

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Presidente:
José Quadros dos Santos

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

Reitor:
Evaldo Antonio Kuivava

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 Favagnina (UCS)

Jayne 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

responsabilidade jonasiano e o *princípio de esperança* de Ernst Bloch: enquanto para este último a reflexão sobre o futuro se expressa através de uma tendência histórico-política de emancipação humana conotada num sentido messiânico,²⁸ a responsabilidade jonasiana, a qual está orientada ao futuro, mas num sentido muito mais prudente e realístico, visto que a esperança deve ser equilibrada pelo medo,²⁹ com o fim de garantir o futuro da aventura humana sobre o Planeta.

12

GNOSE¹

Nathalie Frogneux

No sentido mais amplo, ele constituía, em definitivo, o intitulado e por assim dizer a palavra-chave de todo este conjunto de especulações míticas (e, também, quase filosóficas), assim como práticas de cultos soteriológicos através das quais se exprimia a sensibilidade escatológica do mundo da época se propagando a partir do Oriente. – Quais fenômenos se encontram, então, reunidos sob esta categoria? No que diz respeito ao conteúdo, trata-se sobretudo dos motivos fundamentais seguintes: um dualismo abrupto deus-mundo, ou seja, uma ideia de deus estritamente ultramundana – e o mundo como tal oposto ao divino. O “cosmos” como reino das trevas; a oposição hostil da “luz” e das “trevas”, onde as trevas são um poder ativo e original face à luz. A “criação” como a consequência de uma depravação ou de uma queda parcial do divino (por sua própria falta ou sob o efeito de coerção) ou como a obra de forças opostas ao divino, ou as duas ao mesmo tempo. A especulação antropológica: a queda na noite dos tempos e a sujeição do “homem primordial” divino ao mundo, ao mesmo tempo poder cosmogônico e princípio antropológico. A doutrina de uma alma cósmica e de uma alma supra-cósmica no homem; a primeira (*psychê* – no sentido estrito) é o dote das forças mundanas e especialmente dos astros que a alma supra-cósmica teve que atravessar em sua queda (o *pneuma* no homem ou “o homem pneumático, interior”) e às leis às quais ela se encontra assim submissa (especulações astrológicas). A existência terrestre como servidão em terra estrangeira que marca como tal uma vitória das trevas sobre a parte arrancada à luz. A elevação do indivíduo graças à “gnose” para além deste acorrentamento mundano; a redenção definitiva como ascensão da alma (da alma “autêntica”) através das esferas inimigas, ascensão que, também, pode se efetuar apenas por meio da gnose. O despojamento dos envelopes terrestres estrangeiros, o retorno para a luz não mundana do além (realização

²⁸ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Aufbau, Berlin, 1954-59, tradução do it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 2005². P. Becchi (editado por), *Hans Jonas. Due lettere*, cit.

²⁹ “Não permitir que o medo o desvie do agir, bem sim sentir-se antecipadamente responsável pelo desconhecido constitui, perante a incerteza final da esperança, justamente uma condição da responsabilidade do agir: exatamente aquilo que se define como ‘coragem da responsabilidade’” (Jonas, *Il principio responsabilità*, tradução do it. p. 285). N. Frogneux, *Uma liberdade responsável e descentrada em relação à natureza: leitura antropológica de Princípio responsabilidade*, in “Aurora”, 24, 35, 2012, 435-464.

da gnose). Ou ainda a descida de um enviado da luz no abismo, que deste modo quebra o encanto do mundo e liberta as almas acorrentadas. A posição fundamental é, então, a seguinte, um dualismo escatológico anticósmico: o movimento fundamental do mito: a queda e o assujeitamento, a ascensão e a libertação, seu tema motor: a tendência à desmundanização.²

A gnose foi o primeiro objeto de pesquisa de Jonas, uma vez que foi após um seminário com Rudolph Bultmann sobre o *Novo Testamento* e mais particularmente sobre o Evangelho de João, em Marburgo, que ele decidiu estudar o gnosticismo, desde 1924. Sua tese de doutorado em filosofia, defendida no dia 29 de fevereiro de 1928, em Marburgo, com Heidegger, intitula-se *Der Begriff der Gnosis* [O conceito de gnose], na qual Jonas propõe uma leitura filosófica do fenômeno do gnosticismo que era tradicionalmente um objeto dos historiadores das religiões e heresiologistas.

No entanto, precisamente, a tese original que ele defende nessa primeira publicação será que o fenômeno gnóstico não deve ser compreendido como uma heresia cristã, nem como um avatar do judaísmo, nem como uma forma decadente do helenismo, mas conforme a hipótese de Oswald Spengler (em *A decadência do Ocidente*), como um fenômeno novo de origem oriental que caracterizará o conjunto da Antiguidade tardia. A gnose não se desabrocha, pois, a favor do declínio da Antiguidade, mas como um novo princípio autôgeno que contrasta verdadeiramente com o espírito clássico e que invade toda a época, dos cultos de mistérios, do apocalipse judaico, do cristianismo primitivo e da literatura hermética, até as especulações filosóficas neoplatônicas. É, para ele, “uma nova forma total do espírito”³ para além da dispersão das seitas e movimentos religiosos, que ganha mesmo os pensadores que se opuseram aos sectários gnósticos. Desse modo, ele inclui nessa vasta corrente a música de Orígenes e a filosofia de Plotino, também de Paulo e Agostinho. Sua tese é magistral e imediatamente interdisciplinar, não somente na medida em que ela propõe uma síntese filosófica inédita, mas também por ampliar os documentos da história das religiões tratadas.

Jonas distingue dois tipos fundamentais de gnosticismo: a gnose mitológica, à qual ele consagra o primeiro volume de sua obra, *Gnosis und spätantiker Geist I (A gnose e o espírito da Antiguidade tardia: a gnose mitológica, 1934)* e o gnosticismo característico da filosofia mística, tema

do segundo volume, que apenas pôde ser publicado depois da Segunda Guerra Mundial, em 1954, e só encontrará sua forma completa graças a Kurt Rudolph em 1993 (*A gnose e o espírito da Antiguidade tardia: da mitologia à filosofia mística*). Enquanto a mitologia propõe uma narrativa objetivada ao extremo da ruptura existencial e do exílio subjetivo em uma teologia e uma cosmologia, a mística procederá a uma reapropriação subjetiva deste movimento.

Graças a sua leitura fenomenológico-existencial, que deve muito ao Heidegger de *Ser e tempo*, como ele reconhece na longa introdução metodológica do primeiro volume de GSG, Jonas chega a destacar uma subjetividade característica do gnosticismo. Ele compreende, com efeito, o *logos* gnóstico como uma “expressão de si desta época”⁴. Ele destaca deste modo a “raiz existencial”⁵ ou seja, um fundamento que dá conta da unidade radical e última do princípio gnóstico, para além da imensa diversidade fenomênica de suas manifestações. Contudo, esta raiz é aquela de uma ruptura entre si e o mundo, um movimento de desmundanização, um anticosmismo profundo que deixa o homem estrangeiro em seu mundo.

Segundo a gnose mitológica, a mais objetivante, pode-se descrever este espírito a partir de sua cosmologia, sua teologia, sua escatologia e sua antropologia, que se deixam resumir da seguinte maneira, para além de uma diversidade extrema das especificidades sectárias:

1. a cosmologia é marcada por um dualismo anticósmico: “mundo-homem” que redobra o dualismo “deus-mundo”, trata-se mesmo de um cosmos inimigo do homem e não somente indiferente a ele: um dualismo de contrários em conflito e não de complementários ou de opostos como em Platão, por exemplo. Para os gnósticos, a queda não é um feito do homem, mas da divindade e constitui, assim, um pecado antecedente. Ela precede e causa a criação terrestre. Deus e o *pneuma* (espírito ou faísca de luz) são de natureza idêntica para além da barreira do mundo;

2. a teologia gnóstica é marcada pela oposição de duas divindades rivais. Uma é o demiurgo criador do mundo, divindade usurpadora e presunçosa; a outra, o verdadeiro Deus, radicalmente transcendente, estrangeiro ao cosmos, permanece desconhecido e incognoscível perante a revelação. O acosmismo se traduz no plano teológico por um

² GSG I, 5.

³ GSG I, 19.

⁴ GSG I, 94.

⁵ GSG I, 12.

abismo e uma oposição dualista entre Deus e o criador demitúrgico do mundo. Por causa desta duplicação de Deus, desta dissociação das funções divinas e do dualismo acósmico, Jonas identifica um antijudaísmo gnóstico profundo no plano ideológico;

3. a escatologia ou a soteriologia por meio do conhecimento. O mito gnóstico conta como o *pneuma* preso em um lugar hostil e estrangeiro é chamado a sair do mundo para encontrar sua verdadeira natureza. O conhecimento dessa realidade mentirosa basta para sua salvação: sua verdadeira natureza é espiritual, este mundo não é aquele do espírito e o demurgo não é Deus, por conseguinte, ele descobre sua conaturalidade com o Deus ultramundano e o engano ao qual o demurgo o submete por suas leis terrestres;

4. no plano antropológico, a distinção tripartite entre carne, alma e espírito (*sarx, psuchê, pneuma*) é pertinente tanto no plano individual quanto coletivo, uma vez que ela reflete o nível no qual se situa cada indivíduo em seu trajeto pessoal da via do conhecimento e, logo, da salvação. Os gnósticos distinguem os eleitos ou pneumáticos (gnósticos no sentido estrito, já que eles são os detentores do conhecimento), dos psíquicos (que caminham em direção ao conhecimento graças às práticas culturais) e os sárquicos (privados da revelação e da salvação).

No fundo, o que aparece como decisivo para Jonas é o nihilismo inerente a este dualismo anticósmico, que acarreta o aniquilamento de toda perspectiva ética.

Com efeito, segundo a fórmula de Linou de Lyon, uma vez que o saber basta para a salvação, o comércio com o mundo não pode mais corromper o espírito como a lama não corrompe o ouro. A natureza do gnóstico sendo dada de uma vez por todas e sem riscos de se perder ao longo das vicissitudes terrestres, nesse caso sua ação no mundo perde todo seu sentido. Porque a salvação depende de uma revelação que não pode ser antecipada (pois nada, com efeito, no mundo natural revela o vestígio de Deus); duas atitudes morais extremas podem ser preconizadas pelos gnósticos: o ascetismo radical que evita todo contato com este mundo maligno e a libertinagem que, transgredindo as leis do mundo natural, espera precipitar a perda deste. A “moral” não consistirá, por isso, em se comprometer com justiça no mundo e procurar a vida boa, mas em uma simples estratégia de distanciamento do mundo maligno. É isso que explica a ausência de pensamento da virtude no sentido clássico, que supõe sempre certo apego do homem ao mundo e à posição que ele ocupa nele.

Este acosmismo imprime uma torção real no conceito de natureza humana que não corresponde às suas inclinações e disposições naturais ou espontâneas, corporais e psíquicas. Assim, em um primeiro momento, o homem se entrega a uma vida que lhe é estrangeira e que, no rigor do termo, não é mesmo a verdadeira vida. Seu pleno cumprimento, a realização de sua natureza humana, coincide, de fato, com a dissociação do homem composto, sua perda como homem para o ganho do espírito. A posição perfeitamente particular ocupada pelo homem no mundo, ao qual seu destino não está, todavia, mais ligado, impede, doravante, pensar sua relação em termos de parte e de todo. Eis aqui o traço de uma antropologia decididamente não clássica que constituirá, por assim dizer, a matriz da obra mais especificamente original de Jonas.

Em suas *Memórias*, ele parece reduzir a importância deste trabalho para a sua própria filosofia, já que ele fala de uma aplicação da filosofia heideggeriana dos anos 1920 ao domínio da gnose. No entanto, de uma parte, sua bibliografia testemunha o fato de que ele jamais se desinteressará dos estudos gnósticos e que ele continuará a ser considerado por seus pares, enquanto estava vivo, como um especialista no assunto (colóquio de Messina em 1966) e isso mesmo depois que Nag Hammadi tinha revelado novas fontes gnósticas (em 1945).

Citamos somente duas referências bibliográficas para provar este ponto: em 1964, na segunda edição do primeiro tomo de GSG, Jonas acrescenta um quarto capítulo consagrado aos textos descobertos em Nag Hammadi; e em abril de 1966 ele participa do colóquio que Ugo Bianchi organiza em Messina sobre o gnosticismo, com os maiores especialistas no tema, que dará lugar a um texto original: *A síndrome gnóstica*⁶ e, em 1967, ele publica a entrada “Gnosticismo” na *Encyclopedia of Philosophy*.⁷ Do mesmo modo, a questão da liberdade em Paulo e Agostinho não deixou de ocupá-lo de 1930 a 1970, data na qual ele dá suas aulas de primavera na *New School for Social Research* sobre o tema *Problems of freedom*.⁸

⁶ Ver H. Jonas, *Delimitation of the Gnostic Phenomenon: Typological and Historical*, in U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, E. J. Brill, p. 90-108. Em 1970 ele revê e, aliás, aumenta sua obra *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 1958 (H. Jonas, *La Religion gnostique*, tradução de Eyrard, Paris, Fayard, 1978) acrescentando este texto: *A síndrome gnóstica*, que ele publica igualmente nos *Essays on Gnosis and spiritualities*: Teil 2, 1&2, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, editada por K. Rudolph em 1993 e acrescentada de um sexto e de um sétimo capítulo, respectivamente *Fragmente zu Plotin* (p. 224-327) (precedido das observações do editor científico, Kurt Rudolph, p. 224-251) e *Periplo zum Thema Gnosis* (p. 328-379). Para bem marcar esta ruptura temporal, a edição alemã passa, aliás, dos caracteres góticos aos caracteres romanos.

⁷ Hans Jonas, *Gnosticism*, in *Encyclopedia of Philosophy*, v. 3, New York, MacMillan and Free Press, 1967, p. 336-342.

⁸ JONAS, Hans, *Problemi di libertà*, a cura di E. Spinelli, Torino, Arango, 2010.

HOMO FABER

Ivan Domingues

De outra parte, este magistral estudo que lhe permitiu colocar em evidência as raízes profundas da rejeição do mundo, parece ser um guia constante de sua filosofia pessoal: a rejeição do dualismo homem-mundo, a recusa de uma antropologia da autenticidade e da pureza transcendente, assim como a importância das consequências individuais e coletivas da ação humana. Se, então, ele diz para si mesmo que “basta da história das idéias”⁹, depois de 15 anos de pesquisa sobre o gnosticismo, é preciso ainda acrescentar “para ela mesma”, pois, contrariamente a isso, a história das idéias (e de este momento particularmente importante para a história do Ocidente) jamais deixou de alimentar seu trabalho. No plano ontológico, sua réplica ao dualismo consistirá em mostrar que o espírito não é transcendente e vindo de fora, mas o produto de uma evolução do vivente que se inscreve no mundo por meio de seu corpo orgânico. No plano ético, ele responderá ao princípio gnóstico-nilista por meio do princípio responsabilidade.

Apesar de Jonas ter ampliado a noção de gnosticismo ao conjunto do espírito da Antiguidade tardia, antes de reservá-la a fenômenos sectários e religiosos, ele procede assim a uma ampliação ulterior. Em um texto de 1952, *Gnosticism and modern nihilism*, Jonas afirma tomar consciência da proximidade entre suas fontes metodológicas, Heidegger de *Ser e tempo*, e de seu objeto, o gnosticismo (mesmo que certos textos atestem essa suspeita bem mais cedo). Independentemente do quadro teológico e cosmológico antigos, a mesma subjetividade de exílio e o mesmo movimento de desmundanização, estão atuando no pensamento moderno existencialista de Pascal a Heidegger, passando por Nietzsche, chegando também no desprezo da natureza e no nilismo moral. “O gnosticismo foi a encarnação mais radical do dualismo que jamais apareceu na história”,¹⁰ mas a tentativa dualista e seu movimento de desmundanização atestam ainda a ação do nilismo.

Em 1966, no colóquio de Messina, Jonas propõe definir uma “Síndrome gnóstica”, quer dizer, uma tipologia, construindo um “tipo ideal”.¹¹ O que lhe aparece como verdadeiramente específico ao gnosticismo é, doravante, seu movimento emancipacionista, ou seja, uma metafísica do puro movimento e a história de uma degenerescência patomórfica, a partir de um começo monista ou dualista. Mas o que Jonas sublinha como características do gnosticismo é um estado de coisas dividido e uma disposição colérica e de revolucionário.

“O *homo pictor* [...] representa o ponto em que se une o *homo faber* e o *homo sapiens*, e no qual inclusive resultam ser um e o mesmo” – eis a frase que serve de chave para a compreensão daquilo que será a porta de entrada ou mesmo o arímetro da antropologia filosófica de Hans Jonas.

É o que ele diz textualmente em duas ocasiões diferentes, distantes pouco mais de vinte anos: na primeira vez, com o título “*Homo pictor*: da liberdade da imagem”, datado de 1961 e que passa a integrar *Pol*; na segunda, “Ferramenta, imagem e túmulo: o transanimal no ser humano”, datado de 1985 e republicado depois em coletâneas de diferentes idiomas, à exceção do português. Entretanto, houve a publicação do seminal *O princípio responsabilidade*, obra na qual Jonas ressalta a centralidade do *homo faber* para o desenvolvimento da dialética das idéias que culminará com a postulação de uma nova ética e de um novo imperativo moral. Desta feita, numa densa ordem de considerações, não precisando mais do que uma página e meia, para mostrar que na sociedade contemporânea, nos quadros de uma civilização *High Tech*, o *homo faber* tomará a dianteira e será celebrada sua vitória sobre o *homo sapiens*, conforme mostra o título da seção, e quicá sobre o *homo pictor*, do qual ele não fala.¹

Este é, portanto, o estado da arte das publicações e discussões de Hans Jonas, às quais remeto o leitor, lembrando-lhe que, embora algo lateral em

⁹ “La Science comme vécu personnel”. In: *Études Phénoménologiques*, n. 8, 1988, p. 9-32.

¹⁰ PE, 1980, XVIII.

¹¹ PE, 1984, 338.

¹ Sobre o *homo faber*, tive a ocasião de tratar dessa importante figura antropológica no meu livro publicado pela WMF Martins Pontes *O trabalho e a técnica* (2016). Lá, em razão mesmo da encomenda do editor, era a questão da técnica que comandava tudo, com repercussão direta sobre a visão do trabalho: tomado como categoria da técnica, acrescentando a necessidade de considerá-lo à luz da divisão técnica do trabalho, à diferença da divisão social, e ainda à luz das três revoluções que transformaram a base técnica da sociedade moderna (as duas industriais e a terceira dos serviços que última associada à informática) e de suas repercussões sobre a organização técnica do trabalho – o fordismo, o taylorismo e o toyotismo. Constatam-se nessa abordagem em nessas ordens de considerações, por pertinentes que sejam, duas ausências ou lacunas – há outras, mas sua consideração nos conduziria para bem longe – que em linha direta nos levaram à obra de Jonas e à sua antropologia filosófica: o trabalho como categoria moral e, por extensão, filosófica e mesmo metafísica.