



Jonas, Heidegger e o gnosticismo: entre a apropriação do método e a crítica do conteúdo

*Jonas, Heidegger and gnosticism: between appropriation of
the method and criticism of content*

JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA ^a

Resumo

O presente artigo analisa a herança heideggeriana do pensamento de Hans Jonas. Para tanto, utiliza-se do conceito de gnosticismo e do trabalho inicial de Jonas que tentou estabelecer um “princípio gnóstico” presente tanto nas mitologias quanto nas filosofias místicas dos primeiros séculos da era cristã. Para tanto, analisa-se a apropriação feita por Jonas do método da analítica existencial heideggeriana e, por outro lado, da crítica do conteúdo filosófico desenvolvido por Heidegger. Evidencia-se, afinal, como o “princípio responsabilidade” pode ser reconhecido como uma alternativa ao princípio da hostilidade e da indiferença, presentes na filosofia gnóstica e na filosofia heideggeriana.

Palavras-chave: Gnosticismo. Hans Jonas. Heidegger. Analítica existencial. Indiferença. Hostilidade. Responsabilidade.

Abstract

This article analyzes the Heideggerian heritage of Hans Jonas' thinking. For that, it uses the concept of Gnosticism and the initial work of Jonas who tried to establish a “Gnostic principle” present both in mythologies and in the mystical philosophies of the first centuries of the Christian era. To this end, it analyzes the appropriation made by Jonas of the Heideggerian existential analytical method and, on the other hand, of the criticism of the philosophical content developed by Heidegger. After all, it is evident how the “principle of responsibility” can be recognized as an alternative to the principle of hostility and indifference, present in Gnostic and Heideggerian philosophy.

^a Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil. Doutor em Filosofia, e-mail: jelson.oliveira@pucpr.br

Keywords: *Gnosticism. Hans Jonas. Heidegger. Existential analytics. Indifference. Hostility. Responsibility.*

Introdução

O gnosticismo exerce uma “dimensão paradigmática” na obra de Hans Jonas, na medida em que pretende oferecer um panorama cultural da história do espírito de uma época. As pesquisas desenvolvidas pelo filósofo judeu-alemão incluem tanto os estudos doutorais, realizados no primeiro quarto do século XX, quanto os demais textos, conferências e revisões teóricas realizadas ao longo da sua vida. Prova desse interesse transversal é a versão publicada em 1993 por Kurt Rudolph, na qual Jonas estava envolvido diretamente (vindo a falecer previamente à publicação) e à qual acrescentou novos textos sobre Plotino, autor que ele considerava essencial para a compreensão da passagem da mitologia à filosofia mística — e que, afinal, não tinha sido abordado satisfatoriamente nas primeiras versões do trabalho.

O objetivo de Hans Jonas, ao tratar do assunto, não era historiográfico, nem filológico e muito menos apenas literário, mas precisamente filosófico, no sentido de que ele pretendia fazer emergir os traços essenciais do fenômeno gnóstico a partir de uma reinterpretação fenomenológico-existencial da sua base testemunhal, principalmente presente na chamada literatura gnóstica:

O objetivo primeiro de Jonas não é, de fato, de natureza filológico-literária, nem primeiramente de caráter historiográfico, mas, embora tenha certa incidência em ambas as áreas consiste, primeiramente, em fazer emergir os traços essenciais do fenômeno gnóstico mediante uma reinterpretação fenomenológico-existencial da sua base testemunhal: a dinâmica existencial gnóstica que se expressa primariamente nos escritos atribuídos à gnose, excede, contudo, em tal modo sua específica contingência temporal, tornando-se expressão de determinada modalidade de realização existencial, isto é, das dimensões constitutivas da existência humana, emergidas com particular clareza propriamente naquela fase histórica tardo-antiga. (BONALDI *apud* GST, XI)

Jonas pretendia, assim, alcançar a dinâmica existencial exposta por aquilo que ele identificou como um princípio gnóstico, ou seja, como um traço unificador capaz de oferecer uma espécie de realização constitutiva da existência humana. Para isso,

Jonas se serviu do conceito de “pseudomorfose”¹, trazido por Spengler da mineralogia. No projeto jonasiano, essa noção fora útil para identificar um conteúdo variado escrito sobre uma forma preexistente, fazendo com que ela pudesse ser reconhecida facilmente. Sua principal influência contudo, fora a *Religionsgeschichtliche Schule* alemã (principalmente da chamada metodologia comparada, mas, principalmente, da descoberta e análise de novas fontes originais, principalmente da literatura mandea), a metodologia da desmitologização desenvolvida por Bultmann e, sobretudo, a fenomenologia hermenêutico-existencial de Martin Heidegger. Malgrado a ruptura de Jonas com Heidegger, devido a sua adesão ao regime nacional-socialista, o discípulo não deixou de reconhecer o mestre como o mais importante filósofo do século XX, nem mesmo de tributar-lhe uma importante dívida intelectual.

Segundo as palavras jonasianas:

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

Pinsart (2002, p. 24) destacou que a metodologia de Hans Jonas contém três traços comuns “com aquela que ele aplicará mais tarde à biologia filosófica”: o primeiro traço diz respeito à busca de uma “unidade como chave da inteligibilidade de uma multiplicidade manifesta” que seria, aqui, o princípio gnóstico e, na biologia, a liberdade; o segundo traço “a determinação desta unidade a partir de uma intuição

¹ Spengler chamou de “pseudomorfose histórica” a influência exterior sofrida por uma cultura, o que acabaria por modificá-la: “Pseudomorfose histórica são para mim aqueles casos em que uma velha cultura estranha pesava com tamanha força sobre um país que uma cultura nova, autóctone, não conseguiu respirar e se tornou incapaz, não só de desenvolver formas expressivas peculiares e puras, mas também de alcançar a plenitude de sua consciência própria (1973, p. 295).

pessoal ou de uma experiência própria”, aqui descrita como a intuição do parentesco entre o niilismo gnóstico e o existencialismo, enquanto na biologia filosófica, a experiência e o conhecimento corporal; e o terceiro traço seria a realização da “interpretação histórica percebida a partir do simples par complexo, do anterior para o posterior”, o que, no caso da biologia, seria a interpretação das formas mais simples da vida a partir do próprio homem, e no caso do movimento gnóstico, o reconhecimento de um período de latência do pensamento oriental a partir de seu desenvolvimento ulterior no próprio cristianismo. A ontologia de Heidegger, assim, ajuda a compreender o movimento gnóstico, permitindo a Jonas desenvolver “uma análise sincrônica do dualismo niilista como posição respectiva do eu e do mundo pela negação recíproca” (FROGNEUX, 2001, p. 61), um esquema, afinal, que contra o qual ele se voltará e que, em o fazendo, acaba por tornar esse o eixo central de toda a sua obra. É para isso que ele precisa lançar mão das perguntas ontológicas formuladas por Heidegger.

Vale destacar que o trabalho de Jonas tem duas grandes fontes de interesse: uma está ligada à caracterização mitológica da gnose como uma atitude existencial e outra, com a passagem e a influência da visão mitológica sobre a filosofia dos primeiros três séculos, especialmente a de Fílon de Alexandria, Orígenes e Plotino². A originalidade do texto de Jonas é ter colocado em relevo uma situação histórico-existencial que preencheu um *gap* na história da filosofia, já que pouco ou nada se disse sobre o assunto ao longo dos anos. O resultado é um texto formado de grandes partes: a primeira trata da *gnose na sua forma mística* (que contém uma introdução *sobre história e a metodologia da pesquisa* seguida por quatro capítulos: *O Logos da gnose; A atitude existencial da gnose; Mitologia e especulação gnóstica; e Novos textos gnósticos*) e a segunda que se chama *da mitologia à filosofia mística* (que começa com uma introdução *sobre o problema da objetivação e sua mudança de forma* e é seguida por seis capítulos: *da dissolução do antigo conceito de areté no âmbito da gnose; Antecipação do eschaton e formação de um conceito gnóstico*

² Os textos sobre Plotino, anunciados por Jonas desde o início como parte de seu projeto, foram 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.

de areté; Conhecimento de Deus, visão e realização em Fílon de Alexandria, Do II ao III século: da gnose mitológica àquela místico-filosófica; Os sistemas do III século: Orígenes; Fragmentos sobre Plotino; Parerga sobre gnose). Trata-se, no fim, de analisar como os movimentos orientalistas, sua especulação mística, sua cultura soteriológica e sua escatologia tiveram influência sobre o cristianismo primitivo, para identificar o seu “motivo fundamental”: “um nítido dualismo Deus- mundo, ou seja, uma ideia de Deus claramente ultramundana e um caráter antidivino do mundo enquanto tal” associado a uma ideia do cosmos como “reino das trevas”, da criação como resultado de uma “depravação” ou “queda parcial” de cunho violento provocada pela ação antidivina que torna o homem primordial preso no mundo como estrangeiro, embora também nele resida uma alma supracósmica (*pneuma*, o homem interior, o pneumático) como herança de seu antigo pertencimento (GST, 22).

A concordância sobre o método

Na esteira das intuições filosóficas do chamado “primeiro Heidegger”, desenvolvidas em *Ser e tempo*, Jonas considera a gnose uma objetivação do espírito de uma época. Trata-se da descoberta de um “horizonte vinculante *a priori*” (BONALDI *apud* GST, XXII) entre os eventos de uma época, objetivadas pelos sujeitos presentes nesse tempo. Com Heidegger poder-se-ia alcançar, assim, uma espécie de “esquema *a priori* da dinâmica formal da existência” que ajudaria a compreender a história e, ao mesmo tempo, deixaria entrever nela um princípio existencial. Eis o papel do *princípio* gnóstico, assumido por Jonas como um fundamento existencial capaz de explicar e oferecer um sentido a determinados eventos históricos. Não se trata de algum elemento simplesmente psicológico ou sociológico, mas precisamente existencial. Os fenômenos históricos, por isso, deveriam ser compreendidos a partir de uma perspectiva central e, ao mesmo tempo, a interrogação a respeito da história poderia obter um tal princípio: o princípio gnóstico, seria então, “uma das formas possíveis de concretização histórico-espiritual que a dinâmica da existência de Heidegger traria à luz” (BONALDI *apud* GST, XXIII).

Para Jonas, como núcleo existencial, a gnose seria caracterizada por um princípio de desmundonização, compreendido como uma tendência de abandono da realidade terrena, em oposição radical à realidade divina. Esse dualismo anticósmico transformaria o mundo em uma prisão do homem, um espaço de ignorância e maldade a ser abandonado, contra o qual ele deve se opor e lutar em vista de sua libertação. Tal princípio, assim, descreveria uma oposição radical ente Deus, o mundo e o próprio ser humano. O princípio gnóstico serve então para medir a relação entre essas três instâncias e na qual a relação entre o homem e o mundo deveria ser entendida para além de um ambiente histórico determinado. Segundo Jonas, um tal princípio poderia ser considerado como um “‘fundamento’ transcendental” da historicidade, que deve ser buscado “naquele estrato originário da apercepção imaginativa do ser do qual se gera como a composição complexa do ‘mundo’ e da relação da existência com o mundo em uma época inteira” (GST, 33). Nas suas palavras, o princípio gnóstico seria um “horizonte vinculante *a priori*” (GST, 33) que orientaria a compreensão do mundo e do ser por parte do sujeito empírico de uma época. Para o filósofo, somente a análise filosófica da existência que considerasse o ser humano como sujeito da história e de todas as interpretações de mundo realizadas historicamente, nas quais ela deve sempre ser também encontrada na sua própria estrutura e tendência essencial, ou seja, historicamente constitutiva, “capaz de contribuir para clarear e justificar pela história do espírito, propriamente aqueles pressupostos relativos à interrogação histórica, assegurando a melhor forma de deixar os *prejuízos* ônticos e, ao mesmo tempo, graças ao seu caráter essencial, beneficiar-se da produtividade hermenêutica” (GST, 37). Isso, contudo, não deveria ser reconhecido como um esquema fixo, mas, antes, como um princípio dinâmico que só poderia ser encontrado na própria análise da realidade e em suas sucessivas interpretações. Eis o que significa, do ponto de vista hermenêutico-existencial, precisamente, realizar uma interpretação filosófica da história.

Jonas permanece atento à concepção de “diferença ontológica” proposta por Heidegger e mesmo à preocupação de elevar a fenomenologia ao status de uma ontologia a fim de mostrar o sentido do ser a partir de uma analítica do ente. Como ocorre em Heidegger, também em Jonas é essa distinção que torna o seu trabalho não

uma história, mas uma ontologia fundamental, na medida em que o ente é explicado em referência a outro ente, tendo em vista que esse aparato conceitual elevaria até o ser, já que cabe ao ente responder pelo seu ser. No caso da gnose, cabe ao modo da relação do ente no mundo uma manifestação do espírito mais elevado de uma época: é a analítica existencial do ser-aí que assume aquele “caráter preparatório” capaz de conduzir ao sentido do ser em geral. Se Heidegger se esforça, em *Ser e tempo* para descrever a constituição fundamental do ser-aí como um ser-no-mundo e como clareira do ser, o esforço de Jonas é analisar aquele fenômeno histórico como abertura para a compreensão do espírito de uma época, ou seja, do modo mais geral como um determinado modo de existência se articula. É assim que, também em Jonas uma “ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 2006, p. 75), ou seja, como análise do que aparece. É nesse preciso sentido que a essência se revela como existência e a analítica existencial se deixa orientar pela pergunta sobre as estruturas ontológicas do ser-aí que se revelam existencialmente – e nisso, ex-sistindo, realizam a sua essência. É nisso que Jonas encontra o sentido segundo o qual seria possível descrever os vários fenômenos existenciais revelados pela herança gnóstica para pensar aquilo que seria o seu fundamento, como marca existencial. É como se o gnosticismo, compreendido como evento histórico, revelasse o sentido profundo e propriamente filosófico da gnose.

O que interessa a Jonas é a “descrição puramente dinâmica da existência” (BONALDI *apud* GST, XVII) fornecida pela analítica existência de Heidegger, o que significa que a explicação da experiência subjetiva não derivaria de uma interpretação mundana, ou seja, em um agir do homem no mundo, mas remete a um conteúdo anterior. Jonas identifica a conversão de Paulo como uma primeira experiência desse tipo, tal como descrita no seu texto de *Conhecer a Deus: um desafio ao pensamento*, escrito no início dos anos 1920. Para Jonas seria necessário desvelar a dinâmica existencial que se esconde sob os princípios metafísicos de cunho mitológico usados por Agostinho, por exemplo, para interpretar a experiência de fé de São Paulo. O resultado é que, mesmo quando pretende opor-se à objetivação, por meio da desmundonização, o ser humano não escaparia de sua inautenticidade, ou seja, de sua tendência gnóstica, “porque a mundanidade faz parte de sua essência, a objetivação é

um momento inalienável da sua própria natureza” (BONALDI *apud* GST, XXVIII). A objetivação não seria uma alienação do sujeito no mundo, mas o fundamento de tal dinâmica, a qual revela a “inevitável estrutura fundamental do Espírito como tal” (APL, 113). O engano estaria no apego por parte do espírito aos mitos, enquanto formas simbólicas de objetivação, tratando-os como absolutos. A existência, assim, vive uma tensão, pois quer interpretar-se a partir do mundo ao mesmo tempo em que se sente obrigada a liberar-se dele. Trata-se, no fim, da contraposição entre *pistis* e *gnosis*.

Jonas se apropria dessa tensão para explicar o movimento interno da gnose, entre a objetivação e a subjetivação, o que o leva a partir dos estudos da perspectiva mitológica da gnose até a chamada filosofia mística. Na passagem da primeira para a segunda parte de seu livro, o meio de objetivação muda, mas o princípio espiritual permanece o mesmo, na medida em que o princípio desmundonizante persiste: o homem é estrangeiro no mundo terreno e deve lutar contra ele para dele libertar-se. Essa negatividade gnóstica em relação ao mundo é caracterizada como um niilismo radical que caracterizaria, no limite, a existência inautêntica do homem gnóstico, assumido também pelos primeiros filósofos místicos que estão na base do cristianismo. A origem desse princípio desmundonizante foi identificada por Jonas no gnosticismo:

na tese segundo a qual a ‘pressão dos tempos terríveis’ (*Reitzenstein*) teria produzido o fatalismo, o pessimismo e, em seguida, também a reação a eles. A catástrofe e as diversidades daquela época [Jonas se refere à Antiguidade tardia], somadas à impotência política do homem, teriam gerado um sentimento de abandono inerme a um domínio malvado do mundo e à consciência da própria insuficiência que, caindo na interioridade, transformou-se em um profundo sentimento de pecado e culpa, em um desejo universal de salvação e, em consequência de tudo isso, em uma disposição do espírito para a fuga do mundo. (GST, 91)

Estamos diante do conceito de pseudomorfose: quando o homem formula uma imagem de mundo, ele também projeta uma ideia de si mesmo ou, nas palavras de Jonas, “um aspecto do homem ganha expressão” (GST, 602) e, com ele, um modo de relação com o mundo vem à tona. O *mito*, tanto na mitologia quanto na visão mítica oferecida pela primeira filosofia, apresenta-se como uma possibilidade de projeção de uma tal imagem, como uma expressão simbólica dessa relação entre o homem e o

mundo, portanto. No mito “objetiva-se um problema subjetivo” (GST, 602) sendo que o mundo é uma “subjetivação do objetivo”, ou seja, a visão que se tem do mundo é uma subjetivação de um elemento objetivo que é o próprio ser humano. Em outras palavras, com o mito ocorre tanto uma “humanização do mundo” (o mundo visto pelo ser humano) e, ao mesmo tempo, uma “mundanização do homem” (o homem visto pelo modo como ele vê o mundo). A aparência externa de mundo e homem não se alteram, contudo, enquanto a sua essência e estrutura interna são modificadas. E o que se revela, na essência, é o sentido de uma negação do mundo.

Para Jonas, o método desenvolvido por Heidegger foi absolutamente proveitoso porque lhe ofereceu um instrumento de análise dessa problemática. Tal importância pode ser facilmente constatada pelo fato de Jonas dedicar a longa introdução da sua obra a fim de esclarecer essa apropriação metodológica. Intitulada *Sobre a história e a metodologia da pesquisa*, tal introdução problematiza diferentes métodos de interpretação da *gnose* (Anz, Bousset, Harnack, Schaefer, Weber e Spengler, além da psicologia e da sociologia) para, então, assumir a sua própria posição inspirada por Heidegger: “a nossa empresa, portanto, recorrerá o quanto possível a uma ontologia existencial já elaborada para obter tal perspectiva de interrogação. Devemos agora mostrar a razão pela qual esse papel será para nós assumido pela análise existencial de Martin Heidegger: essa, pela sua radicalidade, parece de fato garantir essencialidade e produtividade à categoria hermenêutica dela dedutível”. Do ganho conceitual conquistado por Heidegger, portanto, e por ele ofertado, Jonas pretende retirar as possibilidades de desenvolvimento de sua própria forma de análise da gnose.

A crítica do conteúdo

Ao longo dos anos, à medida que Jonas desenvolvia sua própria filosofia, passando pelos quatro grandes temas de sua obra (a gnose, a vida, a técnica e a responsabilidade) ele também foi se distanciando e opondo-se ao modo heideggeriano de compreensão dos problemas filosóficos: na gnose, pela via de uma identidade gnóstica do existencialismo; na vida, pela crítica à abstração do *Dasein*; na técnica, pela ausência de uma reflexão propriamente tecnológica; na responsabilidade,

por Heidegger ter mantido a indiferença como forma de relação com o mundo. Por razões didáticas, detenhamo-nos, por ora, no tema da gnose, o qual acaba por servir de orientação para a interpretação dos outros três contra-conceitos desenvolvidos por Jonas, já que eles não podem e não devem ser compreendidos como partes estanques de uma filosofia marcada por rupturas, ao contrário, precisamente podem e devem ser entendidos como diferentes ângulos de uma mesma análise, costurada, no meu ponto de vista, com o conceito de niilismo.

É o que nos faz pensar que a obra de Jonas, interpretada a partir dessa relação com Heidegger, pode ser compreendida como uma espécie de enfrentamento do niilismo: o cósmico, por uma reinterpretação do fenômeno da vida (como fenômeno do ser); o ético, por uma análise da técnica como uma reinterpretação de sua obrigação ética e da responsabilidade como alternativa à indiferença em relação à natureza; o teológico, por uma nova visão da relação de Deus com o mundo.

Em 1952 Jonas se dá conta da aproximação entre o gnosticismo e o existencialismo, na medida em que a analítica existencial heideggeriana ofereceu, além de uma metodologia, também uma forma de interpretar o mundo da qual ela mesma se fez um produto. Jonas se dá conta de que a filosofia heideggeriana assumiria a ideia de um “ser-jogado” (*Geworfenheit*) no mundo e inconsciente da própria finitude, ao qual ele caracterizou como portador de uma vida inautêntica. Assim, aquilo que fora identificado com a ajuda do método analítico-existencial acabou por se voltar “contra” a própria metodologia, tendo como resultado a identificação de um mesmo princípio gnóstico na filosofia contemporânea, principalmente em Heidegger — embora também em Bloch, já que, para Jonas, *O princípio esperança* seria uma espécie de nova gnose, na medida em que a esperança utópica veicularia a mesma “dinâmica” marcada pela desmundanização e pela visão dualista da realidade. A filosofia produzida por Heidegger nos anos 1930, assim, evocaria precisamente a queda e decadência (*Verfallenheit*), angústia (*Angst*), a insatisfação, o sentido de crise e de estranhamento (*Unheimlichkeit*) como elementos constitutivos do espírito dessa época, concretizados pelo advento do nazismo e da tecnologia. Eis por que a filiação de Heidegger ao nacional-socialismo fora um elemento tão decisivo para Jonas: com esse fato, o maior filósofo do século XX assumiria a sua tendência gnóstica por excelência,

na medida em que cumpria a agenda contemporânea de negação do mundo pela via de um poder organizador da sociedade sobrecarregado pelo princípio desmundonizante que ele vira na antiguidade.

Ora, se, como afirma Jonas, “a ruptura entre o homem e a realidade total é o fundamento do niilismo” (RG, 440), então ele passa a identificar essa ruptura como base dos três momentos históricos que atravessam a história ocidental e, nessa medida, como o traço principal da nossa cultura: na antiguidade, por meio do gnosticismo; na modernidade, por meio da vigência da ontologia da morte que passou a marcar a ciência moderna; na contemporaneidade pela ascensão do existencialismo filosófico de Heidegger.

No seu texto de 1952 (revisitado e revisado pelo menos outras sete vezes), Jonas articula os momentos históricos do gnosticismo e do existencialismo sob o fio condutor do niilismo, como forma de “ensaiar uma comparação experimental entre dois movimentos” (RG, 337), um de chave “conceitual, sofisticado e eminentemente ‘moderno’” e outro, “pertencente a um passado nebuloso, mitológico e incompleto” (RG, 337). A ideia seria lançar sobre ambos os movimentos uma “luz recíproca” (RG, 337). Assim, a “ótica (...) que havia adquirido na escola de Heidegger” (RG, 337) teria levado à interpretação do gnosticismo como um movimento niilista, a mesma marca que ele enxergará no existencialismo contemporâneo. Assim, os meios fornecidos pela analítica existencial proposta por Heidegger parecem ter sido feitos sob medida para a análise do movimento gnóstico antigo. Segundo suas palavras: “aproximei-me da porta concreta, provei a chave, e eis que a chave entrava na fechadura e a porta se abria totalmente. De modo que a chave havia demonstrado seu valor” (RG, 338). Para Jonas, assim, “o ‘existencialismo’ que lê sobre o gnosticismo, justificado por seu êxito hermenêutico, solicita, como complemento natural, uma leitura ‘gnóstica’ do existencialismo” (RG, 337).

O niilismo, a partir de Nietzsche, passa a ser entendido como um hóspede estranho com o qual a filosofia tenta conviver na forma de uma crise constante, cuja dimensão passa a marcar a “situação espiritual do homem moderno” (RG, 339), que para Pascal trata-se de uma “solidão do homem no universo físico da cosmologia

moderna” (RG, 339), ou no conceito heideggeriano de *Geworfenheit*³, utilizada como alternativa à superioridade humana apregoada pelo humanismo moderno, agora revogada frente às novas dimensões do próprio universo, que paira silencioso acima dele: “imerso na infinita imensidão dos espaços que ignoro e que me desconhecem, me sinto assustado” (PASCAL, *pensamento* 205). O homem, diante desse universo indiferente, é um mero “caniço” que pode ser “esmagado a qualquer momento pelas forças de um universo cego e imenso no qual sua existência não é senão um particular acidente cego” (RG, 339). Assim, sozinho diante do silêncio, o homem é mais parte, mas sente-se à parte. O fato de que ele seja capaz de pensar a si mesmo nesse universo o torna, segundo a tradição cartesiana, “separado da comunidade do ser em sua totalidade, sua consciência não faz senão convertê-lo em um estranho no mundo e cada um de seus atos de verdadeira reflexão nos fala deste desolado estranhamento” (RG, 339). Ora, a condição humana no *cosmos*, portanto, é marcada pelo estrangeirismo porque o *cosmos*, antes ordenado pelo *logos* agora é marcado pela abertura infinita da física moderna, no qual não é possível mais justificar o “aqui” do homem e sequer entender o mundo como a sua casa.

O resultado disso é a indiferença em relação à natureza: “com a expulsão da teologia do sistema das causas naturais, a natureza, carente também ela de propósitos, deixou de sancionar possíveis propósitos humanos” (RG, 339). Sem finalidade, meta ou sentido, o universo fica “sem [uma] hierarquia intrínseca do ser” e não fornece mais nenhum fundamento ontológico para os valores. Para Nathalie Frogneux isso dá ao homem uma liberdade absoluta (associada à falta de normas ou regras), mas também o lança em uma total indiferença das ações que acaba por fazer do homem um ser “privado da efetividade de seus atos e fechado em si mesmo e numa

³ Segundo as indicações dos tradutores do HyperHeidegger, esse termo é “derivado do verbo “werfen” = arrumar, jogar, lançar, projetar. Heidegger o utilizou para designar um existencial constitutivo da pre-sença, relacionado com a necessidade de inserir-se numa variedade de conjuntos: histórico, ôntico, fatural, relacional etc. A tradução, não dispondo de um substantivo, optou por uma expressão composta, estar-lançado, apesar de com ela se perder a dinâmica e acentuar a estática. Justamente porque o estar-lançado inclui uma concentração de forças e poderes, o seu exercício acontece através de lançamentos e projetos (Ent-wurf)”. Disponível em: <http://www.filoinfo.bem-vindo.net/filosofia/modules/wordbook/entry.php?entryID=601>
Acesso em: 05 jan. 2020.

subjetividade estreita” (2001, p. 64). Tal modelo de subjetividade, fechada em seu solipsismo, passa a outorgar valores e sentidos únicos, a partir de si mesmo: entra-se no tempo da crise dos valores supremos e na “fase nietzschiana da situação na qual aflora o niilismo europeu” (RG, 339) a do homem sem pátria vivendo em solidão, cuja relação com o mundo — ou melhor, com “o modo segundo o qual sua existência existe” (FROGNEUX, 2001, p. 67) — se dá ou pela hostilidade ou pela indiferença. O mundo estaria, afinal, reduzido à sua magnitude e, enquanto tal, a cenário de exercício do poder do homem. Para Jonas, interpretando Pascal, “o universo não revela o propósito do criador por meio do modelo de sua ordem, tampouco revela sua bondade por meio da abundância das coisas criadas, nem sua perfeição pela beleza do conjunto; o universo só revela seu poder por meio de sua magnitude, de sua imensidão espacial e temporal” (RG, 341). Isso porque, afinal, “o que a magnitude pode comunicar é poder” (RG, 341).

Assim, o dualismo que se mantém entre o homem e o mundo comprovaria a “afinidade”, o “paralelismo” ou a “analogia” possível entre o niilismo gnóstico antigo e o niilismo existencialista contemporâneo. Para Jonas, o dualismo gnóstico, que separa homem e mundo, “no plano da experiência” tem como “fundamento lógico” (RG, 343) uma outra, que separa Deus e mundo, despertando no homem um sentimento de “desunião absoluta” entre ele e o “lugar no qual se encontra abrigado, o mundo” (RG, 343); o mesmo sentido é encontrado nas teses existencialistas heideggerianas, porque, para Jonas, a “depreciação existencialista do conceito de natureza” identificado por ele, tardiamente, no pensamento de eu antigo mestre “reflete obviamente seu despojamento espiritual pelas mãos da ciência física, e tem algo em comum com o conceito gnóstico de natureza” (RG, 354). Isso faz com que ele se dirija, agora, à filosofia heideggeriana com novas tintas: “nenhuma filosofia mostrou menos interesse pela natureza do que o existencialismo, que nega à dita natureza qualquer vestígio de dignidade” (RG, 354). Devedor do niilismo, o método heideggeriano se deixou preencher com o mesmo conteúdo que lidou com a natureza segundo “uma mera curiosidade espectadora” (RG, 354). Aquela perda da eternidade descrita por Nietzsche e interpretada por Heidegger a partir do anúncio da morte de Deus teria levado à inautenticidade do tempo presente, agora preso em uma crise

constante entre o passado e o futuro, no qual o projeto do homem “vai do nada ao nada” (RG, 355), precisamente porque lhe falta um *nómos*, já que, se antes, o Deus gnóstico tinha “mais de *nihil* do que de *ens* em seu conceito” (RG, 349), agora “nenhum *nómos* emana dele, nenhuma lei para a natureza e, assim, nenhuma lei para a atuação humana como parte da ordem natural” (RG, 349). Cabe ao homem, agora, ser apenas “o seu próprio projeto”, tendo em vista que, agora, “tudo lhe está permitido” (RG, 349).

Seguimos a sugestão de Nathalie Frogneux, que elencou quatro características da presença do niilismo gnóstico no método analítico existencial de Heidegger: “o dualismo homem-mundo, a falta total de afinidade imanente entre o *logos* humano e o *logos* mundano, a contingência da posição humana que se descobre incompreensível a si mesma e o vazio da liberdade que, sem lugar próprio onde se exercer, torna-se indiferente e deve se resolver *ex nihilo*” (2001, p. 76). A natureza, pelas mãos de Heidegger, teria permanecido sem significação, neutra na *Vorhandenheit* (ser simplesmente dado; disponibilidade) ou somente útil na *Zuhandenheit* (manualidade), as duas espécies de disponibilidade como dois modos de ser. A existência transessencial do *Dasein*, assim, teria guardado “um fundo dualista: sem natureza, o homem é completamente estrangeiro para si mesmo” (FROGNEUX, 2001, p. 79).

Conclusão: o princípio responsabilidade contra o princípio gnóstico

A saída apontada por Jonas para romper essa tendência desmundonizante seria a afirmação não de um “princípio gnóstico”, mas de um “princípio responsabilidade”, capaz de orientar uma nova relação do homem com o mundo. A responsabilidade é o princípio segundo o qual não apenas o homem é convidado a romper a indiferença em relação à natureza, mas a reencontrar nela o horizonte mesmo da sua ação. Eis porque o projeto jonasiano necessitou readmitir a teleologia no campo da natureza, para fundamentar a sua ética em uma ontologia, afirmando que a tendência autoafirmativa da vida de dizer um *sim para si mesma* remete a um bem que é a vida.

Ora, se é um bem, a vida tem um valor e se é assim, aquele capaz de compreender esse processo, ou seja, o próprio homem, como ser parte do vivo, é quem deve assumir a responsabilidade pela sua preservação. Porque é a clareira ética da responsabilidade, o homem deve assumi-la plenamente: só ele pode fazê-lo; e se pode, deve.

Referências

FROGNEUX, N. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles: De Boeck Université, 2001. (Col. Le Point Philosophique).

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.

JONAS, H. *Agostino e il problema paolino de la libertà*. Uno studio filosofico sulla disputa pelagiana. Trad. It. a cura di Claudio Bonaldi. Morcelliana, Brescia, 2007.

JONAS, H. *Gnosi e spirito tardoantico*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Bonaldi. Milano: Bompiani, 2010 (Col. Il Pensiero Occidentale)

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

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

PINSART, M.-G. *Jonas et la liberté*. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques. Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 2002.

SPENGLER, O. *A decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da História Universal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

RECEBIDO: 24/02/2020
APROVADO: 17/09/2020

RECEIVED: 02/24/2020
APPROVED: 09/17/2020