

GNOSTICISMO E NIILISMO EM HANS JONAS: O PNEUMÁTICOS GNÓSTICO ENQUANTO PRIMÓRDIO DO “INDIVÍDUO AUTÊNTICO”

*Gnosticism and nihilism in Hans Jonas: the gnostic pneumatics as the primordial existentialist
“authentic individual”*

Renzo Nery *

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar alguns aspectos relacionais do gnosticismo dos primeiros séculos cristãos e sua relação com o niilismo moderno, por meio da “interpretação existencial do gnosticismo” de Hans Jonas. Um desses aspectos investiga o esforço intelectual do filósofo em localizar no gnosticismo meios analíticos essenciais à sua interpretação do niilismo existencialista, em especial o heideggeriano. Para isso, faz-se necessário compreender como ambas as perspectivas – gnóstica e existencialista – negam a ordenação do cosmos rumo a um conceito de bom, dividem entre si a transcendência do eu acósmico e situam suas noções de indivíduo – o *pneumáticos* gnóstico e “indivíduo autêntico” existencialista – acima de qualquer lei moral ou *nomos*.

Palavras-chave: Hans Jonas, Gnosticismo, Existencialismo, Niilismo.

Abstract: The present work aims at analyzing some of the relational aspects of the first Cristian centuries’ Gnosticism and its relationship with modern nihilism through Hans Jonas’ “existential interpretation of Gnosticism”. One of these aspects investigates the philosopher’s intellectual effort to locate in Gnosticism analytical means which are essential to his interpretation of the existentialist nihilism, specially Heidegger’s. For that, it is necessary to comprehend how both perspectives – gnostic and existentialist – deny the cosmos’ direction towards a concept of Good, share with one another the transcendence of the acosmic self and place its notions of the individual – the gnostic *pneumatics* and the existentialist “authentic individual” – above any moral law or *nomos*.

Keywords: Hans Jonas, Gnosticism, Existencialism, Nihilism.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Intercambista na República Federal da Alemanha, bolsista da DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst), no Hans Jonas Zentrum, Freie Universität Berlin (FU-Berlin) e professor da Escola de Direito e Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás). E-mail: renzonery@hotmail.com

Totalmente outro, alienígena e desconhecido, o Deus gnóstico possui mais do nihil do que do ens em seu conceito. Para todos os propósitos da relação humana com a realidade que o cerca, este Deus furtivo é um termo negativo; nenhuma lei emana dele – nenhuma para a natureza e, portanto, nenhuma para a ação humana como parte da ordem natural. Sua única relação com o mundo é aquela de salvar-se do mundo. Antinomianismo corre normalmente, senão inevitavelmente, dessas premissas.

Hans Jonas

Introdução

A coleção de ensaios organizada em forma de livro e intitulada *Mortality and Morality: a search for the Good after Auschwitz*¹ (1996), de autoria do pensador judeu-alemão Hans Jonas, editada por Lawrence Vogel e supervisionada pela falecida Lore Jonas, esposa de Jonas, reúne o conjunto de produções que marca a trajetória reflexiva de Jonas, especificamente o existencialismo alemão e sua teologia pós-holocausto. Apresentaremos de imediato a maneira pela qual os estudos gnósticos do autor contribuíram para a constituição de sua visão naturalista e prepararam o enfrentamento dos aspectos niilistas inerentes à *ratio* científica e filosófica moderna. *Ser e Tempo* – obra capital de seu *Doktorvater*, Martin Heidegger – é de pronto classificada como a quintessência do niilismo moderno. Nas palavras de Vogel,

O projeto fundamental de Jonas pode ser visto nada menos como uma superação de sua figura intelectual paterna, cujo comportamento durante o Terceiro Reich é diagnosticado por Jonas como um sintoma da fragilidade ética das ideias niilistas de Heidegger.²

Postas à parte a ligação entre a vida pessoal de Heidegger e as implicações éticas de sua filosofia, a intensão nuclear de Jonas é apresentar uma réplica sistemática e deliberada ao legado heideggeriano, entendido pelo autor como o estandarte do niilismo do século XX, corresponsável pela destruição da ética tradicional e pela cauterização dos conteúdos ontológicos e metafísicos da natureza, processo que o autor em outro lugar descreve como *turn* ontológico, ou passagem da “ontologia da vida” à “ontologia da morte”.

Se por um lado as ciências naturais exponenciam drasticamente o poder da ação humana por meio da técnica ao habilitá-la o manuseio das estruturas profundas da natureza, por outro, postulam a

¹ Contamos com a seguinte edição: Hans Jonas. *Mortality and Morality: a search for the Good after Auschwitz*. Illinois: Northwestern University Press, 1996.

² No original: “Jonas fundamental project can be seen as no less than an overcoming of his intellectual father-figure, whose behavior in the Third Reich Jonas diagnoses as a symptom of the ethical weakness of Heidegger’s nihilistic ideas.” VOGEL, Lawrence. In: Hans Jonas *Mortality and Morality: a search for the Good after Auschwitz*. Illinois: Northwestern University Press, 1996, p.04.

augura antropocêntrica criada pela ética tradicional, presumindo que a ação humana sobre a natureza não constitui objeto da reflexão ética, uma vez que a própria *techne* é entendida como neutra ou mesmo aética. A ética estaria confinada à dimensão estritamente humana, não podendo ser direcionada à natureza. Nesse contexto, a hipótese de uma finalidade subjacente à natureza é encarada como um devaneio antropomórfico, inaplicável às coisas não humanas.

Jonas é essencialmente um filósofo do niilismo. Desde os seus primeiros escritos aos mais tardios, este problema persiste, percorrendo três prismas de análise: o existencial, o metafísico e o teológico. Defendendo enfaticamente que o niilismo não é em absoluto um fato cultural novo ou estritamente moderno, o autor detecta seu nascimento no gnosticismo dos primeiros séculos cristãos.

Apresentaremos a seguir o *grounding* existencial e gnóstico da visão jonasiana do niilismo, assim como as primeiras diretrizes de sua ética biológica.

1. O *Cosmos* Greco-Romano e os elementos “compulsivos” inerentes à substituição do *logos* cósmico dos estoicos pela *heimarmene*

Jonas detecta no dualismo gnóstico o que denomina por “acosmismo antropológico” (*anthropological acosmism*), interpretando-o como um dos embriões do niilismo moderno.

Totalmente outro, alienígena e desconhecido, o Deus gnóstico possui mais do *nihil* do que do *ens* em seu conceito. Para todos os propósitos da relação humana com a realidade que o cerca, este Deus furtivo é um termo negativo; *nenhuma lei emana dele – nenhuma para a natureza e, portanto, nenhuma para a ação humana como parte da ordem natural*. Sua única relação com o mundo é aquela de salvar-se do mundo. *Antinomianismo corre normalmente, senão inevitavelmente, dessas premissas.*³

Se por um lado o antinomianismo⁴ gnóstico é detectado pelo viés da interpretação existencial, por outro, os esforços intelectuais de Jonas para compreender o mundo gnóstico oferecem meios analíticos essenciais à sua interpretação niilista do pensamento existencialista. As premissas em comum impressionam, dada à distância cronológica de ambas as perspectivas filosóficas: gnóstica e existencialista. Sucintamente, ambas negam a ordenação do cosmos rumo a um conceito de bom e

³ No original: “As the totally other, alien, and unknown, the Gnostic God has more of the *nihil* than of the *ens* in his concept. For all purposes of man’s relation to the reality that surrounds him, this hidden God is a negative term; no law emanates from him – none for nature, and thus none for human action as part of the natural order. His only relation to the world is the negative one of saving from the world. Antinomianism follows naturally, even if not inevitably, from these premises.” Lawrence Vogel citando Hans Jonas, In: Hans Jonas, *Mortality and Morality: a search for the Good after Auschwitz*. Illinois: Northwestern University Press, 1996, p.7. Grifos do autor.

⁴ “Antinomianism comes from the Greek meaning *lawless*. In Christian theology it is a pejorative term for the teaching that Christians are under no obligation to obey the laws of ethics or morality. Few, if any, would explicitly call themselves “antinomian,” hence, it is usually a charge leveled by one group against an opposing group. Antinomianism may be viewed as the polar opposite of legalism, the notion that obedience to a code of religious law is necessary for salvation. In this sense, both antinomianism and legalism are considered errant extremes.” THEOPEDIA. Disponível em: <<http://www.theopedia.com/Antinomianism>>. Acesso em: 07 jun. 2014.

Gnosticismo e niilismo em Hans Jonas: o *pneumáticos* gnóstico enquanto primórdio do “indivíduo autêntico” existencialista

acreditam na transcendência do eu acósmico. O *pneumáticos* gnóstico, assim como o “indivíduo autêntico” existencialista, situam-se acima de qualquer lei moral ou *nomos*.

Sem a crença em um Deus transcendente, portanto, o indivíduo autêntico está livre para criar valores a partir de sua perspectiva “além do bem e do mal” própria – com um olho voltado para o futuro em aberto, mas sem orientação no tocante a uma medida eterna para estabilizar o presente.⁵

Jonas traça diversos paralelos entre o mundo gnóstico Greco-romano e a condição moderna. Sente-se seduzido pela afirmação de Spengler⁶ de que as duas eras chegam a ser “contemporâneas”, no sentido de serem fases idênticas dos ciclos de vida de suas respectivas culturas. O gnosticismo é caracterizado por um viés radicalmente dualista, que busca uma espécie de paixão adquirida da experiência gnóstica de sentir e teorizar acerca da separação entre eu (*self*) e mundo (*world*) e entre mundo e Deus.

Nessa configuração de três termos – homem, mundo e Deus – homem e Deus se encontram em um polo, em contraposição ao mundo. Entretanto, apesar de sua união no sentido mais essencial, homem e Deus são separados um do outro justamente pelo mundo. A consciência dessa relação, para o gnóstico, torna-se sabedoria revelada, ou *gnose*: o sentimento racionalmente adquirido de absoluta ruptura entre o homem e o local onde se encontra confinado, qual seja, o mundo.⁸

Em seu aspecto teológico, a doutrina gnóstica defende que o Divino é estranho ao mundo e abstêmio de participação ou preocupação com o universo físico. Estritamente transmudano, não pode ser revelado ou indicado pelo mundo, permanecendo desconhecido e estranho a qualquer ser mundano. O próprio universo, em seu aspecto cosmológico, não é tido como uma criação divina, mas como obra de um princípio inferior, regedor de suas leis físicas. Em seu aspecto antropológico, em contrapartida, a interioridade humana, a *pneuma* (“espírito”, em contraste à “alma”, *psyque*) não faz parte do mundo ou do

⁵ No original: “Without belief in a transcendent God, however, the authentic individual is free to create values from his own perspective “beyond good and evil” – with an eye toward the open future, but no orientation toward an eternal measure to stabilize the present.” VOGEL, Lawrence, In: Hans Jonas, *Mortality and Morality: a search for the Good after Auschwitz*. Illinois: Northwestern University Press, 1996, p.7.

⁶ Oswald Spengler (1880-1936), filósofo alemão nascido em Blakenburg, autor de *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922) ou *A Decadência do Ocidente*. Esta obra inspirou numerosos autores contemporâneos como Thomas Mann, Ernst Jünger, Martin Heidegger e Arnold Tonybee. Durante a república de Weimar combateu veementemente a democracia e publicou *Preussentum und Sozialismus* (1920), exaltando a Prússia autoritária como baluarte do socialismo verdadeiro. Na ascensão do nazismo ao poder, publicou *Jahre der Entscheidung* (1933), embora não apoiasse os ideais hitleristas. Institut for Historical Review. Disponível em: <http://www.ihr.org/jhr/v17/v17n2p-2_Stimely.html>. Acesso em: 07 jun. 2014.

⁷ JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 217

⁸ JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 218.

domínio da natureza, sendo tão transcendente e desconhecida às faculdades humanas de cognição quanto o próprio Deus.

Aos poucos se prefigura o argumento de Jonas: a situação teórica e cultural dos séculos gnósticos moldou um espírito de indiferença e incredulidade em relação ao mundo e ao que podia ser dele apreendido. O mundo, além de não oferecer nenhum sinal da vontade e desejo divinos, constitui mera e vil manifestação do demiurgo, onde mesmo o homem pode olhá-lo com desdém, de cima para baixo e tomá-lo como uma perversão do Divino. O mundo é dotado do imensurável poder de agir, um agir cego, desprovido de conhecimento e benevolência. Para o gnóstico, esta criação cega e ignorante é fruto de paixões “demiúrgicas”. Jonas sentencia:

O mundo, portanto, é o produto e mesmo a corporificação da negativa do conhecimento. O que ele revela é obscuro e, por conseguinte, uma força maligna, procedente do espírito do poder arrogante, da vontade de ordenar e coagir. A negligência dessa vontade é o espírito do mundo, que por sua vez não possui qualquer relação com o discernimento e o amor. As leis do universo são as leis desse poder e não da sabedoria divina. *Poder* se torna, portanto, o aspecto supremo do cosmos e sua essência interna é ignorância (*agnosia*). Para este poder, o complemento positivo é que a essência do homem é o conhecimento – conhecimento de si e de Deus: isso determina sua situação de conhecimento potencial em meio o desconhecimento, de luz em meio à escuridão, e essa relação está no âmago de sua constituição alienígena, desprovida de companhia na vastidão negra do universo.⁹

Concomitantemente, a ideia de *cosmos* grega, por menos teológica que fosse originalmente, apresenta uma interpretação do mundo físico praticamente idêntica à gnóstica: “esses elementos miseráveis” (*paupertina haec elementa*) e “essa célula desprezível do criador” (*haec cellula creatoris*), são alguns dos epítetos greco-romanos apresentados por Jonas para caracterizar a visão de mundo da antiguidade tardia, notoriamente assentada na aproximação entre os prismas gnóstico e estoico dos primeiros séculos cristãos. Se por um lado o *cosmos* greco-romano não divide a ideia de obscuridade e perversão gnóstica em relação ao universo, deixa bem claro, por outro, que a noção de lei cósmica (*cosmic law*), outrora venerada como a expressão da razão com a qual o homem pode comunicar pelo ato cognitivo, passa a ser analisada em seus aspectos de compulsão, isto é, de coerção à liberdade humana. O

⁹ No original: “The world, then, is the product and even the embodiment, of the negative of *knowledge*. What it reveals is unenlightened and therefore malignant force, proceeding from the spirit of self-assertive power, from the will to rule and coerce. The mindlessness of this will is the spirit of the world, which bears no relation to understanding and love. The laws of the universe are the laws of this rule, and not of divine wisdom. *Power* thus becomes the chief aspect of the cosmos, and its inner essence is ignorance (*agnosia*). To this, the positive complement is that the essence of man is knowledge – knowledge of self and of God: this determines his situation as that of the potentially knowing in the midst of the unknowing, of light in the midst of darkness, and this relation is at the bottom of his being alien, without companionship in the dark vastness of the universe.” JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.219.

Gnosticismo e niilismo em Hans Jonas: o *pneumáticos* gnóstico enquanto primórdio do “indivíduo autêntico” existencialista

logos cósmico dos estoicos, identificado posteriormente como providência, se vê substituído pela *heimarmene* – destino cósmico opressivo.¹⁰ Vejamos o que Jonas diz acerca desse *fatum*:

A mudança no teor emocional do termo *cosmos* é mais bem simbolizada, como em nenhum outro lugar, nessa depreciação da parte mais divina do mundo visível de outrora: as esferas celestiais. O céu estrelado – para os gregos desde Pitágoras a mais pura corporificação da razão do universo sensível e prerrogativa de sua harmonia – agora encarava o homem nos olhos com o resplendor de seu poder alienígena e sua necessidade. [...] as estrelas se tornaram tiranas – temidas, mas ao mesmo tempo desprezadas por serem inferiores aos homens.¹¹

O liame que aos poucos se descortina retrata uma situação cultural onde os céus são destituídos da adoração dos homens, por sua vez acometidos por sentimentos de “abandono e solidão”. A consciência da nobreza da alma em relação ao mundo é arrebatada pelo sentimento de subjugo do corpo às leis do *cosmos*. Remetendo a Pascal, onde o homem encara seu insulamento num universo morto e vazio com horror, Jonas apresenta uma cultura gnóstica tomada pelo mesmo sentimento de espanto. O espanto, como uma resposta da alma ao seu *ser-no-mundo* (*being in the world*), é um tema recorrente na literatura gnóstica e marca o despertar do eu interior de sua “hibernação ou intoxicação do mundo”.¹² A consciência deste “si mesmo”, desta interioridade irrevogável, revelou a este eu interior, ao mesmo tempo, o fato desse “si” sequer lhe pertencer, ou de que esse “si” não está no comando de si mesmo, de que era, na verdade, o executor involuntário dos desígnios cósmicos, um “si” consciente do antagonismo de um “si mesmo” desprovido de autonomia e entregue à compulsão cósmica. Nesse contexto, o conhecimento (*gnosis*) tem o poder de libertar o homem dessa servidão, sem nunca integrá-lo ao todo cósmico, uma vez que este é justamente a antítese de sua condição.

Na contramão da sabedoria estoica (que buscava a liberdade na resignação do indivíduo ante as necessidades cósmicas), o gnóstico defendia a condução de seu estranhamento em relação ao mundo à sua consequência final (*aftermath*). Levada a cabo, a ascese gnóstica visa a autoconquista do eu interior pelo viés do sublime. O domínio de si mesmo aliado à consciência de que um universo regido pelo poder só pode ser subjugado por seu elemento motriz (o próprio poder) realizariam, em conjunto, a superação do mundo:

¹⁰ No original: “The change in the emotional content of the term *cosmos* is nowhere better symbolized than in this depreciation of the formerly most divine part of the visible world, the celestial spheres. The starry sky – to the Greeks since Pythagoras the purest embodiment of reason in the sensible universe, and the guarantor of its harmony – now stared in the face with fixed glare of alien power and necessity. No longer his kindred, yet powerful as before, the stars have become tyrants – feared but at the same time despised, because they are lower than man.” Citação completa. JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.220.

¹¹ JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.220.

¹² JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 220

[...] por um lado, pelo poder do Salvador que penetra no sistema fechado do mundo de fora dele para dentro e, por outro lado, pelo poder do “conhecimento” trazido por ele que, como uma arma mágica, derrota a força dos planetas e abre um caminho para a alma através das suas ordens obstantes.¹³

Deparamo-nos, assim, com a primeira similaridade entre a relação de poder do homem moderno e a causalidade particular do “seu” mundo e a mesma relação de termos identificada no mundo gnóstico por Jonas. A similaridade ontológica reside no fato de que em ambas a “luta” de poderes entre o homem e o mundo está situada na base da relação do homem com a totalidade da natureza. Certamente, as preditas relações possuíram manifestações culturais tão díspares quanto suas respectivas visões de mundo e não é sem certo desconforto que a gradual aproximação de um *cosmos* divinamente ordenado e outro tecnologicamente racionalizado e instrumentalizado pode ser realizada. Enquanto o *cosmos* gnóstico teve seus princípios e valores gerados por meio da demonização do mundo, o *cosmos* moderno, na interpretação de Jonas do existencialismo, teve seus princípios éticos corroídos pela ciência e pela tecnologia.

Nesse primeiro conjunto de premissas, tentamos seguir os passos de Jonas, reunindo de modo introdutório os pontos onde os “mundos” em destaque se identificam. Agora, antes de apresentarmos os demais paralelos propostos pelo autor, seremos fiéis ao seu itinerário e apresentaremos mais detidamente três aspectos fundamentais de seu programa: a transcendência do eu acósmico (*acosmic self*), o repúdio da doutrina clássica do “todo e as partes” e o desfecho da ideia de *cosmos* como um todo divinamente ordenado.

1.1. GNOSTICISMO, EXISTENCIALISMO E NIILISMO: o nono ensaio do *Fenômeno da Vida*

O diagnóstico de Jonas acerca da modernidade se encontra em sua genealogia do niilismo ocidental. Em sua versão moderna, é preponderantemente tido (o niilismo) como consequência da ciência moderna. O ponto de partida do filósofo da vida é a ideia de que o sucesso científico em destituir uma vasta gama de superstições e credos deixou o homem moderno desprovido de qualquer conforto espiritual ou norte moral.

Jonas entende que os paralelos entre a situação cultural em que se desdobra a ciência moderna e os desenvolvimentos da visão de mundo gnóstica são inegáveis. Ambas as perspectivas são caracterizadas por uma crise radical de sentido que resultou num sentimento de abandono generalizado. A existência mundana e sua facticidade teriam sido totalmente esvaziadas de sentido metafísico e conseqüentemente

¹³ No original: “The power of the world is overcome, on the one hand, by the power of the Savior who breaks into its closed system from without, and, on the other hand, through the power of the “knowledge” brought by him, which as a magical weapon defeats the force of the planets and opens to the soul a path through the power their impeding orders.” Citação completa. JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.221.

Gnosticismo e niilismo em Hans Jonas: o *pneumáticos* gnóstico enquanto primórdio do “indivíduo autêntico” existencialista

preenchidas pela convicção de que o homem encontraria em si mesmo uma imanência de sentido. Paradoxalmente, as situações presenciaram momentos de voluntarismo convulsivo, na desesperada tentativa de restabelecer a extinta conexão entre existência e sentido.¹⁴

Há [em ambas as perspectivas] um positivo dever de empreender toda sorte de ação, em não deixar qualquer feito inacabado, qualquer possibilidade de liberdade irrealizada, no intuito de pagar à natureza seu tributo e exaurir seus poderes; apenas dessa forma a libertação final do ciclo de reencarnações pode ser levada a cabo.¹⁵

Na modernidade, essa atitude é mais bem representada pelo messianismo político característico do século XX: os movimentos de integração nacional comunista, fascista, nazista e etc., que da mesma forma apresentam traços antinômicos, na medida em que lançaram mão de ações eticamente condenáveis para atingir seus fins políticos. Vejamos os pormenores desses paralelos.

Em *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* encontram-se os onze ensaios fundamentais da filosofia biológica de Jonas. Lawrence Vogel confere à obra a mesma importância de outras mais consagradas, como *A Condição Humana* de Hanna Arendt, *Verdade e Método* de Hans-Georg Gadamer e *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Levinas. Somadas, essas obras formam o mais importante conjunto de obras produzido pelos alunos de Heidegger.¹⁶ Nesses onze ensaios encontramos a interpretação existencial de Jonas dos fatos biológicos, base do seu terceiro e último projeto filosófico, o *Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (o primeiro foi sua obra gnóstica e o segundo sua filosofia biológica).

A continuidade da discussão no momento empreendida – os paralelos entre o mundo gnóstico Greco-romano e o niilismo moderno – nos remete obrigatoriamente ao nono ensaio da obra *The Phenomenon of Life*, intitulado *Gnosticism, Existentialism and Nihilism* (Gnosticismo, Existencialismo e Niilismo). Neste ensaio Jonas faz aproximações filosóficas entre os três paradigmas contidos no título,

¹⁴ “No caso gnóstico, sentimentos acósmicos, em aliança com os preceitos da teologia negativa, poderiam facilmente levar a uma atitude antinomiana de libertinagem desenfreada: uma vez que a lei [do *cosmos*] aplicava-se apenas a esfera *profana* da existência mundana, transgressões eram vistas como positivas na medida em que poderiam apontar o caminho à redenção.” No original: “In the case of Gnosticism, acosmic sentiments, in alliance with the precepts of negative theology, could easily lead to an antinomian attitude of untrammelled licentiousness: since law applied only to the *profane* sphere of worldly existence, transgressions were viewed positively insofar as they might point the way to redemption.” WOLLIN, Richard. *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. New Jersey: Princeton University Press, 2001, p.110.

¹⁵ “There is a positive duty to perform every kind of action, to leave no deed undone, no possibility of freedom unrealized, in order to render nature its due and exhaust its powers; only in this way can final release from the cycle of reincarnations be obtained.” Richard Wollin citando Hans Jonas, In: WOLLIN, Richard. *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. New Jersey: Princeton University Press, 2001, p.110.

¹⁶ Lawrence Vogel, In: JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. xi.

constituindo a principal sustentação teórica da delicada aproximação desses “mundos” tão distantes cronologicamente.

Jonas descreve o dualismo gnóstico entre Deus e mundo como um evento oriundo de condições histórico-sociais específicas. Principalmente, origina-se da experiência imanente de desunião entre o homem e o mundo como o resultado final de um momento cultural caracterizado pelo sentimento radical de “alienação”, como veremos adiante. Em contrapartida, uma condição de alienação análoga é detectada na modernidade, uma vez que o existencialismo, da mesma forma, apresenta uma concepção de homem-mundo dicotômica.

O autor articula três elementos fundamentais: i) a transcendência do eu acósmico; ii) a transformação da filosofia clássica do “todo e as partes”; iii) e o impacto de ambos na ideia de um *cosmos* divinizado e hierarquizado. Com relação ao segundo aspecto citado, Jonas enxerga nas esferas social e política do mundo gnóstico fortes manifestações culturais em prol do abandono da doutrina ontológica clássica, ancorada na ideia de que o todo não só precede as partes, mas as supera em importância, já que as partes só viriam a ser e só poderiam ser por causa e em função do todo. De que forma se dá essa superação?

A razão de ser das partes encontra seu sentido e função, nessa perspectiva, na sua própria relação com o todo, ganhando proporções sociais e políticas quando a doutrina passa a ser aplicada para organizar a *polis*. Todavia, a institucionalização da doutrina na figura da *polis* clássica acabou por contribuir para a falência de sua validade prática e, da mesma forma, para o questionamento de sua validade ontológica. De fato, esse desenvolvimento parece evidenciar que os cidadãos das cidades-estado concluíram que não só integravam o todo de forma rigorosamente ativa, mas podiam ainda exercer sua superioridade ao todo por meio do conhecimento produzido por eles próprios, as partes. Apesar de tornadas possíveis pelo todo em nível ontológico (para poderem *vir a ser*, existirem enquanto *oikos*) como entes, as partes também asseguravam a permanência e a possibilidade do todo, em nível ôntico, pelo simples fato de existirem (*serem*). Desse momento em diante, a *polis* não recuperaria mais sua sustentação sociopolítica:

[...] assim como a condição do todo fazia diferença para a possibilidade e perfectibilidade das partes, da mesma forma, a conduta destas fazia diferença para a possibilidade e a perfeição do todo. Não obstante, esse todo, ao tornar primordialmente possível a própria vida e secundariamente a boa vida do indivíduo, estava ao mesmo tempo entregue ao cuidado do último [...].¹⁷

¹⁷ No original: “(...) just as the condition of the whole made a difference to the being and possible perfection of the parts, so their conduct made a difference to the being and perfection of the whole. Thus this whole, making possible first the very life and then the good life of the individual, as at the same time committed to the individual’s care, and in surpassing and outlasting him was also his supreme vindication.” JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.222.

Porém, o princípio ontológico em questão não chegou a sucumbir às condições concretas de sua impossibilidade. O panteísmo estoico e a psicoteologia do pensamento pós-aristotélico sobrepuseram à relação entre cidadão (*oikos*) e cidade (*polis*) uma relação “cosmológica”, a dizer, a relação entre o indivíduo e o *cosmos*, “a grande cidade de deuses e homens”, o que vale dizer que os homens passaram de cidadãos da cidade a cidadãos do universo. A *cosmopolities* instaura-se como função de seu existir. Nas palavras de Jonas, este cidadão “foi convocado (...) a adotar a causa do universo como sua, isto é, se identificar com esta causa diretamente, por meio de todos os intermédios, e relacionar seu eu interior, seu *logos*, ao *logos* do todo.”¹⁸

Pode-se perceber como o desfecho da situação gnóstica é preparado para a consecutiva comparação dos “mundos” em pauta. A citada identificação – a do homem como fiel cumpridor dos desígnios cósmicos – revelou por meio de sua prática a fragilidade ontológica de suas próprias bases. Afinal, essa identificação nada mais consistiu do que a fictícia representação de um papel cósmico designado ao homem pelo todo. A sabedoria oferecia liberdade interior para sustentar tais desígnios, assim como a melhor forma de domínio das paixões e vícios para levá-los a cabo. Em momento algum, todavia, questiona a possibilidade originária desses desígnios.

Jonas coloca que a representação desse papel acabou por revelar os traços fictícios da identificação, na medida em que se torna patente aos indivíduos o fato de que eles, além de serem atores (enquanto entes performáticos), representavam também o papel de senhores de suas vontades e que por meio desse representar extraíam o suposto sentido e relevância de suas existências. Nas palavras de Jonas: “... (o) que realmente importa é apenas representar mais bem do que mau, sem nenhuma relevância genuína com relação ao resultado. Os atores, bravamente representando, são sua própria audiência”.¹⁹

O filósofo localiza nos escombros dessa identificação um sentimento profundo de resignação. Ao inquirir-se acerca da preocupação do todo em relação a ele, o homem gnóstico (a parte) encontra apenas o silêncio cósmico. Para Jonas, os estoicos respondiam à questão combinando *heimarmene* e *pronoia* (destino cósmico e providência), mas a indagação permanecia. Afinal, em que sentido a representação do papel da parte realmente contribuía ou era relevante ao todo? Os argumentos de resposta são de fato frágeis. A comparação entre a cidade e o *cosmos*, como apontado, já perdera sua sustentação sociopolítica. Ademais, um sistema cósmico cujos desígnios infinitamente ultrapassam os da esfera da vontade humana e que parecia reduzir o homem à condição de total passividade pouco se coadunava ao

¹⁸ No original: “He was asked, as it were, to adopt the cause of the universe as his own, that is, to identify himself with that cause directly, across all intermediaries, and to relate his inner self, his *logos*, to the *logos* of the whole.” JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.222-223.

¹⁹ No original: “What actually matters is only to play well rather than badly, with no genuine relevance to the outcome. The actors, bravely playing, are their own audience.” JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.223.

ideal de vida ativa do cidadão da *polis*. A forçosa integração do homem no todo cósmico foi, portanto, a maneira como o mundo gnóstico preservou a suposta afinidade humana com o universo e também com os fundamentos de uma moral pretensamente positiva (prescritiva).

Jonas identifica um divisor de águas neste período de radical desmoroamento ético e moral. Em meio às novas massas atomizadas do império que seguiram a falência das cidades, um novo sentimento começa a se disseminar: o sentimento de total insignificância da parte em relação ao todo e, por conseguinte, do estranhamento do todo em relação à parte. Nas palavras do autor,

A aspiração do indivíduo gnóstico não era “representar uma parte” neste todo, mas – em linguagem existencialista – “existir autenticamente.” A lei do império, sob a qual ele (o indivíduo gnóstico) se encontrava, foi uma libertação da força inacessível, externa; e para ele a lei do universo, destino cósmico, da qual a incumbência do mundo era a execução terrestre, assumiu o mesmo caráter. O próprio conceito de lei foi afetado em todos os seus aspectos – como lei natural, lei política e lei moral.²⁰

A análise de Jonas acerca da situação gnóstica atinge nesse momento seu clímax. É neste exato momento de depreciação e esvaziamento de toda ideia de lei (*nomos*) que as consequências éticas do mundo gnóstico germinam implicações niilistas que em muito ultrapassam o aspecto cosmológico em questão e tornam possíveis os paralelos buscados. Não obstante o fato de ser a refutação de normas objetivas de conduta bastante dessemelhante entre os paradigmas gnóstico e existencialista, a destruição de toda a herança moral da Antiguidade, no caso gnóstico, muito se coaduna à condição de sua contraparte moderna, notoriamente assentada em dois milênios de metafísica cristã e que, da mesma forma, constituiu o arcabouço da ideia de lei moral²¹.

A sentença de Nietzsche “Deus está morto”, enquanto o epitáfio do niilismo moderno, pode ser igualmente aplicado à situação gnóstica, com a seguinte ressalva: o deus gnóstico é o deus do cosmos. Este deus que perde sua posição divina marca, em ambos os casos, o início de uma total desvalorização e subversão de valores outrora tidos como irrevogáveis. Citando Nietzsche, Jonas argumenta que a causa dessa subversão advém da “percepção de não termos a mais ínfima justificativa para impormos um além, ou um ‘em si’ sobre as coisas, que seja ‘divino’, que seja a personificação da moralidade”.²² Jonas recorre

²⁰ No original: “The aspiration of the gnostic individual was not to “act a part” in this whole, but – in existentialist parlance – to “exist authentically”. The law of the empire, under which he found himself, was a dispensation of external, inaccessible force; and for him the law of the universe, cosmic destiny, of which the world state was the terrestrial executor, assumed the same character. The very concept of law was affected thereby in all its aspects – as natural law, political law, and moral law.” JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.224.

²¹ JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 224

²² Hans Jonas citando Nietzsche. In: JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 224-225. No original: “[T]he highest values become devaluated (or “invalidated”), and the cause of this devaluation is “the *insight* that we have not the slightest justification for positing

Gnosticismo e niilismo em Hans Jonas: o *pneumáticos* gnóstico enquanto primórdio do “indivíduo autêntico” existencialista

ainda à argumentação heideggeriana de que “Deus” e “Deus cristão” denotam, em Nietzsche, o mundo transcendental ou suprassensível em geral.

A despeito do fato desse deus ser aqui compreendido como o “âmbito ontológico” do qual a extração dos valores transmundanos modernos e gnósticos foi primeiramente realizada, a frase de Nietzsche não deve ficar restrita, em ambos os casos, à subversão dos valores “celestes”, mas sobretudo à própria possibilidade de prescrições morais como um todo. Recorremos, portanto, à interpretação que Heidegger faz de Nietzsche: “[a] frase ‘Deus está morto’ significa que o mundo suprassensível é desprovido de força efetiva”.²³

Há de se escrutinar, todavia, o paradoxo fundamental da aproximação. Afinal de contas, supomos que o arraigado dualismo gnóstico não pode admitir a resignação à transcendência, dada à ênfase gnóstica em um Deus transmudano. A chave da aproximação reside, portanto, na interpretação que Jonas faz da transcendência gnóstica. Diferentemente do mundo platônico inteligível, a transcendência gnóstica não estabelece vínculo positivo algum (ou qualquer vínculo, diga-se de passagem) com o mundo sensível. Ao contrário, aquela constitui tudo o que este não é: não se relacionam entre si, nem se constituem como essência ou causa do outro. Entidade alienígena, o Deus gnóstico, cuja natureza obscura se revela na experiência negativa da diversidade, possui, como diz Jonas, mais do *nihil* do que do *ens*. Isto quer dizer que da relação humana com o mundo não podem ser extraídas leis prescritivas nem ao comportamento humano, nem à natureza. Ao mesmo tempo, qualquer ideia de transcendência adquirida por meio de relações normativas com o mundo se torna desprovida de força efetiva. Em suma, o Deus gnóstico é um conceito essencialmente niilista.

Nesta base o antinomismo do argumento gnóstico é tão simples quanto, por exemplo, o argumento de Sartre. Sendo o transcendente silencioso, Sartre argumenta que uma vez que “não há sinal no mundo”, o homem, o “abandonado” e deixado a si mesmo, reivindica sua liberdade, ou ainda, não pode evitar contar consigo mesmo para responder a questão: ele “é” essa liberdade, sendo “nada mais que seu próprio projeto”, e “tudo é permitido a ele”.²⁴

Jonas ressalta a importância de não se interpretar o niilismo gnóstico pelo viés subjetivista, característico do ceticismo moral da tradição, onde nada é essencialmente bom ou ruim, onde a

a beyond, or an ‘in itself’ of things, which is ‘divine’, which is morality in person.”

²³ Hans Jonas, citando Heidegger. In: JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.225. No original: “The phrase ‘God is dead’ means that the supra-sensible world is without effective force.”

²⁴ Hans Jonas, citando Sartre. In: JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.225-226. No original: “On this basis the antinomian argument of the Gnostics is as simple as, for instance, that of Sartre. Since the transcendent is silent, Sartre argues, since “there is no sign in the world,” man, the “abandoned” and let-to-himself, reclaims his freedom, or rather, cannot help taking it upon himself: he “is” that freedom, man being “nothing but his own project,” and “all is permitted to him”.

indiferença rege o em si das coisas e onde as ações humanas são julgadas boas ou ruins por meio da opinião ou do consenso. Uma análise mais atenciosa do pensamento gnóstico pode sustentar que o âmago do problema é de natureza metafísica e não cética: por oposição e não por indiferença. Primeiramente porque a fonte da indiferença gnóstica não é de natureza consensual ou de opinião (ou mesmo humana), mas de natureza demiúrgica, estando, portanto, em consonância com a ordem natural e os obscuros desígnios cósmicos. Sendo assim, uma suposta indiferença das leis em relação ao mundo sensível não pode ser aceita, por já não tratar-se de indiferença, mas da maneira como o homem se relaciona com o *cosmos*. Qualquer código moral apresenta-se como uma adequação psíquica do comportamento humano às leis físicas. “Assim como a lei do mundo físico, a *heimarmene*, integra os corpos individuais no sistema geral, da mesma forma o faz a lei moral em relação às almas, e desta maneira os fazem subservientes aos planos demiúrgicos.”²⁵. Abicado da autoridade de seu corpo, o gnóstico obedece ao preceito metafísico de repudiar todas as normas objetivas e, mais ainda, reivindica o direito de quebrá-las.

O autor observa a relevância de se compreender o sentido em que a liberdade autêntica do indivíduo (*self*) deve ser entendida. Liberdade não diz respeito à “alma” (*psyche*) – instância determinada pela lei moral, em conformidade ao controle que a lei física exerce sobre o corpo – mas ao “espírito” (*pneuma*), isto é, com o indefinível núcleo espiritual da existência. A alma faz parte da ordem natural, criada pelo demiurgo, com o propósito de circunvolver o espírito exterior, podendo ser definida como essencialmente natural: “um animal racional”, por exemplo. Essa essência, sendo natural, não pode definir o eu pneumático e se mostra, vale ressaltar, rigorosamente existencialista, uma vez que nenhuma essência determinística pode obstaculizar a existência que se “auto-projeta” (*self-projecting existence*).

Aqui é pertinente comparar um argumento de Heidegger. Em *Sobre o Humanismo*, Heidegger argumenta, contra a definição clássica do Homem como “o animal racional”, que essa definição coloca o homem no nível da animalidade, diferenciado apenas por uma *differentia* que se encaixa no gênero “animal”, com uma qualidade particular. Isto, Heidegger diz, é situar o homem muito baixamente. [...] O que é importante para nós é a rejeição de qualquer “natureza” definível do homem capaz de sujeitar sua existência soberana a uma essência pré-determinada para então torná-lo parte de uma ordem objetiva de essências na totalidade da natureza.²⁶

²⁵ JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 226.

²⁶ No original: “Here is pertinent to compare an argument of Heidegger’s. In his *Letter on Humanism*, Heidegger argues, against the classical definition of Man as “the rational animal,” that this definition places man within animality, specified only by a *differentia* which falls within the genus “animal” as a particular quality. This, Heidegger contends, is placing man too low.” “What is important for us is the rejection of any definable “nature” of man which would subject his sovereign existence to a predetermined essence and thus make him part of an objective order of essences in the totality of nature.” JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.227-228.

Jonas identifica no conceito de transcendência livremente auto-projetada (*freely self-projecting existence*) de Heidegger, algo bastante semelhante ao conceito gnóstico de negatividade transpsíquica (*transpsychical negativity*) da *pneuma*. Por isso, ele quer dizer que a ausência de uma natureza interdita o estabelecimento de normas. Afinal, apenas as coisas que pertencem a uma ordem de naturezas, sejam elas inteligíveis ou da ordem da criação, podem reivindicar uma natureza própria. Para os gnósticos, o raciocínio exposto se aplica ao *pneumáticos*, isto é, ao homem espiritual, não pertencente a qualquer plano objetivo e, portanto, acima do conceito de *nomos*, além do bem e do mal. Ao homem psíquico (*psyche*) que, em contrapartida, pertence à ordem do todo cósmico, resta obedecer a um código de leis que o conduza à ascese de seu destino cósmico obscuro.

1.2. A condição do niilismo moderno e a possibilidade de continuidade entre os binômios *espírito e organismo* e *organismo e ética*: críticas à visão moderna da natureza

Uma vez esclarecidas as noções de *psyche* e *pneumáticos* e estabelecidos os paralelos centrais entre o gnosticismo e o existencialismo, Jonas retoma a discussão do conhecimento gnóstico, a fim de fazer novas aproximações entre os sistemas filosóficos em questão. Estabelecemos, portanto, a pergunta diretriz: de que se trata o conhecimento gnóstico, pertencente ao espírito (em detrimento da alma), pelo qual o eu espiritual encontra a salvação? Jonas recorre aqui à consagrada fórmula Valentiana: “O que nos torna livres é o conhecimento de quem fomos, do que nos tornamos; de onde estávamos e em que fomos lançados; para onde marchamos, donde remimos; do que nasce e do que renasce.”²⁷

O epíteto valentiano não é introduzido por acaso e Jonas se detém em cada um dos termos da citação, em especial ao termo “lançar”. Observa-se na fórmula: i) a presença de termos acentuadamente polares; ii) a tensão escatológica de cada relação e; iii) a movimentação, ou dinâmica, entre passado e futuro em cada uma das relações. Da mesma forma, observa-se nos termos usados a intenção de se exprimir “acontecimentos” (sugerindo movimento). O mais importante, todavia, é o que a fórmula não remete, a dizer, conceitos do ser. O que isso quer dizer? Que o conhecimento em questão não só é estruturado, mas também evolui a partir da ideia de história.

A constatação é crítica para as aproximações empreendidas. Dentre os termos usados – e todos sugerem movimento – Jonas confere especial atenção a “ser lançado”, fazendo clara alusão à presença do termo na literatura existencialista. O autor cita inclusive a categoria *Geworfenheit*, “ter sido lançado”, de Heidegger, como entre as mais caras ao *Dasein*, no tocante a auto experiência da existência. Ademais, o

²⁷ Hans Jonas, citando Clemens Alex. In: JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.228. (grifo do autor) No original: “What makes us free is the knowledge who we were, what we have become; where we were, wherein we have been thrown; whereto we speed, wherefrom we are redeemed; what is birth and what rebirth”.

termo “lançar” adiciona um caráter de dinamicidade a essa a “existência projetada” no mundo, a dizer, a essa vida que se lança rumo ao futuro. O principal fato a ser levado em consideração é que o termo “lançado”, para Jonas, é originalmente gnóstico e representa a experiência gnóstica da violência original “(...) feita a mim, em me fazer estar onde estou e ser o que sou, a passividade da minha emergência involuntária em um mundo existente que não construí e cuja lei não é a minha.”²⁸.

Jonas adverte: a fórmula não possui, em seus termos temporais, orientações voltadas ao presente. Ela se diferencia, portanto, de sua contraparte moderna justamente pelo fato de que a vida lançada na temporalidade tem como destino a eternidade. Não obstante, a trajetória da vida já possui desde o início o seu destino: a própria eternidade. Tal fato confere ao niilismo cósmico dos gnósticos uma sólida base metafísica, o que não acontece no existencialismo (que para o autor é desprovido dessa destinação).²⁹

A partir de uma análise pormenorizada dos aspectos temporais dos existenciais heideggerianos³⁰ Jonas toma a iniciativa de montar uma espécie de “painel taxonômico” (mencionado, mas não apresentado em sua inteireza em *The Phenomenon of Life*) das categorias de existência de Heidegger, separando em três colunas as categorias relativas ao passado, ao presente e ao futuro. Pode-se prever a intenção do autor em confirmar a falta de categorias voltadas ao presente e traçar outro paralelo com o gnosticismo. Observando o lugar ocupado pelos modos de existência “genuíno” e “autêntico”, a coluna relativa ao presente fica quase vazia. Ademais, a despeito da reconhecida quantidade de coisas ditas a respeito do presente “genuíno” existencialista, Jonas ressalta que este presente relaciona-se sempre à “situação”, que por sua vez é totalmente determinada pela relação do *self* com seu passado e seu futuro. “Ele [o presente] cintila (...) sob a luz da decisão, quando o ‘futuro’ projetado reage diante do ‘passado’ disposto (*Geworfenheit*) e neste encontro se constitui o que Heidegger chama de o “momento” (*Augenblick*)”³¹.

²⁸ No original, trecho completo: “It expresses the original violence done to me in making me be where I am and what I am, the passivity of my choiceless emergence into an existing world which I did not make and whose law is not mine.” JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 229.

²⁹ Jonas exemplifica a afirmação analisando algumas categorias da ontologia de Heidegger. Em *Ser e Tempo* Heidegger desenvolve uma ontologia fundamental assentada nos diferentes modos de existência do Ser, nos modos em que o Ser “existe”, isto é, constitui a si próprio no ato da existência e origina seus diversos significados. Jonas explica: “These modes are explicated in a number of fundamental categories which Heidegger prefers to call “existentials”. Unlike the objective “categories” of Kant, they articulate primarily structures not of reality but of realization, that is, not cognitive structures of a world of objects given, but functional structures of the active movement of inner time by which a “world” is entertained and the self originated as a continuous event. The “existentials” have, therefore, each and all, a profoundly temporal meaning. They are categories of internal or mental time, the true dimension of existence, and they articulate that dimension in its tenses. This being the case, they must exhibit, and distribute between them, three horizons of time – past, present, and future.” JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 229.-30.

³⁰ Ver nota 26.

³¹ JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 230.

Gnosticismo e niilismo em Hans Jonas: o *pneumáticos* gnóstico enquanto primórdio do “indivíduo autêntico” existencialista

Jonas conclui que o “momento” é o modo temporal do “presente” criado pelas categorias temporais que ocupam os polos extremos do esquema tripartite heideggeriano, ou seja, é a função da dinâmica entre o passado e o futuro. Uma vez seccionada do sistema, a categoria intermediária assume a posição de renúncia frente à relação passado-futuro, sendo rebaixada à dimensão de “abandono” e “rendição”. Em suma, recai à condição de falha em relação à verdadeira existência (*Verfallenheit*). Em adição, o termo alemão também denota “degeneração” e “declínio”, e constitui o existencial heideggeriano mais apropriado ao “presente”, a dizer, um modo de existência deficitário.

A hipótese contida no fluxograma proposto por Jonas, a dizer, que todas as categorias essenciais da existência (aquelas relativas à possível autenticidade da existência) se encaixam sempre nas categorias das extremidades (passado e futuro), conduz e prepara o alvo de sua análise: a situação metafísica do paradigma contemporâneo.³²

O filósofo lembra que além do “presente” existencial do momento, há também a presença das coisas, o que sugere uma co-presença de ambos e, portanto, um “presente” de outro tipo. Como assim? Recorrendo a esteira de pensamento de Heidegger, Jonas salienta que “as coisas” são primariamente *zuhanden* (usáveis)³³ e, portanto, relativas ao “projeto” da existência e seu “cuidado” (*Sorge*), sendo, por conseguinte, incluídas na dinâmica entre passado e futuro. Todavia, “as coisas” também podem ser rebaixadas à categoria *vorhanden* (“estar disposto diante de mim”), como objetos indiferentes, meramente “extensos”, irrelevantes à situação existencial e à preocupação prática. Adiciona-se que *Vorhandenheit* é o modo contrário do que no lado existencial é chamado de *Verfallenheit* (presente falso). O que isso revela? Revela a posição ocupada pela natureza na dinâmica das categorias existenciais heideggerianas, qual seja, a posição de um modo deficiente de ser (*being*), em relação à teoria, e um modo deficiente de existência (*existence*), em relação à maneira em que é objetivada. Essa configuração, para Jonas, instaura uma espécie de apostasia da natureza pelo futuro, relegando-a ao funesto e deficiente “presente”.³⁴

³² Antes, todavia, o autor apresenta brevemente uma brilhante interpretação acerca da dinâmica entre as principais categorias de existência de Heidegger. “[...] “facticity”, necessity, having become, having been thrown, guilt, are existential modes of the past; “existence,” being ahead of one’s present, anticipation of death, care, and resolve, are existential modes of the future. No present remains for genuine existence to repose in. Leaping off, as it were, from its past, existence projects itself into its future; faces its ultimate limit, death; returns from this eschatological glimpse of nothingness to its sheer factness, the unalterable datum of its already having become this, there and then; and carries this forward with its death-begotten resolve, into which the past has now been gathered up. I repeat, there is no present do dwell in, only the crisis between past and future, the pointed moment between, balanced on the razor’s edge of decision which thrusts ahead.” JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p.231. Jonas, na nota de rodapé da referida página, adverte que está se referindo ao Heidegger de *Ser e Tempo* e não ao Heidegger tardio “que certamente não é existencialista.” Ver a nota de rodapé número dezesseis da obra em questão, p.231.

³³ A tradução brasileira utiliza o termo “à mão”. Ver *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p.250.

³⁴ O que está em jogo é a depreciação existencialista do conceito de natureza, que na contemporaneidade é cristalizada por meio da cauterização espiritual deste conceito pela ciência moderna: “No philosophy has been less

 Gnosticismo e niilismo em Hans Jonas: o *pneumáticos* gnóstico enquanto primórdio do “indivíduo autêntico” existencialista

Jonas é contumaz: este desprezo em nada se assemelha ao afastamento dos socráticos em relação à investigação física. Para os antigos, que encaravam a natureza como ente, a *theoria*, ou contemplação, era o modo de investigar o que está aí disposto. Como poderíamos, portanto, fazer relacionar a *theoria* com o conceito de natureza existencialista? Primeiramente, devemos salientar que os antigos restringem a contemplação à esfera do meramente extenso, isto é, ao pressuposto platônico de que objetos eternos podiam ser apreendidos das formas extensas e possibilitar o vislumbre dessa “transcendência do ser imutável entrevista pela da transparência do vir-a-ser”.³⁵ Jonas tenta resgatar o sentido dessa essência imutável das coisas e temporalizá-la como “presente eterno”, com o qual a contemplação pode compartilhar. Em seu aspecto temporal, o resgate da contemplação é importante por restituir o presente ao contemplador, naquilo que a presença de seus objetos garante: o ser imutável como presente perpétuo, acessível em sua forma à contemplação, na breve duração do presente temporal. Há de se especular se essa tentativa de resgate constitui mais um apelo do que propriamente uma réplica filosófica à posição subalterna da natureza no existencialismo.

Nota-se que é a ideia de eternidade, em detrimento à ideia de tempo, que possibilita um presente genuíno no fluxo temporal proposto. Na ausência de tal perspectiva, perde-se o presente de um mundo de ideias e ideais. Enquanto Heidegger vê nessa perda o verdadeiro significado da máxima de Nietzsche (“Deus está Morto”), Jonas vê o triunfo do nominalismo sobre o realismo. O autor sentencia:

É, portanto, a mesma causa que se encontra no fundo do niilismo, no fundo também da radical temporalidade da imagem de Heidegger da existência, onde o presente não é mais do que o momento da crise entre o passado e o futuro. Quando não se descobrem valores na contemplação do ser (como, em Platão, o bom e o belo), mas eles são estabelecidos como projetos da vontade, a existência fica efetivamente condenada a um contínuo futuro, tendo a morte como meta; e uma resolução puramente formal, sem que possua um *nomos*, transforma-se na corrida prévia do nada para o nada. Nas já citadas palavras de Nietzsche: “Quem perdeu o que tu perdeste não pára em lugar algum.”³⁶

Uma vez apresentadas as argumentações centrais de Jonas acerca das semelhanças e assimetrias entre o gnosticismo e o existencialismo é chegada a hora de apresentar um primeiro conjunto de conclusões. O ponto chave da discussão extrapola a intenção de simplesmente aproximar a visão de mundo gnóstica dos primeiros séculos cristãos ao niilismo do existencialismo moderno. O que está em jogo é o dualismo entre o ser humano e a *physis* como epicentro de ambas as situações niilistas. Devemos

concerned with about nature than Existentialism, for which it has no dignity left [...]”. Este problema remete o autor ao conceito de contemplação socrática. JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 232.

³⁵ JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, p. 251

³⁶ JONAS, Hans. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 251.

adiantar que elas não são idênticas. Para o indivíduo gnóstico, a natureza é contrária ao ser humano, uma vez que é contrária a Deus. Sua direção é negativa, pois sua finalidade última é a transcendência negativa da positividade do mundo. Já para o indivíduo autêntico moderno, a natureza é absolutamente indiferente, constituindo vácuo e abismo. Sob a luz da ciência moderna, a neutralidade da natureza sequer admitiria tal qualidade antagonica ou qualquer característica que possa sugerir uma ideia de orientação. O que isso nos diz? Que o horror de Pascal e a máxima de Nietzsche se encontram instaurados no âmago do niilismo moderno. Para o filósofo da vida, o ser humano nunca foi tão deixado a si mesmo quanto na modernidade. Resta-lhe a finitude, a morte e a ausência objetiva de sentido para os seus projetos.

Para Jonas, essa diferença fundamental revela não apenas o ponto nuclear de ataque ao niilismo moderno, mas também sua incoerência interior.³⁷

Os paradoxos não podem ser ignorados, uma vez que colocam em cheque o próprio conceito de natureza indiferente. Ao homem moderno, mero produto do indiferente e da causalidade natural, fica proibido pensar a si próprio antropomorficamente, dado o radicalismo com o qual o antropomorfismo foi afastado do conceito de natureza.

Jonas retoma a “visão mais profunda” de Heidegger para concluir sua crítica. O filósofo afirma que o que nos preocupa acerca da finitude humana não é que simplesmente existimos, mas sim *como* o fazemos. O próprio fato de se constatar tal *preocupação* – que deve ser entendida como “cuidado”, devido à carga semântica da palavra inglesa *care* – já posiciona, no interior dessas considerações, a totalidade que abriga este mesmo fato. Concluimos que os argumentos apresentados nos servem para constatar que a base sob a qual o niilismo se assenta é a ruptura radical do homem com a totalidade da realidade. Mais importante ainda, que a incongruência de um dualismo desprovido de metafísica não impediu a ruptura de realizar-se, ao passo que também tornou inviável a tentativa de substituição da condição humana de total isolamento e abandono por um monismo naturalista que, juntamente com a ruptura, tornaria obsoleta a própria ideia de homem como tal.

Procuramos mostrar como o autor prepara sua tentativa de superar o niilismo utilizando categorias existenciais heideggerianas, não com intuito de destruir essa filosofia, mas estender suas categorias à interpretações existenciais inéditas, em especial a dos fatos biológicos, método analítico característico de sua filosofia biológica.

³⁷ “O dualismo gnóstico, com tudo quanto possuía de fantástico, ao menos não era contraditório. A ideia de uma natureza demoníaca, contra a qual o eu precisa autoconquistar-se, possui algum sentido. Mas o que dizer de uma natureza indiferente, que não obstante contém em seu seio aquilo para o que seu ser possui significado? O discurso do ser-lançado ao mundo é um resquício de uma metafísica dualista, que o ponto de vista não-metafísico não tem o direito de usar. Que seria o ser-lançado sem alguém que lance, e sem o além de onde é lançado? O existencialista deveria antes dizer que a vida – consciente, preocupada, consciente de si – é lançada *pela* natureza. Se o foi de maneira cega, então o que vê é um produto do que é cego, o que preocupa é um produto do despreocupado, uma natureza teleológica foi produzida de maneira não-teleológica.” In: JONAS, Hans. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 252.

Gnosticismo e niilismo em Hans Jonas: o *pneumáticos* gnóstico enquanto primórdio do “indivíduo autêntico” existencialista

Chegamos, portanto, a um conjunto fundamental de questões, a dizer: quais são os argumentos propositivos de Jonas ao problema exposto? A partir de sua interpretação do niilismo moderno, como poderíamos fundamentar a contiguidade entre homem, organismo e natureza? Como detectar um apelo moral pretensamente contido na essência das coisas quando este parece, mais do que nunca, advir somente do eco de uma preocupação exclusivamente antropomórfica? Afinal, “Nós refletimos o Ser, mas nisto refletimos a nós mesmos, e quando terminamos por reconhecer nossa imagem assim formada como o que ela é, constatamos com orgulho nossa solidão cósmica.”³⁸

Como vimos, a perspectiva heideggeriana não oferece respostas dessa natureza, uma vez que a própria ideia de interpretação existencial dos fatos biológicos constituiria um oxímoro: interpretar existencialmente organismos inumanos seria inviável, uma vez que apenas os humanos “existem”.³⁹ Em outras palavras, seríamos os únicos seres para os quais o Ser constitui objeto de conhecimento.

Jonas rebate essa posição argumentando que a ontologia fundamental de Heidegger não cumpre a meta de apresentar estruturas transhistóricas da existência humana, descreve antes a situação histórica da humanidade moderna, uma situação caracterizada pela opacidade espiritual do conceito de natureza construída pelas ciências naturais. Ademais, para a ontologia de Heidegger, a noção de temporalidade radicaliza a compreensão moderna de natureza: não há eternidade, apenas fluxo temporal, o que implica necessariamente na ausência de um presente “genuíno”. Diante do fato de que o *Dasein*, no momento de decisão, não faz parte de uma ordem objetiva de essências na totalidade da natureza, nortear-se por uma medida eterna torna-se impossível, restando-lhe apenas pelo solo movediço da história. Em suma, o existencialismo heideggeriano não fornece nenhuma razão de preocupação com o futuro ou com o destino da vida.

Jonas concorda que é impossível enfrentarmos o desafio metafísico do dever enquanto não descobirmos o que ele de fato é e que no mundo que conhecemos o único a buscar esse objetivo é o homem. Todavia, lhe parece precipitado concluir que a ideia de invenção deva prevalecer sobre a ideia de descoberta e que o restante da existência seja indiferente a esta descoberta. O autor aponta que o maior desafio da humanidade é justamente construir uma diretriz que, muito embora seja apenas por ela percebida, não seja, ao mesmo tempo, o resultado exclusivo de sua representação antropomórfica de mundo. A ideia de que todo dever sempre parte apenas do ser humano constitui, nesse contexto, um axioma moderno meramente descritivo e fruto de uma metafísica que ainda não foi propriamente revista. Essa revisão diz respeito, como não poderia ser diferente, à revisão do conceito de natureza pela ontologia, instância mais apta a recolocar a questão do dever e inaugurar uma filosofia que supere o

³⁸ JONAS, Hans. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 271

³⁹ Vogel in Hans Jonas, *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Illinois: Northwestern University Press, 1996.

Gnosticismo e niilismo em Hans Jonas: o *pneumáticos* gnóstico enquanto primórdio do “indivíduo autêntico” existencialista

antropocentrismo ético. Na origem da filosofia, a ética tinha como fundamento a ontologia, a separação entre objetividade e subjetividade se deu apenas na modernidade. Como seria possível o reencontro de ambas?

Sua re-união, caso seja possível, só poderá ser alcançada a partir do lado “objetivo”; quer dizer: por uma revisão da ideia de natureza. E é a natureza no vir-a-ser, mais do que a natureza no permanecer, que oferece tal perspectiva. Da orientação interior de sua evolução total talvez seja possível estabelecer uma determinação do ser humano segundo a qual, no ato da auto-realização, a pessoa haveria de realizar um interesse da substância original. A partir daí resultaria um princípio da ética que em última análise não teria seu fundamento nem na autonomia do eu nem nas necessidades da sociedade, mas sim em uma atribuição objetiva por parte da natureza do todo [...]. Que na escala cósmica o ser humano seja apenas um átomo, é um fato quantitativamente pouco importante: sua dimensão interior pode fazer dele um acontecimento de importância cósmica.⁴⁰

A citação sintetiza e antecipa o ponto de partida de *The Imperative of Responsibility*, onde o autor apresenta de forma propositiva a fundamentação ética da sua interpretação ontológica dos fatos biológicos. Futuramente, tentaremos apresentar a forma pela qual Jonas realiza essa passagem, apresentando os fundamentos de sua filosofia da mente e de sua filosofia do organismo enquanto *pathos* de uma ética fundamental.

Referências

- JONAS, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- _____. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- _____. *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Illinois: Northwestern University Press, 1996.
- WOLLIN, Richard. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- Encyclopedia Britannica*: Facts Matter. Disponível em: <<http://www.britannica.com/>>. Acesso em: 29 abril 2015.
- Institute for Historical Review*. Disponível em <<http://www.ihr.org/>>. Acesso em: 29 abril 2015.
- Theopedia*. Disponível em: <<http://www.theopedia.com/>>. Acesso em: 29 abril 2015.

Recebido em: 02/09/2014

Aprovado para publicação em: 21/05/2015

⁴⁰ JONAS, Hans. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004, p. 272