao contrário, se dão de forma alegre e agradecida. As palavras com que inicia o *Evangelho da Verdade* diz: “O Evangelho da Verdade é alegre para quem tem recebido do Pai da Verdade a graça de conhecer Sua existência” (RG, 121), ou ainda:

Se uma pessoa possui a Gnose, é um ser das alturas. Se for chamado, escuta, contesta e se volta até Quem chama, para ascender de novo a Ele. E conhece a forma em que é chamada. Estando em posse da Gnose, cumpre a vontade d’Aquele que tem chamado. Deseja fazer o que agrada a Este, e descansa. O nome de [cada?] um vem a ele. Aquele que possui a Gnose conhece o lugar de que veio e o lugar ao qual se dirige (EvV 22:3-15 *apud* RG, 121).

2.4.1 O uso da alegoria no gnosticismo

Jonas chama atenção para o fato de que toda a análise empreendida em torno dos conteúdos e símbolos que aparecem no gnosticismo ficaria incompleta se não levássemos em conta “o uso peculiar da alegoria nos escritos gnósticos” (RG, 123). A alegoria era bastante utilizada no âmbito da filosofia grega com o escopo de dar voz a partir do pensamento racional às imagens míticas. É assim que Zeus, por exemplo, encontra seu equivalente na razão cósmica dos estoicos. Cabe destacar que no século I d.C. – período em que o gnosticismo toma força – Fílon de Alexandria não mede esforços para estabelecer por meio da noção de alegoria uma ligação entre a crença judaica e a filosofia platônica. Por conseguinte, a alegoria, ferramenta até então filosófica, passa a ser usada também pelas pretensões religiosas. A importância da alegoria a qual Jonas quer enfatizar reside naquilo que ela possibilita:

Ao tratar entidades e episódios concretos do mito clássico como expressões simbólicas de ideias abstratas, os veneráveis elementos da tradição e das crenças populares podiam ser objeto de uma conceitualização tão grande que a forma de discernimento intelectual mais avançada e a sabedoria do passado pareceram unir-se em um consenso geral (RG, 124).

Não podemos, todavia, tomar a alegoria gnóstica como uma aplicação da alegoria empreendida na filosofia grega e em Fílon de Alexandria, pois o gnosticismo apresenta seus traços próprios ao tomar essa ferramenta de expressão. Há um tom rebelde na alegoria gnóstica, de forte contestação dos valores do mito tradicional. O gnosticismo subverte o significado dos elementos da tradição platônica e cristã fortemente estabelecidos, como as ideias de bem e mal, sagrado e profano, sublime e inferior⁴¹. São essas perversões de significado – que o gnosticismo leva a cabo – que reforçam mais uma vez o caráter eminentemente revolucionário em relação à cultura clássica tardia e possibilita-nos pensar o gnosticismo e suas expressões como modos de acesso a experiência existencial da Antiguidade tardia e o sincretismo que a caracteriza. “A alegoria gnóstica gera em si mesma uma nova mitologia e é o veículo revolucionário no qual se apoia sua emergência frente a uma tradição arraigada, sendo sua pretensão subverter essa última” (RG, 127). A alegoria gnóstica acabou por sacudir toda uma cultura religiosa profundamente enraizada no mundo helenístico, exemplos disso são os significados dados à imagem da serpente do paraíso, à imagem de Caim e dos deuses do Olimpo⁴²:

A visão gnóstica da serpente e do papel que joga ao induzir que Eva coma da árvore [...] Tendo em conta que é a serpente que convence a Adão e a Eva que provem o fruto do conhecimento e, portanto, de que desobedeçam a seu Criador, todo um grupo de sistemas representou o princípio “pneumático” como uma forma de frustrar os desígnios do Demiurgo, convertendo assim a serpente em um símbolo dos poderes da redenção, assim como o Deus bíblico havia se degradado até ver-se convertido em um símbolo da opressão cósmica [...] A figura de Caim – protótipo do desterrado, do condenado por Deus a ser “um fugitivo e um vagabundo” na terra – elevada a símbolo pneumático e a uma posição honrável na via que conduz a Cristo, constitui por suposto um desafio intencionado a valorizações arraigadas. [...] No caso da literatura olímpica, os gnósticos podiam jogar com maior liberdade sem ferir sentimentos piedosos. Os deuses do Olimpo eram tratados com menos

⁴¹ No âmbito do mito não funcionam as categorias de Verdade e Falsidade, uma vez que não há exigência da ortodoxia, isto é, do dogmatismo. Desse modo, não há heresia no gnosticismo, pois não há, no mito, compromisso com a verdade com a qual os movimentos gnósticos se confrontariam. É apenas com Platão e com o cristianismo, ao contrário, que encontramos a exigência do compromisso com a verdade (ortodoxia, dogmatismo) contra o qual o gnosticismo vai se rebelar, ou seja, vai subverter por meio de sua alegoria.

⁴² De acordo com Jonas o humor gnóstico comporta um elemento de rebelião e de protesto. Em sua atitude rejeição do mundo é de uma violência bastante particular, marcada por uma tendência ao extremismo e excesso de imaginação e sentimento. Podemos afirmar juntamente com o autor, que o simbolismo do gnosticismo em sua “forma de crise reflete uma crise histórica do próprio homem” (E, 348). O gnosticismo é um movimento da crise e da catástrofe.

seriedade, inclusive por seus crenes convencionais, e em seu conjunto os gnósticos não lhes prestaram demasiada atenção (RG, 125-129).

2.5 A INTERPRETAÇÃO JONASIANA DO GNOSTICISMO EM CRÍTICA

Os elementos expressivos analisados pelo filósofo e apresentados ao longo deste trabalho revelam traços da experiência fundamental da existência concreta dos participantes de um fenômeno religioso que se apresenta através de variados exemplos. Tal experiência existencial ultrapassa os limites do campo religioso para denotar o espírito de uma época que provocou forte influência sobre a compreensão do ser humano sobre si mesmo e sobre o mundo. Waldstein afirma que é à luz da interpretação existencial de Jonas que a história religiosa da antiguidade tardia se configura como história do espírito gnóstico, sendo que, é nesse sentido que os textos gnósticos se apresentam como janelas para o entendimento desse período (*cf.* WALDSTEIN, 2000, p. 368-369).

Quando falamos do gnosticismo é sempre importante levarmos em conta que o discurso sobre esse movimento quase sempre foi reproduzido pelo viés do cristianismo institucional. Enquanto esse último era designado como a religião oficial, ao gnosticismo restava o adjetivo de religião herética e marginal. Mas os movimentos que participam do termo gnosticismo são bastante complexos e plurais – apesar de na interpretação jonasiana encontrarem um ponto de intersecção – para que possamos caracterizá-los apenas pela separação entre religião oficial e religião herética. Rudolph apresenta alguns elementos centrais daquilo que se solidificou como paradigma da pesquisa sobre o gnosticismo a partir do ponto de vista histórico-religioso:

1. Gnosticismo é um tema não somente da assim chamada história da Igreja primitiva, mas também da exegese do Novo Testamento.
2. O agora extenso corpo de fontes mostra um mundo autônomo que surgiu anteriormente, ou pelo menos independentemente do Cristianismo.
3. Suas origens se encontram principalmente no Oriente, nas fontes Persas e da antiga Babilônia.
4. É um produto do sincretismo helenista.
5. Sua influência sobre os ensinamentos e práticas do cristianismo não foram desconsideráveis, apesar de sua rejeição e eliminação como heresia (RUDOLPH, 2008, p. 93).

Schenke enfatiza a contribuição de Jonas de conferir uma unidade interna ao gnosticismo não a partir da confusão de imagens e sistemas que o constitui, mas de forma mais profunda: a unidade se dá na atitude existencial dos seres humanos que criaram tais sistemas (*cf.* SCHENKE, 1959, p. 818). Rudolph apresenta elementos da interpretação

jonasiana que continuam a ter efeito até os dias de hoje no âmbito da pesquisa sobre o gnosticismo:

1. A consistente e bem sucedida tentativa de uma interpretação global de um princípio básico existencial de privação da desmundanização (*Entweltlichung*) e um dualismo anticósmico, que é entendido como a expressão de uma revolucionária nova posição existencial do *Dasein*. (Que essa é uma “reconstrução racional” com a ajuda de uma particular terminologia, a saber, a do existencialismo heideggeriano, é claramente epistemologicamente verdade; mas isso não altera o fato de que foi hermeneuticamente frutífera e permanece assim).
2. Compilação das evidências de acordo com diretrizes específicas e tipologizando-as.
3. Incorporando ou tendo em conta os sistemas da antiguidade tardia que são de origem filosófica e teológica, tais como Plotino e Orígenes.
4. Traçando a continuidade do conteúdo gnóstico na forma de transformações ou metamorfoses nas tradições místicas que foram capazes de se tornar um veículo de apropriação da herança gnóstica.
5. A primeira inclusão consistente da tradição mandeia, que representa os únicos extensos corpos de evidência de um dialeto oriental aramaico e, além disso, profere uma notável prática ritualística.
6. A similarmente consistente consideração do Maniqueísmo, que foi uma autêntica religião do mundo gnóstico, fundada pela histórica figura Mani (RUDOLPH, 2008, p. 101).

O filósofo e a interpretação que elaborou não ficaram sem receber críticas. O uso do termo gnosticismo é um exemplo em que sua legitimidade é questionada. Michael Williams em seu livro *Rethinking “Gnosticism”: An argument for dismantling a dubious category* questiona o uso dos termos gnose ou gnosticismo e prefere introduzir tradição bíblico-demiúrgica ou demiurgia bíblica, pois segundo ele o traço mais importante da tradição em questão é a criação do mundo por um demiurgo mal, abaixo do ser real mais elevado que é Deus. Williams rejeita toda a construção de Jonas alegando que sua tentativa tem como resultado uma construção prematura de uma categoria, a saber, gnosticismo. Para Williams mais que renomear ou redefinir a noção, é preciso desmontá-la e substituí-la (*cf.* WILLIAMS, 1996, p. 5). Há ainda críticas quanto a traços considerados essenciais por Jonas que não aparecem em todos os textos gnósticos, como por exemplo, o dualismo anticósmico, que não aparece em todo o maniqueísmo, como seria esperado. Outra questão diz respeito à inclusão de Fílon e Plotino no círculo de autores gnósticos e a noção de um espírito da Antiguidade tardia como uma visão de mundo dominante nesse período. Apesar de todas as dificuldades e problemas que aparecem, gnosticismo

é um tipo de termo auxiliar que tem ressuscitado da heresiológica linguagem-objeto para tornar um termo metalinguístico: com isso ele tem sido e ainda é disponível para possibilitar uma compreensão do conteúdo dos textos e relatos. [...] Termos gerais (“termos guarda-chuva”) não servem para cobrir uniformemente a todos os

conteúdos relevantes, mas destinam-se a permitir a classificação ou tipologias em geral. Sempre haverá um hiato entre particulares e universais. Além disso, o problema da terminologia em questão aqui deve considerar que religiões e visões de mundo são principalmente bastante pluralísticas e não uniformes (RUDOLPH, 2008, p. 102).

O princípio gnóstico niilista elaborado por Jonas a partir da análise das fontes permite uma leitura dos movimentos gnósticos que, como vimos acima, ressoa ainda hoje nas pesquisas acerca do gnosticismo. Apesar das críticas que recebe, Jonas oferece uma imagem bastante frutífera desses movimentos⁴³ ao esboçar uma interpretação da Antiguidade Tardia desde a mudança da cosmovisão grega fundamentada sobre a noção de cosmos. O gnosticismo permite que um mundo radicalmente novo apareça, um mundo desprezado e, em última instância, absolutamente negado. Nesse sentido, no próximo item buscamos indicar como o niilismo gnóstico se caracteriza no arcabouço da interpretação jonasiana.

⁴³ Jonas no Congresso de Messina em 1966 toma como pressuposto dos estudos sobre o gnosticismo certo consenso ao que concerne à existência de uma unidade no fenômeno gnóstico, assim como o período em que se apresenta, as suas fontes e características dominantes (*cf.* E, 338).

2.6 O NIILISMO GNÓSTICO: A MAIS RADICAL REBELIÃO CONTRA A *PHYSIS*

Como vimos até aqui, o fenômeno gnóstico tem como sua característica central um dualismo radical, ao qual podemos referir pelo caráter anticósmico desse movimento. A expressão de unidade do espírito da Antiguidade Tardia parece, portanto, estar no acomismo que caracteriza o fenômeno gnóstico. A atitude anticósmica em questão “nega, em última análise, toda definição e ordenação do ser e todas normas morais definidas” (WALDSTEIN, 2000, p. 345). Consequentemente, o gnosticismo passa a se apresentar como um movimento de revolta contra a visão tradicional de otimismo em relação ao mundo. Vejamos como a visão negativa acerca do cosmos no gnosticismo alcançou desdobramentos sobre a ideia de *nomos* e, então, ensejou um espírito niilista antinômico e anticósmico.

2.6.1 O colapso da doutrina da parte e do todo no gnosticismo e seus desdobramentos sobre a ideia de *nomos*

Jonas indica como exemplo de otimismo em relação ao mundo a piedade cósmica clássica característica do panteísmo estoico e a física e teologia pós-aristotélica. Encontramos na tradição grega uma valorização do cosmos que o investe da mais alta dignidade⁴⁴. Cosmos é um termo de admiração, “representa uma qualidade específica desta totalidade e, para a mentalidade grega, enobrecedora: a ordem” (RG, 261). O universo era considerado uma entidade divina⁴⁵, o exemplar por excelência da ordem e, consequentemente, da beleza e da

⁴⁴ De acordo com Platão, o cosmos é o ser mais sensível, uma criatura viva com alma e razão, um deus: “Então, digamos por que razão o que formou o universo e tudo o que devém o formou. Ele era bom; ora, no que é bom jamais poderá entrar inveja seja do que for. Estreme, assim, de inveja, quis que, na medida do possível, todas as coisas fossem semelhantes a ele. Podemos admitir com a maior segurança a opinião dos homens sensatos de que esse é o princípio mais eficiente do devir e da ordem do mundo. Desejando a divindade que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente – e fê-lo passar da desordem para a ordem, por estar convencido de que esta em tudo é superior àquela. Não era nem nunca foi possível que o melhor pudesse fazer uma coisa que não fosse a mais bela de todas. Depois de madura reflexão, concluiu que das coisas visíveis por natureza jamais poderia sair um todo privado de inteligência do que um todo inteligente, e também: que em nenhum ser pode haver inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, pôs a inteligência na alma e a alma no corpo, e construiu o universo segundo tal critério, com o propósito de levar a cabo uma obra que fosse, por natureza, a mais bela e perfeita que se poderia imaginar. Desse princípio de verossimilhança pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina” (*Timeu* 29d-30c). Para Aristóteles os corpos celestes eram mais divinos que o ser humano por causa da inteligência que os movia: “Se argumentarmos que o homem é o melhor dos animais, isto não fará diferença, pois há outras coisas mais divinas em sua própria natureza do que o homem (os corpos que constituem o universo são o exemplo mais evidente desta afirmação)” (*Ética a Nicômaco*, VI, 7, 1141a).

⁴⁵ Cabe ressaltar que o monismo estoico chegou a uma identificação completa entre o cósmico e o divino. Jonas cita Cícero: “Existe, então, uma natureza que contém todo o mundo e o protege, e ela certamente não é sem sensação e razão; de fato, é necessário que toda natureza que não seja isolada nem simples, mas unida e ligada a

racionalidade. Assim, o cosmos era também entendido como a causa e o sentido de todas as ordens particulares. O universo é, dessa forma, indiscutivelmente melhor que qualquer um de seus elementos, o que significa que a totalidade tem que valer mais que qualquer parte do universo. O ser humano no quadro da admiração pelo cosmos foi engendrado com a finalidade de se identificar com a causa do universo. Sendo uma parte do que é perfeito, o propósito da existência humana é contemplar e imitar o universo a fim de que a razão humana se identifique à razão da totalidade e transcenda, por conseguinte, a sua condição de mera parte. Em suma, a tradição grega dirigiu ao cosmos uma valorização que o toma como modelo do que é bom, conduzindo o ser humano a submeter o seu ser àquele que é melhor que ele próprio: a totalidade do universo.

A veneração do cosmos é a veneração da totalidade, da qual o ser humano mesmo faz parte. O reconhecimento e a aceitação de sua condição de parte é um aspecto da relação particular do ser humano com o universo que afeta sua conduta vital. Esta relação se fundamenta na interpretação de sua existência em termos de totalidade, cuja mesma perfeição consiste na integração de todas as suas partes. Neste sentido *a devoção cósmica do ser humano submete seu ser aos requerimentos daquele que é melhor que ele mesmo e fonte de tudo o que é bom (grifo nosso)* (RG, 266).

Os gnósticos atacaram a posição clássica a partir de uma reavaliação do termo cosmos. O gnosticismo conservou a ideia de ordem como característica fundamental do universo. No entanto, inverteu o valor desse atributo, que passou de elogio à depreciação. A noção gnóstica de *heimarméne* (opressivo destino cósmico) reinterpretou a noção de ordem, que passou a caracterizar-se como ordem rígida e hostil, como lei tirânica e maligna, desprovida de significado e bondade e, por fim, estranha aos fins humanos. Ao invés de negarem o conceito de cosmos, os gnósticos o tomaram como um termo tão simbólico quanto na tradição grega, contudo, inverteram seu sentido para conduzir à desvalorização metafísica do mundo.

O cosmos no pensamento gnóstico torna-se, ao contrário da tradição grega, um conceito marcadamente negativo. Termos como, por exemplo, “obscuridade”, “morte”, “ignorância” e “maligno” passaram a fazer parte da qualificação negativa do mundo. Além

outro ser, tenha em si algum princípio dirigente, como no homem a mente, na besta algo semelhante à mente de onde nascem as inclinações para as coisas; ao passo que das árvores e daquelas coisas que se geram da terra é nas raízes que se julga estar o princípio dirigente. E princípio dirigente digo aquilo que os gregos chamam *hegemonikôn*, ao qual nada em cada gênero nem pode nem deve ser superior; deste modo, é necessário que aquilo mesmo em que está o princípio dirigente da natureza inteira seja o melhor de todos e o mais digno de poder e domínio sobre todas as coisas. Além disso, observamos nas partes do mundo (pois nada há em todo o mundo que não seja parte do universo) haver sensação e razão. Portanto, é necessário que essas estejam naquela parte em que está o princípio dirigente do mundo, e certamente mais intensas e maiores. Em consequência, é necessário que o mundo seja inteligente, que aquela natureza, que mantém todas as coisas tendo-as circundado, seja superior em perfeição quanto à razão, que por isso o mundo seja deus e que toda a força do mundo consista na natureza divina” (*Sobre a natureza dos deuses*, II, 11).

disso, o deus gnóstico não é, de acordo com Jonas, apenas extramundano e supramundano, mas “também contramundano” (RG, 270). Rompe-se, então, qualquer identificação entre o cosmos e a divindade, ambos se separam violentamente. Por conseguinte, vê-se, também, o fim da afinidade entre o *logos* humano e o *logos* do cosmos.

Para Jonas, o gnosticismo supõe o nascimento de um mundo radicalmente novo. O mundo grego, desde os pré-socráticos até os estoicos, havia se caracterizado por uma visão harmônica e ordenada do universo, que recebia o nome de *kosmos*, a ordem perfeita e mais preciosa, divina, do qual o próprio ser humano, como todos os demais seres, forma parte. O mundo que esboça o gnosticismo, pelo contrário, é obscuro e hostil; não é divino, como no panteísmo antigo, mas demoníaco, caído dessa ordem cósmica primitiva; não há lugar para a confiança e a compreensão, mas para o medo ante um mundo que é estranho ao homem, que já não forma parte do cosmos, mas que é um apátrida, lançado, vítima da queda originária, a este mundo satanizado. O passo do otimismo cósmico dos antigos ao pessimista gnóstico implica o surgimento de um dualismo radical (COMÍN, 2005, p. 20).

Enquanto o pensamento grego expressou a ideia de pertencimento do ser humano ao mundo, o pensamento gnóstico mostrou por meio da solidão cósmica do ser humano uma absoluta incompatibilidade entre eles. Os estoicos acreditavam que o cosmos era objeto de veneração e confiança, ao qual deveriam se identificar completamente⁴⁶. Já os gnósticos viram o cosmos como objeto de ódio, desprezo e temor. No pensamento gnóstico o poder, a vastidão e a perfeição do cosmos não evocam a contemplação e a imitação, mas “*a aversão e a revolta*” (*grifo nosso*) (RG, 272). O mundo, para os gnósticos, deve ser ultrapassado. Nesse sentido, “a salvação oferecida pela *gnosis* não favorece a uma integração no cosmos, ao contrário da visão estoica da sabedoria, que buscava alcançar a liberdade pelo consentimento livre das necessidades do todo” (MICHELIS, 2015, p. 19). No gnosticismo, a única relação que o ser humano pode ter com o mundo é a de um confronto entre dois poderes opostos⁴⁷.

No que diz respeito ao esvaziamento espiritual do universo, o que provocou, então, para os gnósticos o colapso da “piedade cósmica clássica, sobre a qual tanta coisa da ética antiga estava estabelecida” (PV, 242). O esfacelamento da doutrina da parte e do todo pode nos ajudar a entender melhor o abandono da piedade cósmica do pensamento grego. Devemos, segundo Jonas, nos atentar aos aspectos políticos e sociais que contribuíram na Antiguidade Tardia para a perda do vigor da ontologia clássica em que o todo antecede as

⁴⁶ Jonas cita Cícero em *Sobre a natureza dos deuses*: “Crisipo, de fato, sabiamente disse que como o estojo é para o escudo e a bainha para a espada, assim, exceto o mundo, todas as demais coisas foram geradas para as outras, como aqueles grãos e frutos que a terra produz são para os animais, e estes para os homens, como o cavalo para transportar, o boi para arar, o cão para caçar e guardar; *quanto ao próprio homem, de nenhum modo perfeito, mas é certa partícula do perfeito, nasceu para contemplar e imitar o mundo (grifo nosso)* (*Sobre a natureza dos deuses* II, 14).

⁴⁷ Visão que guarda semelhanças embrionárias com a condição do ser humano moderno.

partes e é melhor do que elas, sendo que o todo é aquilo para o qual as partes existem e encontram seu sentido:

O exemplo vivo de um todo assim era a *pólis*, em cuja predominância a breve duração do agir do indivíduo encontrava suas possibilidades, sua medida e sua sobrevivência. No agir virtuoso, que do todo recebia sua norma, o cidadão se realizava a si próprio, ao mesmo tempo que de maneira excelente preservava a vida do todo. Com o desaparecimento das cidades-estado nas monarquias hereditárias, e por fim no Império Romano, a cidadania da *pólis* perdeu sua função construtiva e seu lugar espiritual (PV, 242).

Apesar dessa mudança político-social o princípio axiomático da antecedência e superioridade do todo em relação às partes sobreviveu à sua validade concreta. Podemos indicar como exemplos o panteísmo estoico e a física e teologia pós-aristotélica que “substituíram a relação entre cidadão e *pólis* pela relação entre indivíduo e cosmos” (PV, 243). O cosmos era considerado uma grande *pólis* e o ser humano um cidadão do universo, que é a sua meta pela qual deve se orientar. Isso significa que a causa do universo pode ser vista como sua própria causa, isto é, o ser humano deve se identificar/ entrar em consonância/ harmonizar-se com o *logos* do todo.

Um problema fica por se resolver a partir dessa interpretação: o todo se importa com a parte que sou? Para os estoicos, ao comparar o cosmos com a *pólis* a resposta é sim. Todavia, como aponta Jonas, esta comparação mostra o artificialismo da construção, pois, segundo o autor, “ao contrário do que é válido para a *pólis*, minha importância não é confirmada pelo cosmos subtraído à minha influência, e minha parte nele é de uma unilateral passividade” (PV, 243).

Esse esforço de conservar a integração do ser humano no todo do ser é, para Jonas, na verdade, uma tentativa de manter a dignidade do ser humano e, conseqüentemente, uma moral positiva após a perda da noção de *pólis*. Ou seja, é a ideia de virtude que se pretende salvar. De acordo com o filósofo, alguns grupos que não haviam participado dessa tradição, poderiam reagir de uma maneira bastante distinta:

uma situação em que a parte não tem significado para o todo e em que o todo é alheio às suas partes. A aspiração do gnóstico individual não era representar o papel atribuído a ele pelo todo, mas sim ser ele mesmo, existir ‘com autenticidade (PV, 244).

O ser humano, na leitura de Jonas, “experimenta em si o dualismo, sua cisão radical em relação ao mundo que o rodeia e sua vinculação ao mundo superior, ao qual realmente

pertence” (COMÍN, 2005, p. 20). Aqui é que se constitui a bancarrota da concepção de uma lei moral, um *nomos* no interior do gnosticismo.

2.6.2 O niilismo anticósmico e antinômico do gnosticismo

O mundo para os gnósticos é, dessa forma, um obstáculo para a relação com Deus, de modo que a gnose constitui aquilo que pode ultrapassar esse óbice, ela é o veículo de salvação, ou seja, de abandono do estado de ignorância, sonho, entorpecimento, entre outras condições que se vive nesse mundo inferior. As expressões históricas e literárias analisadas por Jonas evidenciam esse aspecto central, um dualismo radical entre o *aqui* e o *além*, entre *esse mundo* e o *outro mundo*, entre o *mundo da luz* e o *mundo da escuridão*, entre *conhecimento* e *ignorância*, entre *vida* e *morte*, entre outros, que em suma, querem sublinhar o niilismo que os compõem e os constituem. Pois, um dos termos da relação é negado em proveito do outro. Nesse sentido, o gnosticismo se revela como um movimento de revolta contra a visão otimista do mundo que desembocará no solapamento da ideia de lei, conduzindo, assim, ao niilismo anticósmico e antinômico gnóstico.

Conhecimento por si só [*gnose*] porque de sua origem divina pode ter êxito em libertar o *pneuma* [...] para retornar ao reino da luz. O todo desse processo forma a restauração da própria totalidade da divindade, que nos tempos pré-cósmicos tinha sido prejudicada pela perda de porções da substância divina. O homem *iluminado* pela gnose torna-se o governante de sua individualidade. Se ele age como um asceta, ou como um libertino, é indiferente, para ambos os casos a moralidade *pneumática* ilumina sua hostilidade contra o mundo e todo vínculo mundano, através do qual os Arcontes perpetuam o cativeiro das centelhas divinas. Como resultado, a teoria moral Gnóstica aparece para ser *acósmica*, *niilista* e *antinômica* (isto é, contrária a lei objetiva – *nomos* – desse mundo) (*grifo do autor*) (TIBALDEO, 2012, p. 291-292).

Para Jonas, a religião gnóstica impossibilitou qualquer avaliação positiva do mundo. A existência intramundana é um exílio que deve ser superado: “a existência intramundana do espírito é como tal, um exílio, o resultado da tragédia divina primitiva e a imersão da alma no corpo constitui a forma final deste exílio” (E, 345). É tão forte essa tendência de negação do mundo, isto é, de aniquilação daquilo que liga ao mundo que Jonas denota recorrentemente como tendência fundamental do gnosticismo a concepção de um Deus contramundano, absolutamente outro, que é a absoluta negação desse mundo degradado. Leo Strauss ao escreveu uma carta para Jonas pouco depois da publicação de *The Gnostic Religion* em 1958

ênfatizando aquilo que para ele é o ponto central da discussão sobre o gnosticismo e que Jonas havia apontado em seu trabalho:

ocês tornou abundantemente claro que o fenômeno histórico discutido por você deve ser uma preocupação de todo pensamento humano. [...] Eu gostaria de indicá-lo o que se segue: o gnosticismo é a mais radical rebelião contra a *physis*⁴⁸, Nosso problema agora é recuperar *physis* (STRAUSS *apud* LAZIER, 2003, p. 632)⁴⁹.

O que estamos dizendo até aqui é que o gnosticismo se caracteriza por uma tendência à desmundanização. O que significa isso? Tomemos o dualismo radical como pano de fundo desse processo: podemos falar do dualismo em duas direções, o dualismo Deus e mundo e o entre homem e mundo, que é um reflexo e derivação do primeiro. O Deus gnóstico é inteiramente novo, no sentido de que ele é absolutamente transcendente e estrangeiro ao mundo, constituindo sua verdadeira antítese. Desse modo, “Deus é como a negação do mundo e tem uma função niilista em relação a qualquer ligação intramundana” (THEIS, 2014, p. 31).

Qual o sentimento fundamental da vida dentro dessa conjuntura? “O espírito vem de outro lugar e se sente profundamente estranho [estrangeiro] no mundo onde caiu” (THEIS, 2014, p. 32). O espírito sofre as consequências que acompanham essa situação de estrangeirismo: a solidão, a fragilidade, a incompreensão e a angústia. O estrangeiro vagueira em um mundo que não é sua habitação. E é aqui que entra a função da gnose, a de libertar o *pneuma* na reconquista da vida em sua autenticidade, ou seja, é necessário o abandono do mundo e daquilo que liga a ele (processo de desmundanização). A consequência ética da visão gnóstica reside na sua avaliação do mundo e sua relação com ele, “a ética gnóstica é acósmica e se caracteriza por um desprezo e uma revolta contra o mundo” (THEIS, 2014, p. 33).

O gnosticismo apresenta-se assim como um movimento que guarda em si um princípio niilista, baseado em um dualismo radical de caráter anticósmico ou desmundanizante. O homem pneumático, gnóstico, possuidor da gnose encontra-se fora de qualquer esfera de avaliação moral, ou seja, está além do bem e do mal e não pode ser afetado em sua natureza por qualquer lei natural, pois a centelha divina – o *pneuma* – pertence ao outro mundo⁵⁰. O ser humano não tem qualquer obrigação para com esse mundo e, portanto, a sua atitude, enquanto

⁴⁸ Jonas em *The Gnostic Religion* afirmou que a atitude gnóstica em relação ao mundo não é de contemplação e imitação, mas de aversão e revolta (cf. RG, 272).

⁴⁹ Como Comín mostra em sua introdução ao texto *Poder ou impotência da subjetividade* o desprezo pelo mundo é traço que já aparece nos estoicos e também em Platão, por exemplo, na divisão entre o mundo suprassensível e o mundo material. No entanto, é com o gnosticismo e cristianismo que “desaparece definitivamente o *kosmos*, e se produz a cisão entre este mundo e o mais além, o mundo verdadeiramente real” (COMÍN, 2005, p. 20).

⁵⁰ Como Jonas observa, o pneumático está salvo em virtude de sua natureza: o pneumático não pertence a esse mundo. Consequentemente, tem permissão para usar indiscriminadamente o mundo: “a parte estranha que há no homem não deve nenhuma lealdade àquela que criou o mundo, e nem a sua criação” (RG, 291).

estrangeiro, é a de um destacamento do mundo. Não podemos falar, então, de qualquer responsabilidade pelo mundo. Em suma,

a indiferença para com o mundo, a não implicação ética fundada no acosmismo ontológico, e correlativamente a destinação puramente transcendental do pneuma, são aos olhos de Jonas profundamente *niilistas*. Assim como se pode falar de um niilismo cósmico, pode-se falar também de um niilismo ético (THEIS, 2014, p. 33-34).

O mundo deve ser ultrapassado pela centelha divina no processo escatológico a fim de reencontrar o reino da luz, reino outro (transmundano) que se opõe a esse mundo que é o reino das trevas. A resposta à situação existencial gnóstica assume – como mencionado anteriormente – duas formas diferentes:

uma atitude libertina⁵¹, que voluntariamente tem a intenção de se opor e quebrar todas as regras definidas deste mundo. Mas, por outro lado, também um comportamento ascético, que ao contrário, assume o distanciamento como via primeira para a libertação de todos os laços mundanos (BONALDI, 2005, p. 153).

Ambas as atitudes estão unidas pelo fundamento antinômico enquanto negação do caráter vinculante da lei, enquanto uma recusa obedecer à natureza, a outra recusa utilizá-la. A primeira se caracteriza pela liberdade através do abuso, já a segunda pela liberdade por meio da abstenção (*cf.* RG, 294). O antinomismo gnóstico visa, destarte, desconstruir o poder prescritivo das normas morais, já que elas regulam a convivência humana nesse mundo inferior. São, portanto, leis de aprisionamento e não de libertação ou de reintegração do *pneuma* (centelha divina) ao Deus Supremo (objetivo do conhecimento salvífico, a gnose). De acordo com Jonas,

nos encontramos aqui com um interesse metafísico positivo em repudiar a lealdade a todas as normas objetivas e, assim, com um motivo para sua cabal violação. Trata-se de um interesse duplo no qual coexistem a vontade de assegurar a autêntica liberdade do eu, por meio do desafio aos arcontes, e de causar danos à causa geral destes por meio da frustração individual de seus desígnios (RG, 292).

Em suma, o que está em jogo é que o gnosticismo apresenta-se como um movimento de revolta contra aquilo que os gregos chamavam de *physis*. O gnosticismo é um movimento que se opõe a qualquer laço com o mundo a partir de uma atitude de depreciação e rejeição do mundo físico, ou seja, sua característica fundamental é o radical dualismo que desemboca em

⁵¹ Como aponta Jonas, trata-se de uma inversão teológica da ideia de pecado, entendido no gnosticismo como caminho de salvação (RG, 293).

um processo de desmundanização de caráter niilista. Como afirma Cabral: “estar no mundo, mas não comungar com ele. Sair da natureza transforma-se no sentido último da existência humana” (CABRAL, 2015, p. 15).

No ascetismo há o reconhecimento do poder corruptor do mundo no sentido de um desprezo caracterizado por uma atitude que não toma o mundo em consideração, “nem sequer como um perigo ou adversário” (RG, 294). A abstenção do uso do mundo é uma forma de rejeição do mundo assim como a de expressão libertina. Sendo que, seguindo Jonas, podemos dizer que por um breve período de extremismo revolucionário, as consequências práticas da revolta contra a noção de *physis* no gnosticismo foram mais partidárias do ascetismo que da libertinagem. Pois, a rebelião não é um estado que pode ser mantido indefinidamente. Ela chega ao fim quando cria sua própria tradição (RG, 296).

É interessante notar que entre as críticas que Plotino⁵² faz aos gnósticos se encontra o fato de que no gnosticismo falta uma teoria da virtude, ausência que ele atribui ao desprezo gnóstico do mundo, a atitude anticósmica, isto é, a negação de qualquer valor às coisas desse mundo. No gnosticismo não há espaço para a noção de virtude no sentido grego (*areté*), que significa a realização das faculdades da alma na relação com o mundo. Olhar para Deus no gnosticismo tem um sentido diferente daquele que tinha para os gregos. No último significava que todas as coisas eram expressões graduais do divino dentro da totalidade divina do universo. Para os gnósticos, ao contrário, significava um salto através de todas as realidades que nos cercam, pois são obstáculos e tentações que distraem nossa atenção.

O criador lançou o ser humano em um lugar que o aliena de sua plenitude. Por meio da ignorância e do entorpecimento o *mundo inferior* afasta o ser humano de sua autenticidade. “*Eis o acosmismo gnóstico: somente fora do mundo o ser humano vem a ser propriamente quem ele é*” (*grifo do autor*) (CABRAL, 2015, p. 18). O cosmos deixa de ser sinal de harmonia como pensaram os estoicos. O cosmos é no interior do gnosticismo clausura, prisão. A autenticidade humana – “o saber acerca do caráter estrangeiro do mundo e da procedência divina do eu e do caminho para a libertação em relação a este mundo” (BULTMANN, 2008, p. 219) – manifesta-se somente na rejeição do cosmos. Nesse sentido, aquilo que estamos compreendendo, juntamente com Hans Jonas, por niilismo gnóstico “refere-se ao fato de o gnosticismo estruturar-se por meio da anulação de qualquer sentido pleno fornecido *pelo* mundo ou fornecido *ao* mundo” (*grifo do autor*) (CABRAL, 2015, p. 21).

⁵² Sobre a oposição de Plotino aos gnósticos cf. *Contra os gnósticos* (PLOTINO, 2006, p. 455), texto que faz parte da *Enéada II*.

Os estudos de Jonas sobre o gnosticismo culminam em uma importante constatação: o princípio niilista que o sustenta e o perfaz. Ao tomar os elementos heideggerianos da analítica existencial do *Dasein* para acessar e conferir uma unidade às expressões gnósticas, Jonas percebe que a atitude existencial do ser humano nesse período é caracterizada por uma forte negação cósmica e uma forte negação ética. O mundo não revela qualquer direção para o meu agir, ao contrário, ele é um obstáculo. Ele é o abismo interposto entre Deus e o ser humano, esses se encontram em sua característica negadora do mundo e de sua lei tirânica imposta pelo demiurgo. De que forma o niilismo presente no gnosticismo atravessou a constituição da visão de mundo ocidental é sequência do trabalho de Jonas a sua crítica direcionada – ao mesmo tempo em que se afasta de Heidegger – à filosofia heideggeriana como um pensamento que guarda muitos dos elementos gnósticos. O niilismo passa a ser um tema nevrálgico de toda a filosofia jonasiana. Podemos afirmar que a análise de Hans Jonas foi ao menos uma porta de abertura a um tema que atravessa o conjunto de todo seu trabalho e, sobretudo, bate incessantemente à porta em nossos dias – a saber, o niilismo. Aquele que Nietzsche descreveu como o mais perturbador de todos os hóspedes (*cf.* NIETZSCHE, 1999, p. 429). Não parece ser sem razão que o princípio niilista possa ser encontrado também no gnosticismo, um movimento caracterizado por um pessimismo cósmico nascido no seio da crise e do espírito de catástrofe⁵³.

Hans Jonas nunca abandonou suas reflexões sobre o espírito gnóstico da Antiguidade Tardia e seu caráter niilista. Ao contrário, ao voltar-se para o problema do fenômeno da vida e da refundação da ética contemporânea Jonas toma o princípio gnóstico niilista – marcado por uma radical rebelião contra a noção grega de *physis*, isto é, uma tendência à negação da relação com o mundo e de qualquer sentido fornecido por ele e a ele – como o interlocutor antigo de um fenômeno moderno, a saber, a existência em exílio. Jonas encontra traços do niilismo gnóstico no pensamento moderno, sobretudo, no existencialismo contemporâneo. A interpretação moderna (seja da ciência natural moderna ou do existencialismo) da natureza, compreendida como desprovida de valor e significado e, por consequência, de fins, dá ensejo à interpretação jonasiana de que na modernidade há marcas do niilismo gnóstico, tema que aprofundaremos no próximo capítulo.

⁵³ Foi uma perturbação no mundo superior que provocou o drama da queda e da alienação em que “o mundo corporal é o produto final desta epopeia da decadência” (E, 340). Jonas em algumas passagens de *A Síndrome Gnóstica* mostra esses aspectos de crise, catástrofe, decadência e pessimismo cósmico que o mundo e o espírito gnóstico vivenciam e que são chaves/ferramentas de acesso ao niilismo contemporâneo e vice e versa. Aqui é bastante importante a recusa da doutrina clássica do todo e das partes – abordaremos com mais detalhe esse assunto no próximo capítulo.

3 O NILISMO DUALISTA: A NATUREZA NA CIÊNCIA MODERNA E NO EXISTENCIALISMO HEIDEGGERIANO

Vimos no primeiro capítulo que Jonas desde sua pesquisa em torno do gnosticismo da Antiguidade Tardia se depara com o tema do niilismo ao pretender conferir unidade, por meio da elaboração de um princípio, à pluralidade de vozes presentes na literatura dos movimentos gnósticos. Ao mesmo tempo em que lê o gnosticismo a partir das ferramentas provenientes da analítica existencial heideggeriana Jonas faz um movimento inverso e, também a partir do dualismo, busca ler a filosofia de Heidegger segundo o princípio gnóstico niilista. O que está em questão aqui é que a crítica a Heidegger pertence a uma oposição que Jonas faz à interpretação moderna da natureza que está presente na compreensão da ciência moderna e, conseqüentemente, na filosofia heideggeriana. Tal interpretação que vê a natureza como desprovida de fim e valor decorre de uma exacerbação do dualismo, que como já vimos, para Jonas, também é um elemento central na visão negativa que os gnósticos têm em relação ao mundo e que aparecerá, com novos elementos, na interpretação moderna da natureza e em suas conseqüências no existencialismo heideggeriano.

Nesse capítulo analisaremos, então, a questão da revolução científica moderna a partir de três características: [1] o dualismo como um dos principais meios de compreensão acerca da interpretação da natureza; [2] a ausência de finalidade na natureza como conseqüência das revoluções no pensamento promovidas pela ciência moderna; [3] a inversão da noção de origem. Isso nos conduzirá a três questões importantes na temática de nossa pesquisa: [1] a significação do niilismo moderno fundado na ausência de finalidade na natureza; [2] a inversão da noção de origem e eliminação da noção de essências imutáveis; [3] a crítica à negação heideggeriana de cunho existencialista, enquanto conseqüência do pensamento moderno, da ideia de fim e valor intrínseco à natureza. Nesse sentido, passemos, portanto, ao primeiro ponto que busca compreender a interpretação jonasiana acerca do dualismo como elo entre os dois monismos denominados por Jonas como panvitalismo e panmecanicismo.

3.1 O DUALISMO COMO ELEMENTO DE LIGAÇÃO DO MONISMO VITALISTA E DO MONISMO MATERIALISTA

Para Hans Jonas, a questão do dualismo constitui uma das marcas centrais da cultura ocidental e remonta aos primórdios daquilo que o filósofo chama de Panvitalismo, ou seja, um período em que o *ser* era interpretado propriamente como *ser vivo* e no qual a matéria pura

ainda não havia sido descoberta e a alma “ocupava o todo da realidade, e encontrava a si própria em toda parte” (PV, 17). Tal interpretação partia da convicção “de que a vida está presente em tudo que existe” (PV, 18), destarte, a vida constitui a regra, enquanto a morte seria a exceção. Nessa cosmovisão, aquilo que é caracterizado como mistério com o qual o ser humano se defronta é justamente a morte, pois ela contradiz toda a compreensão do ser como ser vivo: se tudo está vivo, por que existe a morte? Eis a pergunta central desse modelo cósmico para o qual a morte aparece como estranha ao mundo, já que tudo que existe é vivo. A consequência de tal visão é a busca por respostas a esse enigma por meio do mito, da religião e do culto, que no geral conduzem à negação da morte enquanto mistério insolúvel, entendida como uma transformação da vida que prossegue após a morte (cf. ZAFRANI, 2015, p. 52). Hans Jonas faz notar que essa concepção demonstra claramente como o homem do período panvitalista não pensava a não ser no âmbito da vida, isso porque mesmo quando a morte lhe pareceu radicalmente estranha, a explicação para esse fato ainda é dada no âmbito da vida: ao interpretar a morte como uma passagem para a vida, o enigma da morte é reintroduzido no âmbito do panvitalismo. Não há morte, só há vida – eis o ensinamento de todas as religiões quando essas quiseram enfrentar o problema da morte – o primeiro tema, aliás, a merecer esse qualificativo.

A morte aparece como o fenômeno que primeiro exige uma explicação do ser humano, que não se espanta inicialmente com o milagre da vida, mas, ao contrário, com o mistério da morte. A vida tomada como regra natural faz com que a morte seja interpretada como o não-natural e o incompreensível. A morte, portanto, ultrapassa o limite de compreensão do ser humano primitivo, que ao dirigir seu olhar para o mundo encontra a vida por todo lado. Desse modo, a morte é explicada em última instância a partir do fenômeno da vida. A explicação da morte somente pode se dar quando assimilada à vida. A questão da morte dirige-se para o passado e, ao mesmo tempo, para o horizonte do futuro: “Quando e porque a morte entrou no mundo, e com que ela está em contradição, uma vez que a natureza do mundo é a vida? E para onde ela leva no contexto global da vida? A morte é passagem para quê, já que tudo quanto existe é vida, e a morte [...] não pode ser diferente?” (PV, 18). Jonas mostra como o enigma da morte é condição de possibilidade para o surgimento da metafísica, entendida como tentativa de solução e dissolução do problema da morte (cf. ZAFRANI, 2015, p. 51). De acordo com o autor,

toda a reflexão do ser humano primitivo luta contra o enigma da morte, tentando dar-lhe uma resposta no mito, no culto e na religião. [...] A metafísica primitiva tenta responder a estas perguntas; ou então as põe em dúvida rebelando-se, revoltando-se

contra a lei que não consegue compreender, e deixando-a sem resposta. [...] Assim como para o ser humano primitivo o saber tomou forma nos utensílios de pedra, assim também sua reflexão encarnou-se nos túmulos, que reconhecem a morte ao mesmo tempo que a negam. Dos túmulos surgiu a metafísica, sob a forma do mito e da religião. A metafísica procura resolver esta contradição básica, de que tudo é vida e que toda vida está sujeita à morte. Ela se expõe ao desafio radical, e para salvar a totalidade das coisas, nega a morte (PV, 18).

A interpretação da morte é, ao mesmo tempo, o reconhecimento de sua estranheza. E esse é o primeiro impulso para o pensamento, segundo Jonas. Pois, a visão geral é a do panvitalismo, enquanto a morte é o caso especial frente à dominância ontológica da vida. O ser somente é compreensível como vida, até mesmo no caso da vida para além da morte. Qualquer tentativa de superação do enigma “só podia ocorrer em favor da vida” (PV, 19).

O pensamento moderno – caracterizado por Jonas como um pan-mecanicismo ou pan-materialismo – apresenta-se como oposição ao panvitalismo. Há uma inversão no seio da modernidade, em que a morte passa a constituir aquilo que se pode compreender: o morto se torna o paradigma do vivo, ou seja, o vivo só pode ser compreendido a partir da matéria pura (que é uma matéria inerte) que passa a servir de orientação para a compreensão dos fenômenos vivos. A vida, conseqüentemente, perde seu estatuto de predominância ontológica e passa a ser um problema, ou melhor, um enigma sobre o qual a modernidade não teceu, segundo Jonas, senão mal-entendidos, porque a realidade em sua totalidade, interpretada pelas ciências naturais, seria vista unicamente sob o modelo da matéria desprovida de qualquer traço de vida, ou seja, a matéria pura. Ora, a vida não se reduz a esse “método” interpretativo, pois como fenômeno, ela inclui um dado “espiritual” que permaneceu incompreendido até então e que Jonas, com seu projeto de uma biologia filosófica, pretende superar.

A vida se transforma no grande problema da modernidade, despertando o interesse de todas as ciências, que passaram a analisá-la a partir da versão materialista e mecanicista. Isto é, se antes a explicação da morte se dava em favor da vida, no pensamento moderno dá-se o movimento oposto. Segundo Jonas, a vida “passou a ser a pedra de tropeço da teoria. Que exista vida, e como algo assim seja possível em um mundo de pura matéria, este é o problema com que agora o pensamento terá que ocupar-se” (PV, 20). A cosmologia moderna compreendeu o universo como um campo de massas inanimadas e sem finalidade. A “morte” então é entendida como o estado natural, isto é, o estado original das coisas.

O pan-mecanicismo não foi capaz de compreender a vida e as correntes filosóficas e científicas modernas acabaram por acreditar que ela é estranha ao mundo, que é mecânico. O movimento oposto ao panvitalismo evidencia-se, assim, em uma tentativa de explicar a vida que no âmbito da ontologia da morte, significa negá-la: “a teoria mecanicista do organismo é

uma negação deste tipo, assim como o culto dos mortos e a fé na continuação da vida foi uma negação da morte” (PV, 20).

O vitalismo próprio da interpretação global da existência do ser humano primitivo é, assim, substituído pelo modelo mecanicista do pensamento moderno. O próprio ser humano é visto agora sob o paradigma da máquina e a pergunta central dirige-se ao modo pelo qual a vida surgiu neste mundo. Além disso, decorrente da noção de que o fenômeno da vida está circunscrito apenas ao organismo, uma dificuldade aparece derivada do cartesianismo que marca a modernidade, pois a *res cogitans* (ser pensante) e a *res extensa* (ser extenso) apresentam-se como duas esferas ontológicas distintas; sendo que, só a *res extensa* é mundo, enquanto a *res cogitans* nem ao menos faz parte dele. Em suma, a questão que se coloca é: como pode a vida ser compreendida a partir da não-vida?

Antes dizia-se que o que aparenta não ter vida precisava ser interpretado no quadro da vida, que a vida tinha que ser prolongada na morte aparente. Nessa época era o cadáver, este caso primário de matéria “morta”, que constituída a fronteira da compreensão, e em consequência a primeira observação a não ser aceita. Hoje este papel foi assumido pelo organismo que vive, que sente e que busca. [...] entre os estados do corpo, o cadáver é hoje o mais fácil de ser compreendido. Só na morte é que o corpo deixa de ser um enigma (PV, 21).

Para Jonas, por isso, o pensamento moderno encontra-se sobre o predomínio ontológico da morte⁵⁴. O exemplo do corpo mais uma vez pode ser retomado aqui, pois é só na morte que ele deixa de ser um enigma. Como cadáver, a morte faz com que o corpo deixe o campo do enigmático e faça parte do horizonte das leis gerais que constituem a regra de toda compreensão, isto é, da *res extensa*. No entanto, pode-se objetar que o autor quando fala de morte para expressar a indiferença da matéria que tem caráter neutro, incorre em um risco, pois morte assume um sentido antitético, “que só pode ser aplicado ao que é, ao que pode ser ou ao que já foi vivo” (PV, 22). Jonas adverte que o cosmos já foi compreendido como algo vivo e que a imagem moderna sobre ele é resultado de um contínuo processo de demolição do

⁵⁴ Ao utilizar a expressão “ontologia da morte” (PV, 25) para caracterizar o mecanicismo como prisma interpretativo da modernidade, Jonas retoma a leitura antimoderna de Heidegger. Contudo, Spinoza, por exemplo, não participa do que Jonas chama de “ontologia da morte”, pois para Spinoza a vida (o Ser) quer a si mesma: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (Ética III, proposição 6); “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (Ética III, proposição 7) (SPINOZA, 2016, p. 105). Jacques Derrida em uma nota do texto *As pupilas da Universidade: O princípio de razão e a ideia da Universidade* recorda que Heidegger cita Spinoza muito raramente e muito brevemente (cf. DERRIDA, 1999, p. 136). Desse modo, Spinoza é um autor moderno que escapa à leitura heideggeriana e, por conseguinte, jonasiana, da modernidade. A relação de Jonas com a interpretação heideggeriana da modernidade dá-se, dessa maneira, de forma ambígua pois, por um lado, se aproxima da visão antimoderna de Heidegger e, por outro, em sua biologia filosófica aproxima-se da noção de *conatus* de Spinoza, o que, em certo sentido, denota o distanciamento de Jonas em relação à filosofia antimoderna de Heidegger.

seu conteúdo original. Desse modo, a visão moderna, ou seja, o modelo mecanicista, não é neutro, mas possui um caráter antitético ao modelo de compreensão panvitalista.

Jonas nomeia essas duas posições interpretativas de monismo vitalista e monismo materialista, como dois momentos da compreensão ontológica da vida. O dualismo seria, nesse caso,

o elemento de ligação que historicamente uniu os dois extremos, que até agora foram aqui contrapostos um ao outro; efetivamente, foi ele o veículo para o movimento que levou o espírito humano do monismo vitalista da pré-história para o monismo materialista da época atual, como um resultado não entendido ou mesmo paradoxal (PV, 22).

Para o filósofo, a centralidade do dualismo na história intelectual da humanidade deve-se à sua ascensão e prolongada dominação, mesmo que isso tenha se dado de diferentes formas. Sua característica principal é o esforço para retirar os conteúdos espirituais da esfera física, portanto, a consequência do dualismo está conectada à privação de atributos espirituais ao mundo. O tema da morte encontra-se, assim, na origem e na história do dualismo. A expressão retomada por Jonas “ao pó retornará” aponta o caráter efêmero da vida diante o caráter definitivo de decomposição do cadáver. O monismo ingênuo, seja vitalista ou mecanicista, se decompôs em dualismo. Ou seja, a morte, ou melhor, a não-vida passa a ser a característica da realidade externa, do mundo físico, aquilo que se denominou *res extensa*.

A primeira resposta dualista ao problema da morte pode ser encontrada na religião órfica, em que o corpo assume a função de túmulo. O problema da relação entre corpo e alma é respondido a partir da imagem do corpo como túmulo da alma, sendo que a morte do corpo constitui a vida da alma. Por conseguinte, a vida habita no corpo como um estranho (estrangeiro). O estado natural do corpo é o cadáver que vive de forma efêmera graças à alma – o estranho hóspede que anima o corpo inerte.

De acordo com Jonas, no orfismo ocorre pela primeira vez no Ocidente a descoberta do “eu”, isto é, da *psyche*, o que “culminou com a concepção cristã e gnóstica de uma interioridade no ser humano totalmente alheia ao mundo” (PV, 23). A noção da vida como estrangeira no mundo foi o pano de fundo da polarização extrema da existência, na qual a separação corpo-alma (morte-vida/interioridade-exterioridade/ etc.) atingiu um ponto em que ambos os polos deixaram de ter qualquer coisa em comum. Para Jonas, o gnosticismo é o ponto mais alto da concepção dualista do mundo, visto que “a comparação *soma-sema*, que originalmente permanecera limitada ao ser humano, expandiu-se para o universo: o mundo

inteiro é *sema*, túmulo da alma ou do espírito, daquela estranha inclusão no que de resto não tem relação alguma com a vida” (PV, 24).

A metafísica da ciência moderna “colheu os frutos de um dualismo que em sua longa trajetória havia esvaziado a natureza de seus conteúdos espirituais e vitais” (PV, p. 95). Descartes formula uma versão que se tornou clássica do dualismo, a divisão da realidade em substância pensante e substância extensa. Sendo que, natureza diz respeito apenas à substância extensa, enquanto que a substância pensante em nenhum sentido é natureza. Desse modo, a divisão cartesiana permitiu que se traçasse um quadro puramente mecanicista e quantitativo do mundo natural.

A alma atrai para si todo o significado e dignidade metafísica como razão de ser do mundo físico. Nos movimentos gnósticos, por exemplo, a atitude em relação ao mundo é a de demonização, sendo que ele é despido de toda exigência de significado e dignidade metafísica. Jonas afirma que essa situação permanece, malgrado uma diferença nevrálgica atravessa o pensamento moderno: “o túmulo esvaziou-se” (PV, 24). O mundo demonizado dos gnósticos passou a um mundo indiferente, como resultado de uma crescente indiferença em relação ao *valor*. A prisão deixou em pé apenas suas paredes, todavia, estas são extremamente sólidas. É a divisão, a polarização da realidade entre eu-mundo, interioridade-exterioridade, espírito-natureza que “preparou o terreno para os sucessores pós-dualistas” (PV, 24) na forma de dois monismos: o monismo materialista e o monismo idealista – mas, sobretudo o primeiro.

O materialismo é, nesse sentido, uma consequência do dualismo⁵⁵. Mas, ao mesmo tempo, o dualismo é uma tentativa de correção ao monismo, seja animista ou materialista. Jonas afirma que a modernidade é caracterizada pela disputa entre idealismo e materialismo enquanto produtos da dissolução do dualismo. A solução dualista não foi eficaz para lidar com a dificuldade colocada pelo olhar que se dirige à vida. É nessa incapacidade do dualismo que erige a tarefa dos monismos modernos – idealismo e materialismo – de superar a lacuna do dualismo por meio da exclusão do outro polo (que constitui problema e enigma). Aquilo que Jonas denomina pós-dualismo refere-se ao trabalho de resposta ao dualismo por meio da redução de um elemento característico da polaridade da existência ao outro.

⁵⁵ É importante ressaltar que Jonas não exclui a dualidade que se manifesta no ser. Segundo o autor, a própria tentativa de sugerir um monismo integral deve levar em conta essa característica que se apresenta no ser: “Um novo monismo integral, isto é, filosófico, não poderá suprimir a dualidade mas terá que superá-la, erguê-la a uma unidade mais elevada do ser” (PV, 26). O problema é o dualismo enquanto separação radical e não a dualidade entendida enquanto lados diferentes da realidade ou fases de seu devir.

Em meio às lacunas do dualismo, o problema se agrava na presença do testemunho do organismo, isto é, o corpo vivo. A vida apresenta-se como unidade entre *res cogitans* e *res extensa*. A separação radical entre ambos, típica dos dois monismos modernos, tem de ser abandonada em proveito de uma concepção que possibilite a compreensão da relação entre ambos os polos. Todavia, Jonas reforça constantemente o argumento de que o pensamento moderno, na tentativa de superação do dualismo, deu voz especialmente ao predomínio ontológico da morte: o monismo materialista.

Assim como o dualismo foi a primeira grande correção ao unilateralismo animista-monista, também o monismo materialista remanescente é a não menos unilateral vitória total da experiência da morte sobre a experiência da vida. Neste sentido o antigo abalo teórico, que se iniciara a partir do cadáver, transformou-se em princípio constitutivo, e em um universo que formou-se à maneira de cadáver o cadáver concreto isolado ficou privado de seu mistério (PV, 24).

Diante da situação teórica pós-dualista da ontologia moderna representada pelos monismos idealista e materialista, Jonas entende a variante do materialismo como mais interessante. Isso se dá pelo fato de a esfera objetiva permitir que o corpo se encontre com outros corpos, também com corpos vivos, fazendo com que o problema ontológico apareça. Pois, se o idealismo consegue evitar este problema ao reduzir sempre o outro corpo como “ideia” ou “fenômeno” exterior dentro do horizonte objetivo, termina negando a corporalidade e, conseqüentemente, negligencia o problema da vida. O materialismo, na interpretação jonasiana, é a ontologia pós-dualista de nosso tempo. Jonas afirma que o materialismo não só é o verdadeiro oposto da ontologia pré-dualista do panvitalismo como se constitui como verdadeiro herdeiro do dualismo. No cenário do pós-dualismo é especialmente com o materialismo que temos de nos confrontar. É no enfrentamento com a concepção materialista que “a discussão se torna fecunda, enquanto que o ponto de vista idealista⁵⁶ a deixa escapar entre os dedos” (PV, 29).

⁵⁶ Jonas afirma que é possível compreender o idealismo no horizonte do materialismo, isto é, da ontologia da morte. O idealismo da filosofia da consciência é apenas um fenômeno complementar, ou seja, um epifenômeno do materialismo. “Procuremos mostrá-lo em um aspecto concreto. É só a objetivação do mundo em uma exterioridade puramente extensiva, tal como concebida pelo materialismo, que deixa de fora e ao mesmo tempo torna possível a consciência pura, que não participa do mundo, de sua dimensão e de suas funções – que já não atua sobre ele mas que apenas o contempla. E por outro lado é a esta consciência incorpórea, meramente contemplativa, que a realidade tem que passar a ser uma série de pontos do mundo situados lado a lado no espaço e sucedendo-se um ao outro no tempo – pontos de extensividade, necessariamente tão exteriores um ao outro quanto exteriores ao espaço, e que por isso só podem ser ordenados por meio de regras de ordenação e sequenciamento externo. E de fato, sem o corpo, pelo qual nós mesmos somos parte do mundo e experimentamos a natureza de força e ação sempre que a exercemos, nosso conhecimento do mundo – um conhecimento meramente ‘perceptivo’, contemplativo – seria então um mundo estritamente exterior, onde não existiria verdadeira passagem de mim para ele” (PV, 30).

Como vimos, o dualismo apresenta-se no âmbito do problema ontológico da relação entre ser vivo e sem vida. Seria essa distinção suficiente para demarcar com clareza o que caracteriza a vida? A matéria, compreendida a partir da ontologia da morte, nos permite tomar a consciência como o repositório da vida? Segundo Jonas, não. Afinal, abstrações não possuem vida. A antítese dualista, portanto, não conduz “ao incremento dos traços vitais ao concentrar-se em um dos lados, mas sim à morte de ambos os lados, por terem sido separados do seu centro vivo” (PV, 31).

O problema da vida ocupa no pensamento de Jonas um lugar central, pois é a partir de uma compreensão desse fenômeno que o autor buscará romper com a ontologia dualista e pós-dualista. É no corpo vivo que o problema se evidencia, no qual a polaridade da existência mostra sua face. E, de acordo com o filósofo, é no corpo que “está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata” (PV, 34). Tanto o materialismo quanto o idealismo procuraram desamarrá-lo, o que terminou em fracasso, já que acabaram por excluir o outro lado da polarização. O pós-dualismo mostrou-se, na verdade, preso ao nó do ser. O dualismo constitui uma virada cheia de consequências para a interpretação do ser humano em particular e do ser em geral e podemos afirmar que é com o advento do pensamento moderno, que tal interpretação se propaga com maior força, tornando-se hegemônica, chegando àquele que é o problema central de nosso trabalho, o niilismo moderno.

A clássica polaridade da existência (podemos denominá-la de platônica) – de forma e matéria, alma ativa e corpo passivo, mundo inteligível e mundo sensível (em que o primeiro elemento é razão de ser do segundo, desse modo podemos defender a ideia de que existe certa aliança entre os dois termos) – foi substituída por um novo tipo de polaridade. Pares onde o segundo termo goza de uma realidade independente, não tendo qualquer aliança com o primeiro como, por exemplo, sujeito-objeto, espírito-natureza, consciência-espacialidade, interioridade-mundo exterior (*cf.* PV, 95). A partir de um pano de fundo dualista, o sensível e a natureza passam a ser identificadas como matéria, “uma matéria que existe para si própria e que está inteiramente satisfeita consigo mesma” (PV, 95). Esse novo tipo de polaridade é caracterizado por um dualismo no qual seus termos não são, em última instância, complementares, mas, contrários. Tal concepção passa a ganhar espaço com o aparecimento da revolução científica da modernidade, que será abordada no ponto dois, buscando evidenciar as mudanças que ela provocou ao inaugurar uma concepção que retira, de certo modo, a dignidade sobre a qual a natureza repousava.

3.2 A CIÊNCIA MODERNA E SUAS REVOLUÇÕES

Podemos afirmar, seguindo Jonas, que o início da revolução científica da Idade Moderna se deu em 1543 com o aparecimento da obra intitulada *De revolutionibus orbium coelestium* (*Sobre as revoluções das órbitas do céu*) de Copérnico. A importância desse livro reside nas suas consequências quanto à moderna interpretação do cosmos, algo que, em última instância, passou a ser chamada em seu conjunto de revolução copernicana. Três teses condensam o sentido do que Copérnico inaugurou com seu pensamento: “1) a homogeneidade da natureza em todo o cosmos; 2) a eliminação de uma arquitetura sólida do cosmos que pudesse explicar a ordem de seus movimentos; 3) a provável infinitude do cosmos, devido a qual este deixe de ser um ‘todo’ ou um ‘cosmos’ no sentido tradicional” (PSD, 80).

A ideia de qualquer hierarquia natural perde sua força, pois a ideia copernicana de que a natureza é a mesma em todas as partes, tanto no céu quanto na Terra, conduz a uma nova interpretação do universo, visto agora como uniforme em todas as suas partes. O universo deixa de vestir a roupagem de uma ordem hierárquica. Ao igualar os céus à Terra, a natureza não mais aparece como princípio hierárquico – não há em nenhuma parte do universo privilégio de majestade em uma possível hierarquia. A noção de que a natureza é homogênea em todo o universo fez com que fosse destituída a nobreza do planeta Terra em relação aos demais. Afirmar a uniformidade do universo significa mostrar que em todas as suas partes ele é composto do mesmo tipo de matéria, isto é, da mesma substância. E, portanto, está em todas as partes sujeito às mesmas leis.

Outra mudança trazida pela revolução científica iniciada com Copérnico diz respeito à noção de infinitude, anunciada por Giordano Bruno: não é mais possível pensar a partir da noção de cosmos e totalidade porque o universo é infinito do ponto de vista material. Aquele que Jonas chama de único mártir da revolução científica tornou-se, ao mesmo tempo, o profeta de um universo infinito e descentralizado: as implicações da nova astronomia proposta por Giordano Bruno seriam decisivas para a modernidade. Jonas as enumera do seguinte modo:

- a. Se levantarmos a vista ao céu noturno, não vemos uma abóboda delimitadora, mas a profundidade do espaço infinito.
- b. As luzes visíveis nele – as estrelas fixas – não se acham todas à mesma distância da Terra, mas infinitamente dispersas na profundidade infinita do cosmos.
- c. Inclusive as mais próximas, estão mais distantes dela que sua mera visibilidade e tamanho aparente nos obrigam a atribuir-lhes uma magnitude real comparável a do Sol.

- d. As estrelas são efetivamente sóis e, posto que seu espaço seja igual ao nosso e as condições são as mesmas em todas as partes, também devem estar rodeadas de planetas, que são demasiado pequenos e de uma luz demasiado tênue para ser visíveis.
- e. O universo se constitui, portanto, de mundo e mundos em um número infinito e está transbordante de vida e potência criadora.
- f. O universo carece de centro. Sua infinitude significa a coexistência sem hierarquias de todos os corpos infinitamente numerosos que contém. Cada um deles é centro de seu próprio espaço circundante, mas nenhum tem uma posição preferencial com respeito ao todo. [...]
- g. O universo mesmo é um vazio homogêneo, mas nele imperam forças invisíveis que formam um laço universal entre mundos dispersos, fundindo sua diversidade em uma unidade. [...]
- h. O infinito não está em contradição com a essência da criação (que tinha que ser necessariamente finita para o pensamento teológico medieval, já que o infinito só correspondia a Deus). Ao contrário, a infinitude do mundo era para Bruno a necessária e única expressão adequada da infinitude e perfeição da causa criadora, que se manifestava plenamente em seu produto, trabalhando constantemente nele, e que, em efeito, não era distinta deste. (PSD, 86).

Em tom solene, Bruno anuncia sua teoria e saúda a abertura do universo como uma queda dos muros da prisão – ao mesmo tempo em que, num tom quase embriagado, o elogio à infinitude do universo encontrava seu correspondente na infinitude da interioridade humana. Um século depois, a saber, no século XVII, outra voz também fez sua saudação à dimensão infinita do universo físico. No entanto, agora a infinitude corresponde ao sentimento de solidão cósmica: ao afirmar que “o silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora” (PASCAL, 1973, p. 95), Pascal denota uma posição contrária a de Giordano Bruno. Esse último “saudou o infinito cósmico como a revelação de uma superabundância divina do ser e como algo afim a eles mesmo” (PSD, 87). Já Pascal posicionou-se de forma angustiada frente à solidão da humanidade em um universo *indiferente* (cf. ZAFRANI, 2015, p. 46). Em Giordano Bruno ou em Pascal, a questão central reside no fato de que qualquer que seja a resposta vê-se uma modificação (um deslocamento) da compreensão do cosmos e do lugar do ser humano nele.

A revolução científica opera uma mudança não apenas na superfície, mas nos próprios fundamentos da compreensão da natureza (cf. E, 75). A noção de revolução sugere certa violência que se expressa na rapidez com que o progresso acontece, isto é, o modo como ele promove uma ruptura com o passado. Mas no que consiste uma revolução? Ela é, antes de tudo, a violência de uma mudança que tem o ser humano como seu agente, mas também como seu objeto. Ou seja, a revolução é uma mudança nas coisas humanas que, conseqüentemente, afeta o próprio humano, que constitui não apenas ocasião da mudança, mas também a vítima de sua ação.

A revolução parte, portanto, do ser humano. Assim, a revolução posiciona-se como uma mudança no modo como o ser humano entende o mundo em que se encontra e também a si mesmo. Muda-se, assim, a compreensão da relação sujeito-mundo. Segundo Jonas, o sentido da revolução científica “remodela as condições externas da vida” (E, 79). Suas mudanças “não só alteram o mundo, mas também o nosso modo de vida e pensamento” (OLIVEIRA, 2014b, p. 97). No entanto, ela tem sua origem no domínio especulativo e somente depois se insere no horizonte de sua aplicação, que aparece tardiamente. A tecnologia, por exemplo, é a aplicação tardia da revolução especulativa operada pela ciência que o pensamento moderno iniciou⁵⁷ (cf. E, 78). A revolução “se origina no pensamento e, nesse sentido, no geral uma revolução é uma mudança radical na forma de entender o mundo e, só depois, uma mudança no modo de lidar com o mundo” (OLIVEIRA, 2014b, p. 100). Para Jonas, a revolução científica do pensamento moderno parte dessa mudança no modo de pensar e, posteriormente, no modo de agir⁵⁸. Eis a importância do livro de Copérnico, que abriu a modernidade para o espírito de um novo pensamento a respeito do cosmos e, posteriormente, para práticas revolucionárias em todos os campos de compreensão da vida.

Destaca-se, de acordo com o autor, o modo pelo qual o termo “novo” ou “novidade” aparece na literatura científica dessa época. A ruptura ontológica do pensamento moderno configura-se como ruptura com o passado, experimentada como crise na “ordem estabelecida das coisas” e como “alguma coisa que perturbe suas próprias vidas” (E, 75). A valorização da novidade está ligada ao modo com o qual o pensamento moderno se relaciona com o passado. O homem moderno se posiciona como mais maduro em relação ao seu antecessor, decorrente disso, busca certa autonomia quanto à forma de pensamento predominante na infância do conhecimento, utilizando uma expressão “baconiana”. De acordo com Francis Bacon,

⁵⁷ O que não significa que a tecnologia aparece como algo acidental ou alheia à revolução especulativa da ciência moderna. O que está em jogo é que a revolução na cosmovisão moderna é condição de possibilidade para o surgimento da tecnologia, enquanto aplicação dessa nova concepção. De acordo com Oliveira, “quando fala em ‘efeito retardado’, o filósofo pretende explicar justamente essa face prática da tecnologia, algo que só ocorre como efeito de uma mudança teórica anterior, ainda que ela permaneça estreitamente ligada à sua causa, já que é impossível negar que o projeto moderno não tenha integrado, pela mente de seus arautos, a teoria sobre a vida com a manipulação experimenta e empírica dos dados” (OLIVEIRA, 2014, p. 101): “não que Galileu e os outros realizaram seus experimentos com uma intenção prática: sua intenção era a de adquirir conhecimento, mas o *método* do conhecimento mesmo, fundado numa relação ativa com o objeto, antecipou a sua utilização para fins práticos” (*grifo do autor*) (E, 78). A condição de possibilidade para o surgimento de algo como a tecnologia está, portanto, na concepção da realidade que subjaz à ciência moderna. Aproximando-se da tese heideggeriana sobre a relação entre técnica e metafísica, o filósofo afirma que a tecnologia estava, em certo sentido, implícita como possibilidade na metafísica do pensamento moderno (cf. E, 79). Desse modo, podemos dizer que há um significado metafísico da revolução científica. Há no pensamento moderno uma ruptura ontológica que estabeleceu as bases sobre as quais o edifício da ciência moderna começou a ser erguido (cf. E, 80).

⁵⁸ Merleau-Ponty afirma em *A Natureza* que “não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da ideia de Natureza. Foi a mudança da ideia de Natureza que permitiu essas descobertas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 10).

do mesmo modo que esperamos do homem idoso um conhecimento mais vasto das coisas humanas e um juízo mais maduro do que o jovem, em razão de sua maior experiência, variedade e maior número de coisas que pôde ver, ouvir e pensar, assim também é de se esperar de nossa época muito mais que de priscas eras, por se tratar de idade mais avançada do mundo, mais alentada e cumulada de infinitos experimentos e observações (BACON, 1999, P. 66).

O homem moderno mantinha sobre si mesmo uma avaliação positiva, olhando com desconfiança para o conhecimento do passado. Utilizando mais uma vez a expressão baconiana, há um tom de desconfiança em relação aos ídolos que enganam nosso conhecimento. A regra do pensamento moderno é, conseqüentemente, romper com o passado, estabelecer novas bases para que o edifício da ciência seja erguido⁵⁹. É a combinação entre desconfiança do passado e o sentimento de autoconfiança do homem moderno que marca a revolução no pensamento moderno (*cf.* E, 82). Quanto à valorização da novidade e a atitude de ruptura com a tradição precedente, para Jonas:

A grande virada é marcada pelo uso sempre mais frequente do epíteto laudatório “novo” para uma variedade sempre maior de iniciativas humanas – na arte, na ação e no pensamento. Essa moda linguística seria grave ou fútil dependendo do caso, nos diz uma série de coisas. A elevação do termo a atributo laudatório denuncia certo cansaço, até mesmo certa impaciência com as formas de pensar e de viver até então dominantes. O respeito pela sabedoria do passado é substituído pela suspeita de um erro inveterado e pela desconfiança de uma autoridade inerte. Isso vem acompanhado de um novo estado de autoconfiança, de uma firme convicção de que nós modernos estamos mais bem-equipados do que os antigos – e certamente melhor do que nossos ancestrais imediatos – para descobrir a verdade e melhorar muitas coisas (E, 81).

O filósofo elenca também outros fatores que possibilitaram o advento da revolução do pensamento moderno, por exemplo, o surgimento das cidades, a derrocada do sistema feudal, a expansão do comércio, a invenção da imprensa, a expansão geográfica trazida pelas navegações marítimas. Decorrente do alargamento do horizonte de compreensão e ação humana as verdades sedimentadas pela tradição passam a ser questionadas. O homem vendo a si mesmo como indivíduo autônomo coloca em xeque a autoridade do conhecimento precedente, tudo que o antecede pode ser questionado. O escopo de Jonas é mostrar como a revolução científica nasce no solo de uma revolução no pensamento, isto é, uma revolução da

⁵⁹ Francis Bacon afirma no *Novum Organum* que “os gregos, com efeito, possuem o que é próprio das crianças: estão sempre prontos para tagarelar, mas são incapazes de gerar, pois a sua sabedoria é farta em palavras, mas estéril em obras” (BACON, 1999, p. 57). Nesse sentido, a modernidade, para Bacon, se caracteriza pela recusa da autoridade dos antigos e afirma a busca pelo caminho da experiência, já que “a verdade é filha do tempo, não da autoridade” (BACON, 1999, p. 66).

visão do ser humano em relação a si mesmo e ao mundo que o cerca (*cf.* OLIVEIRA, 2014b, p. 103).

A marca da modernidade é a metamorfose do pensamento especulativo⁶⁰. No entanto, a nova física herdeira das implicações da revolução copernicana⁶¹, explicou somente *como* as coisas ocorrem, deixando de lado qualquer explicação que diz respeito às suas *causas* ou mesmo ao seu funcionamento: para Jonas, a cosmologia moderna apresentou “a forma das coisas, mas enquanto tal não deu nenhuma explicação do seu funcionamento” (*cf.* E, 93). As leis apenas descreviam o modo dos acontecimentos, mas não os explicava.

A noção de movimento participa da revolução especulativa levada a cabo pela ciência moderna da natureza ao afrouxar a perspectiva de leis fixas e rígidas do movimento dos corpos celestes (*cf.* PSD, 83-84). É com a cinética geral, a nova ciência de Galileu, que nasce a ciência moderna por meio de uma nova concepção de movimento. Jonas recorda que a física aristotélica fundamentava o movimento a partir da categoria ontológica da mudança. A quietude é entendida, desse modo, como o estado natural de um corpo, enquanto nenhuma causa ativa o coloca em movimento (*cf.* PSD, 88).

Segundo esta concepção [...] quando um corpo passa a outro lugar se produz uma mudança ou, mais precisamente, uma sucessão de tantas mudanças contínuas quantos lugares atravessa o corpo, ou seja, em rigor, um número infinito de mudanças devido à divisibilidade infinita do contínuo espacial. Segundo a lei causal, cada mudança, requer, contudo, a ação de uma causa como razão suficiente de que suceda uma mudança, enquanto que a ausência de mudança, o permanecer em um estado dado, não requer causa alguma. Portanto, cada processo de movimento, entendido como série de movimentos sucessivos, requer ao longo de toda sua duração a renovação constante da força motora, isto é, a atividade incessante de uma causa eficiente (PSD, p. 88).

Com Galileu a ideia de movimento é compreendida também como um estado e, no que se refere à causa, é equivalente ao estado de quietude. Movimento e quietude são concebidos como estados de um corpo. A continuidade do movimento não constitui uma sucessiva repetição de mudanças, mas a permanência de um estado, que não necessita de uma causa, assim como o estado de quietude. É a mudança no movimento que requer uma causa, ou seja, a mudança em sua direção:

⁶⁰ Exemplo dessa revolução do pensamento especulativo na modernidade são as publicações em 1543 de Copérnico (*Sobre a revolução das orbes celestes*) e de Versalius (*Sobre a estrutura do corpo humano*).

⁶¹ As três implicações da Revolução Copernicana são, como já apontadas anteriormente: a homogeneidade da natureza em todo o universo; a ausência de uma sólida arquitetura do universo para explicar sua ordem e a infinitude do universo, pela qual deixa de um cosmos ou um todo, no sentido de uma entidade determinada.

O movimento se define por sua velocidade e direção. Velocidade invariada (constante) significa que um corpo corre distâncias iguais em tempos iguais; direção invariada significa um deslocamento em linha reta. Movimento invariado quer dizer, portanto, movimento constante e retilíneo. A nova doutrina implica que um corpo movido continua seu movimento enquanto não se interpõe uma força exterior. [...] Qualquer aumento ou diminuição da velocidade e qualquer mudança da direção revela assim a ação de uma força *adicional* à força que mantém o corpo em sua trajetória constante e retilínea (PSD, 89).

Segundo Jonas, a revolução de Galileu, assim como a de Copérnico, funda-se na compreensão de universo homogêneo e neutro, sendo que não há direções preferencias nem lugares específicos. De acordo com Jonas (*cf.* PSD, 91), podemos elencar três desenvolvimentos proporcionados pelo esquema conceitual da modernidade: [a] a geometrização da natureza e, conseqüentemente, a matematização da física. – Kepler, Galileu e Descartes “coincidiavam na convicção de que a geometria era a autêntica linguagem da natureza, pelo qual tinha que ser o método de sua investigação e a chave de decifração de sua manifestação sensível” (PSD, 91); [b] o desenvolvimento de uma nova matemática, que tem seu primeiro passo na geometria analítica de Descartes chegando ao cálculo integral, inventado quase simultaneamente por Leibniz e Newton; [c] por fim, o método experimental da medição como procedimento totalmente novo de verificação, tendo em vista a distinção essencial entre experimento e experiência. O experimento controlado (“com o qual se provoca que uma natureza artificialmente simplificada demonstre a atuação de fatores singulares” [PSD, 92]) se difere da observação da natureza em sua complexidade intocada.

As mudanças operadas pela ciência moderna são analisadas por Jonas também a partir de sua significação metafísica, principalmente quanto à nova concepção da relação entre causa e efeito. A causa está ligada a uma ideia de quantidade: “para que algo seja uma causa suficiente é preciso que ele seja em quantidade suficiente para provocar uma dada mudança” (OLIVEIRA, 2014b, p. 106). A noção de causa foi definida de maneira nova

como aquilo que proporciona aceleração a uma massa, isto é, como *força* cuja única maneira de atuar era a aceleração (positiva ou negativa) e cuja magnitude se podia medir com precisão pela magnitude da aceleração que proporcionava dita força a uma massa determinada. Todos os demais tipos de causa tinham que se derivar desta forma primária (*grifo do autor*) (PSD, 94).

Todo estado físico é descrito como uma configuração de massas e forças da qual resulta necessariamente o estado seguinte. Sendo assim, cada evento físico é explicado por meio da configuração de massas e forças de um evento físico anterior. A conseqüência de tal posição é a quantificação de toda mudança em valores de medição de espaço, tempo e massa,

o que “converteu a relação *causa-efeito* em uma relação quantitativa” (*grifo do autor*) (PSD, 94).

Esse modo de compreensão da realidade acabou gerando um dos problemas apontados como centrais por Jonas a respeito da compreensão da natureza (e da vida em particular) pela ciência moderna: a quantificação da relação causa-efeito acabou por significar, segundo o autor, a negação de qualquer intervenção de uma causa não física, por exemplo, espiritual, ou mesmo mental intramundana. Uma intervenção espiritual contradiz “a ideia de causalidade natural que exige que qualquer acontecimento físico deva explicar-se por meio de antecedentes puramente físicos, isto é, materiais, do tipo quantitativo” (PSD, 95). A exclusão de qualquer intervenção de uma causa transcendente e extramundana e de uma causalidade mental intramundana, isto é, a causalidade das intenções humanas, implicou também a rejeição da noção de finalidade.

A ciência moderna recusa a teleologia para compreender qualquer acontecimento no universo material⁶². Assim, “tudo o que é se torna tal como é em função do que foi antes” (OLIVEIRA, 2014b, p. 107). A aspiração a uma meta, por mais cega que fosse, estaria ligada a um aspecto transmaterial, quase mental, ou seja, diria respeito aos propósitos humanos. Nesta concepção, há uma completa ausência de finalidade na natureza e isso significa que ela é também indiferente às distinções de valor (*cf.* E, 106). Não podemos afirmar no âmbito da natureza algo como o *dever ser*, simplesmente porque não existe na natureza nada além do *que é*⁶³.

⁶² Leibniz e Kant, por exemplo, não recusam em sua totalidade a noção de teleologia. Leibniz reabilita a noção de teleologia tanto na metafísica quanto na filosofia natural. No entanto, para Leibniz, tal noção deve ser compatível com a tese de que a natureza é explicada mecanicamente (*cf.* *O estatuto da causa final em Leibniz*). A noção de teleologia em Kant não pode ser afirmada de maneira dogmática, já que é uma impossibilidade epistemológica, o que não impede, todavia, de pensar a natureza de maneira teleológica, “como se” fosse teleológica. A teleologia, conforme Kant, não diz como as coisas são, mas ordena um conjunto de conhecimentos empíricos numa ideia heurística: “este conceito transcendental de uma conformidade a fins da natureza não é nem um conceito de natureza, nem de liberdade, porque não acrescenta nada ao objeto (da natureza), mas representa somente a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos da natureza com o objetivo de uma experiência exaustivamente interconectada, por conseguinte é um princípio subjetivo (máxima) da faculdade do juízo” (KANT, 2010, p. 28). Na *Crítica da faculdade do Juízo* Kant afirma que os organismos não podem ser compreendidos em termos puramente mecanicistas: “é bem certo que não chegamos a conhecer suficientemente os seres organizados a partir de princípios da natureza simplesmente mecânicos e ainda menos explicá-los. E isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou” (KANT, 2010, p. 241). De acordo com Urzúa “Kant segue concebendo o organismo desde uma perspectiva transcendental, porque a razão somente pode explicar os organismos em termos teleológicos, mas sem poder afirmar que é o organismo o que realmente é teleológico” (URZÚA, 2015, 240).

⁶³ A própria existência do planeta em que a vida se tornou possível não passa do resultado de um processo em que tudo o que é se torna assim em função da configuração anterior. Segundo Jonas, “alguma configuração tinha que surgir, e da concorrência fortuita de muitas causas ocorreu de ser esta” (E, 107).

A compreensão da ciência moderna privou a natureza de “qualquer tendência à meta, até da mais inconsciente, de qualquer preferência de um estado futuro frente a outro” (PSD, 95-96), eliminando as causas finais e formais e deixando restar apenas causas eficientes. Só o que existe fisicamente (ou seja, materialmente) pode provocar outro existente sem qualquer direção a uma meta. Tudo na natureza passa a ser visto como acidental, como mero “automatismo de forças neutras” (E, 105). Tal perspectiva, abordada adiante, será estendida pela teoria darwinista a toda a esfera do vivo, incluindo o ser humano.

A ciência moderna provocou um processo de desencantamento da visão do ser humano em relação ao cosmos e, por conseguinte, consigo mesmo. Podemos sublinhar a causalidade de caráter quantitativo, destituída de finalidade, mas também a imensidão do cosmos com a ideia de infinitude ocasionando, ao mesmo tempo, a pequenez de nosso lugar dentro dele. A modernidade conduziu, assim, nossa subjetividade à condição de apátrida no sistema do objetivo – que se traduz no “enigma da consciência no mundo” (PSD, 96). Ou seja: como é possível que “exista uma interioridade que encara livremente este mundo e o vive, o sofre, o interroga, o conhece e inclusive o domina?” (E, 97).

A modernidade faz crescer, ao mesmo tempo, o poder e o perigo que a visão científica traz consigo. A natureza é interpretada como totalmente desprovida de interesse, isto é, de finalidade, propósito, meta e também de vontade. O ser humano age como o único portador de vontade e, conseqüentemente, a natureza passa a ser vista como um objeto de sua vontade de poder sobre as coisas. E o que não tem vontade, não tem qualquer poder de sanção, é indiferente e permite qualquer ação. Além disso, a natureza não é capaz de limitar qualquer ação do homem sobre ela, pois qualquer coisa que ele faça não é capaz de violar algo como uma integridade imanente à natureza (*cf.* E, 108).

A revolução científica da modernidade foi responsável por uma recusa ao temor frente ao mistério da natureza: “o temor diante do mistério da natureza dá lugar ao intelectualismo desencantado que acompanha a afortunada análise das condições e dos elementos fundamentais de todos os fenômenos” (E, 108). A ciência recusa a “dar qualquer instrução sobre o que podemos ou não fazer” diante do poder e do perigo que a visão científica do mundo acarreta, “já que os ‘valores’ como fonte de um dever fazer não tem espaço algum nela” (PSD, 97). Há uma perda de respeito diante da natureza, ela se torna mero objeto da vontade humana, privada de qualquer sentido de dignidade. No entanto, recorda-nos Jonas: a questão do Ser permanece plenamente aberta, e tende a retornar cada vez mais na medida em que crescem o poder e o perigo que a técnica moderna (enquanto resultado das mudanças no pensamento pela revolução científica da modernidade) traz em seu uso irresponsável. Dessa

forma, passemos agora ao ponto três: como a revolução científica moderna promoveu uma inversão da ideia de finalidade por meio de uma reinterpretação da questão das origens, sobretudo, com Darwin.

3.3 O PENSAMENTO MODERNO SOBRE A NATUREZA E A QUESTÃO DAS ORIGENS

Nesse item buscaremos ressaltar as três questões centrais que, de acordo com Jonas, revelam as facetas do niilismo presente na ciência moderna: [1] a inversão da perspectiva do pensamento clássico, em que a causa criadora é superior ao seu efeito; [2] a eliminação da ideia de essências imutáveis e, por fim, [3] a recusa à noção de teleologia imanente à natureza.

O pensamento moderno é caracterizado, sobretudo, como vimos até aqui, pelo modelo mecanicista da natureza, que não se voltou para as questões sobre a origem, mas preocupou-se em primeiro lugar com as estruturas prontas, como o sistema solar e os corpos dos animais. Tais estruturas eram consideradas como mecanismos em funcionamento, ou seja, como algo dado, algo que se ofereceria ao ser humano como *já em* funcionamento, sem que seja necessário perguntar sobre o *porquê* desse funcionamento – tal questão pareceria mesmo esvaziada de sentido. Portanto, a ciência que se desenvolve nesse período é marcada pela pergunta pelo funcionamento desse mecanismo. E, nesse sentido, a questão das origens desse mecanismo ou estrutura não encontra lugar nas questões da ciência moderna. Para Jonas, essa é uma fuga provisória de uma pergunta cheia de riscos teológicos. Afinal, tal máquina tinha que ser construída (ou pelo menos tinha de ter surgido) e colocada em funcionamento: “esta fuga provisória a uma questão cheia de riscos teológicos serviu de proteção à infância da ciência moderna. Por cerca de um século as crenças teístas pouparam a seus fundadores a necessidade de ocuparem-se com o problema das origens” (PV, 49).

Mesmo com o desenvolvimento da ciência, o deísmo do século XVIII tinha um papel importante no que diz respeito à nova cosmologia científica. O deísmo defendia uma visão em que o cosmos é entendido como uma imensa máquina colocada em funcionamento e que, em seguida, funcionava por si mesma. Nesse arcabouço, seus adeptos recusam a ideia de um criador que atua incessantemente para dar lugar à imagem do construtor (o relojoeiro) que atuou uma única vez. Na compreensão de Jonas essa é uma imagem precária, pois “para o espírito científico a ideia de uma máquina pronta não passava de um recurso provisório” (PV, 49).

Ora, apesar da tentativa de rejeitar as perguntas pela origem, tais questões sempre acompanharam o ser humano em sua tentativa de compreensão da natureza. Desse modo, o próprio modelo mecanicista não exclui totalmente a possibilidade de interrogar-se acerca da origem. A teoria de Newton do sistema planetário como uma ordem subsistente (explicação dos comportamentos dos sistemas físicos observados a partir dos princípios gerais da mecânica) e a teoria da nebulosa Kant-Laplace (tentativa de reconstruir a possível origem desta ordem), são tentativas de investigação de todo fenômeno físico. A primeira refere-se à imagem da máquina pronta, já a segunda é uma tentativa que se arrisca no distanciamento do deísmo.

Nessa perspectiva aberta pela teoria de Kant-Laplace tanto a origem como a existência resultante devem ser pensadas como estados que se diferem apenas como estados anteriores e posteriores. A realidade que produz e o produto, não são totalmente diferentes, sua distinção consiste apenas no lugar que ocupam na série cronológica de causa e efeito. A única diferença que ainda pode ser admitida em sentido qualitativo, seguindo Jonas, é que “na ausência de uma inteligência planificadora no começo das coisas, as origens têm que representar um estado da matéria mais simples e mais provável do ponto de vista aleatório” (PV, 51). O produto não é senão uma consequência tardia da origem, sendo que ambas são da mesma natureza. Não há lugar para a concepção transcendente de um criador e construtor. O pano de fundo metafísico desta visão encontra-se de acordo com o filósofo na “radical concepção temporal do ser, ou na equiparação do ser com a ação e com o processo” (PV, 51).

A consequência de tal conceito de origem é uma **inversão da perspectiva do pensamento clássico, em que a causa criadora é superior ao seu efeito:**

Sempre se havia suposto que na causa deveria estar contida não apenas mais força, mas também mais perfeição do que no efeito. O que produz tem que ter mais ‘realidade’ do que o que é por ele produzido: deve ser superior também em formalidade, para explicar o grau de forma de que as coisas derivadas desfrutam. Ou pelo menos a causa deveria possuir “tanto quanto”, “não menos do que” possuem as coisas que dela surgem (PV, p. 51).

A evolução, no sentido moderno da palavra, inverteu o modo de compreensão do pensamento clássico admitindo, por exemplo, que as situações elementares podem ser inferiores – em sua articulação estrutural – àquilo que produzem⁶⁴. Jonas ressalta que no

⁶⁴ Em *O princípio vida* Jonas afirma acerca da ideia moderna de origem que “o pensamento moderno inverteu totalmente esta ordem do pensamento clássico” (PV, 51), a saber, a ideia de que “o que produz tem que ter mais ‘realidade’ do que o que é por ele produzido” (PV, 51). Todavia, Descartes contradiz (por meio do argumento da prova da existência de Deus) essa afirmação que engloba o pensamento moderno em oposição à concepção clássica da questão das origens. Por isso a opção em fazer referência à teoria da evolução de Darwin e não ao

interior da questão sobre as origens, o mundo dos seres vivos foi o que por mais tempo resistiu às novas ideias da ciência moderna, ou seja, ao modelo mecanicista da origem⁶⁵. Embora a teoria evolucionista tenha completado o “movimento antiplatônico do pensamento moderno” (PV, 53).

A teoria da evolução torna-se, assim, a possibilidade de se pensar o problema do surgimento do reino vivo, levando com isso o monismo materialista da ciência moderna ao abandono das ideias de preformação e de um desenvolvimento. Abandonou-se a imagem mecanicista da origem e a substituiu por um modelo quase-mecânico de uma sequência “sem planejamento nem direcionamento, porém progressiva, cujos incícios, diferentemente da célula germinativa, nada antecipam do resultado final nem dos passos sucessivos para alcançá-lo” (PV, 54).

O significado moderno da noção de evolução entende que o dinamismo que parte do algo primordial à ulterior diversificação não carrega qualquer teleologia, ou seja, “disposições preformativas” ou “tendências para as formas mais elevadas e futuras” (PV, 54). As formas superiores, produtos da evolução, não se encontram de maneira alguma involuídas no algo primordial. No entanto, uma vez que haja a primeira e mais simples forma de vida, o arremesso de dados no jogo do acaso torna-se reduzido, pois toda e qualquer evolução posterior somente pode se dar em corpos determinados. Além disso, o arremesso não é uma volta ao estado primordial, ele sempre leva em conta os arremessos anteriores. Isso significa que a partir do momento em que podemos falar em um ser vivo, todas as condições para o jogo das variações mecânicas são em certo sentido determinadas por suas condições específicas.

A resistência ao modelo mecanicista da origem foi, desse modo, superada pela teoria evolucionista ao admitir um modelo quase mecânico de uma sequência para compreender a evolução dos seres vivos, embora não aceitasse qualquer noção de teleologia. Segundo Jonas, de fato, foi a “teoria da evolução de Darwin que, ao associar a variação aleatória com a

pensamento moderno como o que, de fato, inverte o modo de compreensão do pensamento clássico. Conforme Descartes: “Ademais, aquela [ideia] pela qual eu concebo um Deus soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele; aquela, digo, tem com certeza em si mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas. É coisa evidenciada pela razão que deve existir ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito: por que de onde é que o efeito pode tirar sua realidade a não ser de sua causa? E como poderia esta causa lhe comunicar se não a possuísse em si própria? Daí resulta não apenas que o nada não poderia produzir coisa alguma, mas também que o que é mais perfeito, ou seja, o que contém em si mais realidade não pode ser uma consequência e uma dependência do menos perfeito” (DESCARTES, 2004, p. 276).

⁶⁵ Jonas ressalta a complexidade e as evoluções que a estrutura dos organismos manifesta diferentemente das estruturas cósmicas que são majestosamente simples e mais permanentes, o que por muito tempo levou a conferir aos organismos uma meta teleológica (cf. PV, p. 52).

seleção natural, conseguiu banir da natureza a teleologia. A ‘finalidade’, tornada supérflua até mesmo para a história da vida, retirava-se inteiramente para a esfera da subjetividade” (PV, 55). Para a teoria da evolução de Darwin:

O pensamento não estava previsto na ameba, como não o estavam também na coluna vertebral, nem a ciência ou o polegar oponível: cada uma destas coisas foi produzida a seu tempo – mas não de uma maneira previsível – no enorme espaço da situação vital em contínua transformação (PV, 57).

Jonas adverte, contudo, que ao banir a teleologia, a ideia evolucionista tem consequências não apenas para o horizonte de compreensão da vida em geral, mas, sobretudo, no que diz respeito à questão específica da origem do ser humano. A vida não é mais entendida como função da estrutura mecânica, por exemplo, o corpo concebido como máquina – condição para que a vida se realize. Ao contrário, a própria estrutura corporal é produto da vida, ou seja, resultado, “parada provisória de um dinamismo contínuo” (PV, 56). Dinamismo – devemos sublinhar – que é caracterizado pela ausência de “toda orientação teleológica” (PV, 56). Podemos afirmar, conseqüentemente, que o dinamismo/processo evolutivo é uma aventura inteiramente imprevisível. “Esta ideia especificamente moderna da vida como aventura sem um plano nem um fim predeterminado, juntamente com o efeito colateral da eliminação da essência imutável, é por sua vez uma importante consequência da doutrina científica da evolução” (PV, 56).

Temos de acrescentar, desse modo, que uma marca central do espírito moderno para Jonas, é seu antiplatonismo, isto é, a **eliminação das essências imutáveis**⁶⁶. O princípio criador não é desempenhado pela essência, mas pelas condições, ou seja, o ambiente em sua função constitutiva.

O organismo é considerado como determinado primariamente pelas condições de sua existência, e a vida é entendida mais como uma situação que envolve organismo e ambiente do que como a realização de uma natureza autônoma. Organismo e ambiente formam juntos um sistema, que desde então determina o conceito básico de vida (PV, 57).

O ser vivente é despojado de determinações originárias e imanentes. O papel formativo do ambiente – no acúmulo de seus efeitos – adquire importância máxima. Nessa interação sem plano ou meta entre ser vivente e ambiente, o mínimo que se pode conferir a uma essência originária da vida é a mera conservação, que se configura como uma “espécie

⁶⁶ O antiplatonismo não é característico exclusivamente do pensamento moderno. Podemos citar o nominalismo medieval como exemplo de movimento antiplatônico anterior à modernidade.

de adaptação às condições do ambiente e às suas variações aleatórias, sem que haja, portanto, algo predeterminado nesses processos” (OLIVEIRA, 2014b, p. 79). Jonas considera

que o darwinismo desacreditou o valor criativo que é próprio da autonomia dos seres vivos no processo evolutivo ao reduzir a vida ao mero jogo ou mutação do material hereditário pelo mecanicismo da seleção natural que escolhe os fenótipos capazes de afrontar com maior eficácia o meio ambiente, diminuindo, assim, a importância que tem para a evolução a interação do organismo com seu entorno [...]. Em outros termos, para o darwinismo o meio é algo imposto desde fora, algo ao qual os organismos se adaptariam e não o resultado de uma codeterminação mútua entre ambos (URZÚA, 2015, p. 193-194).

É nessa **recusa à teleologia** consequente da eliminação da ideia de uma essência que define previamente uma finalidade ao vivente e, também, na compreensão da vida em sua constituição formal como “mero impulso vital sem conteúdo original específico” (PV, 57) que Jonas encontra a intersecção com o existencialismo⁶⁷ contemporâneo. O filósofo posiciona o evolucionismo do século XIX como um “predecessor apócrifo” (PV, 57) do existencialismo contemporâneo, visto que ambos entendem a vida desde a “abertura do horizonte sem limites da situação para produzir possibilidades que não existiam antes como potencialidades” (PV, 57), ou seja, a vida se constitui como um horizonte de possibilidades não determinadas de antemão.

O existencialismo contemporâneo nega a essência e supõe a “existência como primordial e marcada pelas escolhas que, na deriva da vida, formam aquilo que o homem é” (OLIVEIRA, 2014b, p. 79), frustrando assim qualquer retorno a uma natureza ideal do ser humano. Exemplos essencialistas são as concepções clássicas do ser humano como animal racional e como criação à imagem de Deus. O existencialismo, assim, como uma espécie de consequência tardia das mudanças trazidas pela modernidade na compreensão da natureza e do homem, desqualificou as noções de imagem (criatura) e de original (criador). Não é por acaso que Pascal teria sido, para Jonas, o elo entre dois “movimentos” (o gnosticismo e o existencialismo), mas, também, o ponto de abertura tanto da modernidade quanto do existencialismo. Assim como também a razão passou a ser entendida como simples instrumento na luta pela sobrevivência porque, segundo o autor, a razão, em sua aptidão puramente formal, a saber, ferramenta com fins de sobrevivência enquanto prolongamento da astúcia animal, não impõe norma, isto é, meta ou finalidade a desempenhar. A razão não pode

⁶⁷ Seguindo Zafrani, podemos afirmar que por existencialismo Jonas compreende “uma situação particular do homem moderno, uma existência contingente, onde ele está propenso a perder-se ou vagar em um mundo que não é mais sua casa [...] uma situação, portanto, onde ele encontra-se como estrangeiro, e mais ainda, um estrangeiro em um mundo que é indiferente a ele” (ZAFRANI, 2015, p. 48).

escolher nem mesmo a si própria a não ser como meio, ferramenta, instrumento. Não há um fim (teleologia) inscrito na capacidade racional do ser humano. E, conseqüentemente, “usar a razão como um meio pode ser associado a qualquer fim, por mais irracional que este seja. É esta a implicação *niilista* da perda pelo ser humano de um ser que supere o fluxo do vir-a-ser” (*grifo nosso*) (PV, 58).

Negando a concepção de que a existência humana seja predeterminada, pela natureza ou mesmo por Deus, “o niilismo e o darwinismo, se encontrariam na alternativa de compreensão do fenômeno da vida como algo submetido ao vir a ser e distanciando, conseqüentemente, da fixidez de sentido guardado sob o conceito de ser” (OLIVEIRA, 2014b, p. 79)⁶⁸. O niilismo significa essa perda de um ser que supere o devir, ou seja, uma essência que seja razão de ser do processo.

Nesse sentido, o darwinismo (ele mesmo parte da revolução científica moderna, mesmo que a vida tenha sido a última a ser afetada pelas conseqüências daquela revolução iniciada com Copérnico) constitui-se como um antecedente do existencialismo e é o elo deste com a revolução científica moderna. Queremos, seguindo Jonas, afirmar não que o darwinismo seja o ancestral do existencialismo, mas que o primeiro, de certo modo, preparou o terreno para o advento do existencialismo, ou seja, ele se harmonizou e cooperou com os outros fatores espirituais que conduzem ao despontar desse movimento. O existencialismo seria, nesse caso, uma espécie de conseqüência mais radical da eliminação das ideias de essência e teleologia que Jonas identificou como tendência antiplatônica da ciência moderna e, nesse caso, do próprio evolucionismo. “Jonas dirá que o darwinismo alimentou, no espírito do tempo em que nasce, o surgimento do antiessencialismo antropológico que está no existencialismo contemporâneo” (URZÚA, 2015, p. 193).

Antes de passarmos à análise mais detalhada do sentido do niilismo na modernidade, a partir das contribuições de Nietzsche tomadas por Jonas, queremos concluir com uma observação que Jonas faz em relação ao modo como darwinismo ao “confiar exclusivamente ao automatismo da natureza material a produção das formas vitais ramificadas e ascendentes” (PV, 64), liberta-se da querela do dualismo. O monismo advindo do darwinismo legou a difícil tarefa à matéria de “além das organizações físicas, dar conta da origem do espírito” (PV, p. 64). Por mais que a ciência intente “alijar da realidade física as qualidades indesejadas” (PV, p. 64), a saber, os atributos espirituais, elas não deixam de aparecer

⁶⁸ Jonas afirma que é possível afirmar que o niilismo de Nietzsche e sua tentativa de superá-lo estão ligados com o aparecimento do darwinismo. “Como última alternativa, parecia não sobrar outra coisa senão a vontade do poder, depois de a essência original do ser humano se haver volatizado com o caráter transitório e caprichoso do processo evolutivo” (PV, 58).

naqueles entes que colocam em questão o materialismo no sentido ontológico. Os organismos vivos, “este misterioso ponto onde as duas substâncias de Descartes se encontram” (PV, p. 65) testemunham que o triunfo festejado pelo materialismo traz consigo, ao mesmo tempo, a semente de sua própria queda e superação⁶⁹.

3.4 NIETZSCHE E A SIGNIFICAÇÃO DO NIILISMO

Como vimos até agora, a revolução científica moderna impetrou uma mudança decisiva no modo moderno de compreensão da natureza cujas consequências atingiram várias instâncias da cultura ocidental e deram margem ao surgimento do existencialismo contemporâneo. Tal diagnóstico remete ao modo como Jonas se apropria de Nietzsche, provavelmente o filósofo que mais destacou o niilismo como um fenômeno típico do Ocidente, o mais estranho dos hóspedes (cf. NIETZSCHE, 1999, p. 429) que se alojou nas várias manifestações da cultura. Por isso, como afirmou Franco Volpi em *O niilismo*, não é exagero “considerar Nietzsche o profeta máximo e o teórico maior do niilismo, alguém que cedo intuiu a ‘doença’ do século” (VOLPI, 1999, p. 43). Decorrente disso torna-se necessário recuperar nuances que emergem da interpretação jonasiana do niilismo nietzschiano, não querendo com isso esgotar toda a tarefa interpretativa de um dos conceitos centrais da obra de Nietzsche, a saber, o niilismo.

Hans Jonas foi leitor de Nietzsche e, conseqüentemente impactado pela sua interpretação do niilismo. Assim, como também foi leitor de Heidegger, filósofo que, como se sabe, também foi amplamente impactado pelo pensamento do autor de *Assim Falou Zaratustra*. Desse modo, compreender o niilismo em Jonas e sua crítica ao niilismo dualista da modernidade e sua maior expressão, o existencialismo contemporâneo, requer que retomemos o significado que Jonas toma de tal noção na filosofia elaborada por Nietzsche. Há em Nietzsche “diferentes camadas de significação do niilismo⁷⁰, bem como diferentes modos de relacioná-lo com os temas fundamentais de sua filosofia” (ARALDI, 2004, p. 19). No entanto, seguimos Karl Löwith quanto ao fato de que a filosofia nietzschiana, apesar de suas

⁶⁹ Desenvolveremos esse ponto com maior atenção no terceiro capítulo desse trabalho.

⁷⁰ Sobre a etimologia do termo niilismo Araldi faz uma observação importante que remonta a origem do niilismo a uma seita – desvio herético do cristianismo – do século XII, *Nihilianismus*. “No que se refere à etimologia da palavra niilismo, é necessário apontar que a sua formação ocorreu a partir do conceito de “nada” (nihil), de “aniquilação” (Annihilation). Nesse sentido, o niilismo não remontaria somente às discussões filosóficas do final do séc. XVIII, mas também à tradição escolástica e, particularmente, à seita do séc. XII “Nihilianismus”, designação para um desvio herético do cristianismo” (ARALDI, 2004, p. 49).

nuanças, gira em torno de um problema fundamental: qual o sentido da existência humana no todo do ser? (cf. LÖWITH, 1994, p. 10).

Mas o que é, afinal, o niilismo? Sigamos a resposta de Nietzsche: “*Niilismo*: falta o objetivo; falta resposta à pergunta ‘para quê?’; que significa o niilismo – que os valores supremos se desvalorizaram” (*grifo do autor*) (NIETZSCHE, 1976, p. 27-28). O niilismo significa, então, o rompimento com o céu estável de valores que funcionavam como resposta aos problemas e questões dos seres humanos em busca de sentido e finalidade, entre os quais, como já vimos anteriormente, o primeiro foi o problema da morte. Por isso, a situação da cultura que vive sob o signo do niilismo é, grosso modo, a da perda das referências tradicionais.

Tal significação do niilismo se expressa no anúncio da ‘morte de Deus’⁷¹ que evidencia a perda total de sentido. Se ‘Deus está morto’, a fonte divina/transcendente dos valores que fornecia *um* sentido ao mundo não exerce mais nenhuma influência sobre a existência humana. A morte de Deus é, portanto, um evento decisivo, sendo que diz respeito à bancarrota dos valores tradicionais e à própria ideia de finalidade que ele evoca, desembocando em um mal-estar provocado pela crise de valores: a esse mal-estar denominamos niilismo, caracterizado pelo sentimento de vazio e sem-sentido.

É importante destacar que Nietzsche encontra na interpretação moral da existência a raiz do niilismo, isto é, da desvalorização dos valores morais, metafísicos e religiosos do Ocidente: “a longa história da moralização surge de uma vontade que se volta contra a vida e contra si mesma, tendo como consequência a doença, a perda de sentido, o *niilismo*” (ARALDI, 2004, p. 77). É para fugir do caos da falta de sentido e de referências transcendentais que o ser humano inventou os valores morais, algo que será descrito por Nietzsche ao longo de sua obra, com destaque para a *Genealogia da Moral*, obra na qual o filósofo descreve o processo de moralização da cultura (que, no limite, é um processo de contraposição daquilo que ele chama de *civilização* – que é sempre domesticação moral do homem - à *cultura* – entendida como cultivo das forças favoráveis à afirmação da vida) e analisa as suas consequências no campo da moralidade. Nietzsche descreve o processo segundo o qual uma determinada interpretação da realidade teria nascido do medo e da

⁷¹ Para onde foi Deus? gritou ele [o homem louco], já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? [...] Não sentimos na pele o sopro do vácuo? [...] Não sentimos o cheiro da putrefação divina? Também os deuses apodrecem! Deus está morto! (*grifo do autor*) (NIETZSCHE, 2012, p. 137-138).

fraqueza do ser humano diante das forças instintivas e pulsionais, sobre as quais se voltam os processos morais e ascético-religiosos, que tentam domesticar o homem, mas, com isso, acabam por enfraquecê-lo e torná-lo um animal doente. A doença niilista, assim, é derivada de uma má-interpretação da vida que levou ao cansaço do homem consigo mesmo e com o mundo ao seu redor: “a visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não *isto?*... Estamos *cansados* do homem...” (*grifo do autor*) (NIETZSCHE, 1998b, p. 35) e esse é o último prejuízo da civilização que negou as “potências *conservadoras e afirmadoras* da vida” por medo, e em seu lugar, cultivou um rebanho de “malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie” (NIETZSCHE, 1998b, p. 110).

Na passagem final da *Genealogia da Moral*, Nietzsche se refere à “vontade de nada” que caracteriza a cultura ocidental:

O homem frequentemente está farto, há verdadeiras epidemias desse estar-farto (- como por volta de 1348, no tempo da dança da morte): mas mesmo esse nojo, essa fadiga, esse fastio de si mesmo - tudo isso irrompe tão poderosamente nele, que se torna imediatamente um novo grilhão. O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição - é a própria ferida que em seguida o faz *viver...* (*grifo do autor*) (NIETZSCHE, 1998b, p. 111); uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...* (*grifo do autor*) (NIETZSCHE, 1998b, p. 149)

Para Nietzsche “foi a *moral* que protegeu a vida do desespero e do salto no nada” (*grifo do autor*) (NIETZSCHE, 1999, p. 434), mas, ao mesmo tempo, foi ela que o adoeceu e deu origem ao sentimento niilista dessa vontade de nada representada pela negação de uma finalidade (ainda que Nietzsche não deixe de reparar que tal vontade de nada, ainda assim, ao contrário do que propunha o seu promotor, Schopenhauer, já é uma vontade, ou seja, já é uma vontade de niilismo). O homem precisa de um objetivo e, como afirma Nietzsche preferirá querer o nada a nada querer: o homem ainda quer o niilismo.

A interpretação moral e, sobretudo, a interpretação moral cristã, instituiu valores supremos que seriam, segundo Nietzsche, valores morais negadores da vida, a fim de fornecer um sentido à existência, inventando assim um mundo verdadeiro, transcendente e eterno que por fim afastaria a ameaça niilista do em vão, do vazio de sentido e de meta. Todavia, quando os valores supremos perdem sua força o niilismo bate à porta:

A ruína da interpretação *moral* do mundo, que não tem mais nenhuma *sanção*, depois que tentou refugiar-se em um além: termina em niilismo. [...] Vemos que não alcançamos a esfera em que pusemos nossos valores – com isso a outra esfera, em que vivemos, *de nenhum modo ainda* ganhou em valor: ao contrário, estamos *cansados*, porque perdemos o *estímulo principal*. “*Foi em vão até agora!*” (grifo do autor) (NIETZSCHE, 1999, p. 428-429).

De acordo com Nietzsche o niilismo, como estado psicológico, se dá no cansaço da tentativa irrefreável de conferir um sentido a todo acontecer e no sentimento de que essa tarefa não tem nenhum sentido porque não há sentido algum. Nietzsche denomina essa consciência do desperdício de força de “o tormento do ‘em vão’” (NIETZSCHE, 1999, p. 429). Na experiência do niilismo nada é alvejado, nada é alcançado, o que se dá é a desilusão sobre uma pretensa finalidade do *vir-a-ser*. Essa busca por sentido e meta para a existência é, ao mesmo tempo, um modo do ser humano acreditar em seu próprio valor, medir a existência do mundo do *vir-a-ser* a partir de um mundo fictício do ser. Com o objetivo de suportar a existência a partir de uma resposta à pergunta “*por quê?*” dota-se a multiplicidade do *vir-a-ser* de um sentido que tende para um alvo fixo e imutável.

Condena-se ou despreza-se, então, o mundo do *vir-a-ser* e escapa-se à invenção de um mundo que esteja além dele, um mundo verdadeiro, uma unidade ou fundamento que reúna em si toda a multiplicidade (*cf.* NIETZSCHE, 1999, p. 431). Quando, porém, descobre-se que esse mundo verdadeiro não passa de ilusão e criação humana, o niilismo – o mais sinistro de todos os hóspedes – nos proíbe a crença em um mundo além do mundo do *vir-a-ser*, isto é, da multiplicidade. O niilismo nos conduz a admitirmos a realidade do *vir-a-ser* como única realidade, no entanto, nossa relação para com esse mundo é a do cansaço, do *em vão*, em que “não se suporta esse mundo, que já não se pode negar” (NIETZSCHE, 1999, p. 431). Desse modo, ao retirarmos do mundo as categorias de “fim”, “unidade” e “ser” que tinham imposto a ele um valor, a cultura acaba por tornar o mundo um lugar sem valor (*cf.* NIETZSCHE, 1999, p. 431), algo que Jonas não deixou de notar.

Independente do modo como essa meta seja concebida, o que importa é que haja uma finalidade. O niilismo se configura como a descoberta de que não há qualquer meta no *vir-a-ser* da existência, nenhum fim a ser alcançado. Não só como diagnosticador do niilismo, mas ele mesmo como filósofo niilista, Nietzsche afirma: “negamos alvos finais: se a existência tivesse um, teria de estar alcançado” (NIETZSCHE, 1999, p. 433). Assim, ao lado do sentimento de vazio, do “foi tudo em vão”, surge outro sentimento, o do “assim é” que poderia conduzir à afirmação da existência. O *vir-a-ser* em sua multiplicidade caótica, contingente e efêmera – que não pode ser reduzido à representação de uma totalidade ou

unidade – é a nossa única realidade. É porque não admitimos isso, mentimos para nós mesmos quando inventamos um mundo caracterizado pelas noções de fim, unidade, ser, verdade e totalidade.

Conforme bem assinala Volpi:

Para Nietzsche, o processo de desvalorização dos valores é a marca mais profunda da [...] história de uma decadência. O ato gerador dessa decadência tem sua base na doutrina dos dois mundos de Sócrates e Platão, vale dizer, na proposta de um mundo ideal, transcendente, em si, que, como mundo verdadeiro, está subordinado ao mundo sensível, considerado mero mundo aparente. Por que isso? Por que logo o mundo supra-sensível, por ser ideal, se revela inatingível e essa inacessibilidade constitui uma falha no ser, uma diminuição de sua consistência e de seu valor. A idealidade, ou seja, a inacessibilidade, é “uma força caluniadora do mundo e do homem”, “um bafo venenoso sobre a realidade”, “a grande *sedução que leva ao nada*”. A desvalorização dos valores supremos, isto é, o niilismo começa aí, com o platonismo que distingue dois mundos, criando assim uma dicotomia no ser. O niilismo, como história da proposta e da progressiva destruição do mundo ideal, é a outra face do platonismo, e “niilista é aquele que julga, do mundo que é, que *não* deveria ser, e, do mundo como deveria ser, que não existe” (*grifo do autor*) (VOLPI, 1999, p. 56-57)

Niilismo é, assim, no começo e no fim, uma negação do mundo, uma recusa do valor do mundo, uma moralização da existência. Não subsiste, conseqüentemente, nenhum refúgio metafísico no âmbito do fenômeno do niilismo. No aforismo 346 de *A gaia ciência* (cf. NIETZSCHE, 2012, p. 212-213) Nietzsche aponta que a raiz do niilismo – a interpretação moral da existência – está fundamentada na cisão ser humano-mundo. Ora, com a morte de Deus – entendido como a personificação do suprassensível de onde emanam os valores e a verdade objetiva cuja morte também foi produto daquela revolução científica da modernidade, no seu afã de desencantamento da realidade – rompe-se com o dualismo entre mundo sensível e mundo suprassensível (mundo do vir-a-ser e mundo eterno). Porém, o mundo que resta, do vir-a-ser, parece falso e sem valor. Assim, podemos afirmar que o traço característico da existência que se aproxima do niilismo “é a violência contra si mesmo e contra o mundo circundante” (ARALDI, 2013, p. 54). Afirma Nietzsche: “*Hybris* é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos” (NIETZSCHE, 1998b, p. 102). Nota-se assim como, já em Nietzsche, a técnica é mais um capítulo do niilismo na medida em que ela é uma derivação da ciência moderna e apresenta-se, segundo Jonas, tanto como uma prática violadora do mundo destituído de sentido, quanto uma tentativa de domínio sobre essa realidade, conforme veremos a seguir.

Resta à existência se deparar com o vazio do mundo e de si mesmo. Diante tal vazio o ser humano encontra-se perdido, ou melhor, expatriado, estrangeiro em meio a uma realidade sem qualquer significado (finalidade, objetivo, meta). O mundo, em seu silêncio absoluto, deixa a existência desamparada:

Tenho, *eu*, porventura – ainda uma meta? Um porto para o qual ruma a *minha* vela? Um bom vento? Ah, somente quem sabe *para onde* vai sabe, também, que vento é bom e favorável à sua navegação. Que me restou, ainda? Um coração cansado e atrevido; [...] Onde está – o *meu* lar? (*grifo do autor*) (NIETZSCHE, 1998a, p. 276),

O niilismo, na compreensão de Nietzsche, em certa medida, coloca-nos frente ao frio do vazio que é reconhecido na ausência de valor da vida lançada em um mundo sem significado. Segundo Araldi: “estamos sós, irremediavelmente isolados num mundo tornado estranho. Nietzsche foi um dos que experimentou a situação de ser despatriado” (ARALDI, 2013, p. 61) e, com isso, adiantou o sentimento que Jonas vai identificar como próprio a todo existencialismo contemporâneo e que, no limite, o liga ao gnosticismo: o sentimento de estrangeirismo. Ao penetrar as ruínas da crise dos valores que conferem algum sentido à existência, ocorre “um abalo profundo da autocompreensão humana e, por conseguinte, da relação com a natureza e com os ‘outros’” (ARALDI, 2013, p. 63).

Percebemos assim que o niilismo leva a uma perda do significado ético da existência do mundo e do ser humano. A análise nietzschiana revela a crise instaurada pela ausência de fundamento, ou seja, de valores e metas fundantes da existência, de modo que “nosso tempo é a era da insubsistência das valorações absolutas e incondicionais” (GIACÓIA JÚNIOR, 2013, p. 245). O horizonte que se abre é, por conseguinte, o da vertigem e da insegurança, de uma existência lançada à deriva. Horizonte – diagnosticado por Nietzsche – que constitui e atravessa, segundo Hans Jonas, tanto o niilismo gnóstico (dualismo niilista) quanto o niilismo existencialista (niilismo dualista), sobretudo, a analítica existencial de Heidegger. Essa relação entre gnosticismo, existencialismo e niilismo será abordada no item a seguir.

3.5 GNOSTICISMO, EXISTENCIALISMO E NIILISMO

O ensaio *Gnose, existencialismo e niilismo* publicado pela primeira vez em 1952 pretende confrontar o gnosticismo antigo com elementos da modernidade em vista de uma compreensão do caráter niilista que os liga e possibilita tal relação. No que segue aprofundaremos o tema do niilismo no pensamento de Hans Jonas desde o [1] distanciamento do pensamento de Heidegger e do diagnóstico de um vácuo ético presente na filosofia de *Ser*

e Tempo, o que conduziu Jonas [2] a uma leitura do existencialismo por meio do princípio gnóstico niilista que colaborou, segundo o autor, numa melhor compreensão [3] da situação niilista da modernidade, que é marcada pela ideia de [4] antinomismo e indiferença da natureza. Desse modo, os pontos que a seguir serão apresentados permitem, com base na reflexão de Jonas, compreender o tema do niilismo em sua articulação com o dualismo, que tem como resultado a ruptura entre ser humano e natureza.

3.5.1 O distanciamento de Heidegger

Se o fenômeno do niilismo se encontra na raiz de nossa crise cultural, seria preciso realizar uma crítica filosófica do mesmo. Desafio que Hans Jonas “coloca para si mesmo, e não somente em seus últimos trabalhos, mas desde o início” (VOGEL, p. 5, 1996). De acordo com o filósofo, a crise instaurada pelo niilismo advém de um vácuo ético “no coração de nossa cultura”, que é constituído pela ineficiência dos modelos éticos tradicionais e pela interpretação da natureza pela moderna ciência natural. Por conseguinte, como já vimos anteriormente,

esse vácuo é intensificado pela visão científica da natureza dominante no período moderno: o materialismo reducionista. Nessa visão, a natureza é uma máquina; ela não abriga valores e não expressa finalidade. A noção que existe fins na natureza é rejeitada como um conceito antropomórfico. A natureza extra-humana é indiferente para si mesma e também para os seres humanos, que nela são lançados à deriva (VOGEL, 1996, p. 5).

A tarefa de crítica filosófica do niilismo nas obras de Hans Jonas passa até certo ponto por um enfrentamento com Heidegger. Pois, Jonas reconhece o existencialismo heideggeriano como a maior expressão do niilismo contemporâneo, tomando-o como “o outro lado do materialismo, porque uma natureza desprovida de valores, embora livre para a projeção de valores pela humanidade, não solicita nosso cuidado” (VOGEL, 1995, p. 59).

Apesar de reconhecer *Ser e Tempo* como o mais profundo e importante manifesto do existencialismo, Jonas aponta “a suscetibilidade de Heidegger ao nazismo por meio de um vácuo ético no coração da ontologia fundamental” (VOGEL, 1996, p. 7). Obviamente, essa é a razão central do distanciamento de Jonas em relação ao seu antigo mestre. Como ele mesmo afirma: “depois da guerra minha reflexão se desenvolveu principalmente sob o signo do distanciamento do existencialismo heideggeriano” (M, 323). É, portanto, essa aproximação de

Heidegger ao nazismo que exerce em Jonas o sentimento de “falência do pensar filosófico” (M, 324). Conforme o próprio autor relata:

para mim, sobre quem Heidegger havia exercido uma grande influência, havia sido uma decepção cruel, amarga, e uma decepção que não só alcançava a sua pessoa, mas também a força da filosofia para proteger os homens de algo assim. Heidegger, no tocante a originalidade de seu pensamento, é uma poderosa figura da história do espírito, um inovador que descobriu novos territórios. Que o pensador mais profundo da época acompanhasse seu passo à estrondosa marcha dos batalhões me pareceu o catastrófico fracasso da filosofia, a falência do pensar filosófico (M, 323-324).

A participação no nazismo daquele que Jonas considerava o pensador mais importante e original de seu tempo foi um golpe tremendo. Contudo, o afastamento de Heidegger se dá não apenas na relação pessoal entre os dois⁷², mas, também no plano filosófico. Jonas rompe com a filosofia de Heidegger⁷³ a fim de fornecer uma resposta à ruptura entre o ser humano e a natureza, algo que, segundo ele, a filosofia heideggeriana não só não teria conseguido como sequer tentado, já que se manteve na mesma tradição de cunho niilista que remonta ao gnosticismo e passa pela ciência moderna. A crítica ao caráter niilista de seu tempo significa uma recusa do dualismo metafísico que “é responsável pela dificuldade que nós modernos temos de pensar a natureza, mesmo a natureza humana, como mais que um objeto para a manipulação tecnológica” (VOGEL, 1996, p. 2). Dualismo que, segundo Hans Jonas, como

⁷² Hans Jonas voltou a encontrar Heidegger pessoalmente apenas em 1969: “Naquele momento escrevi a Bultmann: ‘Também aproveito para comunica-lo que ao final, pouco antes de seu aniversário de oitenta anos, reconciliei-me com Heidegger e que há alguns dias estive com ele em uma agradável conversa em Zurique’. Nossa reunião limitou-se a ser uma troca de recordações de Marburgo, contudo, as coisas realmente importantes para mim não foram mencionadas. Se eu tivesse mantido a esperança de escutar uma só palavra sobre os acontecimentos depois de 1933, sobre a situação dos judeus na Alemanha nazi, sobre o destino de minha mãe, teria me conduzido novamente a uma amarga decepção. Com este encontro arrematava para mim o esforço na minha relação com Heidegger, mas ele não pronunciou um esclarecimento por sua parte, e menos ainda uma palavra de arrependimento. O que nos separava há muito tempo, ficou velado no silêncio” (M, 333-334).

⁷³ A crítica de Jonas a Heidegger aparece, no entanto, não apenas em *Gnose, existencialismo e niilismo*, mas em outros textos e entrevistas, entre os quais está a conferência intitulada *Heidegger e a teologia* em um congresso na Drew University de New Jersey sobre os problemas da hermenêutica e o papel do pensamento tardio de Heidegger na linguagem da teologia cristã. Sobre a filosofia tardia de Heidegger, Jonas afirmou em uma postura fortemente crítica: “Quanto ao Ser de Heidegger, é um caso de desvelamento, um acontecimento carregado de destino sobre o pensamento: assim foi o Führer e a chamada do destino alemão sob seu mandato: um desvelamento de algo, sem dúvida, uma chamada do Ser, carregada de destino em todos os sentidos: nem antes nem agora o pensamento de Heidegger forneceu uma norma para decidir como responder a essa chamada [...]. A resposta do próprio Heidegger, para a vergonha da filosofia está registrada, e espero que não esquecida: ‘Que as doutrinas e ‘ideias’ não sejam as regras do vosso Ser. O Führer e somente ele é a presente e a futura realidade alemã e a sua lei. Aprender a conhecer cada vez com mais profundidade: de agora em diante tudo exige decisão, e toda ação, responsabilidade, Heil Hitler’” (PL, 247).

vimos, está presente no interior da filosofia moderna, incluindo o existencialismo heideggeriano⁷⁴, mas que remonta ao princípio gnóstico niilista:

Apesar da tentativa de Heidegger de superar as categorias cartesianas, Jonas encontra em *Ser e Tempo* um padrão cartesiano de pensamento: um dualismo que separa a humanidade da natureza e nega que nós pertencamos a qualquer significado, ordem cósmica teleológica. Essa forma de pensar é niilista porque, de acordo com Jonas, um universo indiferente não fornece sanções aos possíveis fins humanos e deixa nossas valorações ontologicamente sem fundamento. Se a natureza não abriga bondade por seu próprio direito – Jonas preocupa-se – então nada é intrinsecamente digno de nosso cuidado, e nós estamos livres para desfazer, refazer e destruir a natureza, mesmo a natureza humana, por nossa vontade (VOGEL, 1995, p. 55).

É possível afirmar então que o existencialismo não é, para Jonas,

uma idiossincrasia do pensamento moderno; é, ao contrário, a mais completa expressão do ‘vácuo ético’ causado por dois pressupostos fundamentais do credo moderno: (1) que a ideia de obrigação é uma invenção humana, não uma descoberta baseada no ser objetivo do bem-em-si, e (2) que o restante do Ser é indiferente a nossa experiência de obrigação (VOGEL, 1995, p. 59).

Não podemos, todavia, ignorar a importância da influência exercida por Heidegger sobre Jonas, principalmente no tocante à sua análise dos movimentos gnósticos⁷⁵. A analítica existencial do *Dasein* heideggeriana, bem como a análise epocal⁷⁶, apresentaram-se como pano de fundo em que Jonas – em seus trabalhos iniciais – acreditava ser possível analisar diferentes períodos históricos. Mas, com o passar dos anos o autor se afasta dessa perspectiva que toma a analítica existencial do *Dasein* como aplicável a todas as épocas históricas (como chave que pode abrir todas as portas) e passa a suspeitar

que a analítica existencial, ao contrário de ter revelado estruturas ontológicas universais, foi bem sucedida para penetrar tão profundamente no universo gnóstico pelo simples fato de ser, de algum modo, já relacionada com a específica disposição (*Stimmung*) dualista e niilista deste último (TIBALDEO, 2009, p. 38).

⁷⁴ É importante destacar a observação que Tibaldeo faz em seu livro *A revolução ontológica de Hans Jonas* sobre a utilização por Jonas de uma expansão das características manifestadas pelo existencialismo (niilismo e dualismo) para interpretar toda a modernidade. Recurso que Jonas também utilizou na sua interpretação da Antiguidade Tardia por meio da extensão dos aspectos fundamentais do gnosticismo para toda uma época (Cf. TIBALDEO, 2009, p. 40).

⁷⁵ Como o próprio Jonas afirma, na entrevista a Culianu, sua maior influência filosófica foi o trabalho de Heidegger: “A forte influência filosófica no meu trabalho foi Heidegger. Mas quando Hitler chegou ao poder, Heidegger declarou publicamente por ele, foi instalado como Reitor da Universidade de Freiburg pelo partido Nazi, o que foi um desastre para a própria filosofia, para a causa da filosofia do mundo. Foi também um grande desapontamento para muitos de seus alunos, especialmente os judeus, como eu era” (1985, p. 139).

⁷⁶ Na medida em que podemos afirmar que a análise epocal encontra-se prefigurada em *Ser e Tempo*.

A formulação de um princípio gnóstico marcado por um dualismo niilista colabora na compreensão de Jonas do sentido do niilismo moderno. E assim, se anteriormente o existencialismo heideggeriano serviu a Jonas para interpretar o gnosticismo, por último é a utilização do que chamamos de princípio gnóstico niilista que lhe fornece uma leitura gnóstica do existencialismo. Desse modo, podemos afirmar que Jonas se dá conta do vácuo ético no existencialismo de Heidegger quando o aborda a partir de sua aproximação com o gnosticismo. Jonas, no início de *Gnosticismo, existencialismo e niilismo* (1952) afirma que seu escopo consiste em experimentar uma comparação entre dois movimentos distantes no espaço e no tempo, “e que à primeira vista parecem incomensuráveis” (PV, 233). O filósofo postula que existe alguma coisa em comum entre os movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia e o existencialismo contemporâneo.

3.5.2 A leitura gnóstica do existencialismo heideggeriano

Ao afirmar que gnosticismo e existencialismo mantêm algo em comum entre si, Jonas pretende destacar tanto semelhanças quanto diferenças às quais o estudo dessa mútua relação pode nos conduzir. Para tanto, o filósofo parte de sua própria experiência a fim de ilustrar essa relação:

Quando, há muitos anos, voltei-me para o estudo da gnose, observei que os pontos de vista, de certo modo a “ótica” que eu havia adquirido na escola de Heidegger, colocavam-me em condições de ver aspectos do pensamento gnóstico que ainda não haviam sido vistos até então. E fiquei cada vez mais impressionado com o aspecto familiar daquilo que parecia tão estranho. Olhando para trás, inclino-me a crer que foi a força de atração desta confusamente pressentida proximidade que primeiro me atraiu para o labirinto gnóstico (PV, 233).

Ao “retornar” à filosofia contemporânea, o filósofo se dá conta de que sua pesquisa sobre o gnosticismo antigo, em certo sentido possibilitou uma melhor compreensão do lugar de onde havia partido. O que levou, conseqüentemente, o próprio existencialismo a ficar envolvido no resultado da análise de Jonas acerca do gnosticismo. Ao ocupar-se com o niilismo gnóstico, Jonas acaba por tomá-lo como um auxílio (um modelo) para determinar e classificar o sentido do niilismo moderno, assim como, anteriormente, as categorias provenientes da analítica existencial haviam fornecido os meios para a interpretação dos movimentos gnósticos.

A aplicação das categorias da analítica existencial ao gnosticismo surpreenderam Jonas, levando-o a considerar tal adequação “simplesmente como um caso de sua pretensa

validade universal, mostrando sua utilidade para explicar toda ‘existência’ humana” (PV, 234). Contudo, Jonas recusa essa ideia de chave universal capaz de abrir qualquer porta e ao questionar o porquê de neste caso as ferramentas conceituais do existencialismo terem funcionado tão bem, indica que o que está em jogo é a “espécie particular de ‘existência’” (PV, 234) compartilhada entre os dois movimentos.

O encontro entre um método (existencialismo) e uma matéria (gnosticismo) terminou, diz Jonas, “por conscientizar-me de que o existencialismo, que em si pretende explicar as estruturas básicas da existência humana, podendo assim servir como princípio do método, era ele próprio a filosofia de uma determinada situação histórica da existência humana” (PV, 234). Portanto, Jonas chega a um ponto nevrálgico de sua posição em relação ao niilismo: uma inversão de abordagem. O êxito hermenêutico do existencialismo para ler o gnosticismo é um convite ao movimento inverso: a tentativa de uma leitura gnóstica do existencialismo. Tal inversão de abordagem só se torna possível graças ao pano de fundo niilista compartilhado pelo gnosticismo e existencialismo, que se evidencia no dualismo que os perpassa, sobretudo, na interpretação da relação entre ser humano e natureza.

Segundo Tibaldeo:

Gradualmente [...] Jonas começa a suspeitar que a razão pela qual a *analítica existencial do Dasein* de Heidegger ganha tão amplo resultado ao clarificar a dinâmica do universo gnóstico, não tem nada a ver com o valor *universal* das categorias existenciais. Jonas torna-se consciente do fato de que a análise existencial de Heidegger pode compreender o Gnosticismo, uma vez que ambas *Weltanschauungen* já compartilham o mesmo pano de fundo dualista e niilista (grifo do autor) (TIBALDEO, 2012, p. 292).

Propor uma comparação entre o gnosticismo e o movimento existencialista não significa, para Jonas, tomar o princípio gnóstico como a-histórico. O filósofo não ignora o contexto específico sob o qual os movimentos gnósticos surgiram e se desenvolveram. Desse modo, podemos afirmar que Jonas não propõe uma correspondência entre o mundo da Antiguidade Tardia e o mundo contemporâneo, realidades históricas distantes no tempo e espaço. Jonas não quer afirmar que a contemporaneidade é gnóstica, ao contrário, pretende dizer que o mundo contemporâneo é “quase gnóstico”⁷⁷, gnóstico entre aspas: não é o verdadeiro, autêntico fenômeno, mas algo que, sobre a base de específicas condições histórico-espirituais, levou a algo comparável” (JONAS *apud* BONALDI, 2005, p. 155).

⁷⁷ Ainda nesse sentido, Jonas em um breve ensaio autobiográfico intitulado *Ciência como vivência pessoal* afirma que “o êxito da leitura existencialista da *gnosis* sugeriu-lhe uma leitura quase gnóstica do existencialismo e, com ele, do espírito moderno” (JONAS, 2001a, p. 143).

Desse modo, o autor não tem como objetivo nos conduzir a uma troca de nomes, em que haveria uma total coincidência entre gnosticismo e existencialismo⁷⁸. O que não impede que possamos reconhecer elementos comuns⁷⁹:

Esta cautela hermenêutica de Jonas não exclui que se possa reconhecer alguns elementos comuns, graças aos quais torna-se visível o pressuposto metafísico da época moderna e, portanto, “compreender a humanidade melhor do que poderia compreendê-la se ela nunca tivesse tido a ideia do Gnosticismo”, precisamente porque sua “mera possibilidade diz algo sobre o homem, e de nós mesmos” (BONALDI, 2005, p. 156).

⁷⁸ Jonas em *Gnose, existencialismo e niilismo* faz uma observação sobre a dificuldade em se reconhecer aquilo que o gnosticismo compartilha com a contemporaneidade: “Na verdade, o reconhecimento é dificultado aqui pela estranheza do simbolismo, que precisamente a quem já tem algum conhecimento da gnose provoca o choque do inesperado, porque sua fantasia exuberante parece não se adaptar à sobriedade desiludida do existencialismo, nem seu caráter religioso ao caráter essencialmente irreligioso, isto é, pós-cristão, como Nietzsche define o niilismo moderno” (PV, 238).

⁷⁹ Tibaldeo em seu artigo *Hans Jonas’ ‘Gnosticismo and Modern Nihilism’, and Ludwig von Bertalanffy* traz à luz uma importante informação para aqueles que se ocupam da pesquisa sobre os estudos de Jonas acerca do gnosticismo e de suas aproximações com o existencialismo. É muito provável que a pessoa que sugeriu a Jonas empregar o gnosticismo para uma interpretação da contemporaneidade tenha sido o filósofo e biólogo Ludwig von Bertalanffy em uma carta de 1 de abril de 1950 (cf. TIBALDEO, 2012, p. 294). O primeiro contato de Jonas com von Bertalanffy ocorreu em 3 de dezembro de 1949. Jonas escreveu ao biólogo para perguntar se ele conhecia alguma possibilidade de vaga para professor em Montreal. Jonas termina a carta enviando também aquilo que ele chamou de uma contribuição da perspectiva de um filósofo a respeito de alguns problemas da biologia teórica, que era, na verdade, o esboço da filosofia biológica que Jonas desenvolveria nos anos seguintes. O biólogo respondeu a Jonas em 6 de fevereiro de 1950. Jonas escreveu no dia 23 de fevereiro de 1950 agradecendo as observações de von Bertalanffy e novamente manifestou preocupação com seu futuro profissional, ao que von Bertalanffy respondeu indicando-o ao Carleton College em Ottawa, onde, de fato, Jonas encontraria uma vaga para trabalhar. Mas aquilo que se destaca nessa carta-resposta datada de 15 de março de 1950 é que von Bertalanffy solicita a Jonas uma cópia de *Gnosis und spätantiker Geist*, pois antes de se tornar biólogo von Bertalanffy estudou o misticismo, em especial, o pensamento de Nicolau de Cusa. Posteriormente, em sua resposta, o biólogo diz a Jonas que a leitura de *Gnosis und spätantiker Geist* mostrou a ele uma extraordinária similaridade entre o gnosticismo da Antiguidade Tardia e a contemporaneidade. E, além disso, von Bertalanffy sugeriu a Jonas que escrevesse um livro que evidenciasse essa similaridade e a relevância do gnosticismo para compreender a contemporaneidade, ressaltando, que Jonas era o homem certo para tal empreendimento. Segue um trecho da carta de 1 de abril de 1950 de Ludwig von Bertalanffy dirigida a Jonas, a carta está transcrita para o inglês e anexada ao artigo já referido de Tibaldeo: “Eu folhiei seu livro sobre a *Gnosis*. Realmente magnífico – você é um dos poucos historiadores da filosofia que evita o pedantismo dos filólogos. Abrangente e maravilhoso *insight*. Um conselho gratuito: escrever um livro sobre os paralelos da era Gnóstica com a nossa. A similitude de seu desenvolvimento é simplesmente tão impressionante – eu vejo o quanto ainda não foi propriamente trabalhado – que o livro se tornará, sem dúvidas, um *best-seller*, e você é o homem certo para escrevê-lo. Eu escrevi algumas ideias que vieram-me à mente (e com as quais muito possivelmente você tem familiaridade há um longo tempo). O colapso da imagem geral de mundo da Grécia – da filosofia pré-socrática a Platão e os estoicos – e da crença na racionalidade do ser. Em nossa era contemporânea: a crise imagem de mundo de Descartes e Newton e da fé na ciência e no progresso e nas máquinas. A *Gnosis* ‘oriental’ e ‘ocidental’: por um lado, os russos (Dostoievsky, Berdyayev, os filósofos czaristas da terceira Roma, alguns dos quais estão convencidos da ligação com a *Gnosis* antiga; finalmente, também o comunismo como uma forma de escatologia secularizada e relativamente grosseira). Por outro lado, a filosofia da *Weltangst*, ou seja, o existencialismo. Ademais, todas as formas atuais de movimentos escatológicos: a “segunda religiosidade” na América – os encontros revivalistas – deve-se realmente ser possível construir analogias superficiais e simples com todos Babeliotes e seus companheiros. Em geral Heidegger e Sartre são nada mais que uma versão moderna de *Gnosis*, uma versão que usa termos levemente diferentes” (BERTALANFFY *apud* TIBALDEO, 2012, p. 297).

É evidente que na literatura gnóstica e na filosofia elaborada por Heidegger podemos encontrar termos semelhantes⁸⁰ que, mesmo assim, apresentam profundas diferenças no nível e tom da expressão, como por exemplo: ser-lançado, angústia, chamada⁸¹, estrangeiro⁸². Perguntamo-nos: Seria apenas um caso de uma similitude superficial ou de uma simples coincidência? Todavia, não apenas Jonas tende a uma interpretação gnóstica da filosofia heideggeriana. Podemos citar o trabalho de Susan Anima Taubes que procura analisar os fundamentos gnósticos do niilismo de Heidegger e, além dela, seguir as indicações de Volpi, Karl Jaspers⁸³ e Emile Bréhier, que também veem traços gnósticos nessa filosofia. Sobre Emile Bréhier, afirma Volpi:

a observação mais aguda sobre a gnose de Heidegger se encontra em uma análise que Emile Bréhier escreveu em 1942-1943 na 'Revue philosophique de la France et de l'Etranger' sobre o livro de A. De Waelhens *La philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1942). Bréhier sugere ler *Ser e Tempo* como um romance gnóstico. A análise heideggeriana da existência teria uma estrutura semelhante à história gnóstica da queda da alma na finitude mais abismal, com a diferença de que em Heidegger a história é privada de fundamento e de conclusão (VOLPI, 1989, 260-261).

O que está em jogo é o drama da existência que no gnosticismo aparece sob a imagem da oposição de dois poderes ou reinos independentes e que parece tomar forma na filosofia de Heidegger na imanência da própria estrutura dinâmica do ser humano. Ao tecer o fio que liga gnosticismo e existencialismo Jonas “vislumbra uma característica da cultura ocidental que esteve latente em longos períodos históricos” (OLIVEIRA, 2014b, p. 45) – o niilismo.

⁸⁰ Algumas das expressões que aparecem na literatura gnóstica são retomadas por autores existencialistas do século XX, por exemplo, a obra *A náusea*, de Sartre, e *O estrangeiro*, *O exílio e o reino* e *A queda*, de Albert Camus.

⁸¹ O termo “chamada” aparece tanto na literatura gnóstica quanto na filosofia heideggeriana. No gnosticismo a chamada vem do exterior a esse mundo a fim de libertar o ser humano de sua ignorância, é o convite à gnose (ao verdadeiro conhecimento). Como apontado no primeiro capítulo desse trabalho a chamada do reino da Vida, da Luz, do Outro Mundo pode ser ofuscada pelo ruído do mundo. É impressionante à primeira vista a possível comparação com a noção de “chamada” presente na filosofia de Heidegger. Nessa, a chamada é a voz da consciência, que também é estranha, mas nesse caso é estranha ao mundo público. A chamada em Heidegger tem por objetivo retirar-nos do nosso estar perdidos para voltarmos a nós mesmos, isto é, a apropriação de si mesmo. Assim como na gnose, em Heidegger a chamada pode não ser escutada enquanto a existência está absorvida pela tagarelice do mundo público, permanecendo, assim, surda ao convite à existência autêntica (cf. TAUBES, 1954, p. 164-165). A chamada na filosofia de Heidegger significa retirar a compreensão de si do campo do impessoal e voltar-se ao próprio si-mesmo (cf. *Ser e Tempo* §56).

⁸² Como afirma Taubes o termo *Dasein* compreendido como ser-no-mundo expressa a separação, o estranhamento do si-mesmo de sua origem (cf. TAUBES, 1954, p. 161-162). Estranhamento de sua origem também experimentado pelo gnóstico.

⁸³ Em algumas notas que Jaspers começa a escrever em 1949 ele critica a filosofia de Heidegger por causa de seu pano de fundo gnóstico.

3.5.3 A situação niilista da modernidade

Enquanto o gnosticismo experimenta um dualismo niilista, a modernidade vivencia uma mais grave doença espiritual, a saber, um niilismo dualista. Assim como a Antiguidade Tardia, a modernidade é também caracterizada por uma crise profunda, cujas origens, segundo Jonas, “remontam ao século XVII, quando tomou forma a situação espiritual do ser humano moderno” (PV, 235). Entre os aspectos principais dessa situação destaca-se a afirmação de Pascal: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora. Quantos reinos nos ignoram!” (PASCAL, 1973, p. 95). Pascal descreve a situação do ser humano no universo físico da cosmologia moderna: ele está sozinho (*cf.* ZAFRANI, 2015, p. 47). É o silêncio – mais que a pequenez do ser humano frente à imensidão do universo – “que fundamenta a solidão do ser humano no todo da realidade” (PV, 235). Silêncio que se traduz na indiferença do universo em relação ao ser humano, na “ignorância das coisas humanas por parte daquilo onde todas as coisas humanas têm que desenrolar-se” (PV, 235).

O ser humano é tomado como parte da natureza. No entanto, é agora visto apenas como uma minúscula dimensão no todo. Como afirma Jonas, retomando Pascal, o ser humano assemelha-se a um caniço que pode ser quebrado a qualquer momento pelas forças do universo, “onde a existência do caniço não passa de um acaso particular e cego” (PV, 235), assim como é cego o acaso de que ele venha a ser esmagado. Descreve Pascal:

Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve (PASCAL, 1973, p. 56).

O ser humano, contudo, guarda uma diferença com o todo do qual ele faz parte na medida em que ele é um caniço que pensa e o pensamento o torna radicalmente diferente e incomensurável em relação ao universo no qual desenrola sua existência. Enquanto a natureza, ao esmagar o caniço o faz sem pensar, o ser humano ao ser esmagado é consciente disso. No mundo, somente o ser humano pensa – e só ele pensa sobre a sua própria morte – não porque é parte do mundo, mas apesar de fazer parte dele. Desse modo, o ser humano acaba por se distinguir de maneira radical da natureza e, portanto, já não participa mais de um sentido da natureza, assim como ela não participa de seus anseios internos. Apenas através do corpo e de sua condição mecânica o ser humano aproxima-se, de alguma forma, à natureza em geral.

O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo: um vapor, uma gota de água, bastam para matá-lo. Mas, mesmo que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que quem o mata, porque sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele; o universo desconhece tudo isso. Toda a nossa dignidade consiste, pois, no pensamento (PASCAL, 1973, p. 127-128).

O pensamento, que torna o ser humano distinto de toda a natureza, no entanto, “não o coloca em uma posição mais elevada na totalidade do ser, pelo contrário, representa antes o fosso intransponível que o separa do restante da realidade” (PV, 236). Jonas quer mostrar, com essa retomada das origens da crise moderna, que a noção de cosmos, onde habitava a ordem e na qual o ser humano sentia-se em casa, tornou-se produto de forças cegas e silenciosas, ou seja, advém de um incompreensível acaso. Foi-se o cosmos e, a partir disso, o ser humano encontra-se como perdido em uma total contingência, sendo que, não tem qualquer sentido que estejamos aqui ou ali. Consequentemente, afirma Jonas, a “extrema contingência de nossa existência no todo priva do sentido do ser humano este todo como possível sistema de referência para a compreensão de nós mesmos” (PV, 236).

Esta situação em que o ser humano se sente perdido, sozinho, abandonado, que não tem mais casa, ou seja, encontra-se sem pátria, é agravada pela noção de que a indiferença da natureza significa que dela é excluída toda relação com fins. Desse modo, ao recusar uma teleologia imanente à natureza, afirma-se, do mesmo modo, que ela, desprovida de finalidade e objetivo, não pode indicar quaisquer fins ao ser humano. Tomando como modelo o universo descrito por Copérnico, Jonas afirma: “um universo sem uma hierarquia interna do ser, como é o universo copernicano, deixa sem apoio ontológico os valores, e na busca de sentido e valor o eu é inteiramente rechaçado de volta a si mesmo” (PV, 236).

A total falta de sentido de um universo indiferente ao valor, não fornece qualquer indicação para a ação humana. Significa, assim, que o sentido não é mais encontrado na natureza, ou seja, não pode ser mais percebido a partir da contemplação do ser objetivo. Ao contrário, o valor é uma função da nossa vontade – nós atribuímos valor. Os fins passam a ser a nossa única criação. Desse modo, a vontade substitui a contemplação e a temporalidade do acontecimento recusa a eternidade do bem em si. Essa é a fase que Jonas denomina de nietzschiana, na qual o niilismo vem à tona. O ser humano se encontra sozinho consigo mesmo diante de um mundo que precisa ser negado.

No universo de Pascal, apesar da situação de solidão, o ser humano ainda podia recorrer a Deus, pois ele é o autor, o criador do universo. Contudo, o Deus descrito por Pascal

é um Deus escondido, ausente, isto é, um *agnostos theos* e, por conseguinte, “não pode ser reconhecido na criação” (PV, 237). O que se destaca é que o mundo criado pelo Deus de Pascal

não manifesta a intenção do criador por sua organização, nem sua bondade através da abundância das coisas criadas, nem sua sabedoria pelo sentido das coisas, nem sua perfeição pela beleza do todo – mas unicamente seu poder por sua grandeza própria, por sua imensidão no espaço e no tempo (PV, 237).

Extensão e quantidade são os únicos traços essenciais que restaram ao mundo, diante do qual o homem deve se esforçar para manifestar alguma grandeza e poder. Em outras palavras, ao ser rompida a relação com o transcendente, o ser humano é deixado na solidão de sua relação com um mundo desprovido de valor e finalidade, mas que demonstra, em certo sentido, sua grandeza e poder. A contrapartida humana dessa relação é também demonstração de poder, e constitui-se, assim, uma relação de poder e domínio a partir do ser humano para com o mundo. O ser humano é caracterizado por vontade e poder, isto é, por vontade de poder, para qual a natureza indiferente é ocasião para ser exercida e cuja expressão máxima é a técnica.

Não apenas o dualismo filosófico entre matéria e espírito conduz ao distanciamento do ser humano em relação ao mundo. As ciências naturais modernas também contribuíram por meio do monopólio da interpretação da natureza, marcada pelo mecanicismo e determinismo. A concepção de um universo infinito, regido por leis, sem qualquer finalidade a qual o homem possa reconhecer, sem hierarquia e ausente de valores despertou o “estranhamento abismático” (COMÍN, 2005, p. 22) entre o ser humano e um universo, por isso, insondável.

Jonas, ao delinear as características do universo descrito por Pascal, destaca os aspectos que dizem respeito à mudança na imagem da natureza que surge com a modernidade⁸⁴, pois, é essa mudança que fundamenta a situação metafísica que conduziu ao existencialismo moderno e o niilismo que o atravessa. De acordo com Jonas, o pensamento de Heidegger expressa o mesmo ímpeto niilista da modernidade, sendo que, o existencialismo é caracterizado, para o filósofo, por “um certo dualismo, uma certa alienação entre o ser humano e o mundo, surgida com a perda da ideia de um universo amigo, em suma, um acosmismo antropológico” (PV, 238). Frogneux afirma que o existencialismo é a expressão máxima da ética originada pelo dualismo em dois sentidos: por um lado a afirmação de que os

⁸⁴ De acordo com Jonas, seguindo Karl Löwith, Pascal poderia ser assinalado como o primeiro existencialista, mas também como o último gnóstico. Segundo Jonas, a afirmação pascaliana da solidão humana em um universo estranho sintetiza a solidão do ser humano frente ao mundo que caracteriza o gnosticismo a partir da noção de *Vida estrangeira*, assim como a noção de estrangeiro presente no existencialismo contemporâneo.

valores e obrigações são conferidos pelo ser humano e não descobertos e, por outro, a ideia de que a natureza é desprovida de valor e finalidade e, portanto, não implica nenhuma obrigação para com ela (cf. FROGNEUX, 2001, p. 64). A consequência, assim, do niilismo dualista que atravessa a modernidade tomada sob o signo do existencialismo é

um afastamento do homem em relação ao mundo na forma de uma desobrigação em relação a ele. 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* (*grifo do autor*) (OLIVEIRA, 2014b, p. 51).

A partir desse quadro geral do que significa a essência do existencialismo, Jonas liga o existencialismo não apenas às mudanças na visão da natureza a partir da ciência natural moderna, mas também ao movimento gnóstico. Pois, segundo o filósofo, em um momento na história ocidental, a condição de solidão do ser humano, “tornou-se realidade e foi vivida com a veemência de um verdadeiro cataclismo” (PV, 238). Para Jonas, “é possível ver uma ressurgência do pensamento gnóstico no niilismo do pensamento de Heidegger” (ZAFRANI, 2015, p. 45). O gnosticismo torna-se, então, um interlocutor distante que, todavia, pode ajudar a compreender “o intranquilizante fenômeno denominado niilismo” (PV, 238),

pois esses dois movimentos filosóficos [...] compartilham duas premissas fundamentais: (1) a negação de que o cosmos é ordenado para o bem e (2) uma crença na transcendência do eu acósmico. Como os pneumáticos Gnósticos, ‘o indivíduo autêntico’ do existencialismo está acima de qualquer de qualquer lei moral ou *nomos*. Sem a crença em um Deus transcendente, contudo, o indivíduo autêntico está livre para criar valores de sua própria perspectiva ‘além do bem e do mal’ (VOGEL, 1995, p. 57).

Podemos encontrar conforme vimos até agora, já nos inícios da modernidade, em pensadores como Pascal e posteriormente Nietzsche, a formulação da concepção de um universo inapreensível e vazio de significado, caracterizado pela indiferença e pelo silêncio. Jonas denomina tal concepção de “niilismo cósmico” que, de certo modo, também exerce um influxo sobre o existencialismo moderno. É nessa cisão entre ser humano e mundo que Jonas toma o gnosticismo “como o marco metafísico para o existencialismo e niilismo modernos” (COMÍN, 2005, p. 21) e, por conseguinte, torna possível destacar os aspectos gnósticos que impregnam o existencialismo heideggeriano, a saber, o antinomismo e a indiferença da natureza, temas abordados a seguir.

3.5.4 Antinomismo e indiferença da natureza: entre o gnosticismo e o existencialismo

Zeljko Loparic afirma em seu livro *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia* que tudo indica que Hans Jonas tem razão quando destaca o caráter gnóstico do pensamento heideggeriano. Para Loparic:

A gnose é usualmente definida pela tese de que o conhecimento comum do mundo é um ofuscamento do homem e que a salvação depende de uma luz que não é a dos olhos do corpo nem a da razão humana. Se substituirmos os existenciais heideggerianos, tais como a queda do mundo (que possui um elemento de corporeidade), o êxtase no tempo, a busca de autenticidade, etc., por elementos neoplatônico-gnósticos que são a queda no corpo, o êxtase (de que falava Feuerbach) e a busca da salvação pela identificação com deus, recuperamos a estrutura da fórmula básica do conhecimento gnóstico. Fórmula que implica a rejeição do intelecto (os primeiros sábios gregos diziam, da medida) como instrumento indispensável da vida humana, junto com todas as outras consequências tipicamente gnósticas. Com algumas diferenças, entretanto, e que não são inessenciais. Em Heidegger, pensador da finitude, não há recuperação definitiva da autenticidade, não há volta salvadora a si mesmo (LOPARIC, 1990, 182-183).

Jonas, no intuito de sublinhar os elementos gnósticos da filosofia de Heidegger, retoma a expressão de Nietzsche “Deus está morto” (cf. NIETZSCHE, 2012, p. 137-138) para encontrar o seu correlativo no gnosticismo. Segundo o filósofo, os gnósticos ao tentarem “formular de maneira parecida a base metafísica de seu niilismo, poderiam ter dito: ‘O Deus do cosmos está morto’” (PV, 244), ou seja, o demiurgo criador do cosmos está morto, porque, por não ser divino, ele deixa de conferir qualquer orientação à nossa vida.

Em Nietzsche a afirmação da morte de Deus significa que os valores supremos perdem sua força, pois não podemos estabelecer um além ou em-si em que habitam direções para a ação conforme o bem transcendente. Jonas associa a expressão nietzschiana à interpretação de Heidegger. Segundo o autor de *Ser e Tempo* o que está em jogo no discurso da morte de Deus é a constatação de que o termo Deus designa o mundo suprassensível, ou seja, a esfera das ideias e dos ideais. Conforme Heidegger:

Nilismo é o processo de desvalorização dos valores supremos até aqui. [...] Na medida em que a metafísica experimentou por meio do cristianismo uma cunhagem teológica peculiar, a desvalorização dos valores supremos até aqui também precisa ser expressa teologicamente por meio da sentença: “Deus está morto”. “Deus” visa aqui efetivamente ao suprassensível, que se faz valer como o mundo “verdadeiro”, “transcendente” e eterno em contraposição ao mundo “terreno” daqui enquanto a única meta propriamente dita⁸⁵. (HEIDEGGER, 2007, p. 209).

⁸⁵ É importante destacar a continuidade desse trecho do livro *Nietzsche II* de Heidegger, pois aí o autor afirma que o domínio mundano pela metafísica do suprassensível não encontra sua total derrocada. Ao contrário, ela se transmuta em outras autoridades de caráter secular: “Quando a crença eclesiástico-cristã esmorece e perde o seu

A consequência da desvalorização dos valores supremos, ou seja, da perda da força do mundo suprasensível considerado como mundo verdadeiro, transcendente e eterno conduz “inicialmente a que o mundo [terreno] pareça sem valor” (HEIDEGGER, 2007, p. 209). Podemos situar nessa desvalorização dos valores supremos e, por conseguinte, do mundo terreno como a raiz da situação niilista do homem moderno. Segundo Jonas, como os valores só podem ser derivados da esfera transcendente, com o seu desaparecimento, ou seja, com a morte de Deus, há “a perda da possibilidade de valores obrigatórios em si” (PV, 245).

De acordo com Jonas podemos encontrar na interpretação heideggeriana de Nietzsche uma comparação com os movimentos gnósticos, pois, o dualismo radical que caracteriza o gnosticismo corresponde, em certo sentido, à recusa da transcendência. O Deus extramundano gnóstico não tem qualquer relação positiva com o mundo sensível. De sua transcendência, ao contrário do mundo das ideias platônico, não decorre qualquer lei para o mundo sensível. Segundo Jonas – repercutindo novamente as ideias que remontam a Pascal,

este Deus tem em si mesmo mais *nihil* do que *ens*. Uma transcendência sem relação normativa com o mundo equivale a uma transcendência que perdeu a força operante. Noutras palavras, no tocante à relação do ser humano com a realidade que o envolve, este Deus escondido é uma concepção niilista: dele não parte lei nenhuma – nenhuma lei para a natureza, e com isto também nenhuma lei para o agir do ser humano como parte da ordem da natureza (PV, 245).

Podemos encontrar algo parecido com o argumento antinomista gnóstico no existencialismo de Sartre, que afirma o desamparo em que se encontra o ser humano ao se deparar com a ausência de um Deus que estabeleça uma lei para a ação: “assim, nem atrás de nós, nem à nossa frente, ou no domínio numinoso dos valores, dispomos de justificativas ou excusas” (SARTRE, 2010, p. 33). O ser humano está abandonado e entregue a si, “uma vez lançado no mundo, é o responsável por tudo que faz” (SARTRE, 2010, p. 33). Sartre, desse modo, convida-nos a assumir a morte de Deus e suas consequências. A impossibilidade de haver um céu de valores e obrigatoriedades leva o ser humano a uma liberdade desesperada, vazia de conteúdo, uma ausência de rumo. Acrescenta-se que “da negação de toda transcendência e toda eternidade deriva uma imagem específica de temporalidade em que o presente se desvanece na tensão dinâmica entre passado e futuro” (BONALDI, 2005, p. 157).

domínio mundano, o domínio desse Deus não desaparece imediatamente. Ao contrário, sua figura se disfarça em meio a novas roupagens, sua requisição se calcifica até se tornar irreconhecível. No lugar da autoridade de Deus e da Igreja entra a autoridade da consciência prática, o domínio da razão, o Deus do progresso histórico, o instinto social” (HEIDEGGER, 2007, p. 209). Jonas enfatiza essa ideia na sua crítica ao progresso aliado à técnica e ao regime socioeconômico moderno.

A perda do presente é consequência da perda da eternidade. A recusa da eternidade significa, ao mesmo tempo, o desaparecimento da esfera das ideias e dos ideais, aquilo que Nietzsche, na compreensão de Heidegger, designa a morte de Deus – a vitória do fluxo do tempo, do devir sobre a ideia de eternidade. No fundo da concepção de temporalidade de Heidegger, assim como no gnosticismo, o presente não passa do momento da crise entre o passado e o futuro. Os valores, enquanto produtos da vontade e não mais da contemplação do Ser, conduzem a existência a “um contínuo futuro, tendo a morte como meta; e uma resolução⁸⁶ puramente formal, sem que possua *nomos*, transforma-se na corrida prévia do nada para o nada” (PV, 251).

Jonas retoma um texto gnóstico – da literatura valentiniana – para mostrar de que forma a noção heideggeriana de temporalidade pode ser aproximada ao gnosticismo a partir do conceito de ser-lançado: “o que nos liberta é o conhecimento do que éramos e do que viemos a ser; do onde estávamos e do aonde fomos jogados; para onde corremos, de que fomos remidos; o que é nascimento e o que é renascimento” (Clemens Alex. *Excerpta ex Theodoro*, 78, 2 *apud* PV, 248). Como é próprio do gnosticismo, o conhecimento assume um papel libertador como superação da realidade mundana, associada à imagem da ignorância e da escuridão e é por ele que o homem se dá conta de seu “ser-jogado”, uma expressão que, segundo Jonas, tem sua origem justamente no gnosticismo e que é retomada por Heidegger, para quem ser-lançado “é um caráter fundamental da existência e de sua autoexperiência” (PV, 248). Já na literatura gnóstica, de maneira especial nos textos mandeus, ser-lançado aparece como imagem da vida que é lançada ao mundo, a luz às trevas, a alma ao corpo. Para ambos, Heidegger e a gnose, ser-lançado expressa a violência da minha entrada no mundo (*cf.* TAUBES, 1954, p. 163) e a “libertação” residida na tomada de consciência (no sentido de conhecimento) do homem sobre essa situação. Violência que é feita a mim ao me fazer existir “sem que eu fosse perguntado, onde estou e o que sou, a passividade de meu encontrar-me no mundo que eu não fiz e cuja lei não é minha” (PV, 248). Ser-lançado, em suma, é uma imagem que confere à existência um sentido ou uma qualidade dinâmica. Jonas fala de uma imagem do correr para um alvo ou para um fim: “lançado ao mundo e prosseguindo no ser-lançado, a vida arremessa-se para o futuro” (PV, 248).

⁸⁶ Para compreendermos a questão da resolução em Heidegger precisamos articulá-la com outros pontos da filosofia apresentada em *Ser e Tempo*. O que está em jogo na resolução puramente formal é que ela não tem qualquer conteúdo. O apelo à decisão é, de acordo com Heidegger, silencioso, no máximo expressa-se do seguinte modo: independente do que tu fazes, sejas tu naquilo que fazes. (*cf.* HEIDEGGER, 2012, p. 753-767, §57).

Sobre a fórmula valentiniana, Jonas observa que, no que diz respeito à temporalidade, não há espaço para um presente sobre o qual o conhecimento possa se deter, ao contrário, a contemplação deve direcionar-se sempre ao futuro. Ou seja, existe um passado de onde viemos e um futuro para onde caminhamos, o presente torna-se apenas o momento do conhecimento, o ponto que permite a mudança do passado ao futuro. A libertação não se dá na fixação daquilo que somos enquanto prisioneiros do mundo inferior, isto é, da nossa situação presente, mas no conhecimento (*gnose*) da minha origem (passado) e da minha destinação (futuro), o conhecimento do que éramos e para onde corremos.

Todavia, apesar de podermos encontrar comparações com a noção heideggeriana de ser-lançado e de temporalidade, existe uma distância decisiva entre gnosticismo e existencialismo: “embora lançados à temporalidade, nós tivemos, segundo a fórmula gnóstica, nossa origem na eternidade, e do mesmo modo temos também o nosso alvo na eternidade. Isto coloca o niilismo intramundano em um horizonte metafísico inexistente no paralelo moderno” (PV, 248-249). A situação metafísica do moderno niilismo, ao contrário do gnosticismo, descreve um mundo que não é hostil, mas indiferente e, por isso, já não qualquer relação entre ser humano e natureza. No gnosticismo a vida já possui desde o início seu destino, a saber, a eternidade, o que não aparece no existencialismo, afinal, para Heidegger a existência constitui-se como “corrida prévia do nada para o nada” (PV, 251).

Apesar daquilo que se denomina na analítica existencial heideggeriana de presente existencial, Jonas adverte que tal dimensão não aparece como independente com direito próprio. O presente existencial autêntico, o presente da situação, se dá na relação com o futuro e com o passado. Eu sou no presente projetando um futuro que não é outra coisa senão repetição não criativa do passado. O futuro se abre a partir de sentidos sedimentados no passado. O *Dasein*, portanto, “nunca habita pura e plenamente o presente, mas traz no seu presente o passado e o futuro ‘ao mesmo tempo’” (CRAIA, 2012, p. 254). O mero presente, assim, significa a ausência da autêntica relação passado-futuro, ou seja, o mero presente significa a decadência⁸⁷ no falatório, na ambiguidade, na curiosidade (*cf.* HEIDEGGER,

⁸⁷ Decadência significa que quando existimos, de início e na maioria das vezes, a existência implica uma absorção no ritmo incessante do mundo. Em certo sentido a decadência pode ser entendida como fuga de si mesmo, do caráter indeterminado do *Dasein* que busca refúgio no mundo do impessoal. “Esse estado do ser-aí é denominado por Heidegger como ‘uma queda’ (*Verfallen*). Nessa situação, o *Dasein* existe de um modo impróprio ou, mais especificamente, ‘inautêntico’” (CRAIA, 2012, p. 256). De acordo com Heidegger em *Ser e Tempo* no falatório, curiosidade e ambiguidade “desvenda-se um modo-de-ser fundamental do ser da cotidianidade, a que damos o nome de o *decair* do *Dasein*. O termo, que não expressa nenhuma avaliação negativa, deve significar: o *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, é *junto* ao ‘mundo’ da ocupação. Esse absorver-se junto a... tem usualmente o caráter do estar-perdido na publicidade de a-gente. O *Dasein* como poder-ser-si-mesmo próprio, já sempre desertou de si mesmo, decaindo no ‘mundo’. O ser do decair no ‘mundo’

2012, 471-491; *Ser e Tempo*, §36; §37 e §38). Em suma, naquilo que Heidegger chama de modo inautêntico da existência, o público, o impessoal⁸⁸. A experiência do impessoal é a experiência em que o *Dasein* é afastado de si mesmo, lançado no mundo ele se compreende a partir do discurso público. Esse último se caracteriza pelo falatório, isto é, o desenraizamento do discurso que remete à curiosidade, o simples afã de ver por ver e, por fim, à ambiguidade, que nos impossibilita de tomar qualquer decisão. Essas características do modo de ser impessoal dizem respeito àquilo que Heidegger chama de decadência⁸⁹ do *Dasein*. Destaca-se que “o público no qual a existência pode se perder não é um poder estranho que existe independentemente dela, ao contrário, é uma modificação da existência autêntica” (TAUBES, 1954, p. 162)⁹⁰. A possibilidade de cair no mais banal e cotidiano retoma a ideia dos poderes mundanos do mito gnóstico que nos aprisionam no reino da ignorância, aquilo que, com termos heideggerianos, poderíamos chamar de existência inautêntica:

O aspecto dual da queda aprisionadora da existência no mundo já está contido no mito gnóstico: o vinho da *agnosia* produz imediatamente auto-esquecimento, sono, inconsciência e embriaguez, abandono orgiástico, e cobiça dos bens do mundo. Mas no tratamento de Heidegger o drama acontece dentro do si-mesmo; o si-mesmo se perde e torna-se enredado em seu próprio modo inautêntico de Ser (TAUBES, 1954, p. 163).

A existência autêntica, portanto, refere-se ao movimento que se lança do seu passado ao projeto do seu futuro confrontando-se com seu limite extremo, a morte. Não resta nenhum presente onde possa deter-se, demorar-se. Não há presente, mas apenas a crise entre o que foi e o que será, ou seja, o momento sobre o fio da navalha da decisão que se lança sempre em direção ao futuro. Decisão impulsionada pela morte, possibilidade da impossibilidade,

significa ser-absorvido no ser-um-com-o-outro, na medida em que este é conduzido por falatório, curiosidade e ambiguidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 493; §38).

⁸⁸ A existência é desviada de si mesmo a fim de encontrar refúgio e segurança na aprovação da opinião pública – do impessoal – que é caracterizada pelo falatório, ambiguidade e curiosidade que aparecem como o mais familiar e como realidade auto evidente (cf. TAUBES, 1954, p. 162-163).

⁸⁹ Decadência (*décadence*) em Nietzsche tem um sentido diferente que, de alguma forma, também está associado ao niilismo. Em Nietzsche a decadência pode ser entendida a partir do projeto da *vontade de poder*, sendo que constitui um processo normal em que forças se desagregam. É, portanto, uma desagregação, um declínio, um desequilíbrio de uma conjunção de forças. A decadência, nesse sentido, faz parte da vida enquanto vontade de poder, ou seja, esse processo de desagregação é algo natural e constitutivo do fenômeno da vida. Nietzsche, por conseguinte, amplia a noção de *décadence* para usá-lo como uma ferramenta de interpretação da moral, sendo que agora a decadência significa o processo de depreciação dos valores mais elevados e sua aniquilação, ou seja, a crise dos valores morais. Os valores que fundamentam a organização do todo ao desfalecerem acabam por enfraquecê-lo. Podemos dizer, então, que a *décadence* se inscreve no âmbito do niilismo e, por isso, é um problema na medida em que se torna um modo de “perpetuação da crise e de organização vitoriosa a partir dos valores de negação, da vontade de nada. Essa forma é que persiste como moral ocidental e se torna alvo da crítica de Nietzsche porque ela impede o crescimento de novas formas de organização” (OLIVEIRA, 2008, p. 108).

⁹⁰ Acrescenta-se que Heidegger em *Ser e Tempo* afirma que o decair do *Dasein* no modo impessoal ou inautêntico não significa uma queda a partir de um estado mais puro e superior (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 493; §38).

finitude que é a possibilidade mais própria da qual não podemos escapar e que é capaz de nos retirar do reino do público, do impessoal a fim de nos apropriarmos de nós mesmos. O ser confrontado com a morte trazendo-a para o horizonte da própria existência possibilita a abertura de um futuro que se apropria do passado a partir de possibilidades originárias do passado, ou seja, possibilidades que ainda não se deram⁹¹.

O modo de ser autêntico do *Dasein* é conquistado pelo confronto com a morte enquanto signo maior da finitude e do nada e também pela angústia resultante desse confronto⁹². Os projetos do *Dasein* não se fundam ou se justificam em qualquer determinação, ou seja, não possuem outra legitimação a não ser a de que são seus projetos que, conseqüentemente, recairão no nada da morte. Enquanto o modo de ser inautêntico nega e oculta a experiência da angústia, o confronto com a finitude possibilita que ao acolhê-la o *Dasein* assuma sua condição, isto é, aproprie-se de seus projetos.

O si-mesmo é trazido face a face consigo mesmo como sua própria possibilidade de ser-no-mundo. Mas o puro ser-no-mundo como tal não é objetivo; ele não é uma coisa: o si-mesmo, portanto, frente ao nada. Estando no nada, o si-mesmo sente-se estranho. Nesse estranhamento o nada e o em nenhuma parte do mundo são experimentados. O termo de Heidegger para esse sentimento de estranhamento que acompanha o confronto do si-mesmo com seu ser-no-mundo como tal é 'Angústia'. Ao contrário do medo, a angústia não tem objeto definido. No momento da angústia todos os objetos em torno do si mesmo se distanciam. O 'mundo' tem nada mais a oferecer, nem mesmo o reino público das relações humanas. Angústia priva o si-mesmo da possibilidade de perder-se no mundo e de entender a si mesmo à luz do público. A angústia isola o si-mesmo. No momento do isolamento angustiado o si-mesmo dirigido pelo cuidado que busca estabelecer-se no mundo sente-se lançado para fora do mundo. [...] Os motivos da angústia como reveladora do si-mesmo, ambos, o estranhamento do mundo e o estranhamento do seu isolamento, foram apontados no mito gnóstico. No mito gnóstico, contudo, a radical consequência da experiência da angústia permanece coberta; é horrível estar sozinho e, portanto, a redenção da angústia é desejada. Heidegger não recua de todas as implicações da experiência da angústia e leva o pensamento gnóstico até o fim sem compromisso com o popular desejo de consolação (TAUBES, 1954, p. 164).

Onde estamos, então, na experiência da angústia? Estamos fora de casa. Algo que Jonas interpretou bem como parte do sentimento de estrangeirismo que está presente também no próprio gnosticismo. O não se sentir em casa, isto é, a experiência de estrangeirismo é no sentido ontológico-existencial o fenômeno mais originário. O *Dasein* originariamente é estrangeiro no mundo, não está em casa. De tal modo, o estrangeirismo é o modo fundamental do ser-no-mundo que é encoberto cotidianamente (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 531; §40,

⁹¹ Ao contrário do impróprio que abre o futuro dentro dos limites de um passado sedimentado.

⁹² (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 515-533; §40).

HEIDEGGER, 2012, p. 761; §57). É a experiência do estranhamento que resulta da angústia, pois os sentidos sedimentados do mundo não nos interpelam. A angústia acaba com a familiaridade com o mundo obtida pelo modo impessoal. A angústia nos expatria e nos reconduz a nós mesmos, isto é, para a possibilidade de ser eu mesmo sem que esteja sob a lei, os ditames do discurso público. Segundo Heidegger em *Ser e Tempo*, a angústia “manifesta no *Dasein* o ser para o poder-ser mais próprio, isto é, o ser livre para a liberdade do-a-si-mesmo se-escolher e se possuir” (HEIDEGGER, 2012, p. 526-527; §40). Para Jonas, esse ser que se possui é, ao mesmo tempo, o ser que se fecha na indiferença em relação à natureza, agravando o sentimento niilista.

Não há presente genuíno porque o *Dasein* autêntico não tem a sua disposição qualquer medida eterna que o possa guiar. O solapamento do mundo eterno, transcendente e verdadeiro conduziu a um antinomismo, ou seja, uma negação do caráter da obrigatoriedade da lei. A negação da norma objetiva foi desenvolvida em níveis teóricos muito diferentes no gnosticismo e em Heidegger: por um lado, a lei (o *nomos*) é entendida como lei tirânica, poder aprisionador do criador do mundo, o demiurgo. Enquanto por outro, a lei moral faz parte do reino do impessoal, isto é, as “distinções entre certo e errado são relegadas ao domínio público [...] reino da inautenticidade e erro”⁹³ (TAUBES, 1954, p. 168). A ideia já apontada pela gnose de que o ser humano é um estrangeiro no mundo é radicalizada pelo existencialismo, pois agora não há qualquer determinação positiva por detrás da ação. O estrangeiro está perdido, abandonado a si mesmo, desprovido de qualquer indicação de como agir frente a sua liberdade e ao mesmo tempo obrigado a agir no mundo, a forjar seus próprios valores.

O gnosticismo expressa essa relação com o *nomos* a partir de um pressuposto: trata-se de uma vida fora da norma, fora da lei moral. Vida que se apresenta de dois modos diferentes: uma liberdade que visa abster-se do uso da natureza (ascética) e uma liberdade que visa à renúncia a seguir a natureza pelo excesso, pelo abuso (libertina). O que é central na posição gnóstica aqui apresentada é a afirmação de uma autêntica liberdade do eu, do *pneuma*, que não está sob o jugo da lei do cosmos.

Mas, segundo Jonas, em que consiste o antinomismo do pensamento heideggeriano? É a recusa de toda natureza definível do ser humano que possa submeter sua existência a uma

⁹³ Lawrence Vogel critica essa interpretação da filosofia heideggeriana, pois a identificação de Heidegger da moralidade com inautenticidade não significa necessariamente que indivíduos autênticos não estão sob obrigações morais ou que eles são somente sujeitos a obrigações que eles se comprometem em um ato prévio de valoração. Significa, por outro lado, que as decisões morais são feitas a partir de um ponto de vista universal, o impessoal. O que não faz com que as decisões morais sejam dispensáveis, afinal o autêntico não escapa ao inautêntico, mas o modifica (Cf. VOGEL, 1995, p. 60).

essência pré-determinada. Há em Heidegger, seguindo a interpretação jonasiana, a concepção de uma existência transessencial, isto é, que se autoesboça livremente. Ora, “o que não tem natureza não tem norma, só o que pertence a uma ordem da natureza [...] é que possui uma natureza. Só onde existe um todo é que existe uma lei” (PV, 247). A não identificação entre Ser e fundamento indicada por Heidegger em *Ser e Tempo* permite afirmar que do Ser não se desdobram valores fundantes⁹⁴, isto é, um *nomos*, aliás, os valores se estabelecem como projetos da vontade, ou seja, “o valor não é mais percebido na contemplação do ser objetivo, mas colocado como um ato de valor atribuído” (PV, 236). É nesse sentido que Jonas vê semelhanças com o conceito gnóstico da negatividade trans-psíquica do *pneuma* não mundano, pois o pneumático “não pertence a nenhuma ordem, está acima da lei, além do bem e do mal” (PV, 248).

Quando, em *Ser e Tempo*, Heidegger procura a desconstrução da ontologia tradicional configurada por meio de uma análise da existência, acaba por neutralizar a determinação moral da existência esvaziando-a de seu conteúdo ético específico (cf. VOLPI, 1989, 243-244). A interrogação profunda e radical que Heidegger dirige às categorias da tradição metafísica e humanista acabou conduzindo a uma dissolução de todo conteúdo e valor moral e, por conseguinte, ao “nihilismo mais sombrio” (cf. VOLPI, 1989, p. 244-247). As estruturas ontológicas do *Dasein* são, de certo modo, abertas, vazias, isto é, não são preenchidas por determinações positivas. Qualquer aproximação a uma qualificação positiva de tais estruturas, como por exemplo, uma qualificação em sentido moral do par autêntico-inautêntico,

⁹⁴ Gianni Vattimo em *O fim da modernidade* ajuda-nos a explicitar essa afirmação quando escreve acerca do caráter niilista da constituição hermenêutica do Ser-aí (*Dasein*) na filosofia heideggeriana: “O primeiro elemento niilista na teoria hermenêutica heideggeriana poder ser encontrado na sua análise do Ser-aí como totalidade hermenêutica. [...] O Ser-aí existe na forma de projeto, no qual as coisas só são na medida em que pertencem a esse projeto, na medida em que têm um sentido nesse contexto. Essa familiaridade preliminar com o mundo, que se identifica com a própria existência do Ser-aí, é o que Heidegger chama de compreensão ou pré-compreensão. Qualquer ato de conhecimento nada mais é que uma articulação, uma interpretação dessa familiaridade preliminar com o mundo. [...] Com efeito, a totalidade hermenêutica que o Ser-aí é não se identifica com nenhuma estrutura *a priori* de tipo kantiano” (VATTIMO, 1996, p. 112-113). O Ser-aí só pode ser uma totalidade antecipando-se para a morte, isto é, entre as inúmeras possibilidades que constituem seu projeto, a possibilidade da qual o Ser-aí não pode escapar é a morte, ou seja, sua finitude. Desse modo, o Ser-aí se funda como uma totalidade hermenêutica em sua possibilidade de não existir mais. Segundo Vattimo: “a fundação do Ser-aí coincide com o seu ‘desfundamento’” (VATTIMO, 1996, p. 113). Voltemos a questão inicial, em que medida essa concepção da constituição da totalidade hermenêutica do Ser-aí pode ser entendida como niilista? Vattimo responde: “Antes de mais nada, num dos sentidos atribuídos a esse termo por Nietzsche, num apontamento colocado pelos editores no início da edição de 1906 da *Der Wille zur Macht* niilismo é aquela situação em que, como na revolução copernicana, ‘o homem rola do centro para X’. Para Nietzsche, isso significa que niilismo é a situação em que o homem reconhece explicitamente a ausência de fundamento como constitutiva de sua condição (aquilo que, em outras palavras, Nietzsche chama de morte de Deus). Ora, a não identificabilidade de ser e fundamento é um dos pontos mais explícitos da ontologia heideggeriana [...] Numa passagem de *Ser e tempo*, aliás, Heidegger fala explicitamente da necessidade de abandonar o ser como fundamento, se se quisermos aproximar de um pensamento não mais metafisicamente orientado apenas para a objetividade” (VATTIMO, 1996, p. 115).

Heidegger termina por rejeitar como uma abordagem ôntica e, portanto, equivocada (cf. VOLPI, 1989, p. 246)⁹⁵.

Obviamente, estamos agora no umbral que conduz de uma ontologia do Dasein ao âmbito da conduta ética. Heidegger jamais cruzou este umbral em *Ser e Tempo* e, na medida que eu sei, tampouco o fez em suas obras posteriores. Seguramente, na distinção que ele faz entre “autenticidade” e “inautenticidade” da existência está presente um imperativo latente do “dever fazer” e o “dever de não fazer”. Mas Heidegger deixa as coisas assim, a saber, para o “autêntico” e “inautêntico” são descrições de modos alternativos de modos de ser e de estados presentes de cada Dasein. Antes de tudo e na maioria das vezes, cada um não vive como si mesmo, mas fala, pensa e age como “se” fala, pensa e age; mas é só “antecipando a morte”, isto é, refletindo sobre nossa própria mortalidade, que cada um é consciente da resolução de ser um mesmo, isto é, existir “autenticamente”. Sem dúvida, este último estado é superior à trivial “cotidianidade”, mas o que esta resolução favorece ou combate, não se diz. [...] Ignorando o fundamento concreto da ética, a interpretação de Heidegger da interioridade nega a esta mesma um aceso importante a este campo; com a falta de tal aceso, a ética para ele permanece vazia de um conteúdo real (MM, 46-47).

A existência autêntica é realizada em Heidegger quando ocorre uma apropriação de si mesmo no ser-para-a-morte, o que implica para o filósofo de *Ser e Tempo*, assim como para o gnosticismo, segundo Jonas, uma negação do mundo e uma negação do cotidiano. Mas, a semelhança com o gnosticismo a respeito do antinomismo, revela uma profunda diferença, pois, como já afirmamos anteriormente, “no antinomismo existencialista moderno não é possível vislumbrar qualquer interesse metafísico positivo, que ao contrário, caracterizava essencialmente a revolta ética gnóstica” (TIBALDEO, 2009, p. 43). Enquanto há um interesse metafísico positivo presente no antinomismo gnóstico, a saber, a libertação do *pneuma* da prisão do mundo, o antinomismo existencialista é desprovido de qualquer finalidade e acaba por levar o ser humano a se enredar na multiplicidade estéril de suas possibilidades (cf. TIBALDEO, 2009, p. 43). Em outras palavras, enquanto o niilismo ético do gnosticismo foi temperado por uma esperança escatológica, Heidegger apresenta o niilismo nu e sem adornos.

Jonas nota, como consequência desse processo, a negação heideggeriana de cunho existencialista, de uma “essência” ou “natureza” do próprio homem e uma consequente indiferença em relação à natureza em geral, especialmente aos demais seres vivos. Heidegger em *Sobre o humanismo* rejeita a clássica definição do ser humano como *animal rationale* (cf. HEIDEGGER, 2009, p. 68). Tal definição, segundo o filósofo de *Ser e Tempo*, situaria o ser

⁹⁵ Jacques Taminiaux faz uma observação em seu ensaio *Les enjeux de la lecture gnostique de Sein und Zeit: Heidegger em seus cursos sobre a problemática da vida em Aristóteles* fez uma análise da *zoé* e da existência humana (*Dasein*) em Aristóteles. Segundo Taminiaux, essa referência permite pensar o influxo de Heidegger no pensamento de Jonas por duas vias: por um lado, a interpretação do *Dasein* gnóstico estranho ou hostil à vida e por outro lado, a interpretação existencial da vida (cf. TAMINIAUX, 2001, p. 91-109).

humano baixo demais, especificando-o por meio de uma diferença dentro do gênero animal. Um ponto importante dessa recusa é a crítica que Heidegger faz à tradição ao tentar dizer o que é o ser humano. Desse modo, o filósofo suspende todas as tentativas de determinação da essência do ser humano, pois segundo ele, não há essência ou natureza humana pré-determinada. Afirmar Jonas que o importante para a crítica heideggeriana

é que se rejeite toda ‘natureza’ definível do ser humano que submeta sua existência a uma essência predeterminada, com isto fazendo dele parte de uma ordem objetiva de essências no todo da natureza. [...] O que não tem natureza não tem norma, só o que pertence a uma ordem das naturezas – por exemplo a uma ordem da criação – é que possui uma natureza (PV, 247).

A pergunta sobre a essência do ser humano, para Heidegger, só pode ser levantada de um único modo apropriado, à maneira existencial-ontológica. Como indica Sloterdijk, ao se posicionar contra as definições de ser humano fixadas pela tradição, Heidegger não entende que elas tenham sobrevalorizado a *humanitas*, ao contrário, o problema está em que não lhe atribuíram um valor suficientemente elevado (cf. SLOTERDIJK, 2000, p. 24)⁹⁶. O que significa atribuir um valor suficientemente elevado à essência do homem é o que Sloterdijk busca extrair do texto heideggeriano. De acordo com Sloterdijk:

A questão sobre a essência do ser humano não entra no rumo certo até que nos afastemos da mais velha, mais obstinada e mais perniciosa das práticas da metafísica europeia: definir o ser humano como *animal rationale*. Nessa interpretação da essência do homem, este continua a ser entendido como *animalitas* expandida por adições espirituais. Contra isso revolta-se a análise existencial-ontológica de Heidegger, pois, para ele, a essência do ser humano não pode jamais ser expressa em uma perspectiva zoológica ou biológica, mesmo que a ela se acresça regularmente um fator espiritual ou transcendente⁹⁷. Nesse ponto, Heidegger é inexorável, caminhando entre o animal e o ser humano como um anjo colérico com espada em riste para impedir qualquer comunhão ontológica entre ambos. Sua paixão antivitalística e antibiológica leva-o a observações quase históricas, como quando declara, por exemplo, que aparentemente “é como se a essência do divino estivesse mais próxima de nós que a desconcertante essência dos seres vivos”⁹⁸. No núcleo

⁹⁶ (cf. HEIDEGGER, 2009, p. 50).

⁹⁷ Cf. *Sobre o Humanismo*: “Só se pode dizer ec-sistência da Essência do homem, isto é, do modo humano de ‘ser’, pois somente o homem, até onde alcança nossa experiência, foi introduzido no destino da ec-sistência. Por isso também a ec-sistência nunca pode ser pensada como uma espécie particular entre outras espécies de seres vivos, suposto, naturalmente, que foi destinado ao homem pensar a Essência de seu ser e não, apenas, fazer relatórios sobre a natureza e a história de sua constituição e de suas atividades. Assim, na Essência da ec-sistência, se funda também o que, em comparação com o ‘animal’, se atribui ao homem, como *animalitas*. O corpo do homem é algo essencialmente diferente de um organismo animal. [...] Assim como a Essência do homem não consiste em ter ele um organismo animal, assim também não se pode eliminar ou compensar essa determinação insuficiente da Essência do homem, dotando-o de uma alma imortal ou da força da razão ou do caráter de pessoa. Sempre, em todos esses casos se passa à margem – e em razão do mesmo projeto metafísico – da Essência do homem” (HEIDEGGER, 2009, p. 41-42).

⁹⁸ Cf. *Sobre o humanismo*: “Quer-nos parecer até que a Essência do Divino nos seja mais próxima do que o estranho ser vivo; mais próxima, a saber, numa distância de Essência, que, como distância, é mais familiar a

desse *pathos* antivitalístico, atua a ideia de que existe entre o homem e o animal não uma diferença de gênero ou de espécie, mas uma diferença ontológica, razão pela qual o primeiro não pode ser concebido sob nenhuma circunstância como um animal com algum acréscimo cultural ou metafísico. Além disso, o próprio modo de ser dos humanos distingue-se do de todos os outros seres vegetais e animais de forma essencial, e segundo a característica ontológica fundamental, pois o ser humano tem um mundo e está no mundo (*Welt*), enquanto plantas e animais estão atrelados apenas a seus respectivos ambientes (*Umwelten*). Se há um fundamento filosófico para se falar da dignidade do ser humano, então é porque justamente o homem é chamado pelo próprio ser e – como Heidegger enquanto filósofo pastoral gosta de dizer – escolhido para sua guarda (SLOTERDIJK, 2000, p. 24-26).

Sloterdijk, em sua interpretação, evidencia a tensão que aparece na filosofia heideggeriana entre ser humano e demais formas de vida. A expressão *pathos* antivitalístico utilizada pelo autor, por exemplo, denota a diferença que Heidegger estabelece entre o ser humano e o animal. Diferença que é ontológica, isto é, do próprio modo de ser dos humanos, o que exclui, portanto, qualquer diferença de perspectiva biológica ou antropológica. A dignidade do ser humano para Heidegger está, por conseguinte, na chamada do Ser. No entanto, de acordo com Jonas o rebaixamento do ser humano, para Heidegger, diz respeito não apenas ao fato de estar incluído na animalidade, mas por estar incluído em qualquer ordem de grau ou de ser, isto é, em um contexto da natureza em si (*cf.* PV, 247). A consequência dessa interpretação ontológico-existencial de Heidegger seria, afinal, para Jonas, que o ser humano é colocado fora de toda natureza.

Jonas, por isso, identifica na abordagem ontológico-existencial de Heidegger uma perda da relação de familiaridade entre ser humano e natureza que se aproxima de uma desvalorização existencialista da natureza⁹⁹. Tal desvalorização é um reflexo do esvaziamento espiritual, do desencantamento provocado pela ciência natural moderna. De acordo com

nossa Essência ec-sistente do que o parentesco abismal de nosso corpo com o animal, que mal poderemos pensar completamente” (HEIDEGGER, 2009, p. 44).

⁹⁹ A experiência humana é uma experiência de estrangeirismo, isto é, de ausência de pertencimento. Nós somos seres estrangeiros. Mas, o mundo cotidiano está sempre contra esse estranhamento, pois nos dá uma sensação de real pertencimento aos lugares, às coisas. O mundo público elimina nossa estranheza, nossa estrangeiridade. No entanto, apesar da tentativa do mundo público de reprimir a originária não familiaridade, somos originariamente estrangeiros, porque nós não temos nenhuma determinação natural, nenhuma morada nem física nem metafísica. *Cf. Ser e Tempo* (Apresentamos as duas principais traduções de *Ser e Tempo* em língua portuguesa publicadas no Brasil, a fim de que as nuances de ambas as traduções não prejudiquem o seu conteúdo original): “o existir factual do *Dasein* não é somente em geral e indiferentemente um dejectado no poder-ser-no-mundo, mas já está sempre também absorvido no mundo da ocupação. Nesse ser cadente junto a... se anuncia, expressamente ou não, entendido ou não, o fugir diante do estranhamento que nos mais das vezes permanece encoberto com a angústia latente, porque a publicidade de a-gente reprimir toda a não-familiaridade” (HEIDEGGER, 2012, p. 537, §41). “o existir de fato da pre-sença não está apenas lançado indiferentemente num poder-ser-no-mundo, mas já está sempre empenhado no mundo das ocupações. Nesse ser junto a..., que constitui a decadência, anuncia-se, explicitamente ou não, compreendida ou não, uma fuga da estranheza que, na maior partes das vezes, permanece encoberta pela angústia latente, uma vez que a publicidade do impessoal reprime toda e qualquer não familiaridade (HEIDEGGER, 2005, p. 257, §41).

Jonas, “nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade”¹⁰⁰ (PV, 250).

Conforme afirma Jonas, novamente somos confrontados com o dualismo entre ser humano e *physis* como pano de fundo metafísico do qual emerge a situação niilista. No moderno niilismo a situação metafísica é “também uma forma de radical dualismo, do tipo que vimos no gnosticismo” (ZAFRANI, 2015, p. 49). A diferença fundamental entre gnosticismo e existencialismo consiste em que o ser humano no arcabouço da economia gnóstica foi lançado em uma natureza, um mundo que faz antítese a Deus e, conseqüentemente ao *pneuma* e por isso ao ser humano. Já no existencialismo a natureza é totalmente indiferente. O mundo visto como uma prisão por parte do gnosticismo mantinha uma hostilidade do ser humano em direção à natureza, mas mesmo aí, ainda existe uma direção do tipo negativa, a saber, a revolta (a mais radical rebelião [cf. STRAUSS *apud* LAZIER, 2003, p. 632]) contra a *physis*. O existencialismo, ao contrário, é o auge de um processo que marca a modernidade e segundo o qual o ser humano foi lançado em uma natureza indiferente ao valor e a finalidade. À natureza neutra não se confere ao menos a qualidade de antagonica, ou seja, dela não se pode obter qualquer orientação - nem mesmo uma orientação negativa - o que torna

o niilismo moderno muito mais radical e desesperado do que jamais poderia ter sido o niilismo gnóstico, com todo o seu horror ao mundo e sua revolta contra as leis do mundo. Que a natureza não se preocupe, é este o verdadeiro abismo. Que só o ser humano se preocupe, não tendo diante de si, em sua finitude, outra coisa a não ser a morte, que ele esteja só com sua contingência e com a ausência objetiva de sentido de seus projetos de sentido, é na verdade uma situação sem precedentes (PV, 252).

Os traços identificados por Jonas dessa situação da interpretação moderna acerca da natureza apresentam-se no enfoque da filosofia heideggeriana em que a natureza perde seu caráter criador e autônomo para assumir “o caráter de mera estrutura existencial, ‘relativa a um *Dasein* histórico’” (RODRÍGUEZ, 2001, p. 225). Além disso, notou Lawrence Vogel que “Jonas aceita o ponto de vista de Karl Löwith segundo o qual não há lugar para a natureza como possuindo valor intrínseco na ontologia fundamental de Heidegger” (VOGEL, 1995, p.

¹⁰⁰ Lawrence Vogel critica essa interpretação da filosofia heideggeriana. Segundo Vogel a afirmação de que não há base ontológica para uma atitude piedosa em direção à natureza no esquema heideggeriano pode ser respondida referindo-se a passagem em que Heidegger admite a natureza como ambiente que se revela para nós de uma maneira que não é nem um instrumento para nossos propósitos socioeconômicos nem como objeto para nossa investigação científica. A natureza aparece como um ambiente natural que se mostra tendo um tipo de grandeza que não é relativo aos nossos projetos. A descrição heideggeriana da natureza não se aproxima daquela que Jonas exige, mas tende a uma afirmação estética do ambiente como um todo que deixa iluminar sua integridade e beleza (cf. VOGEL, 1995, p. 60-61).

59). Segundo Jonas, na tentativa heideggeriana de superar o dualismo cartesiano, a natureza continua carecendo de valor próprio. E, em vista disso, não há qualquer sentido em se preocupar com aquilo do qual não decorre qualquer sanção. A relação que o ser humano emprega em um mundo desprovido de valor e finalidade é “uma relação de poder, o domínio” (PV, 237). Segundo o filósofo, o existencialismo compartilha com a ciência moderna essa desvalorização da natureza que é deixada ao domínio humano.

Podemos afirmar, então, que na interpretação jonasiana, a filosofia elaborada por Heidegger participa da concepção em que não se pode obter nenhuma orientação da natureza. Por isso, o existencialismo constitui uma filosofia que deve ser enfrentada em seu traço fundamental, qual seja, o niilismo, cuja expressão é a negação da finalidade e do valor intrínseco à natureza. O existencialismo contemporâneo revela, destaca Jonas, a profundidade do niilismo moderno: o discurso do ser-lançado ao mundo é um resquício de uma metafísica dualista, fornecida pelo quadro geral da interpretação da natureza pela ciência natural moderna: se o ser humano foi lançado à natureza de maneira cega, “então o que vê é produto do que é cego, o que se preocupa é produto do despreocupado, uma natureza teleológica foi produzida de maneira não-teleológica” (PV, 252). Decorrente disso, o desafio niilista – aquele que afirma que não tem sentido preocupar-se com o que não tem atrás de si nenhuma sanção em uma intenção criadora – significa no interior do trabalho de Jonas

repensar a noção de totalidade do ser, vale dizer, da natureza, da *physis* no interior da qual o ser humano não se sinta estrangeiro, mas possa por um lado reconhecê-la como tal e, por outro lado, seja capaz de fornecer indicações obrigatórias à sua prática, isto é, na qual seja possível identificar perspectivas de significado e valor (BONALDI, 2005, p. 159).

A partir da crítica que Jonas direciona ao niilismo gnóstico e sua ligação com o niilismo do pensamento de Heidegger, e por expansão à modernidade, identificamos que é na relação entre o ser humano e a natureza que o niilismo constitui um perigo a partir de duas perspectivas: a primeira toma a natureza como antípoda (posição anticósmica), já a segunda entende a natureza como neutra e indiferente (posição acósmica). A tarefa jonasiana de oposição ao niilismo dualista significa a tentativa de enfrentamento das duas posições descritas acima que, em última análise, ocultam a afinidade entre o ser humano e a natureza, o problema central do dualismo. Para Hans Jonas, a separação entre ser humano e natureza é a marca central do niilismo que compreende “a natureza viva como alguma coisa estrangeira ao homem” (MONTEBELLO, 2007, p. 10). Com isso, Jonas não quer reduzir o que significa o niilismo, mas lançar luz sobre o ponto que considera mais central e mais profundo daquilo

que o niilismo significa: “é devido à pretensão do homem de opor-se ao mundo que surge o ponto de interrogação niilista no horizonte da modernidade” (ARALDI, 2004, p. 61). Nietzsche em *A Gaia Ciência* aponta que a cisão ser humano-mundo está na raiz do niilismo:

Toda a atitude “homem *contra* mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna –, já rimos, ao ver “homem e mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha “e”! Justamente com esse riso, porém, não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? E também no pessimismo, no desprezo à existência por nós cognoscível? Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de uma oposição, uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *suportávamos* viver – e um outro mundo *que somos nós mesmos* (*grifo do autor*) (NIETZSCHE, 2012, p. 213).

Nessa medida, o fracasso da ontologia de matriz heideggeriana fará com que Jonas se empenhe em uma revisão ontológica que busca interpretar a relação entre o ser humano e a natureza não mais em termos de um dualismo radical ou mesmo um monismo absoluto. O filósofo busca, então, uma via em que o caráter dinâmico e dual do ser não seja abolido, mas que, ao mesmo tempo, não se aproxime de uma cisão radical. Sua fenomenologia da vida é, então, uma tentativa de “destruir a hipótese niilista de um isolamento do homem em relação à natureza” (MONTEBELLO, 2007, p. 12).

O quadro do niilismo dualista apontado por Jonas é aquele em que a partir do dualismo radical moderno perde-se o temor diante da ordem da natureza (*cf.* TIBALDEO, 2009, p. 50). É necessário ultrapassar a ontologia materialista – que Jonas chama de herdeira do dualismo – enquanto expressão mais própria do niilismo dualista moderno cujas ramificações florescem no existencialismo contemporâneo.

A necessidade de repensar os fundamentos se radica na unilateralidade com que a linha dominante da filosofia alemã da primeira metade do século XX em que Jonas foi formado (na forma seja do neokantismo, seja da fenomenologia, seja do existencialismo) considera o ser humano, tendo decidido concentrar-se unicamente sobre a atividade da mente. Mas este “idealismo da consciência” – diz Jonas – “não mostrou outra coisa que a ponta do iceberg do nosso ser, deixando submersa a ampla base orgânica sobre a qual repousa o milagre da mente” (TIBALDEO, 2009, p. 53-54).

A omissão do dado biológico na consideração do Ser leva à perda – consumada no dualismo da época moderna – do sentido do vivente. Do Ser é retirada toda compreensão e dimensão biológica. Jonas entende que é apenas por meio da recuperação do significado ontológico total do sentido do vivente que podemos visar uma interpretação ontológica

adequada. É preciso mostrar que o Ser diz respeito a mais do que apenas a ponta do iceberg. Jonas dá, então, prioridade à reflexão sobre o ser vivente, ou seja, o Ser entendido a partir também de sua dimensão biológica. Se nós retornarmos ao existencialismo de Heidegger encontraremos um *Dasein* abstrato e desencarnado que Jonas pretende ultrapassar. Conforme Barbaras:

Jonas aborda a questão do ser após a experiência de um ente singular, que é também um ente que nós somos, a saber, o ser vivente. Assim, enquanto em Heidegger a dimensão do vivente do *Dasein* se mantém ocultada pelo fato de que ela é abordada depois da questão do Ser, em Jonas ao contrário, a questão do ser é colocada a partir do reconhecimento do caráter originariamente vivente do *Dasein* (BARBARAS, 2003b, p. 46).

Assim, resta claro que é por meio do conceito de natureza – ao qual anteriormente eram negados dignidade e valor intrínseco – que o filósofo visa restituir o sentido do vivente perdido com o niilismo que atravessa a compreensão moderna de natureza e ramifica-se no existencialismo contemporâneo que acaba por não se destacar do dualismo metafísico cartesiano. Jonas vê no niilismo dualista um problema filosófico que se dimensiona como problema da vida e empenha-se, decorrente disso, na reinterpretação da natureza da vida, buscando compreendê-la como uma totalidade orgânica, psíquica e espiritual. Jonas não deixa de reconhecer, contudo, o caráter dual e dinâmico da vida, ou seja, ele não abole a noção de dualidade, mas não recai por isso em um dualismo.

Nessa reformulação do problema do Ser entendido como Ser vivente, Jonas pretende alcançar a superação da visão dualista e, por conseguinte, enfrentar o niilismo, que está na gênese da perda do sentido da vida como uma unidade psicofísica. Revisão ontológica que tem como consequência última a possibilidade de ver o ser humano não como estrangeiro no mundo, mas como parte integrante da totalidade do sentido da natureza, do fenômeno da vida. Eis como Jonas articula a sua tentativa de enfrentamento do niilismo, primeiramente no campo da biologia filosófica e, conseqüentemente, no da ética dela derivada, tema que buscaremos aprofundar no terceiro capítulo de nossa pesquisa.

Antes de seguir adiante, faz-se necessária uma ponderação sobre o uso da noção de existência (que dá título à presente dissertação) e o de vida, levando em conta o léxico jonasiano e o heideggeriano. A questão, nesse sentido, serve de elo entre o presente capítulo e o próximo, no qual trataremos da revolução ontológica proposta por Jonas.

3.6 DA EXISTÊNCIA EM EXÍLIO À EXISTÊNCIA COMO FENÔMENO VITAL

No prefácio de *The Phenomenon of Life* Jonas diz que esse livro “oferece uma interpretação ‘existencial’ dos fatos biológicos” (PL, XXIII). De que modo Jonas pretende pensar a vida em termos existenciais, uma vez que sua filosofia se distingue do projeto da ontologia fundamental de Heidegger e o termo existência é central no léxico heideggeriano em *Ser e Tempo*? O primeiro passo é compreender o lugar do conceito de vida na ontologia fundamental e, por conseguinte, demarcar a diferença entre Jonas e Heidegger, de modo que possa avistar-se a maneira pela qual Jonas redefine a noção de existência a partir do projeto de uma fenomenologia da vida.

Entre as décadas de 1920 e 1930 ocorre no pensamento de Heidegger um progressivo distanciamento entre os modos de ser da existência e da vida. No entanto, quando Heidegger “estabelece o projeto de elaboração de uma ontologia fundamental (projeto esse que permaneceu, como se sabe, incompleto), o conceito de *vida* é explicitamente evocado como um modo de ser distinto do *modo de ser* do homem, mas de algum modo relacionado com ele” (*grifo do autor*) (SÁ, 2015, p. 306-307). Heidegger utiliza em *Ser e Tempo* o termo “existência” para caracterizar o ser do humano, enquanto o termo “vida” é utilizado para indicar um modo de ser que se diferencia do modo de ser humano.

Vida assinala o modo de ser dos animais não humanos e se caracteriza a partir de uma constituição privativa, ou seja, a vida é “precisamente aquilo que no homem se subtrai à própria existência naquilo que ela tem de especificamente existencial ou humano” (SÁ, 2015, p. 307). Heidegger explicita em *Os conceitos fundamentais da metafísica* que a tese de que o animal é pobre de mundo significa que ele é privado (*cf.* HEIDEGGER, 2003, p. 226) do modo de ser da existência, isto é, o animal não é formador de mundo¹⁰¹. A vida é compreendida, então, enquanto vida destituída do modo de ser da existência, mas, ao mesmo tempo, a vida é compreendida a partir da existência.

A vida é um peculiar modo-de-ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um-não-mais-que-viver. Viver não é pura subsistência, nem também

¹⁰¹ “O homem possui o mundo. O que dizer do resto dos entes que, como o homem, também são uma parte do mundo? O que dizer dos animais, das plantas, das coisas materiais, como as pedras, por exemplo? Diferentemente do homem, que também *possui* o mundo, eles são apenas parte do mundo? Ou será que também o animal possui o mundo? E como? Da mesma forma que o homem ou diversamente? Como é preciso apreender esta alteridade? O que dizer da pedra? Aqui se mostram, ainda que de modo deveras rudimentar, diferenças. Nós a fixamos através de três teses: 1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo* (*grifo do autor*) (HEIDEGGER, 2003, p. 206-207).

Dasein. De sua parte o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente determinado de modo que possa ser composto como vida (ontologicamente indeterminada) e como algo ainda distinto disso (HEIDEGGER, 2012, p. 161; *Ser e Tempo* §10).

A vida no plano da ontologia fundamental aparece como um fechamento originário ao ente enquanto ente, isto é, “ao ente enquanto manifestação de um mundo” (SÁ, 2015, p. 310), enquanto que a existência é a abertura. A existência humana compreendida como a abertura de um fechamento originário denota, conseqüentemente, a relação entre vida e existência, na qual a vida “não pode deixar de ser considerada como um componente” (SÁ, 2015, p. 312) da existência: “a constituição ontológica fundamental de ‘viver’ é um problema próprio e só pode ser tratado a partir da ontologia do *Dasein* pelo caminho de uma privação redutiva” (HEIDEGGER, 2012, p. 541; §41). Se o modo de ser da vida só pode ser tratado a partir da privação do modo de ser da existência, por que Heidegger em *Sobre o humanismo* fala de uma distância abismal do humano com o animal que faz “parecer que a Essência do Divino nos seja mais próxima do que o estranho ser vivo” (HEIDEGGER, 2009, p. 44)? Por que o pensamento de Heidegger se afasta progressivamente do conceito de vida, sendo que no início da década de 1920 se refere ao ser do humano como “vida fática”?

É em oposição às noções de existência e vida presentes no léxico heideggeriano – que aos poucos passa a não admitir a noção de vida¹⁰² – que Jonas reinveste o conceito de existência de uma nova dimensão, a dimensão vital. Enquanto para Heidegger o fenômeno mais originário é o *Unheimlichkeit*, o não-ser-em-casa, a existência em exílio, para Jonas a existência é um fenômeno propriamente vital. Em *The Phenomenon of Life* Jonas pretende

¹⁰² Alexandre Franco de Sá no artigo *A abordagem fenomenológica de Heidegger ao conceito de vida e o começo da biopolítica* apresenta duas circunstâncias para o distanciamento de Heidegger do conceito de vida: 1) o encontro com o pensamento de Ernst Jünger: “a vida é, para Jünger, a pura e simples exposição ao poder de uma mobilização total. Viver é, assim, estar exposto a (e arrebatado por) um poder que não permite qualquer resistência. E é esta constituição da vida como exposição a um poder mobilizador que, a partir do seu contato com o pensamento jüngeriano, influencia profundamente o tratamento por Heidegger do próprio conceito de vida, marcando-o com um rumo distinto daquele que fora iniciado pelo seu tratamento ontológico-fundamental. A partir da sua confrontação com Jünger, a vida surge para Heidegger, já não como uma abertura limitada ao ente, a qual queria de ser compreendida privativamente – enquanto “apenas vida” – a partir de uma analogia com a existência, mas como a simples exposição e submissão de um ente a uma potência que simplesmente o arrebatava e mobiliza. A partir da sua confrontação com o pensamento de Jünger, a vida animal surge, para Heidegger, não como algo apenas concebível a partir da existência, mas como a base para uma redução da existência à vida, ou seja, como a referência de um processo de mobilização pelo poder, e de exploração a uma potência elementar arrebatadora, cujo crescimento eliminaria simplesmente a existência enquanto modo de ser diferenciado. Por outras palavras, para Heidegger, a partir da leitura de Jünger, a vida deixa de ser um componente da existência, um fechamento que está sempre na base da abertura da existência, para passar a ser um elemento estranho que, estando contido nessa mesma existência, não poderia deixar de a corroer e destruir (SÁ, 2015, p. 315-316); 2) o nacional-socialismo na Alemanha. Heidegger contra a possibilidade de uma interpretação biológica da analítica existencial busca separar existência e vida (cf. SÁ, 2015, p. 318-319).

mostrar que a existência não é um atributo específico do ser humano, mas está presente através da natureza vivente¹⁰³.

O existencialismo contemporâneo, obcecado apenas com o homem, é habituado a afirmar como seu único privilégio e predicamento muito do que está enraizado na existência orgânica enquanto tal: ao fazê-lo, ele retém do mundo orgânico as compreensões a serem aprendidas com a consciência do *self* (PL, XXIII).

É no “mistério do corpo vivo”, ou seja, no organismo, que as dimensões separadas pelo dualismo estão unidas. Por isso Jonas, em sua “leitura filosófica do texto biológico” (PV, 8) volta-se para a unidade psicofísica do organismo, a existência teleológica dotada de liberdade como fenômeno vital desde a “camada básica de toda existência orgânica” (PV, 13), a saber, o metabolismo até o ser humano. Os diferentes organismos vivos são potência vital, transcendência da vida em direção ao mundo. Jonas fornece uma interpretação existencial dos fatos biológicos “que deixa-nos ver, contra Heidegger, como todos organismos, não somente humanos, tem ‘preocupação com seu próprio ser’. Valorizar e desvalorizar não são criações humanas, mas são essenciais para a própria vida” (VOGEL, 2001b, XX).

A existência no pensamento jonasiano é, conseqüentemente, antignostica e antiheideggeriana, pois reinveste o conceito de existência com o conceito de vida e ademais reconcilia a noção de vida com a de natureza. Com isso, Jonas pretende enfrentar o niilismo ontológico e ético da existência em exílio que nega a vida por meio de sua recusa, tanto na versão gnóstica quanto na filosofia de Heidegger. O ser humano, no âmbito da fenomenologia da vida, não está exilado em um mundo que é sua antítese ou que é indiferente a ele. O ser humano colocado à parte da natureza pelas compreensões antropocêntricas é compreendido por Jonas como parte da natureza e, por ser dotado de liberdade consciente, responsável por ela.

¹⁰³ Podemos encontrar exemplos de expressões que denotam a concepção jonasiana da existência como fenômeno vital quando explicita juntamente as noções de existência e vida como nos trechos seguintes: ao nos ocuparmos agora com **a existência animal** [...] (*grifo nosso*) (PV, 122); A liberdade na relação com a matéria, manifestada na **existência metabólica** da forma, necessariamente acarreta consigo a dependência da matéria [...] (*grifo nosso*) (PV, 122); A simultânea ocorrência de *percepção e movimento* inaugura um importante capítulo na história da liberdade, que teve início com a **existência orgânica** como tal, tendo-se expressado primeiramente na primordial inquietação metabolizante (*grifo nosso*) (PV, 124).

4 DA ONTOLOGIA À ÉTICA: A QUESTÃO TELEOLÓGICA NO PENSAMENTO JONASIANO COMO RESPOSTA AO NILISMO DUALISTA

A princípio parece existir uma ruptura entre a filosofia elaborada por Jonas em seus estudos sobre a gnose e aquela que começa a ser publicada com sua chegada aos Estados Unidos em 1949. O filósofo empenha-se na elaboração de uma ontologia de novo cunho, no sentido de uma filosofia da natureza do ser e também sobre o *ser da natureza* (cf. JONAS, 2001a, p. 143). De acordo com Jonas, a fenomenologia husserliana e também o existencialismo heideggeriano evitavam ou foram insatisfatórios acerca do fenômeno da vida. Nesse sentido, ele acolhe a tarefa de inserir a dimensão viva, orgânica e corporal do ser na discussão ontológica. Pois, como veremos adiante, para Jonas o fenômeno da vida é indissociável da dimensão orgânica, isto é, metabólica, a qual todos os seres vivos compartilham.

Os eventos experimentados durante a Segunda Guerra Mundial¹⁰⁴ foram fundamentais para que Jonas se confrontasse com a tradição filosófica que tratava o espírito nitidamente separado do corpo. Diz Jonas:

Esta ocasião chegou com os anos de soldado da segunda guerra mundial, onde, da investigação histórica, fui relançado àquilo sobre o que também se pode refletir sem livros nem bibliotecas, pois sempre está em nós mesmos. Talvez o estar fisicamente exposto, com o que o destino do corpo se impõe com força, sua mutilação se converte no termo fundamental, contribuiu à nova reflexão. Em todo caso, a parcialidade idealista da tradição filosófica se fez a mim completamente evidente. Seu secreto dualismo, um legado milenar, pareceu-me contraditório no *organismo*, cujas formas de ser compartilhamos com todos os seres vivos. Sua compreensão ontológica fecharia a fresta que separava a auto-compreensão da alma do saber da física. A meta de uma filosofia do orgânico, ou de uma biologia filosófica, apareceu antes meus olhos, convertendo-se em meu programa após a guerra (JONAS, 2001a, p. 16).

O trabalho filosófico de Jonas encontra unidade, destarte, em um objetivo que perpassa toda a sua obra, a saber, “o intento de superar esse ‘secreto dualismo’ que caracteriza [...] o pensamento ocidental” (COMÍN, 2005, p. 16). A tentativa de enfrentamento do niilismo, desse modo, está estritamente ligada à meta de superar o dualismo entre corpo e alma, ser humano e natureza, mundo e interioridade, que a filosofia e a ciência modernas instauraram e que já aparece nos movimentos gnósticos. O dualismo radical é, portanto, o pano de fundo sobre o qual se instaura o sentimento da existência em exílio, lançada em uma

¹⁰⁴ Jonas deixou a Alemanha nazista em 1933. Entre os anos de 1940 e 1945 foi soldado da armada britânica em uma brigada judia.

natureza indiferente da qual não emanam orientações para a ação, isto é, uma natureza marcada por uma visão niilista. Enfrentar o niilismo significa, por isso, ao mesmo tempo, superar o dualismo radical que atravessa o pensamento ocidental, dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia ao existencialismo contemporâneo.

Se, portanto, por um lado, as diretrizes da pesquisa jonasiana são entre si efetivamente heterogêneas, por outro lado, se deve notar, primeiramente, como Jonas identifica uma relação hermeneuticamente mútua entre gnose tardo-antiga e a contemporaneidade, relação para a qual os estudos conduzidos em âmbito histórico-religioso lhe forneceram uma chave interpretativa original para delinear problemáticas filosóficas contemporâneas. Em segundo lugar, pode-se contudo atestar como o caráter “originário” e “original” do empenho filosófico jonasiano reside propriamente na tarefa – simultaneamente ontológica e ética – de ultrapassar o dualismo filosófico mediante uma renovada interpretação do sentido do vivente (TIBALDEO, 2009, p. 56-57).

Nesse capítulo buscaremos mostrar como Jonas propõe tal enfrentamento do niilismo a partir da recusa do dualismo em três etapas: [1] desenvolver, em seus traços principais, o que significa a biologia filosófica elaborada por Jonas; [2] apresentar a tentativa de superação do dualismo fundamentada na noção de monismo integral; e [3] analisar a fundamentação ontológica da ética jonasiana como oposição ao niilismo contemporâneo.

4.1 O FENÔMENO DA VIDA NA BIOLOGIA FILOSÓFICA COMO PONTO DE PARTIDA PARA A DISSOLUÇÃO DO DUALISMO

A tarefa proposta por Jonas em *The Phenomenon of Life* se constitui como uma tentativa de apresentar uma biologia filosófica que tem como um de seus objetivos ultrapassar o dualismo, e isso sob dois aspectos: “por um lado, o autor mostra os limites do dualismo psicofísico e, por outro lado, procede a uma redefinição da especificidade do ser humano colocando-o em relação fecunda com o mundo natural vivente” (TIBALDEO, 2015, p. 31). Mas, o que isso significa? Antes de tudo há que se delimitar o sentido da expressão “biologia filosófica” para que, desse modo, evite-se confundi-la com outros termos similares como, por exemplo, “filosofia da biologia”¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Podemos citar ainda outros termos com os quais a expressão “biologia filosófica” poderia ser confundida como, por exemplo, “biofilosofia” e “filosofia biológica”. Não aprofundaremos a discussão acerca das diferenças desses termos com a expressão jonasiana. Para isso indicamos a tese do prof. Dr. Wendell Evangelista Soares Lopes, *Hans Jonas e a Diferença Antropológica: Uma análise da biologia filosófica*, p. 105-112, na qual ele desenvolve um trabalho acurado acerca das diferenças, as mais sutis, entre tais expressões e da relação possível entre filosofia e biologia, a fim de fazer aparecer as características próprias da tarefa jonasiana de uma interpretação ontológica do fenômeno da vida.

Ao cunhar o termo “biologia filosófica” Jonas não pretende analisar do ponto de vista filosófico a validade da biologia enquanto disciplina científica, como pode sugerir a expressão “filosofia da biologia”¹⁰⁶. Não se trata, portanto, de tomar a biologia como um problema filosófico que em última instância pertence à filosofia da ciência. Além disso, Jonas recusa uma compreensão estritamente física da biologia, de modo que o autor se aproxima de uma compreensão que não perde de vista o aspecto subjetivo do organismo. Ou seja, uma biologia filosófica não é uma pura biologia física, mas uma biologia que se volta para um todo no sentido psicofísico. Como afirma Lopes, a biologia filosófica “se propõe a ser uma ciência filosófica do *bios*, e não uma ciência física da vida”, ou seja, “o ‘objeto’ é a vida propriamente e não a ‘ciência da vida’ (LOPES, 2015, p. 295); a questão aí é ontológica antes que epistemológica” (LOPES, 2014, 106). Pois, Jonas entende que o dualismo e o monismo materialista são inapropriados para responderem a questão “que é a vida?”. Decorrente disso, para o filósofo “a vida é, de fato, a mais eminente característica do Ser e é capaz de apontar suas características essenciais” (TIBALDEO, 2013, p. 35). É preciso, de tal forma, ouvir “o testemunho fenomenológico da vida” que “se exprime em sua linguagem propriamente ontológica, independente de qualquer explicação científica” (MEC, 27).

Jonas afirma no prefácio de *The Phenomenon of Life* que essa obra “representa uma interpretação ontológica dos fenômenos biológicos” (PV, 7), uma vez que, para ele, tanto o existencialismo quanto a biologia científica foram incapazes de tematizar o fenômeno da vida em sua unidade psicofísica. Sua filosofia da vida tem um motivo anti-cientificista, pois, para o filósofo, “a emergência da vida da matéria inanimada e a evolução da vida de seus começos para formas cada vez mais complexas, culminando na humanidade, é inexplicável dentro do quadro da estabelecida visão de mundo científica anti-teleológica” (HAUSKELLER, 2015, p. 42).

Por um lado, o existencialismo mantém-se ofuscado pela visão privilegiada do humano. Pois, no existencialismo “a compreensão do mundo orgânico é privada das visões que a autopercepção humana lhe oferece, ao mesmo tempo que deixa de ver a verdadeira linha divisória entre o animal e o ser humano” (PV, 8). Já, por outro lado, a biologia científica mantém-se presa aos fatos físicos exteriores, isto é, ignora a dimensão da interioridade que faz parte da vida. Na biologia científica o sentido da vida passa, portanto, a ser concebido por

¹⁰⁶ Cabe notar que a confusão entre filosofia da biologia e biologia filosófica encontra-se em autores como Paul Ricoeur e Vittorio Hösle. De acordo com Lopes, essa confusão presente em Ricoeur parece ter influenciado as interpretações de Jonas na França. Além disso, a influência de Ricoeur não se espalha apenas pela filosofia francesa, o italiano Paolo Becchi, na tentativa de afastar qualquer comparação da filosofia jonasiana com uma concepção romântica da vida, acabaria por afirmar que Jonas propõe uma filosofia da biologia (cf. LOPES, 2014, p. 108).

meio apenas da matéria. A visão unilateral sobre um ou outro dos dois polos conduz-nos a um prejuízo no que diz respeito à compreensão da vida em geral, tanto a humana quanto a extra-humana. A “leitura filosófica do texto biológico” (cf. PV, 8) permite, de acordo com Jonas, a reconquista da unidade psicofísica do organismo e sua dimensão interior.

Jonas volta-se para o organismo, pois entende que é “no mistério do corpo vivo” que as dimensões físicas e espirituais estão unidas. Superar o dualismo – aporte necessário para o aparecimento do niilismo, como vimos até aqui – é o objetivo que atravessa suas considerações em *The Phenomenon of Life*. A biologia filosófica de Jonas busca, destarte, “derrubar por um lado as barreiras antropocêntricas da filosofia idealista e existencialista, e por outro as barreiras materialistas das ciências naturais” (PV, 8). Segundo Hauskeller, *The Phenomenon of Life*

é uma tentativa de entender a natureza humana por meio daquelas características que, em algum grau, caracterizam toda a vida, e vice versa: para entender a natureza da vida em geral em termos de características que são normalmente pensadas para serem peculiares à vida humana (HAUSKELLER, 2015, p. 42).

Uma interpretação ontológica dos fenômenos biológicos aparece em Jonas como uma filosofia da vida que interroga o ser do organismo. Jonas afirma em *O fardo e a benção da mortalidade* que “os organismos são entidades cujo ser é o seu próprio fazer” (FBM, 267), ou seja, os organismos só existem em virtude do que fazem. Jonas pensa o modo de ser do organismo como atividade, fazer o que tem que fazer para continuar a ser. Essa atividade é a vida. Deixar de fazer é, conseqüentemente, deixar de ser¹⁰⁷.

O metabolismo, nessa perspectiva, para Jonas, substitui a linguagem da ontologia expressa na forma abstrata sobre ser e fazer. Para o autor, é no metabolismo que consiste esse fazer do organismo a fim de ser. Em *The Phenomenon of Life* Jonas se refere ao metabolismo como “a camada básica de toda a existência orgânica” (PV, 13). Desse modo, o autor toma o metabolismo como a propriedade que define a vida, ou seja, como condição de toda a vida: “todas as coisas vivas a possuem, e nenhuma coisa inanimada a possui” (FBM, 267). Mas, afinal, o que significa metabolismo? O alemão expressa com bastante clareza o significado do termo metabolismo, *Stoffwechsel*. *Stoff* (matéria) e *Wechsel* (troca), ou seja, metabolismo significa literalmente “troca de matéria”. Se o metabolismo é a condição de toda a vida, pode-

¹⁰⁷ Para Barbaras, Jonas teria interpretado equivocadamente o fenômeno da vida ao reduzi-lo por meio do metabolismo à necessidade e busca por autopreservação. Além disso, para o autor francês a fenomenologia da vida de Jonas mantém-se tributária de certa ideia de sujeito, sobretudo, em sua reabilitação do antropomorfismo, pensando a vida a partir e como interioridade, ou seja, projetando a experiência humana da vida a fim de explicar a vida como um tudo (cf. BARBARAS, 2003b, p. 43-52).

se afirmar que a vida consiste em “existir por meio da troca de matéria com o ambiente, incorporá-lo de modo transitório, usá-lo, e excretá-lo mais uma vez” (FBM, 267)¹⁰⁸.

Ao mesmo tempo, o corpo vivo introduz um problema: como um processo contínuo de troca de matéria e, logo, de mudança, pode ser utilizado como descrição de um organismo? Algo como um “paradoxo” no qual a ausência de uma mesmidade material convive com o fato de que se trata ainda do mesmo organismo. Segundo Jonas,

as partículas de matéria de que o organismo consiste em um dado momento de tempo são conteúdos apenas temporários e passageiros, cuja identidade material não coincide com a identidade do todo por onde elas passam – ao passo que este todo mantém sua identidade própria, a forma viva, justamente pela passagem de matéria estranha por seu sistema espacial. Ele nunca é materialmente o mesmo, e não obstante persiste como um ser idêntico precisamente pelo fato de não permanecer a mesma matéria (PV, 98).

¹⁰⁸ Na biologia filosófica de Jonas, que concede ao metabolismo a posição de característica essencial da vida, a reprodução é negligenciada. Aquilo que define o significado da vida é, para Vittorio Hösle, a reprodução, pois não há modo mais efetivo de conservar a si mesmo do que replicando seu próprio material genético, ou seja, “o metabolismo, a autoconservação e mesmo a evolução só podem ter continuidade por causa da reprodução” (LOPES, 2015, p. 306). Mas, por que Jonas, um autor notadamente influenciado por Aristóteles e Hegel – que consideram a reprodução o traço constitutivo da vida – dá ao metabolismo a primazia em sua biologia filosófica? A reprodução como síntese do processo dialético da vida está ausente do pensamento jonasiano. Em sua filosofia encontramos a influência do pensamento heideggeriano que toma a vida como um projeto solitário contra a morte, o que aparece com clareza em *O fardo e a benção da mortalidade* quando Jonas ressalta a sobrevivência como fim e a mortalidade não como limitação intrínseca da duração da vida individual, mas como promoção da novidade e favorecimento da diversidade (cf. FBM, 275-275). Diz Jonas que a mortalidade como possibilidade da morte “está sempre a espreitar toda a vida e à qual esta última se opõe continuamente com atos de autopreservação” (FBM, 275). A citação a seguir de *O fardo e a benção da mortalidade* recorda claramente a concepção heideggeriana da morte como horizonte de abertura da existência autêntica na apropriação de si mesmo no ser-para-a-morte: “No que afeta a cada um de nós, o conhecimento de que só estamos aqui por um breve período e que um limite não negociável é posto à nossa expectativa de tempo pode, inclusive, ser necessário enquanto incentivo para contarmos nossos dias e fazê-los valer” (FBM, 281). Jonas não considera a reprodução, por exemplo, como uma característica menos essencial no domínio da vida do que o metabolismo. É importante ter em vista que a análise de Jonas é ontológica e não factual, ou seja, em última instância a pergunta se volta para aquilo que em qualquer momento da existência distingue o vivente do não vivente. Apesar de que Jonas – em uma conferência no dia 29 de maio de 1984 – tenha afirmado que as criaturas vivas têm dentro delas mesmas a origem de seu movimento que não inclui apenas sua continuação, mas também sua propagação por meio da reprodução, podemos, seguindo o autor, dizer que a reprodução não é uma função indispensável da vida (um exemplo por meio do qual a reprodução não pode aparecer como característica essencial da vida, isto é, de diferenciação ontológica entre o vivente e o não-vivente, são os vírus, que podem se reproduzir, mas não são metabolizantes, isto é, não são vivos, mas em alguns casos possuem DNA e se replicam por meio de um ser vivo). O desenvolvimento da vida torna claro que a reprodução é uma condição necessária para seu vir a existir, no entanto, “podemos claramente imaginar [...] uma criatura indubitavelmente viva pelo critério de nossa análise, sem nosso conhecimento de se ela irá se reproduzir, terá ela mesma vindo a existir pela reprodução, e consequentemente ter passado por um período de crescimento para atingir sua presente condição. Por outro lado, **não podemos imaginar o ciclo da geração, crescimento, maturação e reprodução sem o contínuo processo do metabolismo subjacente a isso**” (*grifo nosso*) (JONAS *apud* LOPES, 2015, p. 309). Mesmo reconhecido o papel importante da reprodução na continuidade da vida, temos que ter em vista que a vida não busca somente sua conservação, mas é caracterizada por uma atitude criadora que vai além de si mesmo. Desse modo, a vida é mais que um movimento de autoconservação, ela é transcendência, o que inclui a possibilidade da “promoção da novidade” e o “favorecimento da diversidade” (cf. FBM, 275), e a reprodução aparece nesse quadro apenas como uma consequência desse processo de “ir além de si mesma” da vida, não como a característica essencial, isto é, constitutiva.

De acordo com Lopes podemos formular a questão do seguinte modo: “o que faz com que tal agregado material, cujos componentes claramente mudam, seja ainda classificado como um único e mesmo organismo?”, ou ainda “como pode ser que, embora fisicamente ele seja um ente diferente, sua *forma* viva permaneça a mesma?” (LOPES, 2015, p. 299). Conforme Jonas, poderíamos pensar inicialmente que um organismo não teria identidade com o passar do tempo. Contudo, o que se passa é que aqui encontramos o fato ontológico de uma identidade totalmente diferente da identidade física. Identidade que se opõe à inerte identidade física, mas que, ao mesmo tempo, funda-se nas trocas materiais. O paradoxo introduzido pelo corpo vivo pode ser expresso da seguinte forma:

Por um lado, o corpo é um composto de matéria, e em qualquer outro momento sua realidade coincide totalmente com seu material atual – quer dizer, com uma multiplicidade determinada de componentes individuais. Por outro lado, ele não é simultaneamente idêntico a esta ou qualquer outra totalidade, enquanto esta sempre desvanece no fluxo torrencial da troca. A este respeito, ele é diferente de seu material, mas não da soma deste material (FBM, 269).

Para qualquer outra forma de agregado pode-se dizer que a unidade visível não passa de um produto de nossa percepção, ou seja, que não possui status ontológico, mas apenas fenomenológico. No entanto, no ser vivo a natureza conduz-nos a uma surpresa ontológica,

a possibilidade dos sistemas materiais de serem unidades do múltiplo não graças a uma contemplação sintética de que elas justamente são objeto, nem graças ao mero encontro das forças que unem suas partes umas às outras, mas sim graças a elas mesmas, por causa delas mesmas e sustentadas continuamente por elas mesmas (PV, 101).

Jonas chama esse processo de autointegração ativa da vida, no qual a forma não é um resultado, mas sim a causa das acumulações materiais, em que a unidade é “auto-unificadora por meio da multiplicidade que se transforma” (PV, 101) e a mesmidade “é constante autorenovação por meio de um processo, sustentado no fluxo do sempre diferente” (PV, 101). O que significa que se trata de um conceito ontológico de indivíduo em oposição ao meramente fenomenológico. Na relação desse indivíduo ontológico com sua substância material sua identidade funcional não coincide com sua identidade substancial, já que “a forma orgânica está para com a matéria em uma relação de *liberdade necessitada*” (PV, 101). Este indivíduo é livre quanto a sua própria substância, ou seja, é independente da matéria da qual, do mesmo modo, consiste totalmente. Conforme Jonas, a vida emancipada da identidade com a matéria continua a carecer desta: “livre, mas ainda sob o aguilhão da necessidade” (FBM, 270). “Na linguagem de Jonas, a auto-organização metabólica dá lugar a um

‘indivíduo ontológico’ (‘forma viva’) que é resultado de sua própria atividade” (URZÚA, 2015, p. 224), desse modo, sua duração e mesmidade são sua própria função, seu próprio interesse e esforço constante.

Jonas destaca que enquanto no não-vivo a diferença entre forma e matéria consiste em uma mera abstração, no reino do vivo aparece como uma diferença real. No organismo, a independência da forma em relação à matéria se dá na medida em que ela não possui sua substância material de uma vez por todas. O que significa que há uma troca constante (receber e eliminar) entre organismo e o mundo ambiente. Ou seja, a substância material do organismo depende do momento e, nesse sentido, “a forma viva é apenas uma região espaço-temporal de passagem para os materiais que temporariamente e segundo leis próprias permanecem dentro de seus limites” (PV, 103). Os organismos, ativamente, atraem e repelem a matéria do mundo, assim como através dela se constituem temporalmente ao mesmo tempo em que continuam os mesmos em sua identidade.

O metabolismo, isto é, a relação de troca entre indivíduo e ambiente não é, nesse quadro, *apenas* função do organismo, ao contrário, consiste em sua própria constituição, uma vez que é o metabolismo (ativamente orientado) que garante determinada unidade e, logo, a existência, duração e permanência na duração dos organismos vivos. É nisso que se explica a associação entre fazer e ser que apontamos anteriormente: a *função* é a própria *constituição* do organismo. O organismo é de tal modo,

um ser em “continuidade formal transitória”, cuja forma ou organização se mantém ainda que a matéria mude, pelo que é uma totalidade autorreferencial (forma vivente auto-organizada) que se constrói desde si mesmo e desde essa condição autorreferencial configura uma identidade ou si mesmo que fixa um ponto de vista desde o qual tomam sentidos seus comportamentos (URZÚA, 2015, p. 223-224).

A autonomia da forma viva significa certa independência em relação à sua própria matéria. Ela não possui sua substância material de uma vez por todas. Ela mesma, ativa e organizativamente, se autoconstitui por meio da troca constante de seus materiais e por meio da composição dos estados materiais de seu ser. É a essa independência ou autonomia da forma – por meio do metabolismo – de sua identidade com a matéria, que Jonas chamou de “*revolução ontológica*”¹⁰⁹ (PV, 104) na história da matéria. Jonas quer com isso afirmar que há outro tipo de identidade no que diz respeito ao ser do organismo vivo. Por trás da identidade substancial pode-se dizer que há uma identidade funcional, sobre a qual aquela se

¹⁰⁹ cf. *A revolução ontológica de Hans Jonas: um estudo sobre a gênese e o significado de Organismo e liberdade* de Roberto Franzini Tibaldeo.

funda. Ou seja, existe uma identidade interna, na medida em que seu ser reside em seu próprio fazer, “sua própria função, seu próprio interesse, seu próprio esforço constante” (URZÚA, 2015, p. 224).

A identidade do organismo vivo se faz de momento a momento, em uma relação que toma como “estranho e de certa forma contrário tudo quanto se encontre além dos limites do organismo: como ‘mundo’, no qual, através do qual e contra o qual ele precisa conservar-se” (PV, 106). Isso significa que há uma interioridade auto-organizativa que é causa da integração e unificação do organismo, que o diferencia de outrem e introduz o conceito de “si mesmo” (*selbst*), que para Jonas é inevitável mesmo na descrição do mais elementar caso de vida¹¹⁰ e se apresenta como um aspecto interno, subjetivo que passa a constituir, portanto, peça fundamental para a análise do fenômeno da vida e que caracteriza a *revolução ontológica* apresentada por Jonas. Essa análise filosófica do organismo vivente e de seu metabolismo empreendida por Jonas ilumina um fato relevante: “a existência do organismo evidencia uma diferença qualitativa da mera *res extensa*, uma diferença qualitativa cuja existência está relacionada – e depende – à dinâmica da matéria. Em outras palavras, o organismo evidencia certo grau de liberdade” (TIBALDEO, 2013, p. 35).

Uma liberdade que não pode ser entendida como separação completa, como quis tanto o dualismo, quanto os monismos materialista e idealista. Isso porque a forma orgânica, mesmo em seus traços mais elementares, encontra-se em uma relação de liberdade *necessitada* com a matéria. O organismo necessita da matéria, assim como, também a auto-organiza livremente diferenciando-se dela e de tudo o que o cerca¹¹¹. Como afirma Oliveira,

¹¹⁰ Acerca da dimensão da interioridade subjetiva afirma Jonas em *O fardo e a benção da mortalidade*: “Talvez desejada desde a criação, tal interioridade encontrou sua eventual terra natal com o advento da vida metabolizante. Em que lugar essa misteriosa dimensão realmente irrompeu em seu avançar até formas mais elevadas, isto não podemos saber. Estou inclinado a suspeitar que o seu início infinitesimal tenha se dado com as primeiras células que se autoconservaram e se automultiplicaram – uma interioridade germinal, a mais fraca faísca de subjetividade difusa antes de vir fixar-se nos cérebros enquanto seus órgãos especializados. Seja como for, em algum lugar na ascensão da evolução, no máximo com o aparecimento simultâneo da percepção e da motricidade nos animais, aquela invisível dimensão interior fez desabrochar a flor da vida, sempre mais subjetiva e consciente: uma interioridade que se exterioriza no comportamento e é compartilhada na comunicação” (FBM, 272).

¹¹¹ Jonas pretende resgatar como parte de sua biologia filosófica a noção de antropomorfismo. A identidade interior do todo orgânico em sua continuidade metabólica de troca constante com o mundo exterior está, conforme Jonas, implícita na aventura da forma, “involuntariamente sendo induzida de seu testemunho morfológico exterior, o único acessível à observação” (PV, 105). Mas, de que tipo é esta indução? Quem a realiza? Jonas fala de um observador preparado do qual “se exige o ser orgânico com sua experiência própria, para que esteja em condições de deduzir aquela ‘consequência’ que de fato ele tira continuamente, e esta é a vantagem, tão teimosamente negada ou caluniada, da história da teoria do conhecimento – a vantagem de termos um corpo, ou de sermos um corpo. Em suma, nós estamos preparados por aquilo que somos” (PV, 105). Afinal, para Jonas, “a vida só pode ser conhecida pela vida” (PV, 115).

desde as formas mais primitivas, a vida mantém com o meio uma relação de liberdade precária e de dependência que é, no primeiro estágio, explicitada pela ideia do metabolismo. Vivendo da matéria, a vida forja a si mesma num gesto de liberdade que expressa tanto a sua diferença em relação ao meio material quanto a sua pertença a ele do ponto de vista do corpo vivo (OLIVEIRA, 2014b, p. 60-61).

Os traços da teleologia jonasiana aparecem nessa interioridade enquanto causa da unificação e integração do organismo. Cabe-nos entender em que sentido a noção de liberdade *necessitada* contribui na discussão acerca do reconhecimento de finalidades intrínsecas, isto é, imanescentes à vida.

4.1.1 Entre a liberdade e a necessidade

A vida na interpretação de Jonas é marcada pela necessidade, mas, ao mesmo tempo, pela liberdade. O autor afirma que no conceito de liberdade encontramos um conceito-guia, uma espécie de fio de Ariadne capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar aquilo que chamamos vida (*cf.* PV, 14). O autor postula que o conceito de liberdade serve à descrição da estrutura mais elementar da vida. Há, por isso, em Jonas, uma reinterpretação da ideia de liberdade, na qual ela é um “traço ontológico fundamental da vida em si” (PV, 106). A liberdade avança de seu princípio contínuo, desde a estrutura mais elementar da vida a graus mais elevados (ser humano), de uma liberdade inferior a uma liberdade superior, de uma liberdade mais simples a uma liberdade mais rica. Logo na introdução de *The Phenomenon of Life*

Jonas enuncia um princípio de continuidade que deve permitir à filosofia da vida ir do organismo ao espírito, e que se completa por um princípio de iluminação retrospectiva convidando a compreender o menos evoluído (formas elementares da vida) à luz do mais evoluído (o ser humano) – por oposição a abordagem inversa, característica do reducionismo técnico-científico do humano ao biofísico, de tal sorte que o mais evoluído se descobre também em preparação (potência, antecipação, esboço...) no menos evoluído (HOTTOIS, 1994, p. 98).

A tarefa da biologia filosófica, segundo o filósofo, consiste em acompanhar esse desenvolvimento do germe de liberdade em seus graus ascendentes do desenvolvimento orgânico (*cf.* PV, 107). Decorrente disso, Marie Pinsart afirma que “a fenomenologia da vida é a história da liberdade através da evolução dos seres vivos” (PINSART, 2002, p. 79). Jonas em *Matéria, espírito e criação* afirma:

Um princípio de liberdade e seus vários modos de expressão já podem ser encontrados no ser orgânico e metabolizante como tal, isto é, em todas as coisas vivas. E isso sugere que a dimensão da subjetividade, que parece ligada aos organismos enquanto sua condição de possibilidade, também vai muito além de seu fundamento cerebral e neural, e se estende em graus de claridade e obscuridade através de todo o domínio da vida. Mas, no homem, tudo isso foi mais uma vez sobrelevado em um salto qualitativo, e a liberdade de reflexão é, por assim dizer, um modo eminente desta “transcendência imanente” (MEC, 32).

A liberdade está relacionada no pensamento jonasiano com a percepção e com a ação. O autor se afasta das concepções que tomam esse conceito como algo que pertence unicamente ao terreno do espírito e da vontade e postula, conseqüentemente, que é possível pensar a liberdade para além da dimensão do agir, a saber, também na dimensão do receber. A liberdade significa não apenas a ação consciente em direção ao mundo, mas também a capacidade de sentir-se afetado por ele. É essa afecção que torna possível que a vida experimente – mesmo com os estímulos mais elementares de sensibilidade orgânica – “em germe de alteridade, o mundo e o objeto” (PV, 13). Nesse sentido, “a receptividade da sensibilidade pelo que chega desde fora, este lado passivo [...], põe a vida em condições de ser seletiva e de estar ‘informada’ em vez de ser puramente dinâmica cega” (PSD, 21). Ou seja, a liberdade por sua sensibilidade “opõe, então, o que será fonte de sofrimento e de gozo” (FROGNEUX, 2012, p. 454). Assim, podemos afirmar, seguindo Jonas, que além da necessidade orgânica da transcendência, a vida também é afetada desde fora na percepção do mundo exterior, de modo que “só pelo fato de que a vida é sensitiva pode ser também ativa” (PSD, 20).

Ao pensar a liberdade como prefigurada já na camada mais básica da existência, Jonas reconhece o metabolismo como a primeira forma de liberdade. Todavia, os automáticos processos químicos do nosso corpo aparecem como aquilo que inicialmente tem menos a ver com a liberdade, no sentido do querer e do escolher. É para solucionar essa aporia que Jonas entende a liberdade como “um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si” (PV, 13). Por isso ele pertence ao âmbito da fenomenologia da vida, conforme a afirmação de Pinsart, citada anteriormente.

Como já apontamos, contudo, a liberdade é marcada pelo traço da necessidade, ou seja, a liberdade orgânica encontra-se em equilíbrio com uma necessidade correlativa que lhe “adere inseparavelmente como a própria sombra, e que por isso em cada degrau de sua ascensão para graus mais elevados de independência retorna como uma sombra mais acentuada” (PV, 106). Como toda coisa vivente, uma parte do ser liberta-se temporariamente do restante do ser e permanece em constante perigo de ser retirado dele (não-ser), por isso a

vida está engajada em uma luta incessante para preservar sua liberdade e sua relativa independência (ser). Essa luta se dá no âmbito do processo chamado metabolismo, no qual o organismo preserva sua forma e sua identidade não apesar, mas por causa das constantes mudanças da matéria da qual é feito. Se o organismo interrompe esse processo contínuo de mudanças, ele morre e deixa de existir um eu.

O privilégio da liberdade carrega em seus ombros o fado da necessidade, e significa existência em risco. Pois a condição básica para o privilégio consiste no fato paradoxal de a substância viva, por um ato primordial e isolamento, se haver desprendido da integração geral das coisas no todo da natureza, de haver-se oposto ao mundo, com isto introduzindo na segurança indiferente da posse da existência a tensão entre o “ser e não-ser” (PV, 14).

Já indicamos esse aspecto da liberdade necessitada ao tratarmos do modo primário da liberdade orgânica, o metabolismo. Ao mesmo tempo em que o metabolismo se constitui como a possibilidade de troca de matéria com o mundo ambiente, ele implica uma inevitável necessidade de fazê-lo, pois o seu ser se fundamenta nesse fazer: “Seu ‘poder’ é um ‘dever’” (PV, 107). A própria liberdade é sua peculiar necessidade, antinomia da liberdade que se apresenta desde a forma mais elementar da vida que é o metabolismo¹¹².

O metabolismo, portanto, a capacidade que distingue o organismo, sua soberana primazia no mundo da matéria, é ao mesmo tempo sua forçosa obrigação. Podendo o que pode, ele não pode entretanto, enquanto existir, não fazer o que pode. Possuindo o poder, tem que exercê-lo para existir, e não pode cessar de fazê-lo sem que cesse de existir: liberdade para o fazer, mas não para o omitir (PV, 107).

A liberdade está fundada na fragilidade, precariedade e vulnerabilidade da vida. A atividade de intercâmbio metabólico entre organismo e mundo-ambiente constitui-se na abertura do ser ao mundo, uma abertura arriscada, perigosa e frágil, pois o ser está sempre ameaçado pelo não-ser. “A vida é orientada em direção ao mundo: é aberta à experiência, permanentemente em intercâmbio. A vida transcende a si mesma em direção ao seu outro, e isso é uma atividade inerentemente arriscada” (HAUSKELLER, ano, p. 6).

A vida busca manter constantemente sua existência precária e retardar seu desaparecimento (*cf.* PINSART, 2002, p. 97). O ser vivo abre-se ao mundo a fim de não morrer. A sua liberdade é, portanto, o “exercício da autoafirmação no reino da pura fragilidade e da ameaça do meio” (OLIVEIRA, 2014b, p. 65) que nem sempre está disponível

¹¹² Aqui a soberania da forma sobre a matéria constitui sua sujeição à matéria, uma vez que a autonomia em relação à matéria depara-se com a necessidade, a carência da mesma para que o organismo possa continuar sendo.

à satisfação das necessidades vitais do organismo vivo. O organismo vive, portanto, em vista de um fim, a saber, manter-se vivendo, sendo. O horizonte da possibilidade de não-ser faz com que a vida esteja sempre suspensa sobre esse abismo, de tal forma que o organismo é dono de seu ser apenas de modo condicional e revogável. “A vida, por sua própria natureza é, portanto, um constante ato renovado de afirmação” (HAUSKELLER, 2015, p. 43). Os graus ascendentes de liberdade são os modos pelos quais a vida se autoafirma com o objetivo de dizer não ao não-ser e tais graus assumem os perigos de uma abertura cada vez maior ao mundo-ambiente.

o metabolismo, a complexidade estrutural, a percepção (ou sensação), a emoção (desejo, afetividade, medo), a ação e a inteligência (imaginação, arte, espírito, consciência, busca pela verdade e fé) que caracterizam sucessivamente as espécies vegetais, animais e humana, sendo que cada uma delas se apresenta como condição para que a outra se efetive, formando, de fato, um elo ascendente. Tais graus de liberdade não são outra coisa, que os graus de abertura da vida em relação ao mundo (OLIVEIRA, 2014b, p. 64) (*cf.* PV, 8).

Ao necessitar da matéria, a forma viva, predominantemente¹¹³, a encontra fora de si, ou seja, no mundo externo, o que o autor denominou horizonte do espaço. Assim como se diferencia do mundo, a vida também está voltada para ele em uma relação particular de dependência, é dele que ela extrai a matéria que possibilita seu ser. Podemos nos referir ao organismo em termos de autonomia (liberdade) e dependência (necessidade) do meio em que vive. Há uma relação de intencionalidade entre organismo vivente e mundo, ou seja, de transcendência na qual a relação da vida com o mundo ultrapassa a mera subsistência, o organismo vivente dirige-se ao mundo. Isso significa que em cada grau mais elevado de liberdade abre-se um mundo cada vez mais amplo. A vida,

necessitada do mundo, está voltada para ele; voltada (ou aberta) a ele, está com ele relacionada; relacionada com ele está pronta para o encontro; disposta para o encontro, é capaz de experiência; no provimento ativo de seu ser, primariamente na autoativação do fornecimento de matéria, ela cria permanentemente encontro a partir de si, atualiza a possibilidade da experiência; pela experiência “possui” o “mundo”. Assim o “mundo” se encontra aí desde o primeiro início, como condição básica para a experiência: um horizonte aberto pelo mero caráter transcendente da carência (PV, 108).

A transcendência que dirige o organismo ao mundo em todos os seus encontros é caracterizada, para Jonas, pela interioridade ou subjetividade. É essa interioridade que possibilita a diferença entre satisfação e frustração em relação às necessidades. Por um lado

¹¹³ Em situação de jejum, uma situação provisória de risco, a vida se alimenta de si mesma (animais queimam calorias acumuladas, por exemplo).

essa interioridade pode significar sensibilidade, sensação, resposta a estímulos. Por outro, o sentido é o da espontaneidade, isto é, da atividade, busca ou tendência. Ao cabo, o que Jonas quer afirmar é que no processo metabólico – no qual o organismo orienta-se em direção ao mundo – há um “interesse absoluto do organismo em sua própria existência e em sua preservação” (PV, 109)¹¹⁴. Para que o organismo se mantenha vivo ele necessita apropriar-se da matéria da qual é carente.

O horizonte que se abre, segundo o filósofo, significa ao mesmo tempo afetabilidade e espontaneidade. O outro que não o “si mesmo” é assumido na interioridade a partir de sua presença afetante, sendo que, com o mais rudimentar estímulo, abre-se a dimensão da alteridade. Em sua atividade, o organismo que se diferencia do mundo mantém-se dirigido a ele porque, ao mesmo tempo, é afetado por ele em uma relação de necessidade. O organismo (si mesmo) procura o mundo (outro), pois o mundo desperta o seu interesse e porque se interessa por ele. No entanto, a transcendência fundada na necessidade orgânica não significa uma compulsão para a atividade. Ao contrário, ao procurar a satisfação de sua necessidade no processo metabólico de troca de matéria o organismo seleciona o que no ambiente pode e deve ser assimilado. Conforme Jonas, esse movimento do organismo para fora não é apenas uma dinâmica cega, mas “coloca a vida no estado de ser ‘eletiva’ e ‘informada’” (PV, 110). Assim, “a vida se mostra no metabolismo, como movimento, conhecimento e emoção, a um só tempo” (LOPES, 2015, p. 301).

À compreensão da transcendência da vida por meio do horizonte do espaço (mundo ambiente) Jonas acrescenta a dimensão do tempo. A temporalidade é, para o filósofo, também um horizonte característico da atividade orgânica, uma vez que a vida volta-se para o logo mais, isto é, “o estar iminente daquele futuro mais próximo, para onde em cada momento a continuidade orgânica está a caminho para satisfazer a carência precisamente deste momento”

¹¹⁴ Hauskeller chama a atenção para o fato de que aquilo que Heidegger viu como uma característica essencial do *Dasein*, o cuidado (*Sorge*), Jonas vê como uma característica essencial de toda a vida: “Característico para as coisas viventes é que é uma existência incorporada. Nós todos vivemos em e por meio de nossos corpos orgânicos, o que significa que nós somos essencialmente dependentes de nosso ambiente. Essa dependência torna-nos vulneráveis. A vulnerabilidade é, então, essencial para a vida, toda vida é preocupada com si mesma, isto é, com a preservação de sua própria existência. Aquilo que Heidegger viu como uma característica essencial da vida humana ou do *Dasein*, a saber, *Sorge*, Jonas vê como uma característica de toda a vida, subjugada nas plantas, mais articulada nos animais, mais enfática nos humanos, mas de alguma forma presente em todas as coisas viventes. Não há, como Darwin nos ensinou, abismo ontológico entre humanos e todas as outras formas de vida na Terra” (HAUSKELLER, 2015, p. 41-42). Como indica Vogel, apesar da recusa de Jonas à filosofia de Heidegger, o primeiro acaba por produzir “uma interpretação existencial de fatos biológicos”. Tomando as categorias da analítica existencial de Heidegger – com as quais Jonas trabalhou durante a pesquisa sobre a *gnosis* – o filósofo “mostra que a existência intencional não é um atributo especial de seres humanos, mas está presente em toda a natureza viva” (VOGEL, 1995, p. 56). Para Nathalie Frogneux, “Jonas se coloca menos contra a estrutura do *Dasein* heideggeriano do que contra sua desencarnação” (FROGNEUX, 2001, p. 168). Para Olivier Depré “a atitude de Jonas frente a Heidegger é marcada pela substituição de uma filosofia do corpo àquela do *Dasein*” (DEPRÉ, 2003, p. 165).

(PV, 110). A vida está voltada para frente (ao futuro) assim como para fora. O futuro aparece, então, como a dimensão fundamental da atividade orgânica, pois é a antecipação do logo-mais que caracteriza o impulso da vida, o seu interesse (princípio de sua interioridade) em sua própria continuação. O que não significa que certa medida de memória deixa de ser uma marca no vivente, o passado passa a “estar presente a toda a vida, como a forma subjetiva de sua identidade na duração” (PV, 111).

Podemos falar, nesse sentido, de um espaço biológico e de um tempo biológico. Tempo que não é aquele linear de antes e depois, ou seja, de antecedente e conseqüente. A temporalidade marcada pela linearidade não serve à compreensão do orgânico, pois o tempo linear pode ser pensado como determinado. Para Jonas, a vida é o que há de ser e o que se prepara para ser. O futuro, portanto, é a dimensão temporal que conduz o organismo em direção à atividade de autopreservação enquanto possibilidade de continuar sendo. O tempo não constitui mais uma cadeia de eventos que passam de modo linear, já que o futuro é um horizonte aberto de possibilidades. Por conseguinte, não pode haver qualquer forma de determinação. É nesse aspecto de transcendência enquanto liberdade – caracterizada por um espaço biológico e por um tempo biológico – que se abre ao organismo em sua autoafirmação que se encontra para Jonas, “a raiz da natureza teleológica ou finalista da vida”, sendo que, “finalidade é em primeira linha um caráter dinâmico de uma certa maneira de ser” (PV, 111).

4.2 O MONISMO INTEGRAL COMO SUPERAÇÃO DO DUALISMO

A atitude dualista em direção à vida nos faz crer que “o verdadeiro destino do ser humano tem que ser realizado em oposição à natureza” (TIBALDEO, 2013, p. 33). Separação que expressa um profundo dualismo ontológico do espírito (vida) e matéria (morte). Essa atitude dualista foi enfatizada por Jonas em seus estudos sobre o gnosticismo e sobre a interpretação moderna da natureza. O pensamento moderno, em sua perspectiva cientificista, segundo Jonas, recusou noções como espírito e alma reduzindo o ser aos seus aspectos materiais, quantitativos e mecanicistas o que levou a duas posições diferentes: por um lado, a consideração de que natureza e o universo são indiferentes à existência humana e, além disso, não são dotados de vida; por outro lado, as especificidades humanas foram neutralizadas e apagadas. Enquanto o dualismo antigo, como apresentado no primeiro capítulo, conduz à crença niilista, uma vez que a salvação da alma não tem nada a ver com o mundo, o dualismo ontológico moderno do espírito e da matéria encontra, conforme Jonas, o niilismo em sua

própria essência (cf. TIBALDEO, 2013, p. 34), pois, nele qualquer finalidade e valor intrínseco à natureza é descartado de antemão.

As consequências da interpretação jonasiana da vida mostram a ineficiência de qualquer visão unilateral acerca dos polos da matéria e do espírito, pois uma “filosofia da vida tem como objetivo a filosofia do organismo e a filosofia do espírito” (PV, 11). Jonas ao analisar as características do orgânico não o toma apenas em seus traços materiais, ao contrário, evidencia o aspecto de liberdade já prefigurado no metabolismo: “mesmo em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual e mesmo em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico” (PV, 11). Por meio do conceito de liberdade Jonas torna possível a recusa à posição dualista de divisão entre os polos objetivo e subjetivo e, por conseguinte, identifica uma saída ao dualismo, a saber, o monismo integral.

A divisão entre os polos objetivo e subjetivo da realidade levada a cabo pelo dualismo é chamada por Jonas de “separação trágica” (cf. PV, 23), uma vez que essa polarização sobre a imagem universal da realidade teria acentuado cada vez mais um dos elementos até que esses dois polos deixassem de ter qualquer coisa em comum. Mesmo as tentativas de solução ao problema do dualismo, o monismo materialista¹¹⁵ e o monismo idealista, estariam enredados na polarização ontológica produzida pelo dualismo (cf. PV, 26). O filósofo nomeia essas tentativas fracassadas de enfrentar a questão do dualismo de pós-dualismo. O fracasso de ambos os movimentos residiria “no problema psicofísico, ou seja, no fato de que a consciência continua um problema para o materialismo no mesmo nível que a coisa-em-si o é para o idealismo” (OLIVEIRA, 2014b, p. 68).

Os dois monismos pós-dualistas buscam explicar a realidade a partir de um dos polos, negando, conseqüentemente, o outro. Todavia, a biologia filosófica de Jonas nos mostra que no corpo vivo a dimensão física e espiritual estão unidas. Por meio do conceito de liberdade Jonas traz à luz o reconhecimento de uma subjetividade presente já no metabolismo, camada orgânica básica que vai se desenvolvendo até chegar à inteligência, presente no ser humano.

¹¹⁵ Para Jonas, no entanto, o materialismo é a posição ontológica mais interessante da modernidade já que ele não consegue evitar o problema ontológico da vida, do encontro com todos os outros corpos vivos. Enquanto o idealismo consegue evitar esse problema ao tomar o corpo como todos os outros corpos como ideia ou como fenômeno dentro de seu horizonte objetivo, ou seja, nega a corporalidade própria (cf. PV, 29-30). Acerca do monismo materialista: é certamente um erro, visto que pretende reduzir a dualidade do Ser à simplicidade e porque troca uma parte (a saber, a matéria) pelo todo. Por conseguinte a ciência moderna erroneamente reduz *qualquer* característica ontológica examinável à quantidade, mensurabilidade e movimento. Pela mesma razão, a ciência moderna e a filosofia materialista incorretamente e arbitrariamente removem qualquer preocupação pela relevância ontológica da interioridade e sua dinâmica, tradicionalmente expressa pela ideia de finalismo (TIBALDEO, 2013, p. 36).

Jonas, porém, não desconsidera a dualidade presente na vida, ao contrário, afirma haver relações duais que perpassam o ser vivente em sua luta contra o não-ser.

As grandes contradições que o ser humano encontra em si mesmo – liberdade e necessidade, autonomia e dependência, ou eu e o mundo, relações e isolamento, atividade criadora e condição mortal – já estão germinalmente prefiguradas nas mais primitivas manifestações da vida, cada uma delas mantendo um precário equilíbrio entre o ser e o não-ser, sempre já trazendo dentro de si um horizonte de “transcendência” (PV, 7).

O dualismo ontológico é um erro hermenêutico “porque considera como substancialmente duplo o que é, de fato, somente dinamicamente polar” (TIBALDEO, 2013, p. 36). Conforme Jonas, “o ser é sob todos os aspectos um fato polar, e a vida manifesta sem cessar esta polaridade nas antíteses básicas que determinam sua existência: a antítese do ser e não-ser, de eu e mundo, de forma e matéria, de liberdade e necessidade” (PV, 15). Tais dualidades são formas de relação, uma vez que viver é relacionar-se com algo, o que implica transcendência, isto é, “implica um ultrapassar-se por parte daquilo que mantém a relação” (PV, 15). O erro explicativo estaria, desse modo, em aceitar a disjunção entre corpo e alma, que, segundo Jonas, no caso do organismo, não passaria de uma “separação ilusória” (cf. PV, 27). O filósofo, portanto, admite a dualidade, mas rejeita o dualismo:

O fato da vida como unidade de corpo e alma, tal como se encontra presente no organismo, torna a separação ilusória. A efetiva coincidência de interioridade e exterioridade no corpo força as duas formas de conhecimento a determinarem sua relação mútua por outro ponto de vista que não o de objetos separados. É diferente também do ponto de vista de descrever complementarmente o mesmo objeto sob diversos “ângulos”, que não precisaria envolver-se com a questão de como no próprio ser os aspectos abstratos pudessem estar concretamente unidos. Pois tal *epoché* descritiva que possibilitasse uma neutralidade metafísica só poderia ser mantida com a condição de ambos os campos fenomênicos, pelo menos como fenômenos, serem fechados em si mesmos, sem se transcenderem por seu conteúdo próprio. Se cada um por si pudesse, portanto, ser descrito sem o outro. Mas justamente o corpo vivo, o organismo, representa tal autotranscendimento para ambos os lados, com isto levando a *epoché* metodológica ao fracasso. Ele terá que ser descrito tanto como sendo extenso e inerte, como também como tendo sensação e vontade – mas nenhuma das duas descrições pode ser levada até o fim sem que seja superada a barreira para a outra e sem prejuízo para ambas (PV, 27).

A biologia filosófica de Jonas recusou a oposição dualista entre corpo e alma por meio do reconhecimento da unidade psicofísica no corpo vivo, aquilo que Barbaras chamou de “alteridade sem distância” que unifica numa experiência originária a interioridade e a exterioridade (cf. BARBARAS, 2003b, p. 44). O corpo vivo torna-se, de tal modo, o comprovante da ineficiência de toda ontologia que conhecemos e, por conseguinte, aponta a

necessidade uma nova ontologia que se distancie do dualismo. É no corpo vivo que encontramos o lugar da manifestação da dissolução do dualismo, isto é, da disjunção entre o subjetivo e o objetivo. Por isso, a tentativa de elaborar uma concepção existencial do fenômeno da vida volta-se ao corpo, pois como afirma Jonas, “no corpo está amarrado o nó do ser, que o dualismo rompe, mas não desata” (PV, 34).

O corpo que vive e que pode morrer, que pode possuir o mundo e a ele pertencer como um pedaço do mundo, o corpo que sente e que pode ser sentido, cuja forma exterior é organismo e causalidade, e cuja forma interior é o ser-ele-mesmo e a finalidade – é ele que à pergunta ainda sem resposta da ontologia lembra o que é o ser, é ele que tem que ser a norma das futuras tentativas de solução, que superando as abstrações particulares aproximam-se da base oculta de sua unidade, e que por conseguinte, não pode deixar de buscar um monismo integral em um nível mais elevado (PV, 28).

Pode-se notar que a elaboração de uma nova ontologia consiste em uma crítica ao pensamento científico e filosófico moderno marcado pelo “esquecimento da vida” (*cf.* OLIVEIRA, 2015, p. 19). Se Heidegger entendia que o problema fundamental da metafísica ocidental residia em um esquecimento do ser, para Jonas é, sobretudo, uma “compreensão incompleta, incoerente e equivocada a respeito do organismo vivo – que inclui o ser humano” (OLIVEIRA, 2015, p. 19) que nos conduz a uma ontologia caracterizada pelo esquecimento da vida em sua totalidade psicofísica. Pois, para o filósofo, a ciência e a filosofia moderna reduziram a vida a um fenômeno meramente material e trataram o ser humano como algo separado dos demais organismos vivos já que ele possuiria um elemento que o distinguiria de todo o resto, o pensamento. No entanto, quando perguntamos a nós mesmos o que significa ser humano em geral é negligenciado o fato de que somos antes de qualquer coisa seres vivos, isto é, encarnados e existencialmente vulneráveis (*cf.* HAUSKELLER, 2015, p. 43). Jonas se opõe à perspectiva que defende a existência de uma separação ontológica entre nós e o resto da natureza vivente:

Ao aceitar o fato de que nós evoluímos de outras formas de vida mais primitivas nós também chegamos a aceitar que os seres humanos são parte da natureza e que, em outras palavras, não há nenhuma separação ontológica entre nós e o resto da natureza vivente. É tudo questão de grau. Da perspectiva da moderna visão de mundo materialista essa continuidade simplesmente mostra que não há nada especial no ser humano, que nós somos nada além de máquinas biológicas, como qualquer outro ser vivente. Desse modo, o darwinismo desnuda-nos de nossa dignidade. Jonas, no entanto, elabora a conclusão oposta: ao invés de tirar a nossa dignidade, o fato da evolução dá novamente dignidade à natureza (HAUSKELLER, 2015, p. 43-44).

Jonas defende, conseqüentemente, uma reinterpretação filosófica da relação entre espírito e matéria, na qual o metabolismo aparece como o princípio ontológico que permite descrever o ser vivente diferenciando-o do não vivente, isto é, o que não possui a capacidade do metabolismo. Enquanto o materialismo juntamente com o dualismo remove as diferenças qualitativas e a polaridade que são características da vida, Jonas entende que o ser tem uma “estrutura dinâmica, ambivalente dual e complexa [...] evidenciada pela vida mesmo em sua forma mais simples – a saber, o metabolismo orgânico” (TIBALDEO, 2013, p. 35). A ciência moderna com sua interpretação quantitativa do ser obteve como resultado um saber-como (funcionamento) e não um saber-o-que (sentido). Por conseguinte, qualquer pergunta acerca do significado ou do valor das coisas é tratada como indigna. Como afirma Tibaldeo, seguindo Jonas, “tudo o que importa é ganhar poder sobre a realidade e dominá-la com a ciência e a tecnologia.” (TIBALDEO, 2013, p. 41). Mas, isso produz muitas conseqüências: a dissolução do dualismo é um imperativo moral, pois esse – aporte necessário do niilismo – não é capaz de conjugar que na natureza existem finalidades e valores reconhecíveis.

4.2.1 Poder ou Impotência da Subjetividade

A discussão central do dualismo reside no postulado de uma interação entre o mental e o físico. Jonas deu ênfase ao problema psicofísico em sua filosofia. Em uma obra intitulada *Poder ou impotência da subjetividade* o filósofo busca opor-se firmemente ao monismo materialista como também ao idealista (ambos, como vimos anteriormente, pós-dualistas). Esse texto, como o autor afirma no prólogo, deveria fazer parte da obra *O princípio responsabilidade* juntamente com os capítulos que tratam sobre os fins e o lugar destes no ser. *Poder ou impotência da subjetividade* é um texto especulativo, no qual o filósofo analisa uma questão central para a fundamentação ontológica da ética, a saber, a existência da interação psicofísica e, por conseguinte, o poder ou a impotência do espírito frente à matéria. Se o “destino moderno afastou o mundo subjetivo do mundo objetivo” (LOPES, 2010, p. 48) sua re-união depende de uma revisão da ideia de natureza, o que passaria pela análise do problema fundamental da biologia filosófica, precisamente aquilo que Jonas chama de “enigma da subjetividade” (cf. MEC, 19-22). As considerações a seguir não visam, contudo, esgotar a interpretação de *Poder ou impotência da subjetividade*, ao contrário, elas objetivam apresentar aspectos que têm papel importante na análise acerca da liberdade.

Materialistas deterministas e idealistas sustentam o ponto de vista de que não existe interação alguma entre o físico e o psíquico; os primeiros defendem que o mundo é o

resultado de uma série de processos estritamente mecânicos, enquanto os segundos afirmam que fora da interioridade não há nada além de mera aparência que engana a nossa sensibilidade. A superação do problema psicofísico é, desse modo, *conditio sine qua non* da mera possibilidade da liberdade e, conseqüentemente da ética (cf. COMÍN, 2005, p. 52-52).

A recusa das leis do determinismo para explicar o mundo fenomênico aparece na obra de Jonas como um imperativo moral. É necessário para Jonas combater tal perspectiva, pois do contrário “o mundo *hic et nunc*, no organismo, na vida, no ser não caberia reconhecer um valor ou bem intrínseco que nos impele a sua preservação, nem tampouco haveria lugar para a liberdade” (COMÍN, 2005, p. 54). Sendo assim, diz Jonas, “seríamos joguetes da causalidade universal” (PIS, 80). Conforme Barbaras,

o homem torna-se uma máquina muito sofisticada, já que as leis de sua vida se reduzem às leis mecânicas que regem as relações entre os acontecimento cerebrais: idealmente, seria possível controlar completamente a vida de um homem ao agir sobre as partes do cérebro que correspondem àquilo que quero que ele faça, do mesmo modo como controlo o comportamento da máquina ao apertar os botões adequados (BARBARAS, 2003a, p. 68).

O intuito do autor em *Poder ou impotência da subjetividade* é analisar o “*status da subjetividade* na estrutura íntegra da realidade, isto é (um paradoxo só aparente), aquele acerca de sua posição *objetiva* no ser” (PIS, 80). O filósofo apresenta os dois argumentos principais que questionam a admissão física de causas psíquicas:

(I) que um efeito do psíquico sobre o físico resulta incompatível com a integridade imanente da determinação física, isto é, que esta última não admite uma interferência de outras esferas: a isto denomino o “argumento da incompatibilidade”; y (II) que o psíquico tampouco está *em condições* de tolerar uma intromissão como esta, porque em si mesmo não é mais que um fenômeno concomitante da determinação, unilateralmente submetido a processos físicos sem força própria: a isto chamo o “argumento do epifenômeno”. A primeira razão argumenta partindo da natureza do físico; a segunda da natureza do psíquico (PIS, 82).

O primeiro argumento não admite, portanto, a interferência de causas não físicas em sua estrutura de determinação visto que suas leis, principalmente as da conservação, seriam violadas cada vez que uma influência não física fosse introduzida. Além disso, nos seres vivos a intervenção do psíquico em sua conduta é desnecessária e supérflua, a representação conseqüente dos fins não passa de aparência enganosa da causalidade e, inclusive, esse engano não pode ser justificado por outra finalidade qualquer: “é um engano sem finalidade da finalidade” (PIS, 84).

A crítica de Jonas dirige-se ao fato de que o argumento se fundamenta na validade incondicional das leis da constância, isto é, validade sem exceção, o que é indemonstrável. Um argumento deste tipo tem sua origem em uma idealização e expressa tal ideal. Conforme Jonas:

trata-se aqui de um tipo lógico de proposições fáticas que, devido ao seu caráter totalizador, só são refutáveis – isto é, mediante uma única exceção –, mas não demonstráveis – isto é, mediante o esgotamento da infinidade de casos particulares–, e nas quais a persistência de sua não refutação ocupa o lugar da demonstração (PIS, 85).

As ciências naturais materialistas não admitem a experiência interna – apesar de sua evidência imediata no fato simples, por exemplo, de que eu levanto meu braço porque quero – pois carecem de um saber sistemático para tanto. As ciências naturais não possuem uma evidência imediata, mas podem se valer da verificação dos fenômenos. É por isso que o determinismo incondicionado parece deter uma melhor explicação da natureza. Contudo, o autor se coloca contrário a essa ideia de exatidão absoluta, homogeneidade necessária do todo e das partes, de precisão no sentido ontológico, que acaba por transformar a natureza em algo tão “puro” e exato quanto a matemática. Jonas postula, por conseguinte, que a validade das leis da constância tolera graus de precisão, ou seja, um “mais ou menos” ou “aproximadamente” (*cf.* PIS, 86-88).

O segundo argumento consiste na tese do epifenômeno. O conceito de epifenômeno expressa que “o subjetivo ou psíquico ou mental é a aparência que acompanha certos processos físicos que tem lugar no cérebro. O fato de acompanhar é unilateral, não recíproco” (PIS, 99). No epifenomenalismo, então, a consciência é como um efeito que acompanha os acontecimentos cerebrais sem exercer qualquer influência sobre eles – o psíquico carece de toda força causal e, logo, o físico não poderia sofrer qualquer interferência do psíquico –, ou seja, “os processos cerebrais produzem um efeito suplementar que é a consciência: ela é um epifenômeno” (BARBARAS, 2003a, p. 68). A tese do epifenômeno defende a primazia da matéria frente ao espírito, o que significa que existe matéria sem espírito, mas não espírito sem matéria – “sabemos que a alma nunca atua sem o corpo: desmaio caso tome clorofórmio e, caso eu me drogue, o conteúdo de minha consciência vai se alterar e fugir do meu controle” (BARBARAS, 2003a, p. 67-68). Qualquer modo de subjetividade só pode aparecer em relação com a matéria organizada. Assim, pode-se dizer “que a matéria tem um ser autônomo e originário e que o espírito o tem condicionado e derivado” (PIS, 90). Todos os fenômenos internos, subjetivos são, então, causados fisicamente porque a matéria é o fundamento e a

condição da existência do psíquico. O epifenomenalismo responde a objeção levantada pelo exemplo do ato de levantar o braço do seguinte modo: “no caso de levantar o braço, só é correta a explicação (ou descrição) objetiva, neuromuscular, sendo a subjetiva – segundo a “vontade” e a “intenção” – uma transcrição simbólica e inadequada” (PIS, 91).

Outra tese do epifenomenalismo é a da superfluidade do fim subjetivo. Como fenômeno subjetivo os chamados fins não exercem qualquer ingerência sobre os acontecimentos. A linguagem dos fins é uma descrição simbólica acerca daquilo que acontece fisicamente. A ideia de finalidade é, portanto, uma ilusão, não tendo relevância para explicar o que acontece fisicamente: “só a descrição física explica o que sucede fisicamente” (PIS, 93). A liberdade, então, é uma ilusão que decorre da falta de conhecimento das causas das nossas ações (*cf.* BARBARAS, 2003a, p. 69).

Ademais, a tese do epifenômeno busca mostrar como a impossibilidade da reprodução mecânica dos “efeitos especificamente humanos do pensar racional” (PIS, 94) rompe-se com as aproximações mecânicas que “em parte já tem sido levadas à prática e em parte também tem sido consideradas teoricamente factíveis” (PIS, 94). “As imitações de algum comportamento inteligente, mesmo que num grau ainda incipiente e defeituoso, e justamente por isso, abrem a chance de pensarmos que uma simulação mais perfeita é possível” (OLIVEIRA, 2015, p. 51). Essa imitabilidade visível por meios puramente corporais ratifica a hipótese epifenomenalista “sobre a impotência do espírito em geral e sobre a inutilidade funcional do fim psicológico em particular” (PIS, 95). Esses argumentos para Oliveira “têm em vista a construção de uma ‘autarquia causal física’ (PIS, 90) que argumenta a favor do epifenômeno” (OLIVEIRA, 2015, p. 51).

A crítica de Jonas é primeiramente imanente, ou seja, volta-se para o conteúdo da tese do epifenômeno em que a subjetividade é, segundo sua essência, fictícia e, segundo sua faculdade, impotente. Mas, o que significa essa crítica? O filósofo antes de tudo opõe-se à hipótese de que a prioridade empírica da matéria justifica “a mera aparência de qualquer coisa resultante dela ou que ocorra por sua causa” (PIS, 97). É necessário, para o filósofo, que matéria não signifique apenas o conceito artificial das ciências naturais, a saber, matéria em contraposição ao espírito, matéria como *res extensa*. A crítica ao conceito de epifenômeno é aprofundada por Jonas ao apresentar quatro enigmas que o epifenomenalismo deixou por resolver:

O primeiro enigma ontológico é aquele que fala da *creatio ex nihilo* do espírito, causalmente o físico não emprega nada para criá-lo: “A criação da alma desde o nada é o primeiro enigma ontológico com o qual a teoria do epifenômeno tem que resignar-se, e por

causa da física, onde por outro lado não pode existir algo que proceda do nada” (grifo do autor) (PIS, 100).

O segundo enigma ontológico tem a ver com a inoperância daquilo que é provocado fisicamente: “o que tem surgido deste modo do nada não pode seguir sendo senão também um nada” (PIS, 100). A tese do epifenômeno defende a impotência do espírito a fim de proteger a imperturbabilidade da autonomia física e ainda a dependência do espírito frente à matéria, ou seja, o fato de que a matéria o engendrou. Assim, somente aquilo que foi criado de um nada causal pode continuar sem efeito. Contudo, continua sendo algo, ou seja, sua existência não é um nada. “O fenômeno psíquico que, apesar de ser considerado como um efeito físico não efetivo existe e mesmo adiciona algo a composição da realidade” (LOPES, 2010, p. 57). Como pode então aquilo é algo permanecer inoperante? A consciência que acompanha os processos cerebrais, por menor que seja, é alguma coisa (*cf.* BARBARAS, 2003a, p. 70). Jonas apresenta o exemplo da consciência para aprofundar esse enigma: segundo o epifenomenalismo aquele que tem consciência não comporta de algum modo porque tem consciência, mas é porque se comporta de algum modo como descrito pela condição física que tem consciência. Nesse quadro, a consciência continua a não prescrever nada, ou seja, ela é inoperante. A consciência é um algo para si mesmo, mas um nada para os demais, um ser inoperante e sem consequências.

A ausência de consequências do que foi provocado fisicamente é o segundo enigma ontológico, com o qual a teoria do epifenômeno da consciência tem que resignar-se e, por causa da física, onde por outro lado nada pode existir sem consequências (grifo do autor) (PIS, 101).

O terceiro enigma, metafísico, diz que a impotência do psíquico deve incluir além daquela ingerência que força a determinação do corpo em ação, também a que força a autodeterminação do pensar. Assim, poder ou impotência da subjetividade deve valer em dois sentidos (em direção ao mundo e ao pensar) ou em nenhum dos dois, ou seja, a admissão do poder interno do pensar no próprio pensar teria como resultado uma consciência cindida do mundo. A hipótese do epifenomenalismo é a de que só o mundo existe em realidade: a dinâmica interna é uma “ilusão em si”, ou seja, a consciência não seria outra coisa “senão pura ilusão, uma miragem o que daria à natureza um caráter absurdo” (LOPES, 2010, p. 57). De acordo com a tese do epifenômeno, “nenhum pensamento engendra outros pensamentos; nenhum estado de consciência está prenhe do seguinte. [...] todo pensar é em si mesmo um engano” (PIS, 104). Assim, a intencionalidade não tem em si mesma alguma intenção ou

função, sua manifestação é uma representação enganosa. “*A existência de uma ‘ilusão em si’ destas características é o enigma absolutamente metafísico com o qual a tese do epifenômeno, por causa da física, tem que se resignar*” (grifo do autor) (PIS, 105).

O último enigma é lógico: não apenas os conteúdos psíquicos, mas também a consciência mesma consiste em aparência, isto é, a subjetividade (o eu) que aparece como dimensão que abarca a diversidade de fenômenos que fluem é “um aspecto desse mesmo supor que representa os objetos intencionais e, portanto, tem o mesmo caráter suposto que aqueles” (PIS, 106). “Por um lado o eu seria uma ilusão dos fenômenos psíquicos e estes seriam, por outro lado, *sua* ilusão, ou seja, a ilusão de uma ilusão” (PIS, 106). Do ponto de vista lógico o argumento nos leva a um beco sem saída, a cadeia argumentativa se interrompe uma vez que é, em última instância, “um enigma lógico insolúvel” (PIS, 107)¹¹⁶.

A própria teoria, por fim, termina por aniquilar a si mesma. O filósofo aponta em sua crítica, para o absurdo do conceito de epifenômeno que, ao entender o pensar como algo impossível, anula a própria possibilidade de postular uma tal coisa. Afinal, qualquer teoria é um tributo ao poder do pensamento. O autor apresenta duas perguntas que destacam a impossibilidade do epifenomenalismo: [1] o que significa um ser que engendra uma fantasmagoria inútil como a subjetividade? e [2] o que significa um modo de agir que pretende se aproximar dessa fantasmagoria conhecendo o ser? Segue a resposta de Jonas:

A primeira questão conduz à sentença de que aquele que acusa à Natureza *em nome da Natureza* de impostora, isto é, que transforma o supostamente isento de valores em uma farsa maliciosa, aniquila sua pretensão e já não pode falar de leis da Natureza, por não falar de sua capacidade de ser conhecida; a segunda acarreta que o conhecer mesmo, isto é, a operação do pensar, com cuja liberdade toda possível teoria permanece ou cai, seja declarada impossível e, portanto, a teoria em questão se aniquila a si mesma (PIS, 114).

O objetivo de Jonas em *Poder ou Impotência da Subjetividade* é o de mostrar a possibilidade da interação psicofísica e sua compatibilidade com a causalidade confirmada cientificamente. Antes de tudo é preciso ter em vista que o problema não é natural, mas artificial, é um produto da teoria e não da experiência. Afinal,

a partir do dado de maneira imediata, nunca ninguém teve motivo para duvidar de que seu pensamento e sua vontade podem condicionar seu comportamento; e também [...] ninguém duvida de que *na* ação de pensar, quando, por exemplo, reflete acerca do problema psicofísico e escreve em um papel seus pensamentos a respeito,

¹¹⁶ Jonas, ao mesmo tempo, afirma que a lógica acessível a nós é incompatível com o problema aqui apresentado. Contudo, ainda que a debilidade pertença a lógica disponível a nós apelar a algo em si mesmo impensável como resposta não é mais que uma fuga a um *asylum ignorantiae* (cf. PIS, 108).

o faz no âmbito livre do pensamento, por cima de seu corpo, e que o pensar mesmo correu antes seu próprio caminho que o do corpo (PIS, 116).

É um problema de compatibilidade, originado da teoria, ou seja, uma imagem teórica da Natureza (com seus postulados ontológicos e lógicos que buscam uma matematização da Natureza) que se coloca contrária ao testemunho do pensar. A fim de afastar o fantasma do problema psicofísico Jonas não parte do unilateralismo do materialismo nem do idealismo. O filósofo recusa, dessa forma, a hipótese de que no organismo não atuam outras forças que as físicoquímicas e lança mão de um experimento mental:

um cone geometricamente perfeito está colocado de ponta sobre uma superfície com o centro de gravidade situado exatamente na prolongação de seu eixo, isto é, que é absolutamente “perpendicular” à base. Em simetria perfeita e total ausência de qualquer outra força (ou diferença de forças), o cone estaria em um equilíbrio perfeito, ainda que absolutamente instável. Absolutamente instável significa aqui que uma influência infinitesimal basta para desequilibrá-lo e fazê-lo cair em direção a *um* lado concreto. Imaginemos que o cone é enorme: a menor perturbação da simetria desde fora, ou desde dentro, geraria consequências gigantescas. Estas consequências estariam, não obstante, dominadas em todo seu desenvolvimento – na aceleração, ímpeto do choque, efeito mecânico e térmico, compensação do gradiente energético inicial – pelas leis da Natureza e calculáveis com antecedência graças a estas (com exceção da direção que ao acaso toma-se o conjunto em sua queda, pois todas as demais possíveis direções, isto é, uma infinidade, poderiam albergar idêntica expectativa). Mas no que diz respeito ao “impulso” determinante e desencadeante, que em abstrato nem sequer se contempla não se pode dar um valor quantitativo, não forma parte da mensuração das consequências, e por sua parte não era previsível. A última circunstância pode dever-se a sua pequenez, que a faz incomensurável, ou (γ) por seu caráter de acaso (PIS, 117-118).

Com o exemplo do cone o filósofo demonstra que mesmo a menor perturbação (princípio desencadeante) poderia levar o cone à queda. Porém, ainda que as leis da natureza possam medir a aceleração, ímpeto do choque, efeito mecânico e térmico, elas não podem determinar de antemão a direção da queda, porque todas as direções são possíveis. Por meio do experimento mental do cone Jonas buscou ilustrar o princípio desencadeante. Em suma, Jonas utiliza do experimento para falar da conduta humana. Os atos humanos são resultado de um exercício de liberdade. É a pequenez¹¹⁷ do princípio desencadeante que impossibilita que ele seja objeto dos cálculos da física (cf. PIS, 121), “ainda que seja o responsável pelo engendramento de todas as ações no âmbito macrofísico. O que é causal é indeterminado do ponto de vista físico, portanto” (OLIVEIRA, 2015, p. 59).

¹¹⁷ Do ponto de vista físico a força da consciência é de fato muito pequena, todavia não igual à zero, ou seja, não é nulo, sendo que essa força pode acompanhar o máximo poder sempre quando ela basta para derrubar o cone (cf. PIS, 127).

A origem do princípio desencadeante é psíquica, ou seja, os atos humanos procedem de escolhas livres e sem previsões entre várias alternativas. Estão fundados, portanto, na liberdade, mas, da perspectiva da Natureza e das leis que a regem (*cf.* COMÍN, 2005, 59). No entanto, os influxos psíquicos não são unilaterais, a natureza do psíquico é dupla, a saber, passiva e ativa:

a consciência, em sua relação com o mundo em geral, não é uma rua de sentido único, mas de dupla circulação. Este *agir* no mundo, que por agora nós temos limitado a discutir, está baseado em *informações* do mundo, isto é, em último termo, na sensibilidade. Não obstante, em qualquer ato de afetação sensitiva, a cadeia física da aferência termina em uma representação mental, isto é, da percepção, e tampouco isto pode ser gratuito desde um ponto de vista causal: certo valor deve haver desaparecido na parte física (“objetiva”) para aparecer na psíquica na forma radicalmente distinta da subjetividade (PIS, 123).

Somos, conseqüentemente, ambas as coisas de modo inseparável, isso significa que nosso ser subjetivo possui o duplo aspecto constituindo-se de receptividade e espontaneidade, sensibilidade e entendimento, sensação e volição, sofrimento e ação, ou seja, é passivo e ativo de uma só vez. Como afirma Oliveira, “físico e psíquico são, portanto, partes de um mesmo e único ser, indissociáveis apesar de diferenciáveis” (OLIVEIRA, 2015, p. 60), sendo que, “a diferença não cancela a unidade” (PIS, 127). Utilizando de um modelo especulativo Jonas conclui que

à margem da dimensão física, que devido a determinados extremos organizativos está marcada como um cérebro existe uma parede porosa, além da qual se abre outra dimensão e através da qual tem lugar uma osmose, em ambos sentidos, com prioridade da que procede do físico. O que se filtra até dentro ou até fora procedente do físico é de uma ordem de dimensões tão pequena que não poderiam refletir-se quantitativamente nos casos particulares, e no conjunto resulta tão equilibrado por ambas as partes que não se altera em absoluto a validade das leis da constância. A pequenez, em virtude do princípio desencadeante, não exclui o maior efeito físico. Em cada ocasião o passo através da “parede” significa uma transformação radical na qual toda relação de equivalência, se, inclusive o *sentido* da coordenação quantitativa como tal, deixa de existir. Os maiores pensamentos de conseqüências mais importantes podem surgir de um *input* físico minimalista; os mais fúteis, da maior exalação física (PIS, 124-125).

Esse modelo, que não tem intuito de figurar como verdade absoluta, mas simplesmente como hipótese exemplar, apresenta-se como uma especulação. Jonas recupera o poder da subjetividade de interferir no mundo físico, algo que foi negado pela explicação materialista que domina o âmbito científico e filosófico da compreensão do fenômeno da vida. O modelo especulativo de Jonas nos leva à conclusão de que no intervalo mental entre *input* e *output* acontece um processo totalmente diferente ao físico. O modelo concede à dimensão psíquica

escapar às regras de uma causalidade quantificável. Podemos falar apenas em significação mental, sendo que, “também esta última está ‘determinada’ na medida em que tem em si seu motivo, mas isso significa justamente que está determinada pelo sentido, pela inclinação, o interesse e o valor resumindo, segundo as leis da intencionalidade” (PIS, 125), ou seja, aquilo que entendemos por liberdade. O que está em jogo na questão da relação entre o físico e o psíquico é o problema da liberdade que é experimentada por meio de movimentos voluntários, “uma verdadeira criação, irreduzíveis às leis da mecânica e, portanto, imprevisíveis [...]. Nesse sentido, a experiência da liberdade seria ao mesmo tempo a prova e a experiência originária da alma” (BARBARAS, 2003a, p. 66). Em resumo, o escopo de Jonas com sua crítica à tese do epifenômeno e sua elaboração especulativa é abrir o caminho para o poder da liberdade, da subjetividade, o fundamento ontológico da ética, “de modo que a responsabilidade se encontra como mediação ética entre os dois polos ontológicos, o da liberdade e o do valor do ser” (PSD, 103). Liberdade que, de acordo com Jonas, designa uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, a saber, ser orientado por fins.

4.3 A AFIRMAÇÃO DO SER FRENTE AO NÃO-SER: O NEO-FINALISMO

Jonas parte da constatação de que diversos fenômenos de finalidade são perceptíveis não apenas nos artefatos, instituições e comportamentos humanos, mas, do mesmo modo, nos processos naturais do mundo vivente. Um dos elementos centrais da biologia filosófica de Jonas é a reabilitação e, por conseguinte, a renovação da teleologia, isto é, da natureza teleológica ou finalista da vida como ponto de partida para a superação do dualismo. Tarefa que significa, ao mesmo tempo, contrapor-se ao reducionismo mecanicista que ao tematizar a vida a reduz ao material e quantitativo. Segundo Lopes, “o interesse de Jonas é justamente encarar a concepção reducionista da biologia científica. [...] Não se trata, entretanto, de uma contraposição frontal com o saber científico, mas com sua absolutização” (LOPES, 2014, p. 202). O filósofo

admite que é possível tentar dar uma descrição do mundo humano e do mundo natural em termos de determinismo e de causas físicas cegas, isto é, não guiadas nem influenciadas por finalidades e intenções. Tal análise (a supor que ela possa efetivamente ser conduzida em toda a sua complexidade e até o fim) deixa, todavia, os comportamentos humanos ininteligíveis, ela é de certa forma antinatural, pois afasta como marginal, inoperante, insignificante tudo (volições, desejos, intenções, representações...) o que, na nossa experiência constante de nós mesmos e dos outros, se impõe como tendo um papel determinante efetivo (é uma representação intencional que é a causa final operativa de minha ação) e fonte de sentido (a partir da minha ação é compreensível) (HOTTOIS, 1994, p. 101).

Para Jonas, a finalidade sempre esteve presente na natureza, de modo que sua ontologia busca fazer justiça àquilo que ele designou como “enigma da subjetividade” ao acolher a totalidade psicofísica da realidade. O autor afirma ser possível pensar a teleologia no decorrer da evolução até a emergência da humanidade. Ele recusa o olhar anti-teleológico e reducionista acerca da vida, pois acredita que

a subjetividade ou interioridade é um dado ontológico fundamental no ser, não só por causa de sua qualidade própria irreduzível, sem cujo registro o catálogo do ser estaria simplesmente incompleto, mas mais ainda, porque neste particular, ao conter a manifestação de interesse, finalidade, objetivo, aspiração e desejo – em suma, “vontade” e “valor” – toda a questão da teleologia, que a partir dos dados meramente físicos parecia já resolvida exclusivamente em favor das causas eficientes, foi posta em aberto novamente e, com isso, a questão da subjetividade na esfera da vida, nos organismos, é um fato empírico (MEC, 19).

Jonas não pretende com isso um retorno a Aristóteles (*cf.* PV, 12). O filósofo acolhe a ideia de finalismo, no entanto, busca utilizá-la para entender a origem e o desenvolvimento da multiplicidade da vida em consonância com a concepção de evolução¹¹⁸, que era rejeitada por Aristóteles em sua *Física*¹¹⁹. Podemos dizer que Jonas desenvolve, por conseguinte, um neofinalismo (*cf.* HOTTOIS, 1994) que admite uma leitura finalista da vida à medida que se regressa dos seres humanos aos organismos cada vez mais elementares.

A origem da subjetividade, de acordo com Jonas, não pode ser entendida como um salto evolutivo como queria a teoria da *emergent evolution* de Lloyd Morgan. Para o emergentismo “a consciência surge em um momento oportuno, quando a natureza alcança certo nível de evolução” (LOPES, 2010, p. 56). Os níveis anteriores à subjetividade não precisam, dessa maneira, ser contaminados pela imputação de um fim que pertenceria apenas ao nível da consciência. Ou seja, “o agir consciente seria então orientado para um fim [...] ao passo que a função orgânica inconsciente não o seria” (PR, 132). A teoria da *emergent evolution*, entretanto, deixa duas perguntas sem respostas: “como pode existir relação entre dois fenômenos radicalmente heterogêneos? E como pode surgir um fenômeno de natureza totalmente nova de um fenômeno anterior, sem que aquele esteja já presente em germe nesse primeiro?” (LOPES, 2010, p. 56).

¹¹⁸ Para Gilbert Hottois “é retoricamente que Jonas se abre à noção de evolução” e “a filosofia da natureza de Jonas apenas parece poder se aproximar daquela de Aristóteles porque em efeito, malgrado certas aparições de modernidade (abertura ao evolucionismo) sua representação da *physis* não está muito distante daquela do filósofo grego” (HOTTOIS, 1994, p. 105).

¹¹⁹ *cf.* ARISTÓTELES. *Física*. 198 b 25-32.

Aquilo que o emergentismo viu como um salto é, na verdade, para Jonas, uma continuação: “o fruto encontra-se pré-formado na raiz; o ‘fim’ que vai se tornando visível no sentir, no querer, no pensar já se encontrava presente de modo invisível no crescimento que conduzia àquela direção” (PR, 133). A teleologia não é, dessa maneira, estranha aos diferentes organismos vivos¹²⁰, pois “seria contraditório afirmar que a subjetividade, que claramente demonstra fins, tenha emergido de algo que não seja orientado por fins” (LOPES, 2010, p. 59):

uma vez que a vida, tendo interioridade, interesse e finalidade, originou-se do substrato material do mundo, tais qualidades não lhe podem ser estranhas em sua essência; e se não o podem em sua essência, então (aqui o argumento torna-se cosmogônico) também não o podem em sua origem: já desde a matéria em formação na explosão primordial deve ter estado presente a possibilidade da subjetividade – a dimensão interior em latência, que esperou sua oportunidade externa no cosmos para se manifestar (MEC, 40).

Jonas admite, conseqüentemente, que podemos falar do aspecto subjetivo desde os níveis mais elementares da vida orgânica. Para o filósofo é à luz do mais evoluído (o ser humano) que se pode compreender o menos evoluído (formas elementares da vida). Esse princípio de iluminação retrospectiva leva Jonas a considerar que é legítimo e necessário “interpretar a vida primitiva procurando nela esboços, antecipações obscuras, da subjetividade, da interioridade, da vontade orientada para um fim e intencional, da liberdade (etc.) em progressivo desenvolvimento” (HOTTOIS, 1994, p. 102).

Não significa que Jonas proponha uma concepção de finalidade em termos de nossa consciência teleológica, ou seja, uma consciência associada a um fim consciente. A subjetividade de que fala Jonas nos níveis mais elementares de organismos vivos não tem a ver com a subjetividade humana. Ao contrário, encontramos, na verdade, uma expressão gradativa da subjetividade, “e isto a um tal ponto que a referência a um sujeito individual desaparece progressivamente até não podermos realmente nos referir a um sujeito” (LOPES, 2010, p. 60). Trata-se de uma espécie de subjetividade sem sujeito (não-consciente) marcada por uma forma de impulso – “uma ‘interioridade germinal apetitiva’ disseminada através das miríades de partículas” (HOTTOIS, 1994, p. 102) – enquanto nos seres humanos nos deparamos com um sujeito consciente. De acordo com Hottois, “esse querer da natureza não exige a representação prévia dos objetivos perseguidos; ele ‘sente’ as configurações causais propícias a seu desenvolvimento, aproveitando-se das oportunidades ofertadas” (HOTTOIS,

¹²⁰ Apesar de Kant tratar do tema da finalidade nos seres orgânicos na *Crítica do Juízo* podemos afirmar que Jonas jamais compreende o problema teleológico em uma perspectiva kantiana.

1994, p. 102). As considerações de Jonas acerca da teleologia permitem, conseqüentemente, pensar um “universo que acolhe finalidades desde o seu núcleo mais ínfimo” (LOPES, 2010, p. 60)¹²¹ dado que,

no organismo como tal e no seu impulso para viver sempre está presente a busca do objetivo, que já atua em todas as tendências vegetativas e desperta para uma percepção primordial nos obscuros reflexos, nas respostas dos organismos inferiores aos estímulos; e mais ainda no impulso e empenho e prazer e medo da vida animal dotada de movimento e de sensação; e por último chegando ao esplendor reflexivo na consciência, vontade e pensamento do ser humano – todos estes são aspectos interiores do lado teleológico na natureza da “matéria” (PV, 115).

A teleologia de que Jonas fala tem a ver com a “*possibilidade*, criação e novidade que são inerentes à autonomia viva que se auto-organiza” (URZÚA, 2015, p. 222). Nesse sentido, há no organismo uma teleologia imanente relacionada com a liberdade do vivente como auto-organização da matéria de que é composto. De todo modo, a disposição e o comportamento teleológico estão presentes nas diferentes formas de vida e não constitui, portanto, uma forma alternativa para descrever o organismo. O acesso ao finalismo se dá a partir do testemunho direto da vida em nós (o testemunho de nossa auto-experiência), isto é, da nossa ação teleológica experimentada primariamente por meio do sentir e do desejo no movimento corporal antes mesmo que do atuar consciente. De acordo com o filósofo: “a vida só pode ser conhecida pela vida” (PV, 115) e agir de acordo com fins é o modo como experimentamos nosso existir.

Outro ponto importante é que a finalidade, no pensamento jonasiano, não pode ser dissociada da ideia de finitude, isto é, da possibilidade de morrer. A vida é marcada pela vulnerabilidade frente aos limites do mundo, embora seja persistente em seu “contínuo reaparecer e criação de novas formas no processo evolutivo” (URZÚA, 2015, p. 222). Isso significa, de acordo com Jonas, que a teleologia é um modo de afirmação do ser contra o não-ser: “afetado no mais íntimo de si pela ameaça de sua própria negação, o ser tem que afirmar-se, e um ser afirmado é existência como desejo” (PV, 14). A vida diz sim a si mesma, “o contínuo metabolismo é precisamente esta reclamação, que sempre reafirma o valor do Ser contra seu escoamento no nada” (JONAS, 2009, p. 270).

A busca de finalidades na vida apresenta-se na autoafirmação fundamental do ser, que se coloca como sendo melhor que o não-ser, isto é, em favor de si o ser declara-se contra o

¹²¹ Lopes destaca a diferença entre Jonas e Hegel: “a filosofia da natureza que Jonas sustenta concebe a subjetividade para os seres orgânicos apenas, o que de modo algum acontece com Hegel, para quem todo o ser é a realização do espírito (subjetividade) absoluto” (LOPES, 2010, p. 60).

não-ser. A capacidade de ter finalidades se manifesta mesmo em um degrau infinitesimal “como preocupação do organismo em relação a seu próprio ser, sempre ameaçado porque distinto (e por isso relativamente independente, livre, autônomo) do meio, do qual, ao mesmo tempo, ele continua a depender” (HOTTOIS, 1994, p. 98). Logo, “o Ser mostra na finalidade a sua razão de ser” (PR, 151). Ou seja,

na oposição entre o Ser e a morte, a afirmação do Ser torna-se enfática. A vida é essa confrontação explícita do Ser com o não-Ser, pois, na sua carência constitucional decorrente das necessidades metabólicas, cuja satisfação pode falhar, a vida abriga em si a possibilidade de não-Ser como uma antítese sempre presente, como ameaça; [...] Por meio da negação do não-Ser, o Ser se torna um interesse positivo, ou seja, uma escolha permanente de si mesmo. A vida como tal, no perigo desse não-Ser que é parte da sua essência, expressa essa escolha. Assim, não passa de um paradoxo aparente que seja a *morte*, ou seja, a possibilidade de morrer, ou ainda o fato de se poder morrer a qualquer momento e a possibilidade de se adiar continuamente essa morte no ato de conservação de si, o que estampa a marca da autoafirmação do Ser (PR, 152).

A teleologia é a dinâmica própria da vida compartilhada por todos os seres orgânicos. Ela é desse modo, interna, isto é, imanente. Conforme Jonas, o processo de auto-integração ativa do vivente é uma forma de intencionalidade que vincula o organismo ao mundo-ambiente. Por isso, a finalidade é um aspecto imanente ao organismo, enquanto vive ele não pode deixar de “velar pelo próprio cuidado ativo de seu ser” (URZÚA, 2015, p. 225). Os organismos são entes cujo ser implica não deixar de fazer o que faz, isto é, a vida não pode deixar de “empregar os próprios meios com os quais está dotada (desde a mera apetência e sensibilidade até o sentimento, a percepção e a mobilidade e, finalmente, a consciência reflexiva) para chegar a ser o que é” (URZÚA, 2015, p. 225).

A vida, portanto, para Jonas, está carregada de uma teleologia interna, na qual a liberdade enfrenta as exigências vitais no contato do ser com o mundo enquanto efetivação de sua própria finalidade. Teleologia seria, em outras palavras, o movimento do próprio ser no mundo, o seu “ato de ser”: o ser é a finalidade suprema do próprio ser e essa é a forma primordial de teleologia (OLIVEIRA, 2015, p. 74).

A reabilitação e renovação da teleologia no pensamento jonasiano cumprem também o papel de ataque ao antropocentrismo que colocou o ser humano como mero “usuário da criação viva, isto é, de todos os outros mecanismos orgânicos” (PV, 70). Ao negar ao ser vivente sua principal característica que é a tendência à existência, ou seja, o fato de que a vida quer a si mesma, o antropocentrismo privou a vida de “seu lugar no plano global das coisas” (PV, 71). Consequentemente, o ser humano compreendido como o único possuidor de qualquer interioridade, isto é, o único ser a que faz sentido atribuir finalidades, porque só ele é

capaz de se propor fins tomou toda a vida restante “como um meio para o ser humano” (PV, 70). Assim, o conceito de teleologia, segundo Jonas, não tem somente o objetivo de afirmar a imanência de um finalismo no ser, ele tem também uma função ética, afinal, “pela continuidade do espírito com o organismo e do organismo com a natureza, a ética passa a ser uma parte da filosofia da natureza” (PV 271).

O contexto niilista é uma consequência do dualismo que opõe absolutamente o homem e a natureza, o espírito e a matéria e esvazia o segundo termo de todo sentido, de toda finalidade e de todo valor (cf. HOTTOIS, 1994, p. 95-96). Apenas as finalidades-intenções-valores-fins que o próprio ser humano coloca enquanto sujeito de vontade são reconhecidas “contra um fundo de ausência radical de finalidades que seriam dadas *a priori* na natureza” (HOTTOIS, 1994, p. 96). A ética fundamentada ontologicamente busca demonstrar o não-valor do niilismo por meio da reabilitação ontológica do finalismo, ou seja, do estabelecimento de que na natureza e em sua evolução existem finalidades ativas e dadas *a priori*, finalidades que não são produtos da vontade humana, mas efeito da evolução orientada para um *telos*.

O neo-finalismo jonasiano é peça chave em sua oposição ao niilismo que procede do dualismo, pois reconhece finalidades imanentes à própria vida. Rompe, portanto, com o ponto de vista que toma o homem como desconectado da natureza e como fonte de todos os fins e valores. Como afirma Hottois, “se o homem é efetivamente da natureza, então esta é também do homem, pois uma vez que ela o produziu, ela não pode ser inteiramente estrangeira ao que caracteriza o humano: a subjetividade, o valor, a finalidade” (HOTTOIS, 1994, p. 99). Logo, os fins implicados na evolução da vida devem ser respeitados porque são também valores e bens que se impõem e interpelam a humanidade para que sejam preservados. Aqui passamos da ontologia à ética.

4.4 A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA ÉTICA

A argumentação de Jonas visa mostrar, pela tentativa de superação do dualismo, que os julgamentos de valor derivam do próprio ser. No conceito de monismo integral a teleologia é reintegrada à interpretação da vida, o que, em última instância, tem uma função ética. Ou seja, o que o autor propõe é a possibilidade de derivar algum tipo de dever da própria constituição do ser franqueando a distância entre ser e dever. “Pois, de acordo com sua própria definição, esse bem ou valor, quando existe por si mesmo e não graças a desejo, necessidade ou escolha, é algo cuja possibilidade contém a exigência de sua realização” (PR,

149). Nas palavras do autor, a tarefa da fundamentação ontológica da ética é fazer “com que a axiologia se torne uma parte da ontologia” (PR, 149), o que o coloca em confronto com os dogmas “mais arraigados do nosso tempo”: “o de que não existe verdade metafísica¹²² e o de que não se pode deduzir um dever do Ser” (PR, 95)¹²³.

Há ainda o interdito de Kant, para quem o valor está circunscrito à esfera subjetiva, ou seja, ao domínio humano. A saída de Jonas está na recusa do mero subjetivismo dos valores e na aceitação de que o valor se manifesta nos organismos mais simples e culmina no ser humano, o que, de acordo com Comín, pode ser chamado de “biologização do ser moral” (COMÍN, 2005, p. 48). O filósofo, desse modo, não retira da natureza a moralidade, mas reafirma a pertença da moralidade ao reino da natureza. Isso quer dizer que a ética não está, destarte, dissociada da pergunta sobre a existência de finalidade no mundo objetivo, físico:

a eficiência dos fins permaneceu vinculada de alguma maneira à “consciência”, à subjetividade e ao “arbitrio” [...] aqui se pode colocar a pergunta: abaixo daquela esfera, nos níveis de vida inconscientes e involuntários (para não mencionar aquilo que subjaz a tudo mais, ou seja, a natureza, que sustenta a vida), será que também não opera algo como um “fim”? (PR, 128).

É em função da ética que Jonas amplia o lugar ontológico da finalidade. A subjetividade é um fenômeno que emerge na superfície da natureza, ou seja, está enraizada na natureza e em continuidade com ela, o que permite a Jonas afirmar que “o fim, de modo geral, tem o seu domicílio na natureza” (PR, 139).

Quando, a partir do homem, descemos pela árvore da vida animal, o princípio da continuidade exige que aceitemos uma gradação infinita, na qual certamente aquilo que é “representável” desaparece em algum momento (presumivelmente ali onde ainda não há órgãos específicos de sentido), ao passo que aquilo que está ligado à sensibilidade talvez não desapareça nunca. Também aqui continuamos no âmbito da “subjetividade”, mas já em um âmbito de tal modo expandido que o conceito de um

¹²² Esse dogma baseia-se na formulação de que “a verdade ‘científica’ não é alcançável por meio de objetos metafísico” (PR, 96), o que é uma formulação tautológica uma vez que “enquanto não tiver sido demonstrado que a ciência esgota integralmente o conceito de saber não terá sido dada a última palavra sobre a possibilidade da metafísica” (PR, 96).

¹²³ David Hume colocou em questão a possibilidade de uma derivação desse tipo. A argumentação de Hume considera a tentativa de passar do ser ao dever-ser insustentável no sentido lógico. George Moore também ataca essa atitude de deduzir sentenças prescritivas de sentenças descritivas, isto é, extrair de premissas não éticas (o ser) premissas éticas (o dever ser) (cf. SGANZERLA, 2015, p. 72-73). Diz Hume: “em todo sistema de moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como é e não é, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um deve ou não deve. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse deve ou não deve expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes” (HUME, 2001, p. 509).

sujeito individual nele desaparece progressivamente, e em alguma parte a sequência desaparece naquilo que é destituído de sujeito. [...] na direção oposta, ascendente, não se pode conceber que a tendência subjetiva tenha emergido, em sua particularização, de um modo destituído de impulso (PR, 138).

A posição do filósofo implica que há um agir orientado por fins na natureza que não está vinculado exclusivamente à racionalidade, à reflexão e à livre escolha, ou seja, ao ser humano. Isso significa, da mesma forma, a insuficiência da separação radical entre o ser e o dever-ser, “a vida tem uma finalidade, que é a sua própria manutenção enquanto tal” (OLIVEIRA, 2014b, p. 143). Resta esclarecer o modo como finalidade, valor e dever se encontram no mesmo horizonte, ou seja, na passagem da ontologia à ética.

4.4.1 Fim, valor e dever

O sim constante da vida a si mesma mostra o interesse e a finalidade do ser e, conseqüentemente, seu valor. É na afirmação de si que a vida busca sua preservação, o que torna a vida o valor dos valores. Na autoafirmação do ser como finalidade da vida há um bem, pois ser é melhor que não-ser. Ou seja, o ser se autoafirma quando aspira seu objetivo, sendo que nele se evidencia a superioridade do ser sobre o não-ser:

Em cada finalidade o Ser declara-se a favor de si, contra o nada. Contra esse veredicto do Ser não há réplica, pois mesmo a negação do Ser traz um interesse e uma finalidade. Ou seja, o simples fato de que o ser não seja indiferente a si mesmo torna a diferença de si, em relação ao não-ser, o valor fundamental de todos os valores; o primeiro “sim”, a princípio (PR, 151).

A imputabilidade de valor independe da forma como a vida estabelece suas finalidades e as persegue, o que está em jogo é que alcançá-las constitui um bem e fracassar na sua obtenção, um mal (*cf.* PR, 149). Não se trata aqui de um bem ou um mal relativos à finalidade, mas a explicitação de que a finalidade é um bem em si. Desse modo, é a existência efetiva de finalidades existentes na natureza que confere sua dignidade axiomática, uma vez que a finalidade é superior à falta de finalidade. Ou seja, “podemos reconhecer um bem em si na capacidade como tal de ter finalidade, pois se sabe intuitivamente que ela é infinitamente superior a toda falta de finalidade do Ser” (PR, 150). Do fato de que um fim é perseguido e desejado, ele se encontra valorizado, sendo que finalidade significa a tendência para perseverar no Ser, ou seja, a autoafirmação do ser vivente.

Pode-se dizer que para Jonas a autoafirmação do ser na finalidade não se torna possível apenas na distinção entre “algo” e “nada”, mas também entre “um interesse por um

fim em geral” e a “indiferença”. O ser se perpetua enquanto cumpre com seu dever que é o cuidado do seu próprio ser, em outras palavras, há sempre algo que importa ao ser, a saber, ele mesmo. O interesse

se manifesta na intensidade dos fins próprios dos seres vivos, nos quais a finalidade da natureza se torna cada vez mais subjetiva. Eles se transformam nos executores de suas próprias finalidades. Nesse sentido, todos os seres sensíveis e movidos por um impulso são não só uma finalidade da natureza, mas uma finalidade em si mesmos, ou seja, o seu próprio fim (PR, 152).

O que está em jogo aqui é a possibilidade do não-ser ser escolhido no lugar do ser. Por conseguinte, é importante para a ética que a primazia absoluta do Ser seja reconhecida, “o que implica uma afirmação categórica da preferência da vida sobre a morte, ou simplesmente de um dever diante do Ser, de uma ética associada à ontologia” (OLIVEIRA, 2014b, p. 152). Atribui-se valor à existência na medida em que a existência é boa por si mesma, ou seja, é melhor que a não existência, independente do como desse existir. Afinal, é impossível qualquer atribuição de valor ao não-ser. A abertura para a atribuição de valor e, conseqüentemente, a distinção entre valor e não-valor é, ela mesma, um valor que mostra a prioridade absoluta da escolha do Ser diante do nada. É a vida que permite essa abertura ao valor, o que a torna, por conseguinte, um “axioma ontológico” (POMMIER, 2012, p. 25).

A vida, entendida como contraposição constante ao não-ser, faz do ser um interesse positivo, isto é, “‘o sim da vida’ se transforma em empenho positivo e ‘escolha de si mesmo’ em contraposição ao ‘perigo de não ser’” (URZÚA, 2015, p. 251). A autoafirmação do ser se evidencia, desse modo, na oposição entre a vida e a morte, entre o ser e o não-ser, próprio da existência vivente. Entretanto, para o filósofo, não significa que na ideia de autoafirmação da vida o não-ser é algo exterior à vida, a capacidade de autoafetar-se faz com que a vida sinta a si mesma e a seu entorno, o que “ênfatiza a ideia de uma negatividade interna à vida (o desejo) que é sua condição de possibilidade de sua existência” (URZÚA, 2015, p. 251). O valor aqui não está na mera conservação da vida, ou seja, da mínima função de auto-organização ativa (metabolismo), mas na qualidade de sentir.

O ser é preferível como valor superior sobre o não ser, pois a própria avaliação entre valor, não valor ou menor valor postula o ser. O ser é o suporte de toda valorização e apenas ele “pode tornar-se sujeito de predicados axiológicos, daí sua superioridade sobre o não ser” (HOTTOIS, 1994, p. 100-101). O argumento de Jonas visa ultrapassar a separação entre ser e dever-ser mostrando que o ser, ao querer a si mesmo, encontra em si seu próprio fim e valor, isto é, o seu bem. Ao escolher por si mesmo o ser confirma seu valor perseverando no ser (*cf.*

HOTTOIS, 1994, p. 101). Na medida em que o ser é o seu próprio bem ele apela a si mesmo em favor de si, ou seja, o ser deve ser, o que revela um dever-ser no coração da ontologia¹²⁴. Finalidade, valor e dever se encontram, dessa maneira, “no mesmo horizonte, na mesma evidência do fenômeno da vida” (OLIVEIRA, 2014b, p. 143).

4.4.2 Responsabilidade

Fundamentar o bem no ser é, para Jonas, opor-se às consequências do desenvolvimento tecnológico que reduziu a ética à subjetividade humana, assim como tornou a natureza totalmente desprovida de valor, ou seja, disponível à exploração do ser humano. A moralidade reduzida à cidade (*cf.* PR, 44-45) impõe a separação entre o ser e natureza, o valor e a vida, o ser e o dever ser (*cf.* OLIVEIRA, 2014b, p. 141). Mas, Jonas rejeita a separação dualista para pensar um dever-ser interno à natureza, pois é nela que o dever-ser tem que ser realizado. O valor da vida, como vimos, se sustenta na ideia de autoafirmação do ser vivente, o sim da vida como cuidado pelo seu próprio ser diante da vulnerabilidade e dos riscos presentes em sua abertura ao mundo-ambiente.

No cumprimento desse dever, no entanto, encontramos diferenças entre a liberdade orgânica e a liberdade da consciência humana, transição na qual a liberdade orgânica de percepção e movimento se transcende em liberdade de espírito (*cf.* URZÚA, 2015, p. 252), Dado que, “o que se apresenta ao homem como dever ser é seu próprio poder ser, mas que, no lugar de realizar-se de um modo automático ou reflexo, só cabe acatá-lo desde o exercício da liberdade” (COMÍN, 2005, p. 50).

Não é porque o ser vivo é seu próprio fim que significa dizer que ele pode estabelecer finalidades. O ser vivo tem finalidades em sua própria natureza, mas com o ser humano algo diferente ocorre: ele pode estabelecer e escolher finalidades, ou seja, o sim à vida não atua cegamente. O sim ao ser adquire um status de dever para o ser humano já que no processo

¹²⁴ De acordo com Tibaldeo a argumentação de Jonas pode ser resumida do seguinte modo: “primeiro, o fenômeno da vida é uma finalidade da natureza, que torna-se autoevidente na capacidade do ser humano de fixar e alcançar fins e objetivos; segundo, as finalidades evidenciadas pela vida são ‘uma fundamental autoafirmação do ser, que se coloca absolutamente como o melhor contra o não-ser’; terceiro, há um ‘axioma ontológico’, de acordo com o qual finalidades são um ‘bem-em-si, do qual nós captamos com certeza intuitiva que é infinitamente superior a qualquer ausência de finalidade do ser’; quarto, o axioma ontológico ganha uma força obrigativa sobre a liberdade humana, que ‘não é mais sua executora mas, com o poder obtido pelo conhecimento, pode tornar sua destruidora como tal; quinto, o ser humano tem o dever ético de contrabalançar a responsabilidade contra a liberdade indiscriminada” (TIBALDEO, 2013, p. 45).

evolutivo a liberdade alcança no ser humano a capacidade de escolher e, desse modo, ele pode converter-se também em destruidor¹²⁵ do trabalho finalista da natureza (*cf.* PR, 152).

Assim, o “não ao não-ser”, e, em primeiro lugar, ao “não-ser” do homem, constitui, até nova ordem, a forma prioritária de como uma ética de emergência, voltada para um futuro ameaçado, deve transpor para a ação coletiva o “sim ao Ser”, que o conjunto das coisas acabou por tornar um dever humano (PR, 233).

O ser humano deve incorporar à sua vontade e impor ao seu poder o não ao não-ser. Mas, aqui, segundo Jonas, nos deparamos com o problema da transição do querer para o dever. A fundamentação ontológica cumpre a função de enfrentar a vontade, pois somos responsáveis por aquilo que tem algum valor. Assumir uma negação ao não-ser (ou, dito de outra forma, uma afirmação radical ao ser) torna-se, para o autor, uma exigência ética ao ser humano, porque “se um ser é detentor de um valor, então imediatamente, segundo Jonas, esse valor lhe dá um direito e, conseqüentemente, exige do ser humano um dever” (OLIVEIRA, 2015, p. 69). A vida é um bem porque é independente dos julgamentos e das inclinações humanas:

Exatamente isso o torna fonte de um dever, com o qual ele apela para o sujeito naquela situação em que a realização ou a manutenção desse bem são questionados de forma concreta por esse sujeito. [...] Somente o fundamento no Ser lhe permite enfrentar a vontade. O bem independente exige tornar-se um fim. Ele não pode forçar a vontade livre a torna-lo a sua finalidade, mas pode extorquir-lhe a confissão de que esse seria o seu dever. Se a vontade não e submete a essa exigência, o sentimento de culpa expressa esse reconhecimento: tornamo-nos devedores do bem (PR, 156).

A responsabilidade torna-se a característica distintiva do ser humano e do seu modo de existir porque ele é “o único ser conhecido por nós que pode assumir responsabilidade. Ao *poder tê-la, a tem*” (*grifo do autor*) (PSD, 101). Isso significa que a capacidade para a responsabilidade (um elemento de cunho ontológico, portanto) é também um dever (que se desdobra no campo ético), ou seja, essa capacidade que é ética se fundamenta na capacidade ontológica do ser humano de escolher “entre alternativas de atuação” (PSD, 101). O que para

¹²⁵ Acerca do potencial destruidor contido na liberdade humana diz Jonas: “Só com o homem o poder se emancipou da totalidade por meio do saber e do arbítrio, podendo se tornar fatal para ela e para si mesmo. O seu poder é o seu destino e torna-se cada vez mais o destino geral. Portanto, no caso do homem, e apenas nesse caso, o dever surge da vontade como autocontrole do seu poder, exercido conscientemente. Como o princípio da finalidade atingiu o seu ponto culminante e, ao mesmo tempo, o ponto em que ele ameaça o próprio homem em virtude da liberdade de se assinalar fins e do poder de executá-los, assim em nome desse princípio o homem se torna o primeiro objeto do seu dever, aquele ‘primeiro imperativo’ de que falamos: não destruir (coisa que ele é efetivamente capaz de fazer) aquilo que ele chegou a ser graças à natureza, por seu modo de utilizá-la. Além disso, ele se torna o fiel depositário de todos os outros fins em si mesmos, que se encontram sob a lei do seu poder” (PR, 217).

Jonas torna a responsabilidade o complemento da liberdade e também a mediação ética entre os dois polos ontológicos, o da liberdade e o do valor do ser.

Exposto a meu poder, o ser está ao mesmo tempo confiado a ele. [...] Vemos assim que a responsabilidade tem que ver-se sempre e em cada caso com o ser, que não só de maneira passiva, como objetivo cambiante de meu atuar, mas também de maneira ativa, como sujeito permanente de uma apelação dirigida a mim, me recorda do meu dever (PSD, 102-103).

A afirmação de que o ser humano é o único ente que pode assumir responsabilidade é mais do que uma mera constatação empírica. Na compreensão do autor, há um valor nessa capacidade humana. Mas, mais do que “adicionar simplesmente um valor à paisagem do ser”, a responsabilidade “representa um aumento qualitativo do conteúdo de valor do *ser em geral*” (PSD, 106). A responsabilidade aparece nesse quadro como fim e valor superior da natureza de modo que “o valor da vida não pode ser desvinculado daquele que o reconhece, a saber: o homem” (LOPES, 2010, p. 66).

A capacidade de responsabilidade se converte, nesse sentido, em seu próprio objeto. Ou seja, o fato de ter responsabilidade obriga a garantir “a continuidade de *sua presença no mundo*” (PSD, 106). Logo, essa presença significa a existência do ser humano. A fim de que a responsabilidade não desapareça do mundo, essa capacidade obriga seus portadores a tornar possível a existência de portadores futuros da responsabilidade¹²⁶. O que impede, conseqüentemente, que a existência do ser humano seja objeto de aposta (*cf.* PR, 86-88). Trata-se de afirmar que “a primeira de todas as responsabilidades é garantir a possibilidade de que haja responsabilidade” (PR, 177) porque o ser encontra-se constante ameaçado de destruição e porque, de alguma forma, os riscos da tecnologia implicam também os riscos ao exercício da autenticidade da vida, que inclui tanto a liberdade quanto a responsabilidade. Devemos encarar, por conseguinte, as coisas não “como *sub especie aeternitatis*, mas como *sub specie temporis*, pois podem perder a sua totalidade em um só instante” (PR, 225), ou seja, o *locus* da responsabilidade é a transitoriedade do ser, o campo desconhecido do devir.

O ser humano torna-se, assim, o principal objeto da responsabilidade que se expressa no imperativo: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a

¹²⁶ O filósofo não desconsidera o *como* da existência humana ao privilegiar a existência do ser humano como dever prioritário. Diz Jonas: “o ser responsável da capacidade de responsabilidade, em função dela mesma e de sua sobrevivência no mundo, não inclui somente o *ser-aí*, mas também o *ser-assim* dos seres humanos futuros, de tal maneira que o *estado* desta existência não faça que a capacidade de responsabilidade (vinculada à liberdade do sujeito) acabe por desconhecer-se a si mesma. Aqui entraria em vigor o princípio antes invocado de que o ‘como’ da existência não deve contradizer a razão da obrigação por ela” (PSD, 107).

permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra” (PR, 47)¹²⁷. No entanto, não podemos entender que aqui reside uma forma de antropocentrismo. A possibilidade da existência do ser humano deve ser preservada em função da importância da continuidade e da permanência da responsabilidade no mundo que, em última instância, é responsabilidade pelo ser vivente em sua totalidade. E a primeira condição para tal “é a existência de uma humanidade, e daí se deriva precisamente a proibição de um suicídio físico da humanidade ou o preceito de evitá-lo” (PSD, 107). De acordo com o filósofo:

Todo o Ser vivente é seu próprio fim, e não tem necessidade de outra justificativa qualquer. Desse ponto de vista, o homem não tem nenhuma outra vantagem em relação aos outros seres viventes, exceto a de que só ele também pode assumir a responsabilidade de garantir os fins próprios aos demais seres (PR, 175).

Ao contrário do reducionismo antropocêntrico, que destaca o ser humano de toda a natureza restante, Jonas faz do ser humano um produto imanente da e à evolução, ou ainda, “o produto mais acabado, valorizado como tal pelo processo final que o engendrou” (HOTTOIS, 1994, p. 105)¹²⁸. Todavia, o futuro da natureza é condição *sine qua non* do futuro da humanidade. O que conduz o dever prioritário em relação ao ser humano a incluir o dever em relação à natureza, porque ela é “condição da sua própria continuidade” e “um dos elementos da sua própria integridade existencial” (PR, 230). Em decorrência de sua construção argumentativa, Jonas afirma que existe uma solidariedade de destino entre o ser humano e a natureza, “solidariedade recém-revelada pelo perigo comum que ambos correm” e que “nos permite descobrir novamente a dignidade da própria natureza” (PR, 230).

4.5 O ENFRENTAMENTO DO NIILISMO NO PENSAMENTO JONASIANO

O neo-finalismo jonasiano está enraizado no problema do niilismo e do dualismo. Por isso o caminho trilhado ao longo desse capítulo buscou mostrar como Jonas se aproxima de uma compreensão da vida alicerçada sobre ideias tais como a de monismo integral, a de

¹²⁷ Jonas formula outras três formulações desse imperativo: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”; “Inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer” (PR, 47-48).

¹²⁸ Para Gilbert Hottois é ambíguo e ao mesmo tempo filosoficamente insatisfatório tomar o ser humano como o *telos* do ser “em um universo que a cosmologia nos calcula tendo ainda de durar bilhões de anos” (HOTTOIS, 1994, p. 105). O neo-finalismo de Jonas aparece como irrisório e mesmo absurdo porque não leva em conta que a evolução está inacabada – ao Universo resta ao menos tanto tempo quanto o que ele já durou ao produzir o ser humano, sua pretensa finalidade última. Além disso, para Hottois, o autor absolutiza e torna transcendente o valor da humanidade na medida em que a arranca do processo evolutivo ao qual não poderia tomar parte no uso de sua própria liberdade, um poder infinito que é proibido de ser usado (*cf.* HOTTOIS, 1994, p. 105).

liberdade e de subjetividade engendradas pelo processo evolutivo, e a de um finalismo agindo na natureza. A atitude que rechaçou fins e valores da natureza, a saber, a ciência moderna, está baseada nos seguintes princípios: a objetividade (ausência de sujeito), a neutralidade axiológica (ausência de valores) e a procura de causas eficientes que permitem agir e produzir, assim como, predizer e explicar (ausência de causas finais) (cf. HOTTOIS, 1994, p. 100). Esses princípios são o fundamento do dualismo que Jonas recusa por meio da concepção de monismo integral. O autor abre, então, como vimos anteriormente, um novo horizonte de compreensão da liberdade, da subjetividade e da ideia de finalidade, conceitos basilares para mostrar a ineficiência do niilismo como pano de fundo interpretativo.

Ao elaborar uma biologia filosófica que conduz tanto a uma revolução ontológica quanto a uma nova proposta ética, Jonas, busca uma nova leitura do ser que pretende mostrar a relação recíproca entre natureza, vida e consciência. Ou seja, o escopo do autor é o enfrentamento com uma atitude em que o ser humano é separado radicalmente da natureza e isso remete à tentativa de enfrentar o princípio gnóstico niilista, em que a existência humana estabelece uma negação radical do mundo, conforme vimos anteriormente.

Dadas as devidas diferenças entre gnosticismo, a modernidade e a filosofia contemporânea, é o modelo niilista presente no primeiro que servirá como interlocutor de Jonas durante todo o percurso de seu pensamento, sobretudo quando ele faz emergir as chamadas marcas gnósticas no interior da compreensão técnico-científica e existencialista do mundo. Por fim, o filósofo tem em vista a ruptura com as *marcas* daquele movimento tão hostil ao mundo, que se desdobra no projeto de exploração moderno e na indiferença presente na filosofia existencialista, principalmente a de cunho heideggeriano. Nesse sentido, a atividade filosófica de Jonas pode ser entendida como um compromisso anti-gnóstico, ou seja, ela visa enfrentar o abismo que separou o ser humano da natureza reintegrando “àquele horizonte de conexões vitais das quais faz parte, das quais depende e com as quais partilha um destino comum” (OLIVEIRA, 2014b, p. 141-142).

O enfrentamento do niilismo contemporâneo enquanto desvalorização da natureza e também como vazio de indicação para a práxis humana é proposta na fundamentação ontológica da ética. Jonas se opõe ao subjetivismo dos valores visto que ele separa a natureza como completamente livre de valor e coloca o ser humano como o único vivente capaz de criar valores segundo a sua própria vontade. Desse modo, o autor propõe uma inversão interpretativa da via heideggeriana que rompe com o dualismo entre *Dasein* e o resto da vida e da natureza em geral.

Tal proposta está na linha de uma ontologia fundamental do fenômeno da vida sob a influência da analítica existencial heideggeriana, ainda que em um sentido crítico a essa, posto que Jonas não propõe ir desde uma ontologia fundamental do *Dasein* à vida (pela via de uma ontologia privativa: o ser vivo não humano interpretado como um *Dasein* empobrecido), mas, ao contrário, desde uma ontologia fundamental da existência orgânica ao *ser humano* (URZÚA, 2015, p. 215).

Na modernidade o ser humano se vê como lançado em uma natureza indiferente e neutra – os gnósticos em uma natureza anti-divina e hostil – que não emana qualquer sentido e valor. A ciência moderna é o pano de fundo do desencantamento do mundo levado a cabo pelo niilismo da filosofia existencialista e sua ética de livre atribuição de valores e pelo subjetivismo moderno. A ciência natural moderna rompeu a aliança entre ser humano e natureza com sua aparência de mundo livre de valores, o que Jonas expressa do seguinte modo¹²⁹:

o movimento do saber moderno na forma das ciências naturais –, em virtude de uma complementaridade forçosa, erodiu os fundamentos sobre os quais se poderiam estabelecer normas e destruiu a própria ideia de norma como tal. [...] Primeiro, esse saber “neutralizou” a natureza sob o aspecto do valor; em seguida foi a vez do homem. Agora trememos na nudez de um niilismo no qual o maior dos poderes se une ao maior dos vazios; a maior das capacidades, ao menor dos saberes para que utilizar tal capacidade (PR, 65).

¹²⁹ Hans Blumenberg em *A legitimidade dos tempos modernos* tenta mostrar que a ciência moderna pode ser compreendida como uma resposta existencial que tenta lidar com a situação niilista da indiferença em relação à natureza: “no fim da Antiguidade e no fim da Idade Média se ocasiona uma série heterogênea de atitudes ante o mundo. É verdade que na filosofia helenística já se haviam dado distintas formas de separação do homem em relação ao cosmos e ao ideal teórico, mas ao seguir valorando-se a qualidade cósmica da realidade permanecia oculta toda a causticidade que encerrava a problemática em torno ao tema da autoafirmação humana. O resultado da filosofia de Epicuro pode ser descrito como uma recomendação de *neutralização* da relação do homem com o cosmos. A física atomista não devia satisfazer nenhuma exigência teórica de verdade, mas fundamentar o *indiferentes* que são as respostas físicas para a configuração da vida no mundo. Apesar da total diversidade de abordagens no plano epistemológico, aqui se dava uma característica que, no essencial, o ceticismo também a tinha com seu ideal de abster-se de afirmações apodíticas em questões teóricas. A hipótese física devia deixar livre ao fenômeno natural de sua relação com os sentimentos, e neste sentido era igual pedir uma clara explicação do fenômeno ou constatar, a respeito de todas as hipóteses que puderam ser consideradas, que estas não tinham por que influenciar na relação do homem com a realidade. Por mais que o método de Epicuro possa seguir parecendo ainda, no formal, com as ciências da natureza do princípio da Idade Moderna, sua função é radicalmente distinta. Pois não queria objetivar os fenômenos, mas neutralizá-los, enquanto que a neutralização quer, certamente, excluir incertezas, mas não fornecer certezas. Ao fim e ao cabo, a diferença entre ambas épocas reside no fato de que Epicuro não conheceu o postulado de dominar sobre a natureza, como se fosse uma consequência de sua consideração da situação do homem no mundo, postulado que depois se converterá, tanto para Bacon, como para Descartes, em um compêndio das necessidades existenciais do homem. A Epicuro não lhe parecia uma condição necessária para as possibilidades da existência humana no mundo o ter que fazer dos homens *maîtres et possesseurs de la nature*” (BLUMENBERG, 2008, p. 181-182). A ciência, de acordo com Blumenberg, pode ser compreendida tanto como modo de objetivação da realidade, quanto como possibilidade de apreender o fenômeno da nossa inserção na natureza. Hans Jonas, diferente da visão antimoderna de Heidegger, não recusa a ciência, mas tenta recoloca-la frente ao problema do estranhamento entre ser humano e mundo, por exemplo, quando afirma em *O Princípio Vida* que esse livro representa “uma interpretação ‘ontológica’ dos fenômenos biológicos” (PV, 7) por meio da formulação de uma biologia filosófica.

Existência em exílio é aquilo que caracteriza a vida humana lançada no silêncio do mundo desprovido de fim, valor e sentido, e, por consequência, imersa no vácuo ético do niilismo. Exílio porque o mundo deixou de ser morada para ser objeto do poder ilimitado da nossa liberdade. Todavia, o silêncio do mundo é hoje “o próprio clamor das coisas mudas que devemos atender para desacelerar nossos poderes sobre a criação, a fim de que não pereçamos juntos no ermo do que foi a criação” (MM, 202).

Em suma, ao fundamentar o princípio responsabilidade na ontologia da vida, Hans Jonas tem como escopo a ruptura com as marcas do niilismo na compreensão da nossa relação com a natureza, sobretudo, com os seres vivos. Do exílio do ser humano em um mundo que é hostil (para o gnosticismo) ou indiferente (para a ciência moderna e existencialismo) a uma partilha que não exclui a diferença antropológica, mas a situa dentro do processo evolutivo. A atividade filosófica de Jonas rejeita a hostilidade e a indiferença como conceitos que expressam o significado do mundo para os seres humanos. A natureza, na verdade, conduz à responsabilidade como o dever primeiro do ser humano, o que se funda em uma “ontologia biológica”.

Por fim, a recusa ao niilismo não pertence apenas ao pensamento filosófico de Jonas, mas à sua vida enquanto uma vida propriamente filosófica. É a própria voz do filósofo que deixa avistar a sua oposição – retornando às palavras de Nietzsche – ao mais perturbador de todos os hóspedes:

Eu tenho que procurar muito dentro de mim para encontrar um elemento trágico na minha vida, assim como no meu relacionamento com o mundo, além da perda da minha mãe e o que cada judeu carrega com o Holocausto. Mas apesar de ter acontecido naturalmente coisas terríveis, para mim, *o mundo nunca foi um lugar hostil (grifo nosso)* (JONAS *apud* WIESE, 2008, p. 320).

A afirmação de Jonas demonstra, do ponto de vista existencial e biográfico, que é só no mundo e não contra ele que o ser humano pode enfrentar o niilismo. Apenas por meio de uma familiaridade com a totalidade, isto é, com o mundo, é que a liberdade se constitui como prática não niilista, uma vez que reconhece que a capacidade de por fins e reconhecer valores não é estranha à natureza. O mundo, conforme indicado por Hans Jonas, não é, portanto, o lugar do exílio humano, ao contrário, é a própria condição de seu aparecimento e, por conseguinte, da ideia de responsabilidade pela morada da vida na Terra. Dever que se intensifica e concretiza com o crescimento do poder humano – que se converte em perigo – por meio da técnica.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar a questão do niilismo na filosofia de Hans Jonas o presente trabalho não pretendeu esgotar a amplitude do tema no arcabouço teórico do autor de *O princípio responsabilidade*. Ao contrário, o tema do niilismo ganha outros contornos que, embora não tenham sido explorados na pesquisa apresentada, estão de algum modo ligados ao percurso tomado. Os resultados aqui apresentados, nesse sentido, demonstram que Hans Jonas nunca abandonou seus estudos sobre o gnosticismo e que, portanto, sua atividade primeira em filosofia está em constante diálogo com o projeto da fenomenologia da vida e do princípio responsabilidade. A título de ilustração pode-se mencionar, por exemplo, o texto *O conceito de Deus depois de Auschwitz*, resultado de uma conferência alemã de 1984 em que Jonas usa o mito como narrativa da responsabilidade humana frente ao vazio ético na civilização tecnológica e no qual aparecem elementos do tema; ou ainda as várias retomadas dos textos, inclusive aquele que seria o seu último projeto editorial: a publicação póstuma, por parte de Kurth Rudolph, em 1993, da última versão de *Gnosis und spätantiker Geist*, que foi acompanhado de perto por Jonas, principalmente no que diz respeito à segunda parte da obra e, mais especificamente aos textos sobre Plotino.

Como aspecto da crise de sentido, da ausência de metas, da ruptura com os valores e conceitos tradicionais o presente trabalho pretendeu, também, demonstrar como é possível conectar o fenômeno do niilismo com os desafios apresentados pelo poder tecnológico no século XX, quando a dinâmica utópica do progresso coloca em risco não apenas a vida humana, mas também toda a vida presente no planeta. Diante do excesso do poder tecnológico a pergunta pelo “como” utilizar esse poder, torna-se secundária ou mesmo chega a desaparecer. Ao evocar a responsabilidade fundada ontologicamente, Jonas pretende dar uma resposta, ainda que passível de revisão, ao problema do niilismo contemporâneo que se soma ao utopismo tecnológico. O poder da tecnologia, por isso, deixa de ser neutro porque se faz aliado das consequências mais nefastas do niilismo, qual seja, a associação do poder à atitude de negação do mundo. Para Jonas, assim,

o nosso agir coletivo-cumulativo-tecnológico é de um tipo novo, tanto no que se refere aos objetos quanto à sua magnitude. Por seus efeitos, independentemente de quaisquer intenções diretas, ele deixou de ser neutro. Com isso se inicia a tarefa propriamente dita, a de buscar uma resposta (PR, 66).

É nesse sentido que podemos verificar como o niilismo se apresenta como um fenômeno que se espalha sobre a ciência, a política, a religião, a arte e todos os demais âmbitos da cultura contemporânea, como uma espécie de marca própria do Ocidente. Do ponto de vista humano, ele está ligado à crise (ou fim) do sujeito, ao esfacelamento completo do indivíduo humano e aos projetos de “reforma” que o afetam nos dias atuais, cujo sinal mais claro é o projeto transhumanista, um modo pelo qual busca-se uma alteração radical do ser humano com o objetivo de melhorar a espécie. A “*vontade de ilimitado poder*” (*grifo do autor*) (TME, 34) não se restringe, contudo, apenas às modificações no horizonte da vida humana, pois o controle e o domínio se estendem até o âmbito dos viventes não humanos.

A premissa básica desse processo é a concepção de que a vida e o mundo não são bons o suficiente e que é preciso obter total controle sobre a natureza em vista de sua pretensa melhoria. Isso porque, a ideia presente no gnosticismo de que o *pneuma* é uma parcela da divindade e que sua salvação consiste na libertação da prisão do mundo revela certo gnosticismo tecnológico que anima o mundo contemporâneo. É preciso ultrapassar as barreiras do mundo, isto é, a potência vital da natureza que se expressa na liberdade para, então, alcançar a existência autêntica difundida na civilização tecnológica por meio da cura da condição humana (controle das emoções, extensão da vida, aumento do poder cognitivo). Novamente é preciso colocar a questão jonasiana: “Quem serão os criadores de ‘imagens’, conforme quais modelos, com base em qual saber?” (PR, 61).

A leitura gnóstica do existencialismo heideggeriano permite que Jonas reconheça elementos niilistas – antinomismo, temporalidade sem presente, indiferença da natureza – no seio da filosofia de Heidegger, principalmente, em *Ser e Tempo*. Para Hans Jonas, o ser é o ser vivo e se expressa na liberdade e na afirmação contínua do ser frente ao não ser e, por isso, a reflexão ontológica nos conduz à ética, já que a responsabilidade é a maneira pela qual a continuidade da vida no planeta pode ser assegurada. Como vimos, o distanciamento e a crítica à filosofia de Heidegger é um signo da preocupação fundamental da filosofia de Hans Jonas, a saber, enfrentar o niilismo aliado ao poder tecnológico que nos coloca sob a sombra de um risco sem precedentes. A filosofia de Heidegger, de acordo com a interpretação de Jonas, neutralizou a natureza sob o aspecto do valor e, nesse sentido, Hans Jonas denunciou o vácuo ético do existencialismo heideggeriano. Frente à ambivalência e à magnitude da técnica moderna, a filosofia de Heidegger refugia-se na poética do Ser. A de Jonas parte de uma nova fenomenologia da vida e se ampara em um projeto ético que dê conta do novo cenário. Sendo assim, apesar da influência constante de Heidegger sobre a filosofia de Jonas, a

fenomenologia da vida e o princípio responsabilidade marcam a ruptura com as ideias niilistas do existencialismo heideggeriano.

Hans Jonas propôs uma filosofia que busca responder ao desafio niilista, expresso no gnosticismo e no existencialismo heideggeriano, ao reinterpretar os fundamentos da relação ser humano e natureza em sua ontologia da vida. O autor de *O princípio responsabilidade* questiona a configuração do exílio enquanto modo originário da vida humana em sua relação com o mundo. O exílio, isto é, o não pertencimento ao mundo, é, tanto no gnosticismo quanto no existencialismo heideggeriano, o traço central da experiência da vida humana lançada ao mundo. A nova ontologia proposta por Jonas vê o fenômeno da vida e, por conseguinte, o ser humano como indissociável do mundo ao qual se abre no movimento de transcendência de si. E é porque o ser humano é parte do mundo que a responsabilidade é compreendida como produto do próprio movimento teleológico da natureza. A ética se funda na ontologia. A responsabilidade se fundamenta no pertencimento do ser humano ao mundo. A existência é reinvestida de potência vital e reconectada ao mundo do qual provém.

O niilismo tecnológico e suas consequências do ponto de vista político não foram aprofundados ao longo dessa pesquisa. A técnica como objeto da filosofia e, conseqüentemente, da ética é, com certeza, o tema para o qual as reflexões de Jonas se direcionam. O que justifica que Hans Jonas tenha se tornado conhecido mundialmente através da publicação de *O princípio responsabilidade*. A ousadia e profundidade com o qual tratou de um tema urgente no mundo contemporâneo, como o poder tecnológico, situa Hans Jonas no cerne das discussões acerca da questão da técnica. O que, de modo algum, o coloca a salvo de crítica de revisões. A filosofia de Jonas se constitui como diálogo que retorna ao passado para interrogar o presente e salvaguardar o futuro.

O caminho teórico aqui percorrido buscou analisar o pano de fundo em que a proposta de uma nova ontologia e uma nova ética para a civilização tecnológica estão enraizadas, ou seja, na perspectiva própria do niilismo. A partir das diversas nuances com as quais Jonas confrontou a experiência do niilismo, esse trabalho se apresenta como uma tentativa de olhar para os aportes que possibilitaram a construção de uma nova ética que possa garantir que haja um mundo por vir e com ele uma vida marcada pela liberdade, pluralidade e espontaneidade no risco de existir, em vista de fazer do planeta, uma morada *boa* para o homem e os demais seres vivos.

REFERÊNCIAS

Obras de Hans Jonas

Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religions Thought. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 49, n. 4, p. 315-329, Oct. 1969.

The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 67, n. 1, p. 1-13, Jan. 1987.

Mortality and morality: a search for the good after Auschwitz. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.

La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo. Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos. Traducción de Illana Giner Comín. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2001a.

The phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology. Illinois: Northwestern University, 2001b.

The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity. 3. ed. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2001c.

O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

Memorias. Traducción de Illana Gines Comín. Madrid: Losada, 2005a.

Poder o impotencia de la subjetividad. Traducción de Illana Giner Comín. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005b.

Conoscere Dio Una sfida al pensiero. Traduzione di Claudio Bonaldi. Milano: Edizioni Albo Versorio, 2006a.

O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006b.

Agostino e il problema paolino della libertà. Traduzione di Claudio Bonaldi. Brescia: Editrice Morcelliana, 2007.

O fardo e a benção da mortalidade. Tradução de Wendell E. S. Lopes. **Revista de Filosofia Princípios**, Natal, v. 16, n. 25, p. 265-281, jan./jun. 2009.

Gnosi e spirit tardoantico. Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Bonaldi. Milano: Bompiani, 2010a.

Matéria, Espírito e Criação. Tradução de Wendell E. S. Lopes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010b.

Il principio gnostico. Traduzione di Claudio Bonaldi. Brescia: Editrice Morcelliana, 2011.

Pensar sobre Dios y otros ensayos. Traducción de Ángela Ackermann. 2. ed. Barcelona: Herder, 2012.

Essais philosophiques: Du credo ancien à l'homme technologique. Édité par Damien Bazin et Olivier Depré; coordination scientifique et préface par Olivier Depré. Paris: Vrin, 2013a.

Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013b.

Literatura sobre Hans Jonas

BECCHI, P. El itinerario filosófico de Hans Jonas: etapas de um recorrido. Traducción de Susana Brítez D'Ecclesiis. **Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política**, Madrid, n. 39, p. 101-128, jul./dic. 2008.

BLAND, K. P. Reflections on the place of Gnosticism and Ethics in the thought of Hans Jonas. In: TIROSH-SAMUELSON, H.; WIESE, C. (Ed.). **The Legacy of Hans Jonas. Judaism and The Phenomenon of Life.** Leiden and Boston, MA: Brill, 2008. Cap. 19, 483-491.

BONALDI, C. Hans Jonas e il nichilismo: ala ricerca di un paradigma antignostico. In: SORRENTINO, S. (Org.). **Nichilismo e questione del senso: Da Nietzsche a Derrida.** Roma: Aracne, 2005. p. 149-170.

_____, C. Introduzione. L'esistenza svelata: Heidegger, Jonas e S. Paolo. In: JONAS, Hans. **Conoscere Dio Una sfida al pensiero.** Traduzione di Claudio Bonaldi. Milano: Edizioni Albo Versorio, 2006. p. 11-21.

CABRAL, A. M. 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, p. 9-35, 2015.

CULIANU, I. P. **Gnosticismo e pensiero moderno:** Hans Jonas. Roma: Erma, 1985.

COMÍN, I. G. Introducción a la edición española. In: JONAS, Hans. **Poder o impotencia de la subjetividade.** Traducción de Illana Giner Comín. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005. p. 13-66.

DEPRAZ, N. Le statut phénoménologique du monde dans la gnose: du dualisme à la non-dualité. **Laval théologique et philosophique**, Québec, v. 52, n. 3, p. 625-647, 1996.

DEPRÉ, O. Entre nature et éthique: le concept de valeur. In: LORIES, D.; DEPRÉ, O. **Vie et liberté: Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas.** Paris: Vrin, 2003. p. 137-178.

FOSSA, F. **Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnose.** Pisa: ETS, 2014.

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

_____, N. La souffrance humaine maximisée en Dieu: une lecture du mythe de Hans Jonas. **Filosofia – Revista da faculdade de letras da Universidade do Porto**, Porto, v. 20, p. 125-140, 2005.

_____, N. Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de Princípio Responsabilidade. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 435-464, jul./dez. 2012.

HAUSKELLER, M. The Ontological Ethics of Hans Jonas. In: MEACHAM, D. (Ed.). **Medicine and Society, New Perspectives in Continental Philosophy.** [S.l.]: Springer, 2015. Cap. 3, p. 39-55.

HOTTOIS, G. Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas. **Laval théologique et philosophique**, Québec, v. 50, n. 1, p. 95-110, Feb. 1994.

LAZIER, B. Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World. **Journal of the History of Ideas**, Pennsylvania, v. 64, n. 4, p. 619-637, Oct. 2003.

LOPES, W. E. S. A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética. **Revista de Filosofia Princípios**, Natal, v. 17, n. 28, p. 47-70, jul./dez. 2010.

_____, W. E. S. **Hans Jonas e a Diferença Antropológica: Uma análise da biologia filosófica.** 2014. 410 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

_____, W. E. S. Hans Jonas e o problema do primado do metabolismo. In: CARVALHO, H. B. A. de; OLIVEIRA, J. (Org.). **Ética, técnica e responsabilidade.** Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015. Cap. 14, p. 293-317.

MICHELIS, A. **Libertà e Responsabilità: la filosofia di Hans Jonas.** Roma: Città nuova, 2007.

_____, A. Identidade, Liberdade e relações de responsabilidade na filosofia de Hans Jonas. Tradução de Bartolomeu Leite da Silva. In: CARVALHO, H. B. A. de; OLIVEIRA, J. (Org.). **Ética, técnica e responsabilidade.** Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015. Cap. 1, p. 11-30.

MONTEBELLO, P. Vie et phénomène de vie chez Hans Jonas. In: **Revue Kairos**, Toulouse, n. 23, p. 1-26, 2004.

OLIVEIRA, J. A interpretação analógica das relações entre niilismo gnóstico e niilismo existencialista segundo Hans Jonas. **Síntese**, Belo Horizonte, v.41, n.129, p.101-127, 2014a.

_____, J. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014b.

_____, J. Vida. In: OLIVEIRA, J.; MORETTO, G.; SGANZERLA, A. **Vida, técnica e responsabilidade**: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas. São Paulo: Paulus, 2015. Cap. 1, p. 15-74.

PIERRON, J.-P. De la gnose à la responsabilité. Hans Jonas, critique de l'acosmisme anthropologique. **Alter Revue de Phénoménologie**, n. 22, p. 145-162, 2014.

PINSART, M.-G. **Jonas et la liberté**. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques. Paris: Vrin, 2002.

POMMIER, É. **Hans Jonas et le principe responsabilité**. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.

_____, É. **Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas**. Paris: Vrin, 2013.

RODRÍGUEZ, A. R. Nihilismo y tecnología: Hans Jonas y la filosofía de la historia. **Sapientia**, Buenos Aires, v. 56, p. 213-235, 2001.

RUDOLPH, K. Hans Jonas and research on Gnosticism from a contemporary perspective. In: TIROSH-SAMUELSON, H.; WIESE, C. (Ed.). **The Legacy of Hans Jonas**. Judaism and The Phenomenon of Life. Leiden and Boston, MA: Brill, 2008. Cap. 4, p. 91-106.

SCHENKE, H.-M. Review of Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I. **Theologische Literaturzeitung**, Leipzig, n. 84, p. 813-820, 1959.

SGANZERLA, A. Biologização do ser moral em Hans Jonas. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 155-178, jan./jun. 2013.

TAMINIAUX, J. Les enjeux de la lecture gnostique de Sein und Zeit. **Études Phénoménologiques**, Louvain, v.17, n. 33-34, p. 91-109, 2001.

THEIS, R. Hans Jonas et la question de la destination de l'homme. **Alter Revue de Phénoménologie**, n. 22, p. 29-46, 2014.

TIBALDEO, R. F. **La rivoluzione ontologica di Hans Jonas**: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e Libertà". Milano: Mimesis, 2009.

_____, R. F. Hans Jonas' 'Gnosticism and Modern Nihilism', and Ludwig Von Bertalanffy. **Philosophy and Social Criticism**, v. 38, n.3, p. 289-311, 2012.

_____, R. F. From Dualism to the Preservation of Ambivalence. In: LARRÈRE, C.; POMMIER, É. (Org.). **L'éthique de la vie chez Hans Jonas**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2013. p. 33-48.

_____, R. F. Animal, "transanimal" e humano no pensamento de Hans Jonas. In: CARVALHO, H. B. A. de; OLIVEIRA, J. (Org.). **Ética, técnica e responsabilidade**. Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015. Cap. 2, p. 31-47.

TORRENTS, J. M. Prólogo. In: JONAS, H. **La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo**. Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000. p. 13-16.

URZÚA, J. A. L. **La fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas: El vínculo entre bíos, télos y éthos**. 2015. 450f. Tesis (Doctoral) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.

VOGEL, L. Hans Jonas Diagnosis of Nihilism: the case of Heidegger. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 3, n.1, p. 55-72, 1995.

_____, L. Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology. In: JONAS, H. **Mortality and morality: a search for the good after Auschwitz**. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996. p. 1-40.

_____, L. Foreword. In: JONAS, H. **The phenomenon of Life**. Toward a Philosophical Biology. Illinois: Northwestern University, 2001b. p. XI-XXI.

WALDSTEIN, M. Hans Jonas Construct Gnosticism: analysis and critique. **Journal of Early Christian Studies**, Chicago, v. 8, n. 3, p. 341-372, 2000.

WIESE, C. **The life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions**. Translated by Jeffrey Grossman and Christian Wiese. Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press, 2007.

_____, C. Postfazione – Ma per me il mondo non è mai stato un luogo ostile. In: JONAS, H. **Memorie**. Genova: Il Nuovo Melangolo, 2008. p. 317-348.

WOLFF, E. Responsibility in an Era of Modern Technology and Nihilism, Part 1: A Non Foundational Rereading of Jonas. **Dialogue**, v. 48, p. 577-599, 2009.

_____, E. Responsibility in an Era of Modern Technology and Nihilism, Part 2: Inter-Connection and Implications of the Two Notions of Responsibility. **Dialogue**, v. 48, n. 3, p. 841-866, Dec. 2009.

WOLIN, R. **Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse**. Traducción de María Condor. Madrid: Ediciones Cátedra, 2003.

ZAFRANI, A. Ernst Bloch et Hans Jonas: Refondation de l'éthique à partir d'une critique du nihilisme. **Alter Revue de Phénoménologie**, n. 22, p. 123-144, 2014.

_____, A. From the study of gnosis to the criticism of nihilism. **Giornale Critico di Storia delle Idee**, Sassari-Milano, n. 14, 2015.

Outras obras

ARALDI, C. L. **Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

_____, C. L. **Nietzsche**: do niilismo ao naturalismo moral. Pelotas: Nepfil online, 2013.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2001.

BACON, F. **Novum organum** ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

BARBARAS, R. A alma e o cérebro. In. NOVAES, A. (Org.). **O Homem-máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a. p. 65-76.

BARBARAS, R. **Vie et intentionnalité**. Paris: Vrin, 2003b.

BLUMENBERG, H. **La legitimación de la Edad Moderna**. Traducción de Pedro Madrigal. Valencia: PRE-TEXTOS, 2008.

BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2008.

CÍCERO. **Sobre a Natureza dos Deuses**. Tradução de Leandro Abel Vendemiatti. 2003. 148f. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas, 2003.

DERRIDA, J. **O olho da Universidade**. Tradução de Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

DESCARTES. **Meditações**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

DUARTE, A. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FREUD, S. **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)**: além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GIACÓIA JÚNIOR, O. **Nietzsche**: o humano como memória e como promessa. Petrópolis: Vozes, 2013.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.

HEIDEGGER, M. O tempo da imagem no mundo. Tradução de Alexandre Franco de Sá. In: HEIDEGGER, M. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 96-138.

_____, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____, M. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____, M. **Nietzsche II**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____, M. **Sobre o humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

_____, M. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____, M. **Contribuições à filosofia** (Do Acontecimento Apropriador). Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KING, K. **What is Gnosticism?** London: Cambridge, 2003.

LOPARIC, Z. **Heidegger Réu**: Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

LÖWITH, K. **Nietzsche**: philosophie de l'éternel retour du même. Paris: Calmann-Lévy, 1994.

MENDONÇA, M. O estatuto da causa final em Leibniz. In: **Cultura Revista de História e Teoria das Ideias**, Lisboa, v. 32, p. 145-156, 2012

MERLEAU-PONTY, M. **A natureza**: curso do Collège de France. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NIETZSCHE, F. **Œuvres philosophiques complètes Tome XIII**: Fragments porthumes Automne 1887 – Mars 1888. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Traduits de l'allemand par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch. Paris: Gallimard, 1976

_____, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____, F. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998a.

_____, F. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b.

_____, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

NUNES, B. **No tempo do niilismo e outros ensaios**. São Paulo: Editora Ática, 2008.

OLIVEIRA, J. Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence* para a exumação de um século. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI JR., W. A. (Org.). **120 anos de Para a Genealogia da Moral**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008. p. 12-50.

PASCAL, B. **Pensamentos**. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PLATÃO. **Timeu; Crítias; O segundo Alcibíades; Hípias menor**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001.

PLOTINO. **Enéadas I, II e III**. Tradução de José Carlos Barcat Junior. 2006. 700f. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas, 2006.

SÁ, A. F. de. A abordagem Fenomenológica de Heidegger ao conceito de vida e o começo da biopolítica. In: FERRER, D.; UTTEICH, L. **A filosofia transcendental**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

SARTRE, J.-P. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010.

SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SPINOZA. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

TAUBES, S. A. The Gnostic Foundation of Heidegger's Nihilism. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 34, n. 3, p. 155-172, July 1954.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VOLPI, F. Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'“ascese” del pensiero. **Archivio di filosofia**, Pisa-Roma, p. 239-264, 1989.

_____, F. **O niilismo**. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WILLIAMS, M. **Rethinking “Gnosticism”: An argument for dismantling a dubious category**. Princeton: Princeton University Press, 1996.