

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:
José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:
Evaldo Antonio Kuriava

Vice-Reitor:
Odacir Deonísio Gracioli

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
Juliano Rodrigues Gimenez

Pró-Reitora Acadêmica:
Nilda Stecanela

Diretor Administrativo-Financeiro:
Candido Luis Teles da Roza

Chefe de Gabinete:
Gelson Leonardo Rech

Coordenador da Educs:
Renato Henrichs

CONSELHO EDITORIAL DA EDUCS

Adir Ubaldo Rech (UCS)
Asdrubal Falavigna (UCS)
Jayme Paviani (UCS)
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)
Nilda Stecanela (UCS)
Paulo César Nodari (UCS) – presidente
Tânia Maris de Azevedo (UCS)

Jelson Oliveira • Eric Pommier
Organizadores



VOCABULÁRIO
HANS JONAS

o desenvolvimento tecnológico segue um ritmo muito acelerado na nossa época, o que torna muito difícil sua correção, é preciso avaliar com muito cuidado a pertinência de cada um desses “primeiros passos”, em relação ao desenvolvimento e à adoção de novas técnicas.

Tampouco deve servir como justificativa para fugir à precaução a crença a respeito da enorme capacidade de adaptação do ser humano e da natureza em geral. Pois, se é fato que a vida significa sobretudo adaptação, não há porque submetê-la deliberadamente a quaisquer desafios, nem forçá-la a adaptações dolorosas.⁸

É, assim, totalmente injusto acusar de “pessimismo”, ou de serem “catastrofistas” e “alarmistas” aqueles que advogam por uma postura de precaução na adoção de novas tecnologias, porque temem que certos cenários negativos possam e venham ocorrer. Ao contrário, essas são pessoas que amam e prezam a humanidade tal como ela é e o patrimônio natural de que dispomos para nossa existência. Não valeria a pena arriscá-los, em nome de eventuais melhoras de curto prazo. A profecia do mal, portanto, é feita para que esse não se realize e não há porque zombar daqueles que a fizeram, caso o pior não venha a acontecer. Como sabemos, é melhor prevenir do que remediar, considerando que, em alguns casos mais graves, poderá inclusive não haver qualquer remédio.

O medo de que trata Jonas, portanto, não é aquele medo que imobiliza o sujeito e o impede de agir, mas ao contrário, o que faz com que haja para evitar o mal. A humanidade e a natureza são hoje objetos vulneráveis à ação humana, pois nossos novos poderes tecnológicos são capazes de afetá-las integralmente. O medo que está aqui presente é o que assedia aquele que tem responsabilidade sobre um outro ser: “o que pode acontecer a ele, caso eu não faça nada ou faça determinada coisa?” Essa parece ser a situação atual que a humanidade enfrenta na civilização tecnológica. É preciso, assim, conscientemente assumir o medo desinteressado, no qual se evidencie não só o mal que queremos evitar, como o bem que pretendemos proteger. Nessas circunstâncias, “o medo se torna a primeira obrigação preliminar de uma ética da responsabilidade histórica”.⁹

MITO¹

Nathalie Frogneux

“O mito tomado *literalmente* é a objetificação mais grosseira. O mito tomado *alegoricamente* é a objetificação sofisticada. O mito tomado *simbolicamente* é o filtro através do qual nós vemos obscuramente.”² Essa citação está em um artigo de 1964, no qual Jonas propõe uma tipologia interessante para compreender sua própria relação com o mito e a insistência sobre o papel que lhe é concedido pelo leitor.

A mitologia gnóstica, objetivante

O primeiro encontro de Jonas com o mito data do fim dos anos 1920, quando de sua pesquisa doutoral sobre o gnosticismo, que ele declara fundamentalmente ligado ao seu pensamento mitológico.

Operando um gigantesco trabalho de síntese filosófica no seio da profusão de imagens e de narrativas sectárias, síntese atualmente contestada por certos historiadores das religiões, que insistem na imposição desses pensamentos,³ Jonas procura mostrar “um arquétipo mitológico” ou o “mito fundamental” gnóstico.⁴

O mito gnóstico relata um processo de emanção, que não é nem harmonioso nem lógico, na medida em que ele reconta a história da degenerescência e da crise do ser que narra uma perturbação em seu seio e que, em resposta a essa perturbação, provoca a criação demúrgica do mundo e do homem como momentos de alienação. Trata-se, portanto, de uma emanção patomórfica ou catastrófica, ou seja, um processo marcado por um acidente. Ao termo desse movimento descendente que constitui uma

¹ Tradução de Jelson R. de Oliveira.

² “Heidegger and Theology”, em *Pol.*, 1966, 261.

³ FROGNEUX, N. “Présentation”. In: H. Jonas, *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tannique. Histoire et méthodologie de la recherche*. Présenté et traduit par N. Frogneux, Milan, Mimesis, 2017, p. 9-152.

⁴ RG, 1958, 65-70.

⁸ PR, 2006, 206.

⁹ PR, 2006, 352.

queda e uma alteração alienante, a produção do mundo corporal aparece como o ponto último da decadência e da obra do mal. Vem em seguida a história da salvação pelo conhecimento (*gnosis*) dessa situação de adocimento e de falsidades no mundo sensível e a possibilidade de uma salvação no mundo da luz.

Em um tal quadro escatológico, “pode-se considerar o mito como uma projeção de uma realidade existencial que procura sua própria verdade em uma visão total das coisas e pode mesmo, em um primeiro momento, satisfazer suas aspirações primárias por tais representações objetivas e simbólicas”.⁵ Com efeito, o mito procede à exteriorização de um princípio interior, de uma condição fundamental, operando um duplo movimento: de uma parte a objetivação nas formas e imagens e, de outra parte, da dissimulação de sua origem. Esse momento de alienação de si nas formas mitológicas, quer dizer, nas imagens objetivas de entidades independentes, pode preceder um momento de reapropriação desse conteúdo alienado nas teorias espirituais racionalizadas, descrevendo o percurso da alma até a salvação e, em seguida, em uma versão intelectualizada, por meio de uma metafísica de níveis de ser.⁶

Encontrando-se na escola de Bultmann, Jonas propõe, assim, desmitologizar, quer dizer, desobjetivar os mitos gnósticos que são grosseiramente objetivantes, para trazê-los de volta à sua dimensão existencial e subjetiva. Influenciado por seu antigo doutorando que utiliza pela primeira vez o termo na sua tese doutoral ao falar de “rapport démythologisé” [relatório desmitologizado],⁷ Bultmann desenvolverá e aplicará esse método hermenêutico da desmitologização ao *Novo Testamento*. Portanto, aquilo que distingue a aproximação de Jonas daquela de Bultmann é, de uma parte, que a desmitologização, tal como a concebeu Bultmann, pode ser completa e reduzir a narração mitológica às categorias existenciais, enquanto para Jonas essa operação não pode ser feita. O segundo ponto de desacordo diz respeito ao caráter inadequado da objetivação mitológica. Ele explica tal posição em *Is Faith Still possible? Memories of Rudolf Bultmann and reflections on philosophical aspects of his work*. Para Jonas, a objetividade é algo próprio da condição humana, como ele demonstrou na sua célebre conferência de Drew, “Heidegger e a Teologia”, que coloca em vigilância os teólogos protestantes contra a linguagem do Ser do segundo Heidegger.

⁵ “Myth and mysticism” (1969), em PE, 1974b, 291.

⁶ FRANZINI THALDEO, R., *From Dualism to the Preservation of Ambivalence*. Hans Jonas’ “Ontological Revolution” as the Background to his Ethics of Responsibility. In: C. Larrère-É. Pommier (a cura di), *L’éthique de la vie chez Hans Jonas*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2013, p. 33-48.

⁷ BG, 1930, 5.

“No fundamento do argumento [bultmanniano], encontra-se uma concepção da mitologia em geral, a saber que ‘o mito fala de uma realidade mas de forma inadequada’, quer dizer que ele revela e falsifica ao mesmo tempo e que sua verdadeira significação deve ser tomada pela interpretação. [...] ‘Revelar’ deve portanto querer dizer traduzir em uma outra linguagem mais apropriada aquilo que, a seu tempo, pressupõe que se possa igualmente dizer a mesma coisa diferentemente sem recair na mitologia e na metáfora, em resumo, que se possa dizer igualmente de modo direto e em uma terminologia adequada à ‘existência’”.⁸

Além disso, para Jonas, a desmitologização não é somente um método exegetico e hermenêutico aplicado aos textos, mas ele pode ser também um processo histórico. Com base na Antiguidade tardia, época na qual floresceu o gnosticismo, ele mostra também o processo histórico pelo qual se operou uma reapropriação subjetiva progressiva da narrativa mitológica, no seio de um pensamento menos imaginado, mais lógico e mais conceitual: o pensamento místico e em seguida a filosofia especulativa. Nesse sentido, a noção de desmitologização elaborada por Jonas se encontra na encruzilhada entre a concepção de Siegfried Kracauer,⁹ para quem ela é uma corrente histórica lutando contra o mito e aquela de Rudolph Bultmann, que transcreve os mitos escatológicos em categorias existenciais heideggerianas.

Assim, depois de sua tese de doutorado dedicado ao *Conceito de gnose* (*Der Begriff der Gnosis*), Jonas escreverá sua síntese maior sobre os mitos de salvação e sua reapropriação sucessiva sobre a forma de filosofia mística e de metafísica. *A gnose e o espírito da Antiguidade tardia* compreende de fato um primeiro volume intitulado *A gnose mitológica*, e um segundo volume intitulado *Da mitologia à filosofia mística*. Jonas coloca em evidência o pensamento gnóstico que reinou sobre a Antiguidade tardia através destas três etapas: primeiro, sob uma forma mitológica fortemente objetivante (a gnose manda, a gnose valentiana, “o Canto da Pérola” dos Atos de Thomas, Os Apócrifos de João, o Evangelho da Verdade etc.) Aparecida em 1958, sua obra intitulada *The gnostic religion* é principalmente consagrada a essa gnose mitológica. Em seguida, são desenvolvidos, no segundo volume, o sistema especulativo de tipo místico (Filon de Alexandria, Orígenes que dará lugar à mística de Evágrio Pôntico) e

⁸ FRR, 1978, 4-5.

⁹ WASSERSTROM, Steven M., “Hans Jonas in Marbourg, 1928”. In: H. Trost-Samuelson and Chr. Wiese, *The Legacy of Hans Jonas*, Leiden, Brill, 2008, p. 39-72.

finalmente a metafísica (Plotino). Sob esse olhar, o mito emanacionista (as gnoses que Jonas qualificou de sítio-egípcias), segundo o qual a alma provém de uma degenerescência do ser inicial, pode mais facilmente se converter em uma mística que o sistema de Jonas designa como iraniana, que está embasada sobre dois princípios coeternos. Assim, mesmo em sua forma mais conceitual, como em Plotino, Jonas pode ver no pensamento gnóstico uma dimensão mitológica: “Nós estamos na presença de uma mistura da ontologia e do drama, quer dizer, do mito”,¹⁰ enquanto no coração da emanção racional intervem um ato de vontade baseado na ignorância.¹¹

As vias mitológica, mística e especulativa são, portanto, segundo a tese de Jonas, análogas; elas apresentam três maneiras diferentes de exprimir o mesmo molde existencial, na ocorrência do espírito gnóstico. Contudo, recusando o psicologismo, Jonas vê a objetivação mitológica e a teoria como antecipação e não como projeção da experiência. Ele inverte assim a relação entre subjetividade e objetividade, esta permitindo àquela encontrar sua via.

O mito alegórico, ou mito de síntese entre duas tradições

Bem conhecida dos filósofos gregos da Antiguidade, alegoria tem, como o mais frequente objetivo, que atravessar os mitos da tradição, seus valores e seus personagens, com um pensamento racional. Quando lida com esta “ferramenta de reflexão e expressão”, Jonas se diz herdeiro de Platão: “através [do mito], a possibilidade de exprimir finalmente uma verdade impossível de anunciar diretamente tinha se tornado para mim familiar”.¹² Assim, o imaginário mitológico está ocupado por exprimir ideias abstratas e conceitos. Nas especulações metafísicas mais sofisticadas, como aquelas de Platão, mas Jonas menciona também a *Divina comédia*, de Dante, a alegoria tem frequentemente por objetivo operar a síntese entre a tradição e o pensamento especulativo, introduzindo os mitos tradicionais no quadro filosófico. A alegoria aparece, portanto, frequentemente como um elemento conservador.

No caso do gnosticismo, no entanto, Jonas revela um elemento de rebelião face à tradição, que pode ter uma forma mais ou menos imaginativa ou especulativa. “No lugar de manifestar seu acordo, ela [a alegoria gnóstica] é evocada para chocar por uma queda berrante, que subverteu o sentido da

tradição, os mais solidamente fundados e também, de preferência, os mais venerados.”¹³ Jonas tenta localizar esse espírito de revolta através daquilo que ele nomeia de síndrome gnóstica e que ele coloca em evidência no *De Principiis*, de Orígenes.

Por outro lado, em uma atitude de conciliação com o Espírito Moderno, Jonas faz apelo a dois símbolos gnósticos: a imagem do Hino da Pérola (de origem mandeica) e o símbolo da Última Imagem (de raiz maniqueia), mas ele evoca também *O retrato de Dorian Gray*, romance de Oscar Wilde, sempre com o objetivo de abrir as concepções filosóficas de imortalidade a outras possíveis.¹⁴

O mito simbólico, ou quando a filosofia conceitual se deixa interpelar pelas imagens

Retornemos um instante sobre um ponto de descordo com Bultmann: para Jonas, o mito não pode ser completamente traduzido em termos espirituais e existenciais, mas tenta exprimir aquilo que escapa aos conceitos. Não sendo transmitidos pela tradição, os mitos simbólicos podem ter um âmbito heurístico e utópico sobre o plano metafísico, como o são as experiências de pensamento que Jonas gosta de praticar. Elas não são necessariamente coletivas e anônimas, mas podem ser criações individuais e redigidas por um pensador singular. “O mito, se somente é consciente de sua natureza experimental e provisória e não se coloca como doutrina, pode, a partir da necessidade dessa pausa [da metafísica], criar uma ponte sobre o fosso.”¹⁵ Em um espírito de resistência não ao pensamento moderno, mas à sua radicalização, Jonas redige então o seu próprio mito. “A imortalidade e o espírito moderno” (1962) propõem um mito como pano de fundo metafísico apto a salvar a ética rendendo conta da transcendência dos atos humanos e da diferença entre bem e mal, mesmo que nós não possamos mais, hoje em dia, sustentar a hipótese de uma heteronomia divina e de uma providência transcendente. Conciliando de uma vez a tradição cabalística judaica e o espírito contemporâneo, Jonas radicaliza o *Tzimsum* luriânico: não se trata mais de um retrato por contração, mas de uma autonegação do divino. Pensando assim, na existência de Deus sem que a ordem do mundo seja ameaçada, o mito pode servir para reabrir uma conceitualidade que tende a se deixar aprisionar pela radicalização das opções de seu tempo. Assim, face às derivas do pensamento contemporâneo,

¹⁰ PE, 1974b, 332.

¹¹ BONVADI, C., *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Vercelli, Edizioni Mercutio, 2007.

¹² M, 2003, 260.

¹³ RG, 1958, 126.

¹⁴ POL, 1966, 271-273.

¹⁵ ZNE, 1963, 59.

Jonas propõe uma simbólica que recusa o axioma moderno de explicar exaustivamente todas as coisas da natureza unicamente pelas causas imanes, em que a ação humana perde seu sentido ético e o mundo no qual se produziu Auschwitz seja maligno.

Eis a narrativa fundamental: no início, o divino (que não é outro que o fundamento do ser), por uma razão desconhecida e em um ato puro de liberdade, decide se despojar de sua natureza divina para se entregar inteiramente à aventura espacotemporal de uma natureza finita da qual ele receberá, no fim dos tempos, seu ser transfigurado ou desfigurado. Então, pouco a pouco, a matéria se organiza segundo as leis do acaso cósmico, em seguida vem o vivo dotado de uma interioridade e, com o animal, a mobilidade, a percepção e a sensibilidade, mas nesse estado Deus não pode ainda nem perder nem ganhar. Ao contrário, o advento do ser humano, que marca a introdução de um saber capaz de discriminar o bem e o mal e a aparição de uma liberdade de decisão e de reflexão, marca a perda definitiva da inocência e revela enfim a causa de Deus. Contudo, ainda que a aventura do mundo seja perigosa e incerta, ela repousa doravante completamente sobre as escolhas humanas, que desenham os traços da divindade, embelezando-os ou desfigurando-os.

Nesse mito, Jonas tenta salvar a possibilidade do livre-arbítrio e da pertinência da ação humana, sem optar pela solução kantiana e bulmaniana da distinção entre interioridade e exterioridade, fenômeno e número. De fato, sem se reduzir ao mundo, Deus não está totalmente separado dele: sem romper com a humanidade, ele continua transcendente. Essa distinção sem separação faz com que a aventura mundana tenha consequências sobre a divindade: o ser-no-mundo do divino constitui uma odisseia arriscada que dá todo seu peso ético à ação humana.

Na versão da célebre conferência de Tübingen, de 1984, *O conceito de Deus depois de Auschwitz*, com esse mesmo mito heurístico e utópico, Jonas tenta esboçar uma resposta ao escândalo do mal radical e de responder àqueles que perderam a fé nesse Deus que teria consentido com a Shoah. Jonas reabre assim a alternativa posterior à tragédia na qual estavam numerosos sobreviventes, segundo os quais ou Deus não existe, e a partir de então o mundo no qual vivemos é indiferente à nossa existência (o que arruina a fé judaica), ou Deus não é bom e sua criação poderia ser inimiga da humanidade (o que reenvia à hipótese gnóstica); dito de outra maneira, nosso sentimento de pertencimento ao mundo seria mentiroso e nós deveríamos desconfiar de nossa percepção.

Seria preciso ainda, sem dúvida, ajuntar uma quarta dimensão do mito, aquela do espírito do tempo, coletivo e anônimo, que é compartilhado como uma fé comum em certos axiomas. Entretanto, Jonas não o chama de "mito", mas, antes, de "postura mental" ou "fé dominante", que o pensamento crítico deverá interrogar, precisamente nos seus excessos, principalmente pelos mitos tomados alegórica e simbolicamente.