

CAPÍTULO I – O ÊXODO DE JONAS: DO Gnosticismo HISTÓRICO À INTERPRETAÇÃO EXISTENCIAL DOS FATOS BIOLÓGICOS

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 (...), de tal espécie que mesmo o último membro de uma humanidade moribunda, em sua última solidão, lhe poderia ainda ser fiel. 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.

Hans Jonas

1. GÊNESE E ITINERÁRIO DO PENSAMENTO DE HANS JONAS

Hans Jonas (1903-1993), juntamente a Karl Lowith, Herbert Marcuse, Hannah Arendt e Emmanuel Levinas, foi um dos proeminentes alunos judeus de Martin Heidegger. Obteve seu doutorado sob orientação de Heidegger em Marburg, no ano de 1930. Em 1955, foi convidado a fazer parte do corpo docente da New School for Social Research, em Nova York, onde trabalhou sob o cargo de *Alvin Johnson Professor* de filosofia até sua morte em 1993, aos 89 anos. Os acontecimentos transcorridos no ínterim de seus anos como estudante na Alemanha e o período de sua formação e amadurecimento intelectual em Nova York, não podem ser obliterados, uma vez que foram determinantes à trajetória de seu pensamento, além de constituírem elementos caros à tentativa de se realizar uma arqueologia da filosofia de Jonas.

Ativamente envolvido nos eventos mundiais mais traumáticos do século XX, Jonas partiu da Alemanha (país onde aspirava uma carreira acadêmica) já em 1933, após

descobrir que a Associação Alemã para os Cegos (*German Association for the Blind*) havia expulsado seus membros judeus¹. Após uma breve estadia na Inglaterra, acaba se instalando no protetorado britânico da Palestina, em 1935, com duas obras publicadas – uma revisão de sua dissertação sobre o gnosticismo e outra sobre o problema da liberdade em Paulo – mas que não lhe renderam nem dinheiro, nem trabalho. Manteve suas aspirações acadêmicas vivas trabalhando com publicações, até o fatídico ano de 1939, início da Segunda Guerra Mundial, quando decide ingressar voluntariamente na Brigada Judaica do Exército Britânico, recusa a posição oferecida no serviço de inteligência e luta nas trincheiras da guerra.

O futuro interesse de Jonas por uma filosofia ontologicamente fundamentada na biologia lhe foi inculcado por meio de suas experiências de vida e morte nos campos de batalha, em especial na frente italiana, momento em que suas reflexões se concentraram na base metabólica e corpórea da vida como um todo. A batalha de todo organismo em manter-se *sendo* diante às sempre presentes ameaças do *não-ser* ou da morte despertou suas primeiras idéias acerca de uma filosofia biológica. Sua futura noiva, Elinore, enviava-lhe as mais recentes publicações na área da biologia, originando dessa correspondência suas *Lehrebrieffen*, ou “cartas de ensino”, já prefigurando as idéias que formariam o âmago da obra *The Phenomenon of Life*², publicada vinte anos mais tarde.

Em 1945, já casado, Jonas retorna à Palestina onde é informado da morte de sua mãe em Auschwitz. Em 1947, quando a resolução de novembro das Nações Unidas concede independência à Palestina, dividindo o território entre árabes e judeus, Jonas mais uma vez vai a campo de batalha, agora lutando no exército de Israel. Ao término da Guerra pela Independência de Israel, Jonas convence-se de que os árabes nunca se renderiam à idéia de um estado judeu e que, por isso, suas aspirações filosóficas talvez nunca fossem satisfeitas. Portanto, em 1949, Jonas aceitou uma bolsa de estudos na McGill University, em Montreal (Canadá), o que lhe permitiria, em 1951, aos 48 anos de idade, assumir seu primeiro cargo acadêmico efetivo: professor assistente de filosofia, na Carleton University, em Ottawa.

Com a partida de Karl Lowith para Heidelberg, Jonas é convidado para assumir o posto de seu ex-colega e amigo na New School of Social Research, em 1955. Após duas décadas de exílio e combate, Jonas finalmente cria raízes em solo norte-americano, o

¹ Lawrence Vogel, in: *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz* (introdução do editor), p.01.

² *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001. Originalmente publicada em 1967.

que lhe permite ir além de seus estudos históricos e desenvolver uma filosofia autêntica, abordando primeiramente o espírito niilista de seu tempo.

O pensamento de Jonas apresenta extraordinária amplitude e continuidade: *The Gnostic Religion*³, iniciada nos últimos anos de 1920 e completada apenas em meados dos anos 50, ainda é considerada um clássico entre os estudiosos do gnosticismo⁴. A análise da referida obra, assim como sua contribuição ao corpo teórico da filosofia de Jonas serão tratados em seus pormenores em outro momento, quando abordarmos a genealogia do dualismo metafísico referente ao início do primeiro milênio d.C.

Sua segunda obra, *The Phenomenon of Life*, é publicada em 1963, abordando a descoberta de um padrão gnóstico de pensamento nos alicerces da filosofia moderna, compreendendo mesmo o existencialismo heideggeriano. (MM, p.02).

Jonas argumenta que o dualismo metafísico é responsável pela dificuldade que nós modernos temos de pensar a natureza, mesmo a natureza humana, como algo além de um objeto para a manipulação tecnológica. Como cura ao “niilismo” moderno, Jonas fornece uma explicação da natureza de vertente mais aristotélica do que cartesiana, porém evitando, ao mesmo tempo, descompasso em relação à ciência moderna.⁵

Para Jonas o corpo e a natureza representam aspectos fundamentais do que significa ser humano. A fome e a mortalidade constituem duas instâncias fundamentais da indissociabilidade entre o homem e o mundo natural, a despeito dos esforços da filosofia pós-cartesiana em refutar a questão. Sua filosofia da natureza defende a possibilidade de uma relação genuinamente simbiótica entre homem e natureza, em muito depreciada em razão dos séculos de dominação tecnológica em relação à mesma. Da mesma forma, o desdobramento da crítica de Jonas ao pensamento moderno e de sua filosofia biológica se dará mais adiante.

³ *The Gnostic Religion: The Message of The Alien God & the Beginnings of Christianity*. 3ª ed. Boston: Beacon Press, 2001. Originalmente publicada em 1934 sob o título *Gnosis und Spätantiker Geist*.

⁴ Nas notas de sua introdução à obra de Jonas *Mortality and Morality*, Lawrence Vogel (estudioso do pensamento jonasiano e editor da obra aqui utilizada: *Mortality and Morality*) sugere o capítulo seis da mesma, intitulado *On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays* (Claremont: Institute for Antiquity and Christianity, 1981), mais precisamente o tópico *A Retrospective View*, onde o próprio Jonas narra sua aproximação dos estudos gnósticos. Ver a segunda nota relativa à introdução do Editor, MM p.203.

⁵ “Jonas argues that metaphysical dualism is responsible for the difficulty that we moderns have thinking of nature, even human nature, as more than an object for technological manipulation. As a cure for modern “nihilism” Jonas provides an account of nature that is more in the spirit of Aristotle than Descartes, while still keeping in touch with modern science.” Lawrence Vogel, In: MM, p.02.

A obra capital de Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, é publicada em 1979, com o intuito de relacionar suas reflexões acerca da natureza ao domínio da ética. A idéia central é sustentar a afirmação de que a natureza ultrapassa por si mesma o papel de campo onde os seres humanos projetam seus interesses. Uma fonte de valor inata é apreendida por meio de uma interpretação ontológica do organismo, visando apresentar uma correção e simultaneamente uma contribuição à doutrina universal do Ser. Se o niilismo moderno de Pascal, Nietzsche e Heidegger sustenta o dualismo entre homem/natureza e homem/realidade, Jonas defende residir no organismo uma fusão insolúvel de interioridade e exterioridade, entre eu e mundo, capaz de apresentar uma contraprova à divisão dualista e reintegrar uma ontologia do Ser pela apresentação de uma continuidade entre natureza e organismo, mente e sujeito.

O último “estágio” da filosofia do autor é menos conhecido ao público anglo-americano. Sendo judeu, Jonas empreendeu considerável esforço no desenvolvimento de uma teologia judaica para contemporaneidade, constituída por duas partes: uma análise rigorosa das ciências naturais modernas e uma teoria acerca da realidade do mal. Ainda pouco difundida, a teologia jonasiana quase não possui traduções do alemão, o que de certa forma a restringe a alguns círculos intelectuais de sua terra natal.

Apresentar-se-á a seguir, uma análise sistemática de cada uma das obras citadas, no intuito de elucidar o liame que se presume haver entre as mesmas (a continuidade de pensamento do autor) e verticalizar a discussão do que foi até o momento apenas mencionado. Essa espécie de arqueologia possibilitará localizar os elementos mais fundamentais do projeto filosófico do autor.

Acerca da dimensão teológica citada, uma breve consideração: o próprio Jonas enfatizava que preferiria ser lembrado não como um filósofo judeu, mas com um filósofo da ética (esta inteiramente desprovida de recursos ou categorias teológicas). Seu imperativo de responsabilidade, ponto final deste itinerário, é estritamente derivado de sua teoria naturalista, por sua vez ancorada no fenômeno da vida. Autoridade divina, autonomia individual e necessidades comunitárias são elementos alheios à filosofia de Jonas, em detrimento à busca de um princípio perceptível à razão na natureza mais essencial das coisas.

2 – O FENÔMENO DA VIDA: GÉRMENTO DO IMPERATIVO DE RESPONSABILIDADE

Este intento arqueológico do pensamento de Jonas se faz importante na medida em que fornece um painel geral de sua filosofia, traçando como seu naturalismo, aliado aos seus estudos gnósticos, provêem uma resposta para os aspectos niilistas do pensamento moderno. *Ser e Tempo* – obra capital de seu *Doktorvater*, Martin Heidegger – é classificada por Jonas como a quintessência do niilismo moderno.⁶ Lawrence Vogel, estudioso do pensamento jonasiano e norteador dessas reflexões introdutórias, afirma que “o projeto fundamental de Jonas pode ser visto como nada menos que uma superação de sua figura paterna intelectual, do qual o comportamento durante o Terceiro Reich é diagnosticado por Jonas como um sintoma da fragilidade ética das idéias niilistas de Heidegger.”⁷

Ligação entre o comportamento da vida pessoal de Heidegger e a ética de sua filosofia a parte, o que fica evidente é que Jonas apresenta, deliberadamente, uma das réplicas mais sistemáticas e contumazes ao legado heideggeriano, assim como ao espírito presumidamente niilista do século XX.

Uma das conseqüências mais graves advindas da premissa niilista é o vácuo ético observado na cultura ocidental contemporânea. A ética tradicional e a ciência natural moderna são vistas por Jonas como as principais instâncias responsáveis por tal opacidade ética. A segunda por ter alterado essencialmente a natureza da ação humana ao habilitá-la o manuseio das estruturas mais profundas da natureza e a primeira por presumir que os efeitos de nossas ações perante a natureza não são dignos de reflexão moral, já que a própria *techne* é vista como eticamente neutra. A ética estaria, portanto, confinada ao relacionamento entre os homens e nunca entre estes e a natureza. A hipótese de uma finalidade subjacente à natureza é encarada como um devaneio antropomórfico, inaplicável às coisas não humanas.

Por conseguinte, se a raiz da crise moderna é oriunda do niilismo que a rege, Jonas toma como empresa uma resposta filosófica à questão. Aliás, não seria forçoso afirmar que Jonas é essencialmente um filósofo do niilismo. Desde os seus primeiros escritos

⁶ Lawrence Vogel, In: *MM*, p.04.

⁷ “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.” Lawrence Vogel, In: *MM*, p.04.

aos mais tardios a problemática niilista se encontra presente, perpassando três prismas de análise: o existencial, o metafísico e o teológico. Em cada um destes verifica-se uma réplica ao paradigma niilista, conforme veremos logo adiante.

Apresentaremos nas próximas páginas o *grounding* existencial e gnóstico de sua visão acerca do niilismo, assim como as primeiras diretrizes éticas do homem frente à natureza e à própria raça humana.

Na obra *The Phenomenon of Life* (O Fenômeno da Vida), o ataque de Jonas ao seu mentor começa com a acusação de que o existencialismo heideggeriano seria a cristalização da mais poderosa expressão niilista dos nossos tempos. Jonas, assim como muitos de sua geração, foi fortemente atraído pelo existencialismo heideggeriano, notoriamente afastado do caminho cartesiano seguido pela fenomenologia de Husserl e que apresentava o “Cuidado” como um dos modos de *Ser* da humanidade.⁸ Todavia, mesmo considerando *Ser e Tempo* como “o mais profundo e importante manifesto do existencialismo” (PL, 229), Jonas defende haver um vácuo ético no âmago da ontologia fundamental de Heidegger. Ironicamente, o que lhe possibilitou tal descoberta foram os estudos gnósticos empreendidos sob a tutoria de seu mentor, nomeadamente, a interpretação existencial aplicada ao pensamento gnóstico.⁹ Investiremos mais profundamente na crítica de Jonas a Heidegger após expormos as bases do gnosticismo presentes na leitura que o autor faz do existencialismo moderno.

Jonas detecta no dualismo gnóstico o que denomina como “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 escondido 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 para com o mundo é aquela de

⁸ (...) “Jonas was drawn to the existential depth of Heidegger’s departure from the Cartesian path of Husserl’s phenomenology and to the description of humanity’s way of **Being as “Care”**.” Lawrence Vogel, In: *MM*, p.6. Meu grifo.

⁹ “Existential interpretation helped Jonas to understand Gnosticism: a variety of religious teachings in the Hellenized Near East of the first three centuries A.D., which shared a radically dualistic cast of mind. According to Gnostic theology, God utterly transcends the material world, which is under the sway of an evil demiurge. A person’s task is to attain *gnosis* or knowledge, allowing his soul after death to be freed of all worldly substance and to reunite with God.” Lawrence Vogel, In: *MM*, p.7.

salvar do mundo. **Antinomianismo corre normalmente, senão inevitavelmente, dessas premissas.**¹⁰

Se por um lado o antinomianismo gnóstico detectado realizou-se pela interpretação existencial, por outro, os esforços intelectuais para compreender o mundo gnóstico ofereceram a Jonas meios analíticos essenciais à sua interpretação niilista do pensamento existencialista. Refutando veementemente as críticas idealistas da tradição filosófica, um dualismo obscuro é detectado e rebatido por sua idéia de organismo, cujos atributos existencialistas são, em tese, compartilhados entre todas as formas vivas. Sua ontologia do organismo visa encerrar a separação entre a autoconsciência da alma e o conhecimento da ciência natural.

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 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.¹¹

Jonas traça diversos paralelos entre o mundo gnóstico Greco-romano e a condição moderna. Sente-se seduzido pela afirmação de Spengler de que as duas eras chegam a ser “contemporâneas” (*PL*, p.217), no sentido de serem fases idênticas no ciclo de vida de suas respectivas culturas. O gnosticismo é caracterizado por um viés radicalmente dualista, assentado em uma espécie de paixão adquirida da experiência gnóstica de sentir e teorizar acerca da separação entre o eu e o mundo e entre o mundo e deus.

¹⁰ “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: *MM*, p.7. Meus grifos. ,

¹¹ “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.” Lawrence Vogel, In: *MM*, p.7.

Nessa configuração de três termos – homem, mundo e deus – homem e deus se encontram em um pólo, em contraposição ao mundo. Todavia, 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.¹²

Em seu aspecto teológico, a doutrina gnóstica defende que o Divino é estranho ao mundo, abstêmio de participação ou preocupação no tocante ao universo físico. Estritamente transmudano, não pode ser revelado ou indicado pelo mesmo, sendo, portanto, desconhecido e estranho a quaisquer analogias mundanas. O universo, em seu aspecto cosmológico, não é sequer criado por deus, mas por um princípio inferior, regedor de suas leis físicas. Correspondentemente, em seu aspecto antropológico, a interioridade humana, a *pneuma* (“espírito”, em contraste à “alma” = *psyque*) não faz parte do mundo, ou do domínio da natureza, sendo tão transcendente e desconhecido às faculdades humanas de cognição quanto a sua contraparte transmudana, isto é, deus.

Pouco a pouco se vislumbra aonde Jonas quer chegar. 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, tomá-lo por 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**

¹² Hans Jonas, *PL*, p. 218.

**constituição alienígena, desprovida de companhia na vastidão
negra do universo.**¹³

Concomitantemente, a idéia de *cosmos* grega, por menos teológica que fosse originalmente, apresenta uma postura frente ao mundo físico praticamente idêntica a gnóstica: “esses elementos miseráveis” (*paupertina haec elementa*) e “essa célula desprezível do criador” (*haec cellula creatoris*), são os epítetos gregos apresentados por Jonas para caracterizar a visão de mundo greco-romana, por sua vez formados à partir da aproximação entre os prismas gnóstico e estóico dos primeiros séculos cristãos. Se por um lado o *cosmos* greco-romano não divide a idéia 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 *logos* cósmico dos estóicos, identificado posteriormente como providência, se vê substituído pela *heimarmene* – destino cósmico opressivo.¹⁴ 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.¹⁵

¹³ “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.” Hans Jonas, *PL*, p.219. Meus grifos.

¹⁴ “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. Hans Jonas, p.220.

¹⁵ *Ibid*, *PL*, p.220.

O liame que aos poucos se descortina mostra um mundo onde os céus não mais inspiram à adoração dos homens, onde impera o sentimento 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 neste 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” (PL, p.220). A consciência deste “si mesmo”, desta interioridade irrevogável, revelou a este eu interior, ao mesmo tempo, um divisor de águas: o fato de que esse “si” sequer lhe pertencia, de que esse “si” não estava no comando de si mesmo, de que era, na verdade, um executor involuntário dos desígnios cósmicos, um “si” consciente do antagonismo de um “si mesmo” desprovido de autonomia e subjugado à compulsão cósmica. O conhecimento (*gnosis*) pode, sim, libertar o homem dessa servidão (e aqui, talvez, “informar” fosse o verbo mais adequado), mas nunca integrá-lo ao todo cósmico, uma vez que este é contrário à vida e ao espírito.

Na contramão da sabedoria estóica (que buscava a liberdade na resignação do indivíduo diante das necessidades cósmicas), o gnóstico defendia a elevação do estranhamento humano em relação ao mundo à sua potência máxima, já que uma vez levada a cabo, o eu interior, supostamente, se informaria acerca de si da forma mais sublime e conquistaria seu próprio domínio. O domínio de si mesmo aliado à consciência de que um universo regido pelo poder só pode ser subjugado pela mesma instância que o mantém (o próprio poder) realizaria a superação do mundo:

[...] 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.¹⁶

¹⁶ “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. Hans Jonas, PL, p.221.

Há de ser perguntar qual é a similaridade entre a relação de poder do homem moderno com a causalidade do “seu” mundo e a mesma relação de dois termos no mundo gnóstico. A similaridade ontológica reside no fato de que a “luta” de poderes entre homem e mundo está situada na base da relação com a totalidade da natureza deixada ao homem em ambas as perspectivas. 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 se realiza. Afinal, enquanto o *cosmos* gnóstico teve seus princípios e valores gerados por meio da demonização do mundo, o *cosmos* moderno, tal como os existencialistas o concebem, teve seus princípios éticos corroídos pela ciência e pela tecnologia. Jonas reúne os pontos onde os mundos se tocam, mas não antes de avançar em suas reflexões gnósticas. Para tanto, o autor aponta três aspectos fundamentais: a transcendência do eu acósmico (*acosmic self*), o repúdio da doutrina clássica do “todo e as partes” e o desfecho da idéia de *cosmos* como um todo divinamente ordenado. Vejamos como Jonas articula esses elementos.

3 – GNOSTICISMO, EXISTENCIALISMO E NILISMO: o nono ensaio do Fenômeno da Vida

O ponto central do diagnóstico de Jonas à era moderna se encontra na genealogia que empreende acerca do niilismo ocidental. A versão moderna é vista como preponderantemente fruto do advento da ciência moderna. O ponto de partida do filósofo da vida é a idéia de que o sucesso científico em destituir uma vasta gama de superstições e credos de qualquer autoridade deixou o homem moderno desprovido de conforto espiritual ou norte moral.

Parte-se do princípio de que os paralelos entre a ciência moderna e a visão de mundo gnóstica são inegáveis. Ambas as perspectivas são caracterizadas por uma crise radical de sentido que culminaram em um extremo sentimento de abandono. A existência mundana foi totalmente depreciada e o que restou foi uma questionável convicção de que a humanidade encontraria em sua própria subjetividade uma

imanência de sentido. Paradoxalmente, as situações presenciaram momentos de voluntarismo convulsivo, na desesperada tentativa de restabelecer a extinta conexão entre existência e sentido.¹⁷

Há [em ambas as perspectivas] um positivo dever em empreender toda a 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.¹⁸

Na modernidade, essa atitude é mais bem representada pelo messianismo político característico do século XX, cristalizada nos 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, a começar pela genealogia do niilismo moderno, que remonta à sua contraparte gnóstica.

Em *The Phenomenon of Life* encontram-se os onze ensaios fundamentais da filosofia biológica de Jonas. Lawrence Vogel, estudioso do pensamento de Jonas, 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 que, somadas, formam o mais importante conjunto de obras produzido pelos alunos de Heidegger.¹⁹ Nesses onze ensaios encontramos a interpretação existencial de Jonas aos fatos biológicos, base do seu terceiro e último projeto filosófico, o Princípio Responsabilidade (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 a condição moderna – nos remete, quase que

¹⁷ “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.” Richard Wollin, *Heidegger’s Children*, p.110.

¹⁸ “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: *Heidegger’s Children*, p.110.

¹⁹ Lawrence Vogel, In: *PL*, p. xi.

obrigatoriamente, ao nono ensaio da obra *The Phenomenon of Life* (O Fenômeno da Vida), intitulado *Gnosticism, Existencialism and Nihilism* (Gnosticismo, Existencialismo e Nihilismo). Este ensaio, no qual Jonas faz aproximações filosóficas entre as três instâncias contidas do título, constitui 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 sócio-históricas específicas, qual seja, a experiência imanente de desunião entre homem e mundo como resultado da condição humana de total alienação. 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 foca sua análise em três elementos fundamentais: a transcendência do eu acósmico, a transformação da filosofia clássica do “todo e as partes” e o impacto de ambos na idéia 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, regida pela idéia de que o todo não só precede as partes, como as supera em importância, já que as partes só viriam a ser e só poderiam ser por causa e em função do todo. Vejamos de que forma foi realizada essa superação.

A razão de ser das partes encontrava em sua própria relação com o todo seu sentido e função, ganhando mesmo proporções sociais e políticas, quando passou 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 o questionamento de sua validade ontológica. Logo se tornou evidente aos cidadãos das cidades-estado que, além de compartilharem com o todo ativamente, podiam exercer sua superioridade por meio do conhecimento produzido por eles próprios, as partes. Apesar de advindas do todo em nível ontológico (para poderem *vir a ser*, existir), como entes, as partes também asseguravam a permanência e a possibilidade do todo, em nível ôntico, pelo simples fato de existirem (*serem*). Sinteticamente, foi da seguinte maneira que a afirmação da primazia do todo em relação às partes não encontrou mais 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 [...].²⁰

Porém, o princípio ontológico em questão não chegou a sucumbir às condições concretas de sua impossibilidade. O panteísmo estóico e a psicoteologia do pensamento pós-aristotélico substituiu a relação entre cidadão (*oikos*) e cidade (*polis*) pela relação entre indivíduo e *cosmos* – “a grande cidade de deuses e homens” – o que vale dizer que os homens passaram a ser cidadãos do universo e a *cosmopolities* a função de seu existir. Nas palavras de Jonas, este cidadão “foi convocado (...) a adotar a causa do universo como a sua, isto é, se identificar com esta causa diretamente, através de todos os intermédios, e relacionar seu eu interior, seu *logos*, ao *logos* do todo.”²¹

Pode-se perceber como o desfecho da situação gnóstica aponta em direção à comparação dos “mundos”. 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 consistia do que a fictícia representação do papel cósmico designado ao homem pelo todo. A sabedoria oferecia liberdade interior para sustentar tais desígnios, assim como a melhor forma de dominar as paixões e vícios para levá-los a cabo, mas em momento algum questionava a possibilidade originária dos mesmos. Jonas coloca que a própria representação do papel acabou por revelar os traços fictícios da identificação, na medida em que se tornou patente aos indivíduos o fato de que eles, assim como atores, representavam o papel de senhores de suas vontades e desse representar extraíam o suposto sentido e relevância de suas existências. Nas palavras de Jonas: “(o) que realmente importa é apenas

²⁰ “(...) 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.” Citação completa. Hans Jonas, *PL*, p.222.

²¹ “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.” Hans Jonas, *PL*, p.222-3.

representar mais bem do que mau, sem nenhuma relevância genuína com relação ao resultado. Os atores, bravamente representando, são sua própria audiência”.²²

Jonas localiza nos escombros da 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. Os estóicos 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 são de fato frágeis. A comparação entre a cidade e o cosmos, como apontado, já perdera sua sustentação sócio-política. Ademais, um sistema cósmico cujos desígnios infinitamente ultrapassam a esfera da vontade humana e que parecia reduzir o homem a uma condição de passividade total pouco coadunava com a vida ativa do cidadão na *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).

Neste período de extremo desmoronamento ético e moral Jonas identifica um divisor de águas. Em meio às novas massas atomizadas do império que seguiu a falência das cidades, um novo sentimento começava 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.²³

²² “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.” Hans Jonas, *PL*, p.223.

²³ “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.” Hans Jonas, *PL*, p.224.

A análise da situação gnóstica atinge nesse momento seu ponto chave. É neste exato momento de depreciação e esvaziamento de toda idéia de lei (*nomos*) que as conseqüências 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 idéia de lei moral (*PL*, 224).

A frase de Nietzsche “Deus está morto”, que simboliza o epitáfio da situação niilista da modernidade, pode ser evocada, da mesma forma, pela situação gnóstica, com a ressalva de que 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. Nas palavras de Nietzsche, 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”.²⁴ Jonas recorre ainda à argumentação heideggeriana de que “Deus” e “Deus cristão” denotam, em Nietzsche, o mundo transcendental, supra-sensível em geral.

Ademais, sendo desse âmbito que se podem extrair noções de valor, a frase de Nietzsche implica não somente a subversão de valores “celestes”, mas, sobretudo, a própria possibilidade de prescrições morais como um todo. Citando uma vez mais a interpretação que Heidegger faz de Nietzsche: “[a] frase ‘Deus está morto’ **significa que o mundo supra-sensível está desprovido de força efetiva**”.²⁵

Há de se escrutinar, todavia, o paradoxo fundamental da aproximação. Afinal de contas, o arraigado dualismo gnóstico é a antítese de uma resignação à transcendência, dada à ênfase gnóstica em um Deus transmundano. A chave da aproximação reside na interpretação que Jonas faz da transcendência gnóstica. Diferentemente do mundo platônico inteligível, a transcendência gnóstica não estabelece vínculo positivo algum

²⁴ “[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 a beyond, or an ‘in itself’ of things, which is ‘divine’, which is morality in person.” Hans Jonas citando Nietzsche, *PL*, p. 224-5.

²⁵ Hans Jonas, citando Heidegger. No original: “The phrase ‘God is dead’ means that the supra-sensible world is without effective force.” *PL*, p.225.

(ou qualquer vínculo, diga-se de passagem) com o mundo sensível. Ao contrário, aquela constitui tudo o que este não é: não se relaciona com ele, nem constitui sua essência ou causa. 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 idéia 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, reclama 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”.²⁶

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 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 evidencia que o argumento acerca dessa problemática passa pelo viés metafísico e não pelo cético: por oposição e não por indiferença, como pode parecer. 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, seguindo a esteira desse pensamento, 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 deve se relacionar com o *cosmos*. Qualquer código moral apresenta-se como uma adequação psíquica do comportamento humano às

²⁶ “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”. Hans Jonas, citando Sartre. *PL*, p.225-6.

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”** (PL, 226. Meu grifo). Abicado da autoridade de seu corpo, o gnóstico obedece ao preceito metafísico de repudiar todas as normas objetivas e, mais ainda, clama o direito de quebrá-las.

O autor observa a relevância de se compreender o sentido em que a liberdade autêntica do indivíduo (eu) deve ser entendida. A liberdade não tem haver com a “alma” (*psyche*) – instância determinada pela lei moral, em conformidade ao controle que a lei física exerce sobre o corpo – mas com o “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 em sua essência natural, “como, por exemplo, um animal racional”. Essa essência, sendo natural, não pode definir o eu pneumático. Essa visão se mostra, vale ressaltar, em total concomitância ao existencialismo, onde 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.²⁷

Jonas enxerga 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

²⁷ “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.” Hans Jonas, *PL*, p.227-8.

dizer que a ausência de uma natureza impede o estabelecimento de normas. Afinal, apenas as coisas que pertencem a uma ordem de naturezas, sejam elas inteligíveis ou da ordem de criação, podem possuir uma própria. Para os gnósticos, o raciocínio exposto se aplica ao *pneumaticos*, isto é, ao homem espiritual, não pertencente a qualquer plano objetivo e, portanto, acima do conceito de *nomos*, além do bem e do mal. Para o homem psíquico (*psyche*), que em contrapartida pertence à ordem do todo cósmico, resta obedecer a um código de leis que o leve a ser justo e que o conduza ao seu destino cósmico obscuro.

4 – A CONDIÇÃO DO NILISMO MODERNO E A POSSIBILIDADE DE CONTINUIDADE DO ESPÍRITO COM O ORGANISMO E DO ORGANISMO COM A ÉTICA: críticas à visão moderna da natureza

Uma vez esclarecidas as noções de *psyche* e *pneumaticos* e estabelecidos alguns paralelos 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. Afinal, de que se trata o conhecimento gnóstico, essa visão pertencente ao espírito (em detrimento a alma), pelo qual o eu espiritual encontra a salvação? Jonas recorre a uma consagrada fórmula da escola Valentiana que resume o predito conhecimento: “O que nos torna livres é o conhecimento de quem fomos, do que nos tornamos; de onde estávamos e no que fomos lançados; para onde marchamos, donde remimos; do que é nascimento e do que renasce.” (Jonas citando Clemens Alex, *PL*, p.228).

O epíteto valentiano não é introduzido por acaso e especial atenção deve ser dirigida a cada um dos termos da citação, em especial ao termo “lançar”, conforme veremos a seguir. Observa-se, na fórmula, a quantidade de termos antitéticos empregados, assim como a tensão escatológica entre os mesmos e a movimentação entre passado e futuro entre cada uma das antíteses. Da mesma forma, observa-se nos termos usados um viés de acontecimentos (o que sugere a idéia de movimento) e não conceitos do ser. O que isso quer dizer? Aponta que o conhecimento em questão é estruturado e evolui a partir da história. A constatação é de fato crítica para as

aproximações empreendidas. Dentre os termos usados – e todos estes sugerem movimento, vale ressaltar – 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.

O principal fato a ser levado em conta 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.” (*PL*, p.229). Ademais, o 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.

Como Jonas mesmo observa, a fórmula não possui, em seus termos temporais, orientações voltadas para o presente. No que ela se diferencia, portanto, de sua contraparte moderna? Diferencia-se pelo fato de que a vida lançada na temporalidade, para os gnósticos, possui uma origem bastante distinta, qual seja, a eternidade. Não obstante, a trajetória da vida já possui desde o início o seu destino, isto é, 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 de tal sustentação). 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 os diversos significados do Ser. Jonas explica:

Esses modos são explicados em uma série de categorias fundamentais que Heidegger prefere chamar de “existenciais”. Ao contrário das “categorias” objetivas de Kant, elas articulam estruturas primárias não de realidade, mas de realização, isto é, ao invés de estruturas cognitivas de um mundo de objetos, estruturas funcionais de movimento ativo de tempo interior pelas quais um “mundo” é entretido [entre-ter, no sentido de hospedar] e o ser originado, como um evento contínuo. Os “existenciais” possuem, portanto, cada um, um profundo significado temporal. Eles são categorias de tempo interno ou mental, o verdadeiro âmbito da existência, e eles articulam esse âmbito em seus tempos verbais. Sendo esse o caso, eles precisam

exibir, e distribuir entre eles, os três horizontes do tempo – passado, presente e futuro.²⁸

A partir da constatação dos aspectos temporais e em certa medida filológicos dos existenciais heideggerianos, Jonas toma a iniciativa de montar uma espécie de “painel taxonômico” 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 (como de fato acontece). Ao menos em relação aos modos de existência “genuíno” e “autêntico”, a coluna relativa ao presente fica quase vazia.

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 ser com seu passado e seu futuro. “Ele [o presente] cintila (...) sob a luz da decisão, quando o “futuro” projetado reage diante o “passado” disposto (*Geworfenheit*) e neste encontro constitui-se o que Heidegger chama de o “momento” (*Augenblick*)”. (*PL*, p.230).

Conclui-se que o momento é o modo temporal desse “presente”, criado pelas outras duas categorias temporais antitéticas, constituindo, portanto, uma função da dinâmica entre ambas. Uma vez seccionada do sistema, a categoria intermediária assume posição renúncia frente à relação passado-futuro e recaindo 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 deficiente de existência.

A prerrogativa inicial de Jonas contida em seu painel, a dizer, a de que todas as categorias essenciais da existência – aquelas relativas à possível autenticidade da existência – se encaixam sempre nas categorias das extremidades (passado e futuro), vai aos poucos ganhando sustentação e preparam o clímax de sua análise: a situação metafísica do paradigma contemporâneo. Antes, todavia, o autor apresenta brevemente

²⁸ “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.” Hans Jonas, *PL*, p.229-30.

uma brilhante interpretação acerca da dinâmica entre as principais categorias de existência de Heidegger.

[...] “facticidade”, necessidade, ter-se tornado, ter sido lançado, culpa, são modos existenciais do passado; “existência”, estar à frente do presente, antecipação da morte, cuidado, e resolução, são modos existenciais do futuro. Nenhum presente resta sobre a qual a existência genuína possa repousar. Erigindo-se, primariamente, de seu passado, a existência projeta a si mesma rumo ao futuro; se depara com seu limite máximo, a morte; retorna deste lampejo escatológico de inexistência [o nada] para sua fatualidade total, o resultado inalterável de seu já ter-se tornado isso, lá e então; e carrega isto adiante com a sua resolução de morte pré-concebida, no qual o passado foi agora organizado. Eu repito, não há presente para se habitar, há apenas a crise entre passado e futuro, o momento alusivo que os separa, equilibrado no fio da navalha da decisão que singra avante.²⁹

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)³⁰ e, portanto, relacionadas ao “projeto” da existência e seu “cuidado” (*Sorge*), sendo, por conseguinte, incluídas na dinâmica entre passado e futuro. Todavia, elas (as coisas) também podem ser reduzidas à mera categoria *vorhanden* (“estar disposto diante de mim”), como objetos indiferentes, meramente “extensos”, a serem encarados como irrelevantes frente 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 do ser (“being”) – em relação à teoria – e um modo deficiente de existência (“existense”) – em relação à

²⁹ “[...] “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 to dwell in, only the crisis between past and future, the pointed moment between, balanced on the razor’s edge of decision which thrusts ahead.” Hans Jonas, *PL*, p.231. Jonas, na nota de rodapé da referida página, adverte que está se referindo ao Heidegger de *Ser e Tempo* e não do Heidegger tardio “que certamente não é existencialista.” Ver a nota de rodapé número dezesseis, p.231.

³⁰ A tradução brasileira utiliza o termo “à mão”. Ver *PV*, p.250.

maneira em que é objetivada. Tal constatação instaura uma espécie de apostasia da natureza pelo futuro, relegando a mesma ao funesto e deficiente “presente”.

O que está em jogo é a depreciação existencialista do conceito de natureza, que na contemporaneidade é cristalizada no esvaziamento espiritual deste conceito pela ciência moderna: “Nenhuma filosofia foi menos preocupada com a natureza do que o existencialismo, para o qual não resta qualquer dignidade [...]”. (PL, p.232). O problema remete o autor ao conceito de contemplação socrática.

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. O sentido da introdução da *theoria* com o conceito de natureza existencialista reside no fato dos antigos restringirem a contemplação à esfera do meramente extenso, perdendo por completo o conteúdo que um dia possuiu: o pressuposto platônico de que objetos eternos podiam ser apreendidos das formas extensas, possibilitando “uma transcendência do ser imutável entrevista através da transparência do vir-a-ser.” (PV, p.251.). Jonas tenta resgatar o sentido desta essência imutável das coisas e temporalizá-la como “o presente eterno”, com o qual a contemplação compartilha. 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, para Jonas, é a idéia de eternidade, em detrimento a idéia de tempo, que possibilita um presente genuíno no fluxo temporal. Na ausência de tal perspectiva, perde-se o presente e do mundo de idéias 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.”³¹

Uma vez apresentadas todas as argumentações de Jonas acerca das semelhanças e assimetrias entre o gnosticismo e o existencialismo é chegada a hora de apresentar as conclusões a que chegamos. O ponto chave da discussão extrapola em muito a intenção de simplesmente aproximar o gnosticismo dos primeiros séculos cristãos ao existencialismo moderno. O que está em jogo é o dualismo entre ser o humano e a *physis* como epicentro de ambas as situações niilistas. São elas idênticas? Deve-se adiantar que não. Para o indivíduo gnóstico, a natureza é contrária ao ser humano, uma vez que é contrária a Deus. Sua direção é negativa, uma vez que 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 antagônica ou qualquer característica que possa sugerir uma idéia de orientação. O que isso nos diz? Que o horror de Pascal e a máxima de Nietzsche se encontram cristalizados no bojo do niilismo moderno. 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 de seus projetos.

Para Jonas essa diferença fundamental revela não apenas o ponto crucial do niilismo moderno, mas também sua incoerência interior.

O dualismo gnóstico, com tudo quanto possuía de fantástico, pelo menos não era contraditório. A idéia 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,

³¹ Hans Jonas, *PV*, p.251

o que preocupa é um produto do despreocupado, uma natureza teleológica foi produzida de maneira não-teleológica.³²

Os paradoxos não podem ser ignorados, uma vez que coloca 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, frente à 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 prefigura, no ínterim dessas primeiras considerações com as que virão nos próximos capítulos, a totalidade que abriga este mesmo fato.

Por fim, conclui-se que os argumentos de Jonas apresentados nesse capítulo nos serviram 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 torna inaceitável a tentativa de substituição da condição humana de total isolamento e abandono por um pretenso monismo naturalista que, juntamente com a ruptura, tornaria obsoleta a própria idéia de homem como tal.

Procurou-se mostrar como o autor prepara sua tentativa de superar o niilismo utilizando categorias existenciais heideggerianas, não com intuito de destruir sua filosofia, mas estender suas categorias à interpretações existenciais inéditas (em especial a dos fatos biológicos, que será abordada no próximo capítulo).

Qual seria, portanto, a postura de Jonas frente ao exposto? Dada a condição do niilismo, em especial o moderno, como realizar uma continuidade entre homem, organismo e natureza? Como detectar um apelo moral pretensamente contido na essência das coisas quando esta parece, mais do que nunca, advir somente do eco de uma preocupação exclusivamente antropomórfica? Afinal, quando “[...] refletimos o ser, [...] refletimos a nós mesmos, e quando terminamos por reconhecer nossa imagem assim formada como o que ela é, constatamos com orgulho nossa solidão cósmica.” (PV, 271).

A perspectiva heideggeriana não oferece qualquer alento, uma vez que a própria idéia de uma interpretação existencial dos fatos biológicos constituiria em um oxímoro:

³² Hans Jonas, PV, p.252. Meus grifos.

interpretar existencialmente organismos inumanos não haveria razão se ser, uma vez que apenas os humanos “existem”.³³ 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, faz antes descrever a situação histórica da humanidade moderna, uma situação caracterizada pela opacidade espiritual do conceito de natureza por parte das ciências naturais. Ademais, a noção de temporalidade, para a ontologia de Heidegger, assume a compreensão moderna de natureza, onde não há eternidade, apenas fluxo temporal, o que implica uma ausência de presente genuíno. Por quê? Pelo fato do *Dasein*, no momento de decisão, não fazer parte de uma ordem objetiva de essências na totalidade da natureza, não pode nortear-se por uma medida eterna, apenas pelo solo movediço da história. Em suma, o existencialismo heideggeriano não fornece nenhuma razão de preocupação para com o futuro ou para com o destino da vida.

É bem verdade que onde não há uma idéia de obrigação não pode haver obrigação e que no mundo que conhecemos o único a buscar esse objetivo é o homem. Todavia, tal constatação não implica que a idéia de invenção deva prevalecer sobre a idéia de descoberta e que o restante da existência seja indiferente a esta descoberta. O homem pode muito bem vir a perceber uma diretriz que apenas a ele cabe percepção e que nem por isso tenha sido por ele criada. A idéia de que todo dever sempre parte apenas do ser humano constitui 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 egocentrismo ético humano. 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? Jonas aponta o caminho.

Sua re-união, caso seja possível, só poderá ser alcançada a partir do lado “objetivo”; quer dizer: por uma revisão da idéia 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

³³ Lawrence Vogel, *MM*, p.8.

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.³⁴

Esta citação prefigura a reflexão de Jonas contida em seu *Imperativo de responsabilidade*, onde o autor leva a cabo as possibilidades levantadas em sua interpretação ontológica dos fatos biológicos, qual seja, a percepção de um conhecimento do ser que não se prende à esfera propriamente humana, mas à dimensão própria do ser passível de percepção.

³⁴ Hans Jonas, *PV*, p.272.