

HANS JONAS E O NILISMO GNÓSTICO: “A MAIS RADICAL REBELIÃO CONTRA A *PHYSIS*”

HANS JONAS AND THE Gnostic NIHILISM: “THE MOST RADICAL REBELLION AGAINST PHYSIS”

Thiago Vasconcelos¹

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar os estudos de Hans Jonas sobre os movimentos gnósticos e a formulação do princípio gnóstico que busca captar o elemento principal da pluralidade de vozes presentes no gnosticismo, a saber, o niilismo radical que se manifesta como uma revolta contra o mundo. Neste sentido, destaca-se a importância do diálogo entre Bultmann, Heidegger e Jonas em torno do conceito de desmitologização, que influenciará de modo fundamental a interpretação jonasiana da literatura gnóstica. Por fim, pretende-se analisar de que modo o anticosmismo e o antinomismo gnóstico se revelam como a mais radical rebelião contra a *physis* ao se oporem à compreensão grega de Cosmos.

Palavras-chave: Hans Jonas. Gnosticismo. Niilismo.

Abstract: This work aims to analyze the Hans Jonas studies on the Gnostic movements and the enunciation of the Gnostic principle which pursues to capture the main element among the plurality of voices present in Gnosticism, namely, the radical nihilism which manifests as a revolt against the world. Therefore, it is highlighted the importance of the dialogue between Bultmann, Heidegger and Jonas on the concept of demythologization, which fundamentally influences the Jonas interpretation on the Gnostic literature. At last, it is intended to analyze how anticosmism and Gnostic antinomism are revealed as the most radical rebellion against *physis* as they oppose the Greek comprehension about Cosmos.

Keywords: Hans Jonas. Gnosticism. Nihilism.

1. Introdução

A importância de Jonas no âmbito das pesquisas sobre o gnosticismo no século XX reside em sua tentativa de oferecer uma interpretação filosófica do gnosticismo² a

¹ Doutorando em Filosofia PUCPR em cotutela com a Universidade de Coimbra. Bolsista Capes. E-mail: thiagov.vasconcelos@gmail.com

² Kurt Rudolph distingue cinco fases nos estudos sobre a gnose, sendo que uma delas é ocupada pela pesquisa de Hans Jonas, o que justifica sua importância no estudo desse fenômeno religioso. Além disso, Rudolph reconhece que a mudança de paradigma nos estudos do gnosticismo no século XX teve uma contribuição da interpretação jonasiana das fontes gnósticas (cf. RUDOLPH, 2008). José Montserrat Torrents apresenta em seu Prólogo à tradução espanhola de *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God the Beginnings of Christianity* as cinco fases propostas por Kurt Rudolph: “Na primeira fase se destacam os trabalhos pioneiros de A. Neander (1818) e F. Ch. Baur (1835). Estes estudiosos consideravam a gnose como uma filosofia cristã, embora chamassem a atenção sobre suas influências ‘orientais’. R. A. Lipsius (1860) afirmou o caráter platônico da especulação gnóstica. A segunda fase é representada pela decisiva contribuição de A. von Harnack (1886, 1893), que incluiu a teologia gnóstica no processo evolutivo dos dogmas cristãos. H. Hilgengeld (1884) estudou a gnose como heresia de

partir da elaboração de um princípio que possibilitasse conferir unidade à multiplicidade de vozes dos movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia. O filósofo dedica sua tese doutoral inicialmente ao tema da relação entre *pistis* (fé) e *gnosis* (conhecimento) a fim de esclarecer as razões pelas quais, inicialmente com Paulo, a Igreja rejeitou o gnosticismo (cf. TIBALDEO, 2009, p. 17). Deste modo, Jonas volta-se para o significado dos dois termos, começando pela gnose, à qual, contudo, terá que se limitar, dada a vastidão do tema (cf. TIBALDEO, 2009, p. 17). O interesse do filósofo pelo gnosticismo remonta aos anos 1920, período em que participou dos seminários de Heidegger e Bultmann – suas maiores influências neste período – em Marburgo: [a] Heidegger, um filósofo profundamente interessado na problemática teológica, que se traduz em seus estudos sobre os místicos medievais, como Mestre Eckhart, e em sua interpretação fenomenológica do cristianismo primitivo; [b] Bultmann, um teólogo amplamente influenciado pela analítica existencial de Heidegger e, posteriormente, também por Jonas, na elaboração de sua hermenêutica teológica desmitologizante.

2. Bultmann, Heidegger e Jonas

Bultmann em seu encontro com Heidegger em Marburgo desenvolve um programa de leitura histórico-teológico, conhecido como desmitologização. Este método é caracterizado pela tentativa de explicar racionalmente mitos e dogmas religiosos. O que se pretende no programa de desmitologização elaborado pelo teólogo a partir da influência da filosofia heideggeriana de *Ser e Tempo* é compreender as experiências existenciais, isto é, os modos de vida que aparecem por meio de imagens e figuras religiosas de caráter mitológico. Por conseguinte, pode-se afirmar que na medida em que Bultmann elabora um método histórico-teológico dos textos bíblicos, Jonas desenvolve um programa de leitura histórico-filosófico dos textos gnósticos.

O conceito de *Entmythologisierung* (desmitologização), por sua vez, revela a conexão entre o projeto de Jonas e o de Bultmann. De acordo com Becchi, tal conceito já se encontrava em trabalhos de Jonas (cf. 2008, p. 104). É justamente no texto

procedência não cristã. A terceira fase se inicia quando o grupo de estudiosos que em Gotinga haviam criado o movimento que será conhecido como ‘História das religiões’ (exegetas em sua maioria, como Gunkel, Weiss, Wrede...) passa a ocupar-se da gnose. As obras mais importantes desta corrente são as de W. Bousset (1907) e R. Reitzenstein (1904, 1921), os quais buscam a origem do gnosticismo nas religiões orientais, sobretudo iranianas e babilônicas. A quarta fase é ocupada inteiramente pela obra de H. Jonas (1934 e 1954). A quinta fase é o momento atual, dominado pelos estudos sobre os documentos de Nag Hammadi, Medinet Madi e outros descobrimentos gnósticos e maniqueus” (*grifo nosso*) (TORRENTS, 2000, p. 13)

Augustin und das paulinische Freiheitsproblem – uma reelaboração de uma exposição apresentada em um seminário de Heidegger – que o filósofo defende que dogmas religiosos não representam fatos objetivos, mas remetem a experiências existenciais³. Deste modo, as afirmações teológicas, metafísicas e dogmáticas que aparecem na forma de mito estão fundadas em experiências existenciais concretas e não passariam de tentativas de objetivação destas⁴. No texto sobre o problema da liberdade em Agostinho e nas cartas paulinas o mito do pecado original que

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

O mito do pecado original é, por exemplo, a tentativa de objetivação de uma experiência existencial concreta. É neste sentido que Jonas afirma que o mito deve ser entendido, ou seja, a partir de uma crítica racional. Isto não quer dizer que o mito é depreciado por Jonas, mas que ele é analisado a partir dos aspectos existenciais que se entrelaçam a ele e o constituem. O mito guarda em si um conteúdo problemático e profundo e Jonas, assim como Bultmann, a partir das ferramentas heideggeriana, intenta desmitologizá-lo por meio de uma crítica racional, o que significaria nada mais do que deixar aparecer o conteúdo existencial concreto da experiência humana, projetada de maneira objetiva através da linguagem mítica. Portanto, a tarefa de interpretação que propõe a compreensão racional de dogmas, afirmações teológicas e metafísicas e do

³ Sobre a objetivação de experiências existenciais por meio do mito, conferir o item *Sobre a estrutura hermenêutica do dogma* em *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*.

⁴ Karen King (KING, 2003, p.10) dirige uma crítica à tentativa de Jonas de através do mito acessar experiências existenciais concretas. A crítica estaria alicerçada na impossibilidade de relacionar mito e prática social, o fato de sugerirem certas atitudes não garante que tenham sido vivenciados na prática. No entanto, acredito que a crítica de King não aponta de fato o problema central de Jonas, o autor não está interessado na prática efetiva daquilo que é descrito no mito, como um acontecimento concreto. Ao contrário, Jonas está preocupado com o conteúdo existencial que influencia e conduz a experiência a uma objetivação no mito. A experiência existencial, portanto, é a raiz, ou melhor, o pano de fundo do qual se desdobra todo um montante de expressões que remetem a experiências existenciais concretas. O papel da desmitificação é o de acessar quais são os conteúdos existenciais que suscitaram expressões através do mito e textos religiosos. Jonas em *A Síndrome Gnóstica* diz: “Uma intenção especulativa, explicativa ou outra, é já inerente ao mito, primeiro onde a linguagem mítica é o meio de pensar único e natural, bem como a sua expressão. Aristóteles já notou que o mito original é a forma primeira da teoria, um precursor da filosofia” (E, 349). Acerca do uso do mito por Hans Jonas na abordagem ética e tecnológica conferir o artigo de Ernst Wolff *Responsibility in Era of Modern Technology and Nihilism* (2009) e o artigo de Nathalie Frogneux *La souffrance humaine maximisée em dieu: une lecture du mythe de Hans Jonas* (2003).

mito consiste em “reconstruir as experiências existenciais que estão na base destes” (BECCHI, 2008, p. 105).

Mas em que consiste a influência de Heidegger exercida sobre Bultmann e Jonas? A analítica existencial do *Dasein* heideggeriana apresenta-se como pano de fundo em que Jonas acredita ser possível analisar diferentes períodos históricos. As estruturas originárias do *Dasein* em sua relação concreta com ele mesmo e com o mundo identificadas por Heidegger, segundo Jonas, são estruturas a-históricas comuns a todas as épocas. Portanto, são essas estruturas que guiam as relações do *Dasein* que Jonas toma em suas pesquisas sobre o gnosticismo, a fim de, por meio dessas ferramentas hermenêuticas, lançar luz sobre as objetificações que aparecem dentro de um horizonte histórico-concreto e, então, compreender as razões e interesses implicados na dinâmica da vida em sua relação com tais fenômenos e não outros (cf. BONALDI, 2006, p. 16)⁵.

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

A pretensão de Jonas ao analisar as fontes gnósticas ultrapassa a mera descrição histórica e filológica. O filósofo pretendia uma interpretação filosófica que conferisse unidade à heterogeneidade de vozes gnósticas (cf. RG⁶, 23). O que caracteriza as pesquisas empreendidas até então era seu caráter histórico-filológico. Jonas, ao contrário, se preocupa com as circunstâncias e com a posição dos movimentos gnósticos: ou seja, é a posição existencial dos gnósticos que o interessa. Seu trabalho

⁵ Jonas com o passar dos anos se afasta dessa perspectiva que toma a analítica existencial do *Dasein* como aplicável a todas as épocas históricas, ou seja, como chave que pode abrir todas as portas. De acordo com Tibaldeo: “Gradualmente [...] Jonas começa a suspeitar que a razão pela qual a *analítica existencial do Dasein* de Heidegger ganha tão amplo resultado ao clarificar a dinâmica do Universo gnóstico, não tem nada a ver com o valor *universal* das categorias existenciais. Jonas torna-se consciente do fato de que a análise existencial de Heidegger pode compreender o Gnosticismo, uma vez que ambas *Weltanschauungen* já compartilham o *mesmo pano de fundo dualista e niilista*” (grifo do autor) (TIBALDEO, 2012, p. 292).

⁶ No presente artigo serão utilizadas as seguintes siglas para a citação das obras de Hans Jonas: E (*Ensaio Filosófico: do credo antigo ao homem tecnológico*); RG (*A Religião Gnóstica: A mensagem do Deus estranho e os começos do cristianismo*); PV (*O Princípio Vida*). As abreviaturas são seguidas do número da página conforme a obra que se encontra nas referências.

frente às fontes gnósticas não era o da documentação, seu escopo era a compreensão de um período significativo da humanidade Ocidental, o que conseqüentemente lançaria luzes sobre o entendimento humano em geral (cf. RG, 23). De acordo com Tibaldeo:

O tema o fascina a ponto de leva-lo a estender o estudo do conceito de gnose a todo o mundo helênico [...] Depreende-se imediatamente o interesse não tanto por reconstruir a história do conceito, mas ao contrário de conduzir uma investigação hermenêutica a partir das manifestações do mesmo. Jonas chegará assim a alargar a noção de gnose além de suas fronteiras históricas tradicionais (TIBALDEO, 2009, p. 30).

A noção de gnose referida por Tibaldeo diz respeito ao princípio gnóstico elaborado por Jonas, que em seus trabalhos acerca dos movimentos gnósticos sugere haver uma matriz comum que parece unir os diversos movimentos. Esta unidade é identificada em um complexo de atitudes mentais características que se mostram mais ou menos distintamente em todo o grupo (cf. RG, 61). É na afirmação de um princípio gnóstico que o filósofo vislumbra a possibilidade de que temos senão uma ferramenta hermenêutica para toda a Antiguidade Tardia ao menos, nós possuímos, uma contribuição vital para sua compreensão (RG, 61).

Quanto às fontes, Hans Blumenberg notou certa vez que Jonas descreveu com tamanha precisão o mito básico gnóstico duas décadas antes dos achados de *Nag Hammadi*, sendo que as fontes disponíveis eram irrisórias (cf. LAZIER, 2003, p. 621). De fato, as fontes literárias e históricas dos movimentos gnósticos acessíveis ao longo da história foram predominantemente indiretas, sobretudo, textos de “porta-vozes” da Igreja Católica. É no século XIX que aparecem aquilo que chamamos fontes primárias. É importante destacar que o trabalho de Jonas não está alheio aos estudos até então empreendidos. Exemplo de sua atenção às mais recentes descobertas foi o fato de ter dedicado em *A religião gnóstica* um capítulo para tratar das descobertas documentais de *Nag Hammadi* em 1945.

3. O colapso da doutrina da parte e do todo e seus desdobramentos sobre a ideia de *nomos*

Jonas indica como exemplo de otimismo em relação ao mundo a piedade cósmica clássica característica do panteísmo estoico e a física e a teologia pós-aristotélica. Encontra-se na tradição grega uma valorização do Cosmos que o investe da

mais alta dignidade⁷. Cosmos é um termo de admiração, “representa uma qualidade específica desta totalidade e, para a mentalidade grega, enobrecedora: a ordem” (RG, 261). O Universo era considerado uma entidade divina⁸, o exemplar por excelência da ordem e, conseqüentemente, da beleza e da racionalidade. Assim, o Cosmos era também entendido como a causa e o sentido de todas as ordens particulares. O Universo é, desta forma, indiscutivelmente melhor que qualquer um de seus elementos, o que significa que a totalidade tem que valer mais que qualquer parte do Universo. O ser humano no quadro da admiração pelo Cosmos foi engendrado com a finalidade de se identificar com a causa do Universo. Sendo uma parte do que é perfeito, o propósito da existência humana é contemplar e imitar o Universo a fim de que a razão humana se identifique à razão da totalidade e transcenda, por conseguinte, a sua condição de mera parte. Em suma, a tradição grega dirigiu ao Cosmos uma valorização que o toma como modelo do que é bom, conduzindo o ser humano a submeter o seu ser àquele que é melhor que ele próprio: a totalidade do Universo.

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

⁸ Cabe ressaltar que o monismo estoico chegou a uma identificação completa entre o cósmico e o divino. Jonas cita Cícero: “Existe, então, uma natureza que contém todo o mundo e o protege, e ela certamente não é sem sensação e razão; de fato, é necessário que toda natureza que não seja isolada nem simples, mas unida e ligada a outro ser, tenha em si algum princípio dirigente, como no homem a mente, na besta algo semelhante à mente de onde nascem as inclinações para as coisas; ao passo que das árvores e daquelas coisas que se geram da terra é nas raízes que se julga estar o princípio dirigente. E princípio dirigente digo aquilo que os gregos chamam *hegemonikôn*, ao qual nada em cada gênero nem pode nem deve ser superior; deste modo, é necessário que aquilo mesmo em que está o princípio dirigente da natureza inteira seja o melhor de todos e o mais digno de poder e domínio sobre todas as coisas. Além disso, observamos nas partes do mundo (pois nada há em todo o mundo que não seja parte do Universo) haver sensação e razão. Portanto, é necessário que essas estejam naquela parte em que está o princípio dirigente do mundo, e certamente mais intensas e maiores. Em conseqüência, é necessário que o mundo seja inteligente, que aquela natureza, que mantém todas as coisas tendo-as circundado, seja superior em perfeição quanto à razão, que por isso o mundo seja deus e que toda a força do mundo consista na natureza divina” (*Sobre a natureza dos deuses*, II, 11).

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

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

O Cosmos no pensamento gnóstico torna-se, ao contrário da tradição grega, um conceito marcadamente negativo. Termos como, por exemplo, “obscuridade”, “morte”, “ignorância” e “maligno” passaram a fazer parte da qualificação negativa do mundo. Além disso, o deus gnóstico não é, de acordo com Jonas, apenas extramundano e supramundano, mas “também contramundano” (RG, 270). Rompe-se, então, qualquer identificação entre o Cosmos e a divindade, ambos se separam violentamente. Por conseguinte, vê-se, também, o fim da afinidade entre o *logos* humano e o *logos* do Cosmos.

Enquanto o pensamento grego expressou a ideia de pertencimento do ser humano ao mundo, o pensamento gnóstico mostrou por meio da solidão cósmica do ser humano uma absoluta incompatibilidade entre eles. Os estoicos acreditavam que o Cosmos era objeto de veneração e confiança, ao qual deveriam se identificar completamente⁹. Já os gnósticos viram o Cosmos como objeto de ódio, desprezo e

⁹ Jonas cita Cícero em *Sobre a natureza dos deuses*: “Crisipo, de fato, sabiamente disse que como o estojo é para o escudo e a bainha para a espada, assim, exceto o mundo, todas as demais coisas foram geradas para as outras, como aqueles grãos e frutos que a terra produz são para os animais, e estes para os homens, como o cavalo para transportar, o boi para arar, o cão para caçar e guardar; *quanto ao próprio homem, de nenhum modo perfeito, mas é certa partícula do perfeito, nasceu para contemplar e imitar o mundo* (grifo nosso) (*Sobre a natureza dos deuses* II, 14).

temor. No pensamento gnóstico o poder, a vastidão e a perfeição do Cosmos não evocam a contemplação e a imitação, mas “*a aversão e a revolta*” (grifo nosso) (RG, 272). O mundo, para os gnósticos, deve ser ultrapassado. Neste sentido, “a salvação oferecida pela *gnosis* não favorece a uma integração no Cosmos, ao contrário da visão estoica da sabedoria, que buscava alcançar a liberdade pelo consentimento livre das necessidades do todo” (MICHELIS, 2015, p. 19). No gnosticismo, a única relação que o ser humano pode ter com o mundo é a de um confronto entre dois poderes opostos¹⁰.

No que diz respeito ao esvaziamento espiritual do Universo, o que provocou, então, para os gnósticos o colapso da “ *piedade cósmica clássica, sobre a qual tanta coisa da ética antiga estava estabelecida*”? (PV, 242). O esfacelamento da doutrina da parte e do todo pode ajudar a entender melhor o abandono da piedade cósmica do pensamento grego. Deve-se, conforme Jonas, atentar-se aos aspectos políticos e sociais que contribuíram na Antiguidade Tardia para a perda do vigor da ontologia clássica em que o todo antecede as partes e é melhor do que elas, sendo que o todo é aquilo para o qual as partes existem e encontram seu sentido:

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

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

Um problema fica por se resolver a partir desta interpretação: o todo se importa com a parte que sou? Para os estoicos, ao comparar o Cosmos com a *pólis* a resposta é sim. Todavia, como aponta Jonas, esta comparação mostra o artificialismo da

¹⁰ Visão que guarda semelhanças embrionárias com a condição do ser humano moderno.

construção, pois, segundo o autor, “ao contrário do que é válido para a *pólis*, minha importância não é confirmada pelo Cosmos subtraído à minha influência, e minha parte nele é de uma unilateral passividade” (PV, 243).

Este esforço de conservar a integração do ser humano no todo do ser é, para Jonas, na verdade, uma tentativa de manter a dignidade do ser humano e, conseqüentemente, uma moral positiva após a perda da noção de *pólis*. Ou seja, é a ideia de virtude que se pretende salvar. De acordo com o filósofo, alguns grupos que não haviam participado desta tradição, poderiam reagir de uma maneira bastante distinta: “uma situação em que a parte não tem significado para o todo e em que o todo é alheio às suas partes. A aspiração do gnóstico individual não era representar o papel atribuído a ele pelo todo”, mas “existir ‘com autenticidade’” (PV, 244). Aqui é que se constitui a bancarrota da concepção de uma lei moral, um *nomos* no interior do gnosticismo.

4. O niilismo anticósmico e antinômico do gnosticismo

O mundo é – nos movimentos gnósticos – definido como estranho a Deus e, assim, inversamente também Deus é estranho ao mundo, ou ainda, é antimundano. O conceito de Deus é, antes que o de mundo, niilista: Deus constitui-se o nada do mundo, a sua negação. “Deus é como a negação do mundo e tem uma função niilista em relação a qualquer ligação intramundana” (THEIS, 2014, p. 31). O mundo deve ser ultrapassado pela centelha divina no processo escatológico a fim de reencontrar o reino da luz, reino outro (transmundano) que se opõe ao mundo que é o reino das trevas. A resposta à situação existencial gnóstica assume duas formas diferentes:

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

Ambas as atitudes estão unidas pelo fundamento antinômico enquanto negação do caráter vinculante da lei, uma recusa obedecer à natureza, a outra recusa utilizá-la. A primeira se caracteriza pela liberdade através do abuso, já a segunda pela liberdade por meio da abstenção. O que está em jogo é que o gnosticismo se apresenta como um movimento de revolta contra a visão otimista em relação ao mundo, ou aquilo que os gregos chamavam de *physis*. Para Jonas, a religião gnóstica impossibilitou qualquer

avaliação positiva do mundo (cf. LAZIER, 2003, p. 620). A existência intramundana é um exílio (um aprisionamento) que deve ser superado: “a existência intramundana do espírito é como tal, um exílio, o resultado da tragédia divina primitiva e a imersão da alma no corpo constitui a forma final deste exílio” (E, 345).

Qual o sentimento fundamental do ser humano dentro do quadro pintado pelas cores gnósticas? “*O espírito vem de outro lugar e se sente profundamente estrangeiro no mundo onde caiu*” (grifo do autor) (THEIS, 2014, p. 32). O espírito sofre as consequências que acompanham sua condição de estrangeirismo: a solidão, a fragilidade, a incompreensão e a angústia. O estrangeiro vagueia em um mundo que não é sua habitação. A consequência ética da visão gnóstica, como já anteriormente apontado, reside em sua avaliação negativa do mundo e sua relação com ele caracterizada por desprezo e revolta: “a ética gnóstica é acósmica e se caracteriza por um desprezo e uma revolta contra o mundo” (THEIS, 2014, p. 33).

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

Os movimentos gnósticos, pode-se afirmar seguindo Jonas, guardam em sua especulação um princípio niilista, fundamentado sobre um dualismo radical de caráter anticósmico e, por fim, desmundanizante. O ser humano pneumático, isto é, o gnóstico possuidor do conhecimento (gnose) encontra-se fora de qualquer esfera de avaliação moral, ele está além do bem e do mal e não pode ser afetado em sua natureza – a centelha divina – pois esta pertence ao outro mundo. Em vista disso o ser humano não tem qualquer obrigação ou responsabilidade para com este mundo. Ao ser humano, caracterizado como estrangeiro, resta apenas uma atitude: a de destacamento do mundo. Sendo que,

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

A análise das fontes gnósticas realizada por Jonas denota a gnóstica negação de que o mundo seja ordenado para o bem (*cf.* VOGEL, 1995, p. 57), ao contrário, é entendido como prisão tirânica, e sua lei (*heirmaméne*) constitui-se o inimigo a ser vencido. De acordo com Jonas, para os gnósticos “a alienação entre o ser humano e o Cosmos devia ser levada ao extremo [...] O mundo tem que ser vencido, e o mundo que se degradou em um sistema de poder só pode ser vencido pelo poder” (PV, 241-242). *Esse mundo* é tanto um poder antidivino quanto aprisionador. E é contra a prisão do mundo que se levanta a revolta dos movimentos gnósticos, constituindo, conseqüentemente, a negação gnóstica do mundo: o seu niilismo que se apresenta como a mais radical rebelião contra a natureza, isto é, a *physis*¹¹.

O gnosticismo é desta maneira, um movimento que se opõe a qualquer laço com o mundo a partir de uma hostilidade, depreciação e rejeição do mundo físico, ou seja, sua característica fundamental é o radical dualismo que desemboca em um processo de desmundanização de caráter niilista. Como afirma Cabral: “estar no mundo, mas não comungar com ele. Sair da natureza transforma-se no sentido último da existência humana” (CABRAL, 2015, p. 15).

Os trabalhos de Jonas sobre o gnosticismo culminaram em uma importante constatação: o princípio niilista que o sustenta e o perfaz. Ao tomar as ferramentas heideggerianas da analítica existencial do *Dasein* para acessar e conferir uma unidade às expressões gnósticas, Jonas percebe que a atitude existencial do ser humano no gnosticismo é caracterizada por uma forte negação cósmica e uma forte negação ética. O mundo não revela qualquer direção para o meu agir, ao contrário, ele é um obstáculo, é o abismo interposto entre Deus e o ser humano. Nesse sentido, o gnosticismo se revela como um movimento de revolta contra a visão otimista do mundo que desembocará no

¹¹ Leo Strauss escreveu uma carta para Jonas pouco depois da publicação de *The Gnostic Religion* em 1958 enfatizando aquilo que para ele é o ponto central da discussão sobre o gnosticismo e que Jonas havia apontado em seu trabalho: “você tornou abundantemente claro que o fenômeno histórico discutido por você deve ser uma preocupação de todo pensamento humano. [...] Eu gostaria de indicá-lo o que se segue: o gnosticismo é a mais radical rebelião contra a *physis*, Nosso problema agora é recuperar *physis* (STRAUSS *apud* LAZIER, 2003, p. 632).

solapamento da ideia de lei, conduzindo, assim, ao niilismo anticósmico e antinômico gnóstico.

5. Considerações finais

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

Em suma, este trabalho tentou mostrar os traços centrais da elaboração de Jonas de um princípio gnóstico niilista. Pois, acredita-se ser possível afirmar que a filosofia desenvolvida por Jonas, no seio da guerra e posteriormente, está amplamente comprometida com uma superação do niilismo que caracteriza o século XX, principalmente, no que diz respeito à avaliação do mundo físico. Dadas as devidas diferenças entre gnosticismo e o chão da contemporaneidade, é o modelo niilista presente no primeiro que servirá como interlocutor de Jonas durante todo o percurso de seu pensamento, sobretudo, quando o autor encontra possíveis marcas gnósticas no interior da compreensão técnico-científica e existencialista do mundo. Por fim, o filósofo tem em vista a ruptura com as *marcas* daquele movimento tão hostil ao mundo. Atividade que não pertence apenas ao pensamento filosófico de Jonas, mas à sua vida enquanto uma vida propriamente filosófica. É a própria voz do filósofo que deixa avistar a sua oposição – retornando às palavras de Nietzsche – ao mais perturbador de todos os hóspedes quando afirma que, apesar de terem acontecidos coisas terríveis em sua relação com o mundo como, por exemplo, a perda de sua mãe em Auschwitz e aquilo que cada judeu carrega com a *Shoah*, o mundo nunca foi para ele um lugar hostil.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2001.
- BECCHI, P. El itinerario filosófico de Hans Jonas: etapas de um recorrido. Traducción de Susana Brítez D'Ecclesiis. *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, n. 39, p. 101-128, jul./dic. 2008.
- BONALDI, C. Hans Jonas e il nichilismo: ala ricerca di un paradigma antignostico. In: SORRENTINO, S. (Org.). *Nichilismo e questione del senso: Da Nietzsche a Derrida*. Roma: Aracne, 2005. p. 149-170.
- BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2008.
- CABRAL, A. M. Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 9-35, 2015.
- CÍCERO. *Sobre a Natureza dos Deuses*. Tradução de Leandro Abel Vendemiatti. 2003. 148f. Tese (Doutorado) – Unicamp, Campinas, 2003.
- JONAS, H. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- _____. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Essais philosophiques: Du credo ancien à l'homme technologique*. Édité par Damien Bazin et Olivier Depré; coordination scientifique et préface par Olivier Depré. Paris: Vrin, 2013.
- KING, K. *What is Gnosticism?* London: Cambridge, 2003.
- LAZIER, Benjamin. Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World. *Journal of the History of Ideas*, vol. 64, n. 4, p. 619-637, Oct. 2003.
- MICHELIS, A. Identidade, Liberdade e relações de responsabilidade na filosofia de Hans Jonas. Tradução de Bartolomeu Leite da Silva. In: CARVALHO, H. B. A. de; OLIVEIRA, J. (Org.). *Ética, técnica e responsabilidade*. Curitiba, PR: CRV; Teresina, PI: EDUFPI, 2015. Cap. 1, p. 11-30.
- PLATÃO. *Timeu; Crítias; O segundo Alcibíades; Hípias menor*. Tradução de Carlos Alberto R. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2001.
- THEIS, Robert. Hans Jonas et la question de la destination de l'homme. *Alter Revue de Phénoménologie*, n. 22, p. 29-46, 2014.
- TIBALDEO, R. F. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e Libertà"*. Milano: Mimesis, 2009.
- _____. Hans Jonas' 'Gnosticism and Modern Nihilism', and Ludwig Von Bertalanffy. *Philosophy and Social Criticism*, v. 38, n.3, p. 289-311, 2012.
- TORRENTS, J. M. Prólogo. In: JONAS, H. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000. p. 13-16.
- VOGEL, L. Hans Jonas Diagnosis of Nihilism: the case of Heidegger. *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 3, n.1, p. 55-72, 1995.

Recebido em: 13/08/2018

Aprovado em: 26/09/2018