

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Michele Bonatto

Pensamento e antítese: a gnose de Hans Jonas

**Porto Alegre
2014**

Michele Bonatto

Pensamento e antítese: a gnose de Hans Jonas

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob orientação do Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas.

Porto Alegre
2014

B698 Bonatto, Michele

Pensamento e antítese: a gnose de Hans Jonas/ Michele Bonatto ; orientador Anderson Zalewski Vargas. Porto Alegre, 2014. 98 f.

Dissertação (Mestrado). . Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2014, Porto Alegre, BR-RS.

1. Hans Jonas. 2. Antítese. 3. Existencialismo. 4. Gnosticismo. 5. Mitologia. I. Título II. Zalewski, Anderson

CDU 1: 273.1

Sibila Francine Tengaten Binotto -Bibliotecária Responsável CRB-10/1743

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História
IFCH . Prédio 43311 . Sala 114
Fone/FAX: (51) 3308-6639
E-mail: ppghist@ufrgs.br
Home Page/Site: <http://www.ufrgs.br/ppghist>

Michele Bonatto

Pensamento e antítese: a gnose de Hans Jonas

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob orientação do Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas.

Dissertação aprovada em 11 de julho de 2014

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas - UFRGS
(Orientador)

Prof. Dr. Carlos Henrique Armani - UFSM

Profa. Dra. Mara Cristina de Matos Rodrigues - UFRGS

Prof. Dr. Marçal de Menezes Paredes – PUC/RS

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós- graduação em História/ UFRGS e aos excelentes professores e professoras, em especial meu orientador Anderson Zalewski Vargas que me acompanha durante tantos anos, desde a iniciação científica no início dos anos 2000.

À Pró-Reitoria de Pesquisa/ UFRGS, sobretudo ao Vice-Pró-Reitor Bruno Cassel Neto e meu colega Jorge Paiva, pelo apoio e incentivos, bem como aos excelentes estagiários da Divisão de Divulgação, Raquel Mattos, José Fenando Costa, Cecilia Ribeiro, por “segurar a barra” nas minhas ausências. Agradeço também à Tatiana Barbeiro Frantz que colaborou com duas traduções e o *abstract* deste trabalho.

Às amigas Carmen Licia Couto Linden, Gabriela Vazata, Luciana Giordani, Lyvia Baptista que com sensatez e ternura sempre me apoiaram em todos os momentos difíceis.

À minha comadre Lidia Brasil Schier e minha linda afilhada Laura pela compreensão das ausências.

A Marcello Paniz Giacomoni cujo coleguismo nascido no grupo de orientados do Anderson, transformou-se em amizade para toda a vida.

À minha mãe Berenice e meus irmãos, em especial Heitor e Mirela, pelo suporte nos anos de graduação, sem o qual teria sido difícil chegar mais longe.

Ao meu noivo Demitreo Duarte Machado que com amor e muita paciência esteve ao meu lado, acreditando e me incentivando sempre a ir adiante.

RESUMO

Hans Jonas (1903-1993) foi um filósofo judeu-alemão que sob os auspícios de Martin Heidegger desenvolveu uma leitura existencialista do fenômeno do gnosticismo, visto por ele como uma religião dualista cujos contornos antecedem e influenciam o Cristianismo Primitivo. Esta leitura tem ecos ainda hoje na reconstrução histórica do gnosticismo, ainda que alguns autores modernos como Michael Williams (1996) e Karen King (2001) tenham feito duras críticas.

Na presente dissertação, verificamos que a análise de Jonas é permeada por conceitos antitéticos na formulação do problema gnóstico. São eles: oriente e ocidente, mito e misticismo, mitologia e filosofia, conhecimento e fé, princípio gnóstico e princípio de responsabilidade. Os conceitos antitéticos são limitativos, pois são assimétricos, isto é, a contraparte que pretendem definir é inferiorizada. (KOSELLECK, 2006)

Embora Jonas tenha se voltado ao problema do organismo como ontologia após a experiência traumática da Segunda Guerra Mundial, o princípio gnóstico foi a pedra de toque para a formulação de outro princípio em seu período de maturidade: o princípio responsabilidade. Portanto, concordamos com Wadelstein (2000) quando afirma que a franca hostilidade ao princípio gnóstico do Jonas filósofo da natureza e da responsabilidade não permitiu que sua leitura do gnosticismo avançasse, não obstante a possibilidade de contato com os novos documentos de Nag Hammadi.

Palavras-chave: Hans Jonas. Antítese. Existencialismo. Gnosticismo. Mitologia.

ABSTRACT

Hans Jonas (1903-1993) was a German-Jew philosopher who developed an existentialist view to the gnostic phenomena under the scope and orientation of Martin Heidegger, which is a dualistic religion which boundaries had preceded and influenced the Early Christians. Such understanding has yet today played an important role on the historical reconstruction of Gnosticism, even though it has gathered heavy criticism from current scholars such as Michael Williams (1996) and Karen King (2001).

In this dissertation is verified that Jonas' analysis over Gnosticism is trespassed by non-ethical concepts in the basis to the development of the Gnostic construct. So they are: East and West; Myth and Mysticism; Mythology and Philosophy, Faith and Knowledge, Gnostic Principle and Responsibility Principle. Such non-ethical concepts are restrictive themselves since they are asymmetrical, namely, the counterpart they are supposed to define is diminished by them (KOSELLECK, 2006).

Although Hans Jonas had turned to face the problem of the self as an ontological one, after World War II, it was the Gnostic Principle the linking point to the construction of his other Principle on his later days: the Responsibility Principle. So that, in accordance to Wadelstein (2000), it was due to the plain hostility towards Jonas' construct on Gnostic Principle that prevented his understanding over gnosticism from advancing further, despite the possible connection of his ideas with the new-found Nag Hammadi papers.

Keywords: Hans Jonas. Antithesis. Gnosticism. Existentialism. Mythology.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 Manuscritos Publicados da Biblioteca Copta (Layton 2002)	12
Quadro 2 Fontes Primárias Utilizadas por Jonas em <i>La Religión Gnóstica</i> (2000)	19
Quadro 3 Oriente e Ocidente	55
Quadro 4 Mitologia e Filosofia	67
Quadro 5 Conhecimento e Fé	74
Quadro 6 Mito e Misticismo	78
Quadro 7 Principio Gnóstico e Principio Responsabilidade	84

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 CAPÍTULO I - Pressupostos Filosóficos e Históricos	16
2.1 JONAS E A GNOSE	16
2.2 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS.....	21
2.2.1 Análise Existencial	23
2.2.2 A Demitologização	30
2.2.3 OSWALD SPENGLER: SINCRETISMO E CULTURA ÁRABE.....	35
3 CAPÍTULO II - As antíteses do gnosticismo jonasiano	43
3.1 O PROBLEMA DA ANTÍTESE	43
3.1.1 A genealogia do termo <i>mythos</i> e sua crítica	43
3.1.2 A retórica dos pares antitéticos.....	45
3.1.3 A semântica histórica dos conceitos antitéticos- assimétricos.....	48
3.1.4 Pensamento antropológico e crítica às categorias binárias	50
3.2 AS ANTÍTESES DO GNOTICISMO JONASIANO	52
3.2.1 A antítese eurocêntrica: Oriente e Ocidente	52
3.2.2 A antítese subjacente: Mitologia e Filosofia	62
3.2.3 A antítese de partida: <i>gnosis e pistis</i>	71
3.2.4 A antítese desdobrada: mito e misticismo	74
3.2.5 A antítese de chegada: o “princípio gnóstico” e o “princípio da responsabilidade”	78
4 CONCLUSÃO.....	85
REFERÊNCIAS.....	89
ANEXOS	93

1 INTRODUÇÃO

É de conhecimento quase geral que Jesus de Nazaré não deixou escritos¹. Suas ideias foram fixadas pelas comunidades cristãs nos Evangelhos muitos anos após a sua morte.² No entanto, os Evangelhos, bem como as epístolas paulinas, que hoje compõem o Novo Testamento, não são os únicos relatos sobre a vida, a morte e os ensinamentos de Jesus. Os Evangelhos Apócrifos (do gr. *apokriphon*, “secreto”), excluídos do cânon da Bíblia, eram considerados textos com autoridade religiosa por muitas comunidades cristãs. Foram compostos ao longo dos séculos II e III d.C.

De acordo com Bentley Layton (2002, p. XVII), um dos principais marcos da história cristã antiga foi a ascensão do imperador pró-cristão Constantino Magno em 306 d.C. A partir deste momento, a adoção do Cristianismo como religião oficial levou à ideia de uma Igreja unificada e ortodoxa. Vale lembrar que na época de Constantino havia uma diversidade de tradições sobre Jesus, e não um único ramo. Uma dessas tradições é chamada de ramo *gnóstico* do cristianismo antigo. A palavra, de origem grega, significava “levando ao conhecimento” ou “capaz de alcançar o conhecimento”. Ela deriva de *gnosis* “conhecimento” ou “ato de conhecer”. O gnóstico era, portanto, aquele que tinha “conhecimento de Deus”. (LAYTON, 2002, p. 8-9). No desenvolver da obra *As Escrituras Gnósticas*, Bentley Layton apresenta quatro características básicas que definem o “movimento gnóstico”:

1. Um complexo e distintivo mito das origens;
2. Esse mito expressa um forte senso de identidade grupal em sua definição de duas espécies de seres humanos: os gnósticos e os não-gnósticos;
3. As escrituras possuem um jargão ou linguagem especial própria de um grupo;
4. Há referências a um batismo que provavelmente era o rito de entrada no grupo.

¹ Não entraremos na polêmica questão do “Jesus histórico”. Acreditamos ser mais produtivo não discutir neste momento sua historicidade concreta, mas sim compreender as leituras em torno do personagem que é o marco do calendário ocidental.

² A data de composição dos Evangelhos é situada entre os anos 70 e 150 d.C.

Esta definição de gnosticismo se deve em parte ao trabalho do filósofo judeu-alemão Hans Jonas (1903-1993).³ Em 1934 publicou sua tese de doutorado intitulada *Gnosis e o Espírito da Antiguidade Tardia* pela Universidade de Marburg, Alemanha, tendo como orientador o teólogo Rudolf Bultmann (1884-1976).⁴ O tema era inovador, pois propunha uma leitura existencialista das fontes gnósticas em contraposição à leitura genealógica de seus predecessores. Isto é, Jonas não se preocupava apenas com a origem do gnosticismo, mas em encontrar as suas características essenciais, aquilo que o diferenciava de outras doutrinas. Destacou os elementos expressivos recorrentes nas fontes gnósticas, que pudessem revelar algo da *experiência fundamental, o modo de sentir e a visão de mundo* que são definidoras de uma mentalidade gnóstica. (JONAS, 2000, p. 83, grifos nossos).

A partir dessa interpretação Rudolf Bultmann viu um potencial analítico importante.⁵ Inspirado em Jonas, lançou o polêmico programa da Demitologização dos Evangelhos, que convulsionou o meio teológico protestante na década de 40.⁶ Cabe destacar que tanto Jonas como Bultmann estavam por sua vez sob influência de outro filósofo alemão que também atuava em Marburg nesses tempos: Martin Heidegger (1889-1976). Tornaremos a esse ponto no primeiro capítulo.

Além do impacto da ideia de Demitologização, o que torna relevante pesquisar Jonas é o fato de que foi o primeiro estudioso a definir o esquema do mito gnóstico, considerado atual para alguns estudiosos, em especial Kurt Rudolph (1984) e Bierger A. Pearson (2006). A narrativa organizada por Jonas é a que segue:

Das brumas do princípio de nossa era surge um autêntico e espetacular desfile de figuras míticas cujos vastos e sobre-humanos contornos poderiam povoar as paredes e o teto de uma segunda Capela Sistina. [...] O cenário seria o mesmo, o tema igualmente transcendente: a criação do mundo, o destino do homem, a queda e a redenção, a primeira e a última das coisas. No entanto, quanto mais numeroso seria o elenco, quanto mais estranho o simbolismo, mais desmedidas as emoções! O divino, o angelical e o demoníaco; um drama de personagens pré-cósmicos, desenvolvido no mundo

³ Para mais informações sobre a vida de Jonas, ver cronologia - Anexo A.

⁴ *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen: 1934. Todas as obras de Jonas estão listadas no Anexo B.

⁵ No prefácio da tese publicada por Jonas (2010), Bultmann tece as seguintes palavras: "Gostaria de dizer que, tendo dedicado grande parte do meu trabalho há anos ao estudo da gnose, não aprendi em nenhuma das pesquisas até agora disponíveis neste âmbito – e sabe-se que existem trabalhos excelentes – tanto assim por um real conhecimento do fenômeno histórico- espiritual da gnose, como com esta pesquisa, pois somente aqui se desvelou o significado deste fenômeno em sua plena extensão".

⁶ Trataremos sobre a *Demitologização* no primeiro capítulo, não apenas pelo impacto teológico que obteve, mas também porque auxilia na compreensão da Gnose de Jonas. De fato, orientador e orientando influenciaram-se reciprocamente.

sobrenatural, não seria apenas um eco distante. E de fato, este drama transcendental anterior no tempo, representado pelas ações e paixões de figuras de aparência humana, teria um enorme interesse para o homem: tentada pela divindade, incansável incitadora entre os bem-aventurados éons, Sabedoria errante de Deus, *Sophia*, cai presa em sua loucura, vaga pelo vazio e pela obscuridade que ela mesma criou e de maneira infatigável busca, se lamenta, sofre, se arrepende e transforma sua paixão em matéria, seu sofrimento em alma; um cego e arrogante Criador que se acredita o Supremo e exerce despoticamente o seu domínio sobre a criação, produto, como ele mesmo, da imperfeição e da ignorância; a Alma, presa e perdida no labirinto do mundo, que intenta escapar e é detida pelos guardiões da prisão cósmica, os terríveis arcontes; um Salvador da luz oriundo do além que se aventura pelo mundo inferior, iluminando a obscuridade que abre um caminho e cura a violação divina: uma história de luz e obscuridade, de conhecimento e de ignorância, de orgulho e de piedade, não no nível do homem, mas sim dos seres eternos que não estão isentos do sofrimento e do erro. (2000, p. 19)⁷

O mito básico para Jonas é um sistema explicativo da situação atual do indivíduo que se autodenomina gnóstico e objetiva mostrar como pode se dar a superação deste mundo. É importante ressaltar que mito é resultado de uma operação analítica do autor, que determinou uma série de características essenciais presentes em diversas narrativas e ao seu conjunto deu o nome unificador de “mito”. Segundo Jonas, o mito gnóstico é composto por uma Teologia (dualismo radical; divindade transmudana); uma Cosmologia (o Universo é uma prisão); uma Antropologia (o homem é um microcosmos, um portador da centelha divina); uma Escatologia (através da revelação do conhecimento de Deus pelo Redentor, acontece a libertação desta centelha divina e seu regresso a deus, ocorre o fim

⁷ “De las brumas del principio de nuestra era surge un auténtico y espectacular desfile de figuras míticas cuyos vastos y sobrehumanos contornos podrían poblar las paredes y el techo de una segunda Capilla Sixtina. [...] El escenario sería el mismo, el tema igualmente trascendente: la creación del mundo, el destino del hombre, la caída y la redención, la primera y la última de las cosas. Sin embargo, ¡cuánto más numeroso sería el reparto, cuánto más extraño el simbolismo, cuánto más desmedidas las emociones! La práctica totalidad de la acción tendría lugar en las alturas, en el reino de lo divino, lo angélico o lo demoníaco; un drama de personajes precósmicos, desarrollado en el mundo sobrenatural, del cual el drama del hombre, desarrollado a su vez en el mundo natural, no sería sino un eco lejano. Y sin embargo, ese drama transcendental anterior al tiempo, representado por las acciones y pasiones de figuras de apariencia humana, tendría un enorme interés para el hombre: tentada por la divinidad, incansable incitadora entre los bienaventurados eones, Sabiduría errante de Dios, *Sophía*, que cae presa de su locura, que vaga por el vacío y la oscuridad que ella misma ha creado, que de manera infatigable busca, se lamenta, sufre, se arrepiente y transforma su pasión en materia, su sufrimiento en alma; un ciego y arrogante Creador que se cree el Supremo y ejerce despóticamente su dominio sobre la creación, producto, como él mismo, de la imperfección y la ignorancia; el Alma, atrapada y perdida en el laberinto del mundo, que intenta escapar y es detenida por los guardianes de la prisión cósmica, los terribles arcontes; un Salvador de la Luz del más allá que se aventura por el mundo inferior, iluminando la oscuridad, que abre un camino y sana el quebrantamiento divino: una historia de luz y de oscuridad, de conocimiento y de ignorancia, de orgullo y de piedad, no en la escala del hombre sino en la de seres eternos que no están exentos del sufrimiento o del error.”

deste mundo) e, por fim, uma Moralidade (hostilidade em relação ao mundo que pode gerar comportamentos ascéticos ou libertinos).

O primeiro problema dessa concepção diz respeito às fontes utilizadas por Jonas e ditas “gnósticas”. Até 1945 as obras dos polemistas⁸ compunham uma das principais fontes sobre o gnosticismo ao lado de outros poucos manuscritos.⁹ Todavia, de acordo com a historiadora norte-americana Karen King (2003: 149), a descoberta de fontes escritas pelos próprios gnósticos em 1945 trouxe mais perguntas do que respostas quanto à natureza do movimento. Elas são conhecidas como a *Biblioteca Copta de Nag Hammadi*, pois foram descobertas no Egito, em uma pequena aldeia próxima a esta cidade. Consistem em cópias em língua copta de quarenta e seis textos que datam do século IV, mas cuja composição (em língua grega) pode ser muito mais antiga: por volta do século II d.C. (LAYTON, 2002, p. XVIII). Uma lista dos textos em língua copta pode ser consultada no quadro abaixo:

Quadro 1 Manuscritos publicados da Biblioteca copta (LAYTON 2002)

Localização Atual	Designação	Data da Descoberta ou aquisição	Número de Códices	Número de Obras Atestadas	Data da Cópia (d. C)
Berlin GDR (Staatsbibliothek)	P. Berol. 8502 Berlin Codex	1896	1	4	400-500 ?
Cairo (Museu Copta)	Nag Hammadi Codices I-XIII	Dez. 1945	13	c.51	Pouco antes de 350
New Haven, (Biblioteca de Yale Beinecke)	P. Yale Inv. 1784	1964	Frag. Do Códice III NH	Fragmento	Pouco antes de 350
Londres (Biblioteca Britânica)	MS Add. 5114 Askew Codex	1773	1	3	c. 350-400
Londres (Biblioteca Britânica)	MS Or. 4926 (I) Fragmentos Oeyen	1895	1 Fragmentário	1	Antes de c. 350
Oxford (Biblioteca Bodleian)	Bruce MS 96 Bruce Codex	c. 1769	2	6	300-500 ?

Na medida em que os textos de Nag Hammadi foram sendo traduzidos, a principal característica que se sobressaía era sua variedade, o que levou a uma

⁸ Os primeiros teólogos da Igreja Cristã Primitiva polemizavam com outras versões do Cristianismo qualificadas de “heréticas”. Segue o nome destes autores com a data possível da escritura de suas obras entre parênteses: Santo Irineu de Lião (c. 130-c. 200 d. C.); São Clemente de Alexandria (c. 150-c.215 d.C.); Santo Hipólito de Roma (c.170-c.236 d.C); Orígenes de Alexandria (c.185-c. 254 d. C.); Porfírio de Tiro (232/3-c.305 d.C) e Santo Epifânio de Salamina (c.315-403 d. C.).

⁹ Além das fontes em língua copta, outros materiais eram considerados fontes importantes como a literatura maniqueísta; o *Corpus Hermeticum*, além dos evangelhos apócrifos do Novo Testamento.

discussão fervorosa entre os estudiosos dessa categorização clássica de Jonas.¹⁰ Além disso, o mito básico definido por Jonas é, em muitos aspectos, semelhante ao “mito do redentor gnóstico” traçado por Richard Reitzenstein (apud JONAS, 2010, p. 46; nota 12). Este mito fora construído artificialmente e baseado nas fontes mandeístas, consideradas à época de Jonas pré-cristãs. Após os estudos de Carsten Colpe, revelou-se um engano tremendo dos velhos filologistas alemães: não foram os mandeístas que “poluíram” os escritos cristãos com suas ideias gnósticas, pois os textos de Mani foram escritos 1600 anos depois do Novo Testamento (KING, 2001, p. 138). Logo, é evidente que o cristianismo influenciara o mandeísmo, e não o inverso. A tese construída no seio do orientalismo alemão revelara-se falsa e carregada pela oposição Oriente (mitológico) e Ocidente (lógico).

Apesar de Jonas criticar o método genealógico de seus antecessores que buscavam a origem de um tema remontando ao seu uso mais antigo, subsiste em sua escrita o fato de que o gnosticismo é uma heresia, cuja origem está no Oriente. A expressão mitológica do gnosticismo teria origem nas religiões orientais que pulularam na época helenística, ou seja, a mitologia gnóstica teria uma origem pré-cristã. Este discurso das origens pré-cristãs do gnosticismo existe desde os antigos embates entre os Pais da Igreja como Irineu de Lião e Tertuliano, que combatiam veementemente os ditos gnósticos, e subsiste na argumentação moderna acerca da natureza do gnosticismo, não apenas em Jonas como em alguns estudos atuais (KING, 2003, p. VIII). Por fim, Jonas mantém o acento sobre o caráter mítico do gnosticismo, visto como intelectualmente inferior ao caráter histórico do cristianismo. Para King, a maior dificuldade dos historiadores está em lidar com esse caráter “mitológico”. Por esse motivo, a discussão em torno do conceito de gnosticismo está ligada ao conceito de mito.

Mito em seu sentido lato designa uma história inventada, na qual não se pode acreditar. O processo de mudança semântico pelo qual essa noção passou na História das Ideias no Ocidente revela os contornos da noção moderna de mito. Foi na Grécia Clássica que mito (que até então possuía o mesmo significado de *logos* ou discurso) chegou ao sentido pejorativo de hoje. Com a constituição de um novo

¹⁰ A discussão moderna desembocou na crítica radical de Michael Williams e Karen King que chegam a clamar pelo abandono do conceito de gnosticismo, por estar implicado nessa controvérsia orientalista. Para aprofundamento dessa discussão, recomendamos as obras e *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category* de Williams e *What’s Gnosticism?* de King. Nesta dissertação empregamos “Gnose” e “Gnosticismo” como sinônimos.

saber que rivalizava com poetas e com os *logógrafos* (os escritores em prosa), a História de Tucídides lançava o anátema aos padrões antigos de se escrever o passado e marcou os estudos historiográficos enquanto paradigma de História (com “H” maiúsculo e no singular) verdadeira.¹¹

Foi a partir dessas reflexões acerca do par *mythos-logos*, desenvolvidas no âmbito do projeto de pesquisa do Prof. Anderson Zalewski Vargas, *Logos x Mito: a Verdade Histórica e a crítica do mito*¹² que a limitação conceitual dos pares antitéticos emergiu como um problema a ser investigado. O contato no mestrado com a leitura da obra de Reinhard Koselleck, *Futuro Passado*, proporcionou mais subsídios para a compreensão dos pares antitéticos. O historiador germânico afirma que tais pares de conceitos, apesar de apresentarem estruturas próprias, mantêm um núcleo de significado comum. Os termos podem até mudar, mas a estrutura da argumentação assimétrica continua a mesma (2006, p. 195). Jack Goody também afirma neste sentido de que é comum na pesquisa antropológica o emprego de “categorias simplistas da taxonomia popular e, quando elas são abandonadas, substituímo-las por algum sinônimo polissilábico”(1988, p. 11-12).

A partir desse quadro de referência composto por Koselleck, Goody e demais autores, constatamos que derivam do par antitético *Mythos* e *Logos* outras antíteses que mantêm uma estrutura assimétrica. Na história da Gnose traçada por Jonas encontramos terreno fértil do qual se tornou possível evidenciar essas dicotomias. Vários grupos sociais ditos *gnósticos* no alvorecer da era cristã foram deixados de fora daquilo que se considera “o cristianismo”, e Jonas foi um dos responsáveis pela constituição dessa alteridade através de sua definição da “Religião gnóstica” em contraposição à cristã.

Tornando a Koselleck, não é possível conhecer um movimento histórico de maneira satisfatória “com os mesmos conceitos antagônicos com que foi vivido ou

¹¹ TUCÍDIDES. *A guerra dos peloponésios e atenienses*. I 21.

¹² Pesquisa realizada no período entre os anos 2001/2005, da qual a autora participou como bolsista de iniciação científica. Súmula: A antítese que opõe a verdade da razão ao inverossímil do mito é central à caracterização da história como um saber verdadeiro, seja em sua versão antiga de modelo tucidiano, seja em sua versão moderna e contemporânea de modelo científico. No entanto, nos últimos anos, a noção de mito tem sido colocada em questão por uma crítica já classificada de “pós-estruturalista”. Destacando, entre outras coisas, a imprecisão da noção grega e o caráter etnocêntrico da noção moderna, essa crítica afirma a inexistência do mito como um gênero específico de saber, de produção cultural e de pensamento. Este projeto pretende analisar e sistematizar o conteúdo desta crítica à noção de mito, até o momento desconhecida ou ignorada pelos historiadores, e, principalmente, verificar suas implicações para a própria concepção da verdade histórica. Apoios recebidos: Bolsa de Iniciação Científica da PROPESQ/UFRGS. Bolsa de Iniciação Científica (CNPq/UFRGS). Informações extraídas do *Curriculum Lattes* do orientador.

compreendido pelos que dele participaram. Em última análise, isso significaria adotar a história dos vencedores [...]” (KOSELLECK, 2006, p. 194). Por tal razão apresentamos o presente estudo como uma contribuição à crítica aos estudos do gnosticismo que se assentam em tais bases.

Karen King, retomando a historiografia sobre o gnosticismo, também aponta a utilização de categorias duais em sua definição:

A categoria do gnosticismo foi produzida pelo discurso cristão da ortodoxia e heresia. O resultado disso é uma entidade artificial reificada que aplica elementos do discurso heresiológico em materiais históricos agrupados sob esta rubrica. Como tal, o gnosticismo foi classificado como uma religião marginal, sectária, esotérica, mítica, sincrética, parasitária e oriental em contraposição à religião oficial, autêntica, étnica, histórica, racional e universal, como o Cristianismo ortodoxo. (KING, 2003, p. 3)¹³

As antíteses que iremos analisar vão ao encontro dessa constatação de King. São elas: Oriente e Ocidente, Mitologia e Filosofia; Conhecimento (*gnosis*) e Fé (*pístis*); Mito e Misticismo e a antítese final do pensamento jonasiano, o Princípio Gnóstico e o Princípio Responsabilidade.

No primeiro capítulo tratamos do contexto intelectual de Hans Jonas, do diálogo com Rudolf Bultmann e outros pesquisadores da chamada *Escola da História das Religiões*. Tratamos também da presença marcante do existencialismo de Martin Heidegger, em especial da obra *Ser e Tempo* e do papel crucial de Oswald Spengler na formulação do gnosticismo de Jonas. No segundo capítulo, iniciamos com uma reflexão do problema da antítese na escrita da história para por fim, analisar as oposições supracitadas.

¹³ “The category of Gnosticism was produced through the Christian discourse of orthodoxy and heresy. The result is an artificial entity , reified by applying elements of the heresiological discourse to the historical materials grouped under the rubric of Gnosticism. As such, Gnosticism has been classified as a marginal, sectarian, esoteric, mythical, syncretistic, parasitic, and Oriental religion, in contrast to mainstream, authentic, ethnic, historical, rational, or universal religions, such as orthodox Christianity.”

2 CAPÍTULO I - PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS

2.1 JONAS E A GNOSE

Hans Jonas, conhecido filósofo fundador do debate bioético foi também um importante estudioso do gnosticismo. Não apenas lançou nos anos 30 uma nova interpretação que se tornaria um dos marcos desta historiografia¹⁴ como também foi o responsável pela definição das características do mito gnóstico. Foi aluno de Martin Heidegger e do controvertido teólogo Rudolf Bultmann, que através da leitura de Jonas aplicou a proposta da Demitologização dos Evangelhos.

O entendimento do gnosticismo como uma religião de salvação orientada para o conhecimento (*gnosis*) de Deus e baseada na angústia da separação homem-Divindade é obra desse autor. De grande influência, essa definição figura, por exemplo, no verbete *Mythos/Logos* da tradicional Enciclopédia Einaudi:

A mitologia gnóstica dos séculos II e III surge como paradigma exemplar, mais agudo e por isso mais revelador da nova relação que o logos, profundamente embebido de *angústia existencial* e de ânsia religiosa do pensamento do fim da Antiguidade tentou, embora com uma variedade de resultados no seu interior, estabelecer com o mito. (CAPRETTINI Gian Paolo; FERRARO, Guido, 1987, p. 661; grifo nosso)

Hans-Martin Schenke elogiou também a análise existencial. Para ele, Jonas colocou ordem ao caos de confusão de imagens e sistemas gnósticos encontrando unidade na atitude existencial das pessoas que criaram esses sistemas. (SCHENKE apud WADELSTEIN, 2000, p. 342)

Jonas é admirado também pela sua definição de *Religião Gnóstica*. O historiador norte-americano Birger A. Pearson vai reiterá-la citando inclusive a obra de Jonas *The Gnostic Religion* na introdução de seu livro *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (2006, p. 6):

¹⁴ “Pode-se dizer sem exagero que Jonas introduziu uma nova e quarta fase na pesquisa moderna sobre a gnose, uma vez que procurou determinar a natureza da gnose e de suas afirmações em uma análise que era de fato baseado no existencialismo, mas na qual pela primeira vez se ofereceu uma visão abrangente do que tinha até o momento sido investigado [...]” (RUDOLPH, 1987, p. 33)

Notar-se á que uso regularmente a letra G maiúscula referindo-se ao Gnosticismo, os Gnósticos, e a Religião Gnóstica. Este uso representa uma decisão acadêmica consciente da minha parte, como o que esses termos significam, e como o gnosticismo deve ser interpretado historicamente e fenomenologicamente. O problema se torna ainda mais agudo quando vemos de perto como o Gnosticismo está ligado a outras religiões na Antiguidade, especialmente o Cristianismo. Na verdade, o argumento ainda está sendo construído em alguns círculos acadêmicos de que o gnosticismo começou e se desenvolveu como uma heresia cristã. Esta posição nega o que eu estou procurando afirmar, ou seja, que o Gnosticismo desenvolveu-se pela primeira vez de forma independente do cristianismo e, mesmo em seu desenvolvimento contínuo dentro de círculos cristãos, deve ser visto como um fenômeno religioso distinto para a qual a designação "Religião Gnóstica", é inteiramente apropriada. (tradução nossa)¹⁵

A primeira publicação da tese de Jonas ocorreu em 1934. Todavia, *Gnosis e o Espírito da Antiguidade Tardia*¹⁶ não obteve muita notoriedade à época (BONALDI, 2010, p. IV). E, ainda, devido às circunstâncias da Segunda Guerra, o segundo volume só veio à luz em 1954.¹⁷ Em termos de ordem de composição, no entanto, o volume II foi o primeiro a ser redigido por Jonas. Este é basicamente a dissertação escrita sob orientação de Heidegger, *O Conceito de Gnosis (Der Begriff der Gnosis)* na qual se concentrou na Gnose dos séculos III e IV. Todavia, Jonas julgou ser necessária uma introdução que devido ao seu grande tamanho resultou no primeiro volume. Foi essa ordem de composição que, segundo o próprio autor, o fez perceber

¹⁵ "I will be noted that I regularly use the upper-case G in referring to Gnosticism, Gnostics, and the Gnostic Religion. This usage represents a conscious scholarly decision on my part as to what these terms mean, and how Gnosticism should be construed historically and phenomenologically. The problem becomes all the more acute when we see how closely Gnosticism is tied to other religions in antiquity especially Christianity. Indeed, the argument is still being mounted in some scholarly circles that Gnosticism began and developed as a Christian heresy.

This position denies what I am seeking to affirm, namely, that Gnosticism first developed independently of Christianity and, even in its continuing development within Christian circles, ought to be seen as a discrete religious phenomenon for which the designation "The gnostic Religion", is entirely appropriate."

¹⁶ JONAS, Hans. *Gnosis und spätantiker Geist: Erster Teil, Die mythologische Gnosis*. Göttinger: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964; *Gnosis und Spätantiker Geist: Zweiter Teil, Von der Mythologie zur mystischen Philosophie: Erste und zweite Hälfte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. Nesta dissertação consultamos a tradução italiana: JONAS, Hans. *Gnosi e Spirito Tardo Antico*. Introduzioni, traduzioni, note e apparati di Claudio Bonaldi. Milano: Edizioni Bompiani, 2010. Ao longo do texto abreviamos seu título para "Gnosis".

¹⁷ A publicação de ambas as partes ocorreu em momentos bastante distintos da vida de Jonas. A primeira parte fora publicada antes da Segunda Grande Guerra, e a segunda parte apenas em 1942, junto com uma reedição da primeira. Sua vivência da guerra, na qual lutara como artilheiro da marinha inglesa, a perda da mãe assassinada em Auschwitz entre outros fatores, levaram o interesse de Jonas a outro tema o *organismo como problema ontológico* Mas Jonas retomara o compromisso firmado com seu editor nos anos 30. E durante toda a sua longa vida (Jonas falece em 1993 aos 90 anos) será requisitado não apenas pelos suas reflexões fundadoras das bases da Bioética, como também por seu livro e artigos em língua inglesa sobre a gnose.

que a Gnose do século II era a “verdadeira forma” que aparecia espiritualizada nos autores posteriores. (JONAS, 2000, p. 361)

Veamos como foi recebida essa publicação. Em resenha de julho de 1935, Shirley Jackson Case (1872-1947) da Universidade de Chicago, comentou a distância do trabalho de Jonas em relação às interpretações anteriores do gnosticismo. Case afirmou que enquanto outros investigadores viam o gnosticismo como um corpo de pensamento sincrético composto de diversos elementos recolhidos de várias fontes, representando uma tendência decadente da vida cultural da Antiguidade, Jonas rejeitava vigorosamente essa visão. De fato, não admitia que o gnosticismo refletisse o temperamento de um intelectualismo decadente ou que fosse uma repetição de velhas ideias: “ele encontra uma ideia nova e vigorosa, uma verdadeira revolução de energia mental, e o despertar de um novo poder de discernimento sobre a natureza da existência.”¹⁸ (1935, p. 326). O tom da resenha parece otimista quanto ao trabalho e sublinha o caráter inovador de sua interpretação.

Outra resenha, desta vez da terceira edição, foi menos condescendente. O holandês Gilles Quispel (1916-2006), teólogo, historiador do cristianismo e gnosticismo, afirmou a importância da reedição de um dos livros mais influentes da área, mas lembrou que de início este não fora bem recebido pelos pesquisadores de fala inglesa em virtude da terminologia do existencialismo. Para Quispel, no entanto, a interpretação existencialista lançou luz a uma série de características do gnosticismo. De qualquer maneira, o resenhista criticou a postura fechada de Jonas que muito pouco dialogou com outros estudiosos do assunto:

Este livro se manteve muito alemão. Puech em Paris, Grant, em Chicago, Peterson, em Roma, Scholem em Jerusalém são raramente mencionados. Em um prefácio o autor reclama a falta de resposta dos estudiosos. Mas para obter uma resposta é preciso estar disposto a discutir. (QUISPEL, 1965, p. 215-216)¹⁹

¹⁸ “He finds in it a vigorous new idea, a genuine upheaval of mental energy, and the awakening of a new power of insight into the nature of existence.”

¹⁹ “This book has remained very German. Puech in Paris, Grant in Chicago, Peterson in Rome, Scholem in Jerusalem are rarely mentioned. In a preface the author complains about a lack of response from scholars. But in order to get a response one must be willing to discuss.”

Outra obra fundamental de Jonas, *The Gnostic Religion* foi publicada em 1958²⁰, quando estava radicado em Ottawa (Canadá). No prefácio Jonas afirmou que o seu objetivo quando da escrita de *Gnosis* era “compreender a natureza filosófica do gnosticismo, o *espírito gnóstico*, restaurar uma unidade inteligível numa multiplicidade desconcertante, buscar uma essência do gnosticismo em seu conjunto”. (JONAS, 2000, p. 23. Grifo nosso). Já na obra em língua inglesa, o objetivo era um pouco diferente: propor uma análise histórica do fenômeno com menos termos filosóficos para atingir um público maior. Todavia, deixou claro que esta abordagem não revogava sua interpretação anterior. E, de fato, toda a argumentação de Jonas é marcada pela afirmação constante de uma unidade subjacente ao movimento gnóstico e da busca de suas características essenciais.

Abordando fenomenologicamente as fontes, Jonas identificou uma atitude comum dos gnósticos diante da existência: a *negação do mundo* ou “acosmismo” (*Entweltlichung*).²¹ Sob esse termo reuniu materiais diversos como os mitos gnósticos, os cultos dos mistérios, a apocalíptica judaica, o cristianismo primitivo, a literatura hermética, as especulações neoplatônicas e as exaltações místicas. Abaixo as fontes primárias utilizadas por Jonas.

Quadro 2 Fontes Primárias utilizadas por Jonas em *La Religión Gnóstica* (2000)

Fontes Primárias	Localização Geográfica	Língua	Tipo de material/livros
Mandeístas	Baixo Eufrates (atual Iraque)	Aramaico	Tratados mitológicos e doutriniais; ensinamentos rituais e morais; liturgia e coleções de hinos e de salmos
Escritos cristãos copto-gnósticos	Egito	Copta	<i>Pístis Sophía</i> <i>Livros de Jeú</i> Evangelho da Verdade (NHC) Apócrifo de João
Papiros Maniqueístas	Egito	copta siríaco grego	Material doutrinal e poético <i>Kephalaia</i> (Capítulos); <i>Libro de Salmos; Homilias</i> (sermões)
Fragmentos de Turfan (Maniqueístas)	Turquestão Chinês	siríaco persa turco	Fragmentos e Hinos e tratado chinês conhecidos como “Pelliot” (nome do editor)
Literatura	Egito	Grego	Poimandres e outros tratados

²⁰ JONAS, Hans. *The Gnostic Religion. The message of the alien God and the beginnings of Chistianity*. Boston: Beacon Press, 1958. Desta utilizo a versão castelhana: JONAS, Hans. *La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

²¹ Em linhas gerais a fenomenologia é o estudo da experiência humana e dos modos como as coisas se apresentam elas mesmas para nós em e por meio dessa experiência. Edmund Husserl (1859-1938) foi o fundador da fenomenologia e Martin Heidegger (1889-1976) seu discípulo, colega e mais tarde rival, são expoentes da fenomenologia alemã. Também floresceu na França, Rússia (pré-revolucionária), Espanha, Itália, Polônia, Inglaterra e EUA (SOKOLOWSKI, 2004, p. 10-11).

Hermética			
Apócrifos do Novo Testamento	Mesopotâmia (Edessa)	Siríaco Grego	Atos de Tomé e Odes de Salomão

O filósofo Claudio Bonaldi, autor da introdução à tradução italiana, destaca a particularidade da tese de Jonas:

Se devêssemos indicar brevemente a peculiaridade da interpretação jonasiana, esta consiste no fato de reconhecer um momento de unidade e de atribuir um princípio original e produtivo a uma época, a Antiguidade Tardia, frequentemente entendida como um declínio em relação à Antiguidade Clássica, e, de qualquer maneira, como um acúmulo de elementos de naturezas diversas - da herança helenística ao emergir da espiritualidade cristã nas suas formas ortodoxas e sobretudo heréticas - isenta de autonomia: para Jonas na Antiguidade Tardia convivem certamente dimensões diferentes, mas estas ficam ligadas entre si por um princípio absolutamente novo, o princípio gnóstico propriamente dito. (BONALDI, 2010, p. VIII; tradução nossa)²²

No entanto, nem todos os estudiosos concordaram (e concordam) com essa visão essencialista da Gnose. O filósofo acredita dela colher seus frutos²³; o historiador, nem tanto. Por exemplo, já desde a publicação de *Gnosis*, o historiador das religiões inglês Arthur Darby Nock (1902 -1963) criticou Jonas veementemente: “Ele é um metafísico tentando sacudir o jugo da história para nos conduzir a um maior nível de compreensão; eu fico perdido em uma névoa terminológica, e eu sei que não estou sozinho nesta situação”.²⁴ (apud WADELSTEIN, 2000, p. 343)

De fato, a leitura de *Gnosis* não pode ser dissociada da sua abordagem filosófica existencialista. Na análise construída por Bonaldi é justamente neste ponto que Jonas fora mal compreendido:

²² “Se si dovessi indicare in breve la peculiarità dell’interpretazione jonasiana, essa consiste proprio nel riconoscere un momento di unitarietà e nell’attribuire un principio originale e produttivo di un’epoca, quella tardo antica, spesso letta nella forma di un declino rispetto alla classicità greca e, in ogni caso, come un coacervo di elementi di diversa natura - dall’eredità ellenistica, all’emergere della spiritualità cristiana nelle sue forme ortodosse e soprattutto eretiche - privo di autonomia: per Jonas nella tardo-antichità convivono certo dimensioni differenti, ma queste risultano connesse tra loro da un principio di assoluta novità, il principio gnostico appunto.”

²³ Para Bonaldi (2010, p. LII) a importância filosófica da obra *Gnosis e o Espírito da Antiguidade Tardia* está no sentido de uma valorização da presença de elementos gnósticos na história do pensamento e em particular na filosofia contemporânea.

²⁴ “He is a metaphysician trying to shake off the yoke of history and to lead us to a higher level of comprehension; I am left in a terminological fog, and I know that I am not alone in this situation”.

É claro que tal resultado não é certamente atingido a partir de uma pesquisa puramente historiográfica, no sentido de filológica e material, dos vestígios históricos, mas necessita, tal como um modelo interpretativo, introduzir uma orientação filosófica, no caso de matriz existencial. É justamente essa trama entre pesquisa histórica e dimensão filosófica que caracteriza a obra e a duplicidade de perspectivas de leitura cujo conteúdo se presta são também causa de repetidas incompreensões no que diz respeito à efetividade da proposta jonasiana – o demonstra, antes de todas estas, a única recensão surgida em panorama alemão dos anos 30 realizada pelo historiador das religiões americano Nock.²⁵ (BONALDI, 2010, X; tradução nossa)

Por esta razão passaremos aos pressupostos filosóficos de Jonas em sua análise das fontes gnósticas.

2.2 PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS

Ioan Petru Culianu (1950-1991)²⁶, historiador das religiões romeno e autor de uma biografia intelectual de Jonas, afirma que a característica marcante e original do filósofo alemão é a ênfase que atribui à *situação existencial* que deduz das doutrinas gnósticas. De acordo com Culianu, Jonas, um “discípulo de Heidegger”, revolveu os estudos do gnosticismo, “aproximando o leitor moderno da situação existencial e mostrando que os problemas debatidos naquela época não são diferentes dos do homem moderno”. (1985, p. 33)²⁷

Jonas foi aluno em Marburg de Martin Heidegger (1889-1976), filósofo considerado um dos expoentes do existencialismo alemão, filosofia que teve

²⁵ “E chiaro che tale risultato non è certo perseguibile a partire da un’indagine puramente storiografica, nel senso di filologica e materiale, della testimonianza storica, ma necessita, quale guida nell’interpretazione, dell’introduzione di un preciso orientamento filosofico, come si vedrà di matrice esistenziale. È proprio l’intreccio tra indagine storica e dimensione filosofica che caratterizza quest’opera e la duplicità di prospettive di lettura cui il contenuto proprio per questa ragione si presta sono anche causa di ripetute incomprensione rispetto all’effettiva finalità della proposta jonasiana – ciò lo dimostra, prima fra tutte, la recensione, tra l’altro l’única uscita nel panorama tedesco degli anni trenta, dello storico della religione americano Nock.”

²⁶ Estudou na Itália (onde escreveu a monografia *Gnosticismo e Pensiero Moderno: Hans Jonas*), depois França e finalmente EUA, onde colaborou com Mircea Eliade.

²⁷ Esta afirmação de que há uma conexão entre o sentimento gnóstico antigo e o homem moderno só pode ser compreendida à luz dos textos de Jonas publicados após a experiência da Segunda Guerra, quando afirmou que o niilismo é o gnosticismo moderno. Este tema, fundamental na obra de Jonas será tratado no capítulo II.

considerável influência na teologia protestante, sobretudo no campo da hermenêutica. Teve origem na rejeição da metafísica por Kierkegaard e Nietzsche no século XIX. (COEENEN; BROWN, p. LXIV) A fé iluminista na ciência e no progresso foi destruída pela Primeira Guerra Mundial e com a crise do otimismo romântico o debate na época passou à relação entre verdade e história. Conforme Jonathan Rée, “parecia que as crenças dependiam do capricho da história, não de uma verdade absoluta transcendentemente confiável” (RÉE, 2000, p. 8). Autor de *Ser e Tempo*²⁸, procura nesta obra resolver este conflito da particularidade histórica e da verdade científica afirmando que uma investigação profunda de ambos mostra que não deixamos a história para trás ao buscarmos a verdade, mas aquela que “é origem e âncora do nosso conhecimento” (2000, p. 8).

Para compreender o existencialismo heideggeriano é preciso retroceder um pouco e apresentar a importância da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938)²⁹ para sua teoria do ser. No entanto, precisamos partir de uma definição fundamental: o que é um fenômeno?

A tradição grega da filosofia viu o fenômeno como algo que levava à ilusão. Kant, embora distinga da mera ilusão (*Schein*) diz que os fenômenos não nos indicam o que a coisa em si é, embora seja produzido por ela. Fenômeno ou *Erscheinung* é aquilo que aparece como objeto da nossa experiência, em oposição à coisa mesma, ao númeno. Sem negar a relação com o objeto exterior, Husserl entenderá o fenômeno na sua pureza absoluta, como o aparecimento em si mesmo, como a própria coisa, simplesmente enquanto revelada à consciência. (MARQUES, 1997, p. 42)

Mais precisamente, Heidegger assimilou de Husserl a sua negação da ideia cartesiana de uma consciência-de-si solitária, enclausurada, consciente somente de si mesma e de suas sensações e pensamentos, ideia descartada pelo conceito de intencionalidade de Husserl, isto é, “cada ato de consciência que nós realizamos, que nós temos, é intencional: é essencialmente ‘consciência de’ ou uma ‘experiência de’ algo ou outrem.” (SOKOLOWSKI, 2004, p. 17) Intenção não no sentido cotidiano, uma vez que o termo está relacionado à teoria do conhecimento e não da ação

²⁸ A mais recente edição da obra, coeditada pela UNICAMP e Vozes é a edição bilingue de Fausto Castilho.

²⁹ Ver a comparação de ambas as fenomenologias em MARQUES, 1997.

humana. Significa “a relação de consciência que nós temos com os objetos” (SOKOLOWSKI, 2004, p. 227-228).

Enquanto método que consiste no fazer com que as coisas mesmas manifestem a própria existência, a fenomenologia contribui para que o existencialismo constitua-se como ontologia.³⁰ Conforme Marques, “No final de suas considerações, Heidegger dirá que o que não se mostra diretamente, na maioria das vezes, e assim se mantém velado frente ao que se mostra, é o ser do ente. Por isso, a fenomenologia só será possível como ontologia” (1997, p. 49).

2.2.1 Análise Existencial

Como se deu a análise do fenômeno gnóstico? Através da leitura das fontes, Jonas buscou nos “sujeitos históricos reais” a presença de uma nova postura perante a existência.³¹ Primeiramente o autor em sua pesquisa “histórico-temática” (2010, p. 28) separa estes temas, que podem ser “mitográficos ou terminológicos, representações específicas objetivas ou típicos motivos conceituais ou estilísticos.”³² (2010, p. 123). Jonas alerta que não faz nenhuma pesquisa filológica no que diz respeito à datação do material, nem se preocupa com relações literárias: “se trata apenas de colocar em evidência um único e mesmo fundamento experiencial naquilo que até hoje foi oferecido pela pesquisa.” (2010, p. 123). É através, portanto da linguagem gnóstica que Jonas vai acessar a condição da existência que fez uso, sua situação emotiva e tendência subjetiva (2010, p. 137). A este sistema linguístico Jonas dá o nome de *logos* da gnose.³³

Tornando à leitura de Jonas, Culianu afirma que a raiz existencial³⁴ da especulação dualista gnóstica é caracterizada pela dupla alienação humana nos confrontos com o mundo físico, que assume formas mitológicas peculiares. Esta

³⁰ A ontologia se ocupa da estrutura do ser tanto do homem como do mundo. (DICIONÁRIO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO. Glossário, p. LXXI.)

³¹ De acordo com Karen King (2003: 10), a dificuldade de interpretação das fontes gnósticas reside justamente em chegar a esses sujeitos históricos através de um material mitológico porque não há relação direta entre mito e prática social; mitos não fornecem descrições de comportamentos atuais e, apesar de sugerirem algo, não quer dizer que tenha sido feito na prática pelos seus seguidores.

³² Analisamos alguns desses temas no segundo capítulo, na antítese mitologia e filosofia.

³³ O sistema linguístico de uma determinada época da existência, uma modalidade própria de auto-expressão daquela época.

³⁴ Raiz existencial para Jonas é a postura gnóstica da existência (2010, p. 32).

situação de alienação somente poderá ser reparada através de um personagem portador de conhecimento salvífico, de *gnosis* (CULIANU, 1985, p. 36).

No item 10 do capítulo *Sobre a História e a Metodologia da Pesquisa de Gnosis*, Jonas explica como chegar à raiz existencial:

Esta raiz se deve deduzir da multiplicidade das exteriorizações literárias presentes e somente nisso consiste o autêntico trabalho hermenêutico. Para tal fim, devem estar disponíveis perspectivas precisas de interrogação que, de sua parte, não são somente produto da específica pesquisa ôntico positiva, mas derivam de uma familiaridade com a essência ontológica da existência em geral, portanto são de origem e caráter filosófico, tornando, também, portanto, a correspondente interpretação histórico-espiritual que fica sendo pesquisa ôntico-positiva, uma tarefa especificamente filosófica. (JONAS, 2010, p. 34-35; tradução nossa).³⁵

As interrogações de Jonas são neste âmbito puramente filosóficas, ainda que feitas a um material concreto, qual seja, as diferentes fontes gnósticas que correspondem a uma realidade histórica. Muito importante para compreender essa passagem é a distinção, traçada por Heidegger, entre ontológico e ôntico. Uma questão ontológica diz respeito ao ser enquanto tal; uma questão ôntica versa sobre a existência de entidades particulares (RÉE, 2000, p. 12). O ponto de partida metodológico de Jonas foi conjugar a análise do ser em geral à análise da existência de uma entidade particular, no caso do gnosticismo. E por essa razão sua análise transborda o universo histórico estudado, a Antiguidade Tardia, pois a atitude acósmica gnóstica estende-se desde o seu surgimento até a época contemporânea com o niilismo.³⁶

Para Jonas, a análise existencial de Martin Heidegger, pela sua radicalidade, garante a essencialidade e a produtividade das categorias hermenêuticas:

³⁵ *“Questa radice si deve ricavare dalla molteplicità delle esteriorizzazione letterarie presenti e solo in ciò consiste l'autentico lavoro ermeneutico. A tal fine devono essere disponibili precise prospettive di interrogazione che, da parte loro, non sono soltanto prodotto della specifica ricerca ontico-positiva, bensí derivano da una familiarità con l'essenza ontologica dell'esistenza in generale, dunque sono di origine e di carattere filosofico, rendendo, pertanto anche la corrispondente interpretazione storico-spirituale, che resta pur sempre ricerca ontico-positiva, un'impresa specificamente filosofica.”*

³⁶ Tratamos do niilismo moderno no segundo capítulo, na antítese “princípio gnóstico” e “princípio responsabilidade”.

De seu ganho conceitual, oferecido, sobretudo, em *Ser e Tempo*, faremos uso constante para os nossos fins. Mas, para não deixar em aberto alguma dúvida quanto à utilização de uma determinada filosofia sistemática, explicitamos aquilo que deve ser em realidade, óbvio, o fato de que esta não representa para nós, por assim dizer, a pedra de toque com cuja utilização regular se pode reduzir cada ser histórico à sua fórmula definitiva, mas uma possibilidade de interrogação histórica pela qual nos decidimos, conscientes de seu necessário sentido experimental, portanto, com convicção e ironia ao mesmo tempo. Poderíamos desenvolver outras e melhores [filosofias]; mas essas também serão diante da história somente possibilidades parciais da sua interrogação, nunca a única perspectiva legítima. Queremos tentar com esta, porque nos parece, no estado atual do conhecimento filosófico da existência, o máximo alcançável por essencialidade existencial na abordagem, pela perspicácia da elaboração categorial e por isso também por produtividade hermenêutica. (JONAS, 2010, p. 133; tradução nossa)³⁷

Jonas justifica seu projeto de uma análise existencial afirmando que toda interpretação histórico-espiritual que está além de um simples recolhimento e ordenação do material empírico faz uso de uma representação geral do modo de ser do sujeito da história e da cultura. Afirma ainda que aquele que pensa estar “livre da filosofia”, na verdade parte de pressupostos não transparentes. E acrescenta:

Compreende-se que não se trata aqui de um esquema rigidamente conteudista no qual toda existência histórica deve ser esquematicamente colocada. A ontologia da existência deve preestabelecer para a história, não resultados, mas ao contrário, perspectivas possíveis de sua interrogação que certamente derivam da familiaridade ontológica, mas que somente diante da específica existência histórica se concretizam de possíveis para determinadas e não são, como tais, já fixas permanecendo iguais em todos os casos. O princípio individual da interpretação para cada fenômeno histórico [...] se deve obter somente no confronto direto com o objeto histórico; e por isso se requer nada mais do que as virtudes universais do

³⁷ *“Del suo guadagno concettuale, offerto anzitutto in Essere e tempo, faremo costante uso per i nostri fini. Ma, per non lasciare aperto alcun dubbio sull'utilizzo di una determinata filosofia sistemática, espliciamo ciò che dovrebbe essere in realtà ovvio, il fatto, cioè che essa non rappresenta per noi, per così dire, la pietra di paragone con il cui regolare utilizzo si può ridurre ogni essere storico alla sua formula definitiva, bensì una possibilità dell'interrogazione storica per la quale cisi è decisi, consapevoli del suo necessario senso sperimentale, dunque con convinzione e “ironia allo stesso tempo. Se ne potrebbero sviluppare di altre e di migliori; ma anch'esse saranno di fronte alla storia solo possibilità parziali della sua interrogazione, mai l'única prospettiva legittima. Vogliamo tentare con questa, perché ci sembra allo stato attuale della conoscenza filosófica dell'esistenza, il massimo raggiungibile per essenzialità esistenziale nell'approccio, per acume dell'elaborazione categoriale e perciò anche per produttività ermeneutica.”*

historiador, e, portanto, antes de tudo, tato, instinto, intuição. (JONAS, 2010, p. 37; tradução nossa)³⁸

Voltando á análise do historiador romeno, Culianu discorre sobre o conteúdo da gnose, para Jonas. Em primeiro lugar a Gnose apresentaria um duplo aspecto: objetivo e subjetivo, teórico e prático. (CULIANU, 1982, p.36). O conteúdo teórico da Gnose compreende uma teologia, uma cosmogonia, uma antropologia e uma escatologia. O resumo a seguir baseia-se em *La Religión Gnóstica*. (JONAS, 2010, p. 76-81).

O conteúdo teológico corresponde ao dualismo radical que rege a relação de Deus com o mundo e consequentemente do homem com o mundo. A divindade é absolutamente transmundana, isto é, encontra-se além, fora deste mundo que não criou e nem governa: quem o governa são os poderes inferiores, os “arcontes”. A divindade encontra-se no “reino da luz”. O verdadeiro Deus só pode ser conhecido mediante a revelação e iluminação sobrenatural.

Na cosmologia gnóstica, o universo é experienciado como uma grande prisão. A Terra é a cela mais profunda e o cenário da vida do ser humano. Os diferentes sistemas gnósticos criaram uma arquitetura cósmica na qual a terra é circundada por até 365 esferas ou céus. Para Jonas, o significado religioso de tal representação é marcar a distância que separa o homem de Deus. Os arcontes governam coletivamente o mundo e cada um deles em sua esfera é guardião da prisão cósmica. Há segundo essa cosmologia, a expressão “destino universal” (*heimarméne*), conjunto de leis que visam à escravidão do homem, isto é, manter presa cada alma que busca ascender depois da morte em seu regresso ao verdadeiro Deus.

O aspecto antropológico, o homem é composto segundo a doutrina gnóstica de carne, alma e espírito, cuja origem é ao mesmo tempo mundana e extramundana. O corpo (*soma*) e a alma (*psyche*) são produto dos poderes cósmicos e é através de ambos que o homem está sujeito à *heimarméne*. Preso na alma está o “espírito” (*pneuma*) ou “centelha”, uma parte da substância divina desde

³⁸ “Si comprende da sé che non si tratta di un schema rigidamente contenutistico in cui ogni esistenza storica schematicamente deve essere collocata. L'ontologia dell'esistenza deve prestabilire per la storia non risultati, bensì prospettive possibili della sua interrogazione, che certo derivano dalla familiarità ontológica, m ache soltantodi fronte alla specifica esistenza storica si concretizzano da possibili a determinate e non sono come tali, già fissate restando uguali in tutti i casi. Il principio individuale dell'interpretazione per ciascun fenomeno storico, quella sua prospettiva centrale di interrogazione, che lo porta a espressione nel modo più adeguato , si deve ottenere di volta in volta solo nel confronto diretto con l'oggetto storico; e per questo sono richieste nient'altro che le virtù universali dello storico e dunque, anzitutto, tatto, istinto, intuição.”

a criação do mundo. O *pneuma*, nesta condição vive em estado latente, estando o homem inconsciente de si mesmo, intoxicado pelo veneno do mundo. Somente através do conhecimento (*gnosis*) o homem sairá desse estado letárgico.

O conteúdo escatológico diz respeito à doutrina de salvação gnóstica. A meta é libertação do “homem interior”. Para consegui-lo, é necessário que o homem “conheça o Deus transmudano e a si mesmo, sua origem divina, situação presente e, por conseguinte, a natureza do mundo que determina essa situação.” (JONAS, 2010, p. 79; tradução nossa).³⁹ No entanto, o Deus transcendente não pode vir a ser conhecido por meio do mundo, logo uma “revelação” é necessária. Daí a figura do mensageiro do mundo da luz, que burla os arcontes levando o conhecimento ao homem.

Por fim, o aspecto moral trata do comportamento do gnóstico marcado pela hostilidade em relação ao mundo que pode resultar em duas atitudes extremas: ascetismo ou libertinagem. No primeiro caso, o portador da *gnosis* tem a obrigação de evitar a menor contaminação reduzindo o contato com o mundo; no segundo, transgredir as regras do mundo é uma forma de salvação.

Do ponto de vista prático-existencial, a gnose é “uma informação técnica acerca das possibilidades de sair da situação de queda acima ilustrada, uma técnica de salvação e de evasão da tirania do mundo inferior, técnica definida por Jonas como “realização prática do estranhamento do mundo.” (CULIANU, 1982, p. 36).⁴⁰ O papel sacramental no aspecto prático seria fundamental, o “conhecimento da vida”. Ritos são praticados no presente através, por exemplo, da repetição dos nomes dos guardiões na sua ascensão depois da morte, ou qualquer ritual ou preparação ética que a futura “passagem” possa requerer.⁴¹ Em outras palavras, é o conhecimento do caminho que a alma deve perseguir para sair deste mundo.

Segundo Culianu, dois problemas derivam destes aspectos 1: A relação entre a raiz existencial e a produção de sistemas gnósticos, isto é, como que a partir deste sentimento de ser-lançado e a angústia existencial derivado deste levaria à elaboração das mitologias ou especulações gnósticas. 2: O caráter teórico e prático da Gnose isto é, a *resultante existencial*. (CULIANU, 1982, p.36)

³⁹ “La condición necesaria es que el hombre conozca al Dios transmudano y a si mismo, es decir, su origen divino, y su situación presente, y, em consecuencia, la naturaliza del mundo que determina esta situación.”

⁴⁰ “Dal punto di vista pratico - esistenziale, la gnosi è un'informazione tecnica circa le possibilità di uscire dalla situazione di caduta sopra illustrata, una tecnica di salvezza e di evasione dalla tirannia del mondo inferiore, tecnica definita da Jonas come "realizzazione pratica dell'estraniamento dal mondo praktisch collzogebe Entwentlichung.”

⁴¹ Mais dados sobre os ritos gnósticos no capítulo 2, antítese mito e misticismo.

As respostas de Jonas para tais problemas dependem do momento de sua pesquisa. Quando da escrita de *Gnosis* (1934), o filósofo afirmava a prioridade da raiz existencial à expressão teórica da gnose. Na edição em língua inglesa *The Gnostic Religion* (1958), enfatiza o dualismo entre homem e mundo e por consequência deste entre mundo e Deus, dualidades em termos contrários, não complementares. Fez ainda outra distinção: entre esquema objetivo e realização prática do esquema, ou seja, entre sistema de expansão dualística que explica a tendência acósmica gnóstica e os procedimentos cujo objetivo era fazer retornar o espírito humano às suas origens cósmicas.

Wadelstein esclarece bem estes pontos. Afirma que para compreender todo o panorama da Antiguidade Tardia traçado por Jonas é preciso recorrer às suas reflexões anteriores à publicação de *Gnosis*. Dois ensaios, publicados em 1930, expõem os princípios hermenêuticos de Jonas. Trata-se de *Über die hermeneutische Struktur des Dogmas* (*Sobre a estrutura hermenêutica do Dogma*) e *Zum Problem der Objektivierung und ihres Formwandels* (*Sobre o Problema da Objetivação e suas Permutações*).

É no primeiro que fica clara a postura neokantiana⁴² de Jonas no que diz respeito às possibilidades do conhecimento. Segundo Jonas, os objetos da mente humana sobre os quais as proposições são feitas estão abertos à intuição. Os objetos estão dispostos em uma rede de conexões racionais compreensível de forma a constituir um “mundo” de objetos racionalmente organizados.

Não é o mundo que é dado primeiramente, mas a “existência humana” (*Dasein*)⁴³. A existência urge, deseja se projetar, expressar e interpretar. Neste mundo objetivo não há dado “pré-existente”. Ao contrário, a mente humana dá impulso ao mundo-objeto de acordo com os próprios padrões da mente.

No entanto, nesta projeção simbólica a existência humana afasta-se de si mesma:

⁴² A filosofia neokantiana dominava a cultura filosófica alemã nos começos do século XX. Jonas certamente entrara em contato com esta filosofia, também através de Heidegger. Todas as obras de Heidegger anteriores a *Ser e Tempo*, por exemplo, são de cunho neokantiano. Inclusive alguns aspectos do neokantismo passaram também para fenomenologia. De modo geral, o neokantismo contrapunha-se ao psicologismo que reduzia as leis lógicas a leis empíricas sobre o funcionamento da mente humana. Heidegger distinguia, de um lado, a esfera lógica e, de outro, o mundo dos fatos puramente psíquicos; aquela é imutável, esta é caracterizada pela mudança e pelo tempo, temas que serão desenvolvidos em *Ser e Tempo*. (Cf. VATTIMO, 1987)

⁴³ Traduzido ora por “existência” ora por “ser-aí” ou ainda “presença” é o conceito-chave de Heidegger em *Ser e Tempo*.

Tendo simbolizado a si mesma projetando-se em objetivações⁴⁴, a existência humana deve retornar a si mesma através dessas objetivações para que possa interpretar-se. Ao descrever os aspectos negativos desse retorno hermenêutico, ou recuperação, Jonas utiliza o conceito de “desmitologizar”, que é o primeiro uso publicado de uma palavra que, posteriormente, veio a desempenhar um papel importantíssimo entre os pesquisadores do Novo Testamento. (WADELSTEIN, 2000, p. 358; Tradução de Tatiana Barbiero Frantz)⁴⁵

Desta maneira, a objetivação se dá através das mitologias e especulações gnósticas. Todavia, esta não é, para Jonas, a forma autêntica da existência. Daí a necessidade de um retorno hermenêutico e da *demitologização*. Wadelstein acrescenta que a tarefa do retorno hermenêutico é “descobrir o autor verdadeiro (*den eigentlichen Autor*), ou seja, a existência histórica compreendida como uma totalidade (*das geschichtliche Gesamtdasein*) que ultrapassou os indivíduos e as gerações para produzir essa expressão (*Auslegung*) de si mesmo”. (2000, p. 359)

Wadelstein chama atenção para o título da obra de Jonas na qual “Espírito” (*Geist*) é um elemento fundamental: “o intérprete encontra sua raiz existencial em um tema coletivo, *Gesamtdasein* ou *Geist*. O modo de ser possível a um determinado período histórico (*Weise...des Seinkönnens*) é oferecido, e portanto também estritamente circunscrito, pelo Espírito daquele período”. (Wadelstein, 2000, p. 360)⁴⁶ O *Geist* é um conceito hegeliano e o seu uso é uma das críticas comuns a Jonas, pois utiliza uma unidade transhistórica de análise para compreender o gnosticismo.⁴⁷

O enfoque dado sobre os conteúdos míticos e sua superação influenciaram outros autores como Henri-Charles Puech, Hans Schlier, Gilles Quispel e Rudolf Bultmann (CULIANU, 1985, p. 33). Este último propôs uma metodologia de

⁴⁴ A objetivação (*objektivation*) é a manifestação histórica concreta de algo, no caso, da Gnose. Esclarecimento de LINDE, Fabian. *Rebel Spirit : an Interpretation of Nikolai Berdiaev's Philosophical Anthropology in the Light of Jonasian Gnosis* Disponível em:< <http://people.su.se/~fali2544/downloads/slutseminarium.pdf>>

⁴⁵ “Having symbolized itself by projecting itself in objectivations, human existence must return through these objectivations to itself in order to interpret itself. In describing the negative aspect of this hermeneutic return or retrieval Jonas uses the concept “demythologize” in what is the first published use of a word which came to play such an important role in New Testament scholarship.”

⁴⁶ “[...] the interpreter finds this existencial root in a collective subject, *Gesamtdasein* or *Geist*. The mode of being possible for a given historical period (*Weise... des Seinkönnens*) is offered by, and therefore also strictly circumscribed by, that period's Spirit.”

⁴⁷ Hans-Martin-Schenke critica o idealismo de Jonas embora aceite sua proposta hermenêutica existencial (SCHENKE apud WANDELSTEIN, 2000, p.342).

interpretação dos evangelhos denominada “demitologização” do Novo Testamento, da qual discutiremos alguns elementos. Bultmann como nenhum outro levará às últimas consequências as questões levantadas por Jonas.

2.2.2 A Demitologização

A Demitologização⁴⁸ consiste na compreensão da visão de mundo mitológica presente no Novo Testamento (foco de Rudolf Bultmann) ou nos textos gnósticos (foco de Hans Jonas), ou melhor, o entendimento da compreensão de existência que os antigos compartilhavam.

Bultmann parte da premissa de que para o homem moderno a concepção de mundo neotestamentária é mítica e que a única forma de torná-la inteligível a este é a sua demitologização (BULTMANN, 1999, p. 7). Nas palavras do próprio teólogo, trata-se de “um procedimento hermenêutico que interroga enunciados ou textos mitológicos quanto ao seu teor de realidade.” (BULTMANN, 1999, p. 95). Aqui é necessário explicar o que significa realidade para Bultmann.

O teólogo argumenta que não é a realidade do mundo representado pela visão objetivadora, das ciências naturais ou do historicismo, que fazem a cisão do observador com o objeto a ser observado, mas sim a que a define como realidade do ser humano que existe historicamente (BULTMANN, 1999, p. 96). É a história como o terreno das decisões humanas. Se na história estão atuantes as possibilidades de autocompreensão humana, temos a interpretação existencialista da história, isto é o intérprete é movido por uma questão existencial, a *compreensão de existência* atuante em cada caso na história (BULTMANN, 1999, p. 97). É exatamente essa a questão que moveu Jonas na construção do mito gnóstico.

Esta forma de interpretação é demitologizante porque parte de uma concepção de história que não pode aceitar que o nexos entre os acontecimentos seja rompido pela intervenção de poderes sobrenaturais como ocorre na visão mítica

⁴⁸ Do alemão *entmythologisierung*. Optamos aqui pela tradução tal qual a coletânea de ensaios de Rudolf Bultman da Editora Sinodal apresenta (1999).

(BULTMANN, 1999, p. 99). Aqui temos mais uma amostra do problema da história e do mito para Bultmann:

A história precisa considerar mitologia todo e qualquer discurso que pretenda falar do agir de poderes do além como um agir que seja observável, constatável na realidade acessível ao olhar objetivador e possa, por exemplo também servir de argumento para provar quaisquer verdades. Como mitológico, porém, ela também considera todo e qualquer discurso acerca das esferas do além que estejam adicionadas espacialmente ao mundo visível, como o céu e o inferno. (BULTMANN, 1999, p. 99-100)

Bultmann considerava a história como um todo sem rupturas e completo em si mesmo, enquanto percepção de eventos em sua repercussão e seus efeitos, na situação dada e na possibilidade da existência humana.⁴⁹ O método de interpretação existencialista procura redescobrir o significado mais profundo, que permanece oculto nos enunciados mitológicos.

Afirmou, ainda, ser impossível para o ser humano moderno conciliar a concepção mítica do universo de uma época passada: “Sobretudo, é impossível restabelecer a concepção mítica do universo depois que o pensamento de todos nós foi irrecorrivelmente moldado pela ciência.” Mito e ciência são opostos para Bultmann. O que não quer dizer que fé e ciência o sejam. É preciso lembrar que o programa da demitologização não tinha o objetivo de esvaziar a fé, mas sim mostrar que após o seu acometimento, o ser humano moderno poderá apreender algo para a sua autocompreensão. “O que está em jogo é a verdade dessa compreensão, e sua verdade é afirmada pela fé, que não deve ser comprometida a aceitar o universo conceptual do Novo Testamento.”

No entanto, a história precisa interpretar o mito, não simplesmente eliminá-lo. Como dizia Bultmann, “nem seleção”, “nem cortes”, interpretá-lo de modo existencialista (BULTMANN, 1999, p. 13). A mitologia do Novo Testamento, portanto, não pode ser compreendida quanto ao seu conteúdo objetivante, e sim quanto à compreensão de existência que se expressa nessas concepções. Portanto, a

⁴⁹ Essa concepção de história é definida no alemão pelo termo *geschichte*, a história enquanto processo e portadora de uma lógica, para diferenciar-se da História (*historie*) enquanto fatos ocorridos sem uma significação geral. Walter Altmann explica que dessa maneira, a compreensão da escatologia deixa de ser uma reflexão sobre os fatos históricos do fim dos tempos para constituir-se na percepção daqueles eventos no transcurso da história que lhe dão qualidade definitiva e plena. (ALTMANN in BULTMANN, 2001, p. 15).

demitologização é um método hermenêutico. E Bultmann acredita que para compreender a mitologia do Novo Testamento deve recorrer ao entendimento da mitologia em geral.

A mitologia é mais do que uma ciência primitiva que explica fenômenos estranhos e cuja causa é sobrenatural; ela fala de poderes que o ser humano teme, poderes sinistros que limitam seu modo de agir e sofrer: “a mitologia fala desse poder de forma inadequada e insuficiente, porque fala dele como de um poder mundano” (BULTMANN, 1999, p. 54). Ou seja, o faz de um modo conceitualmente concreto. Por exemplo, para narrar a origem do mundo descreve-o como um ovo ou uma árvore universal. O sentido do mito, para Bultmann é expressar como o ser humano se compreende em seu mundo e é associado à falta de refinamento, ao tosco e relegado a um tipo de pensamento incapaz de pensar abstratamente como a razão. Afirmações gerais sobre o mito que valem também para a Bíblia:

Segundo o pensamento mitológico, Deus tem sua morada no céu. Que significa essa afirmação? Não cabe a menor dúvida: de um modo tosco se expressa a ideia de que Deus está fora do mundo que ele é transcendente. O pensamento ainda incapaz de formular a ideia abstrata de transcendência expressa sua intenção mediante uma categoria do espaço; o Deus transcendente é imaginado como enormemente distante no espaço; muito acima do mundo, porque acima deste mundo está situado o mundo das estrelas e da luz, que ilumina e alegra a vida dos seres humanos. (BULTMANN, 1999, p. 54)

Além disso, Bultmann coloca a questão de que a escatologia mítica está eliminada, pois a parúsia⁵⁰ de Cristo não ocorreu muito em breve como o Novo Testamento aguardava. Também argumenta que há passagens que se contradizem e que causam desequilíbrios. Esses elementos são da apocalíptica judaica e do mito do redentor gnóstico. É interessante notar que a causa do problema é algo que vem de fora do cristianismo. Para Bultmann, como também para Jonas, a postura anti-cósmica dos gnósticos é uma característica específica de uma Religião Gnóstica. No entanto, Attilio Mastrocinque salienta que justamente esse posicionamento anti-

⁵⁰ Do grego *parousia*, “presença”, “chegada”, “advento”. Crença no regresso de Jesus no final dos tempos.

cósmico do qual ambos tratam é fundado no cristianismo. O gnosticismo é anti-cósmico na medida em que é cristão.⁵¹

A mitologia, com cuja conceituação o Novo Testamento se expressa é fundamentalmente, a da apocalíptica judaica e a do mito gnóstico da redenção. Ambas concordam com a visão dualista fundamental segundo a qual o mundo presente e os seres humanos nele existentes são dominados por poderes demoníacos, satânicos, estando necessitados de redenção. Tal redenção o ser humano não pode obter por si mesmo, mas deve-lhe ser presenteada por intervenção divina. Ambas falam de tal ação redentora de Deus. Aquela, a apocalíptica judaica, fala da iminente transformação do século, pondo fim ao velho *éon* e produzindo o novo, através do envio, por parte de Deus, de seu Messias. Este, o gnosticismo, fala da redenção trazida pelo filho de Deus enviado desde cima, do mundo da luz. (BULTMANN, 1999, p. 19; grifo nosso).

Essa compreensão de mundo não oferece um entendimento da existência humana que seja útil para o ser humano de hoje, que não pensa mais mitologicamente. Também torna o ser humano dependente, fazendo com que a questão de fé não seja uma questão de escolha, de responsabilidade do ser humano. O teólogo afirma também que a cosmovisão científica teve início com os gregos e se baseia nas leis naturais de causa e efeito. Tal concepção foi aceita por todas as pessoas modernas, ainda que existam aquelas pessoas supersticiosas que constituem uma “anomalia” para o teólogo (BULTMANN, 1999, p. 52). Uma visão bastante antitética, típica do pensamento evolucionista o qual Bultmann também compartilhou com os estudiosos de sua época.

Ao aplicar a interpretação existencialista, buscando a compreensão cristã do ser, Bultmann constrói sua argumentação traçando os pontos que no Novo Testamento se diferem da concepção gnóstica. Segundo o teólogo, em nenhum momento do Novo Testamento encontramos a matéria como um poder limitador. E acrescenta: “por isso mesmo, jamais dúvida alguma quanto à responsabilidade e à culpa do ser humano.” Mesmo que no Novo Testamento também tenha o uso das expressões “este mundo” e “este *éon*”, o sentido é de um mundo de transitoriedade e morte cuja causa não é atribuída à matéria e sim ao pecado. Mesmo atribuindo à

⁵¹ Assim, por exemplo, em Paulo há uma influência “gnóstica”, isto é, a sua “concepção dos arcontes poderosos do Universo (1 Co 2.6ss.). (MASTROCINQUE, 2005)

queda de Adão, o “pai da humanidade” um efeito semelhante ao gnosticismo, em tensão com essa teoria, Paulo também afirma que a morte veio porque todos pecaram. “Carne”, portanto, só se torna um poder para o ser humano se ele se deixa escravizar pelas coisas materiais (BULTMANN, 1999, p. 21).

Voltando à questão da parúsia, para Bultmann, existir escatologicamente no Novo Testamento, adquire o sentido de tornar-se uma “nova criatura”. Dessa forma, “a escatologia apocalíptica e a gnóstica estão demitologizadas na medida em que o tempo de salvação para o crente já irrompeu, a vida futura já se tornou presente.” (BULTMANN, 1999, p. 24). João elimina por completo a escatologia: “o juízo universal não é um evento cósmico vindouro, mas o fato de que Jesus veio ao mundo e chamou à fé”.

Ou seja, para esse teólogo, as escatologias judaica e gnóstica estão superadas. Novamente encontramos a ideia de ultrapassagem, superação, evolução. Enquanto no gnosticismo o ser extramundano tem que se transformar em facticidade intramundana, no êxtase, o Novo Testamento não conhece esse fenômeno. A vida cristã não é caracterizada por fenômenos psíquicos, mas pela postura de fé. “Espírito também não é mais visto como uma força natural atuante, mas uma possibilidade que pode ser efetivada através de uma resolução do ser humano”. Para Bultmann, “espírito” está demitologizado (BULTMANN, 1999, p. 25). Esses exemplos justificariam a aplicação do programa da demitologização à escritura, pois esse processo começou no próprio Novo Testamento.

Finalizo a explanação das ideias de Bultmann com sua afirmação de que desmitologizar não significa rechaçar as escrituras, mas sim a cosmovisão bíblica que é a cosmovisão de uma época passada (BULTMANN, 1999, p. 63).

A proposta da demitologização recebeu duras críticas no meio teológico. Conforme Detienne, “Ele extirpava dos Evangelhos a realidade histórica e negava sua verdade única, orientadora do curso da História.” (DETIENNE, 1991, p. 117). Para o estudioso belga, o verdadeiro debate está nas conexões entre mito e História:

Querendo desmitologizar, o teólogo Bultmann priva o cristianismo do *Novo Testamento* de sua realidade histórica: ou seja, de sua verdade na História que é essencial para outros teólogos. Digamo-lo de outra maneira: reconhecendo nas narrações do *Novo Testamento* uma

mitologia composta inteiramente para os contemporâneos de Jesus de Nazaré, Bultmann introduz o mito, não somente onde ele jamais encontrou lugar até então, mas numa narração, numa tradição onde a referência à História, à experiência histórica, desempenhou e desempenha ainda um papel decisivo. [...] O elemento histórico e temporal distingue radicalmente o cristianismo das outras religiões. (1991, p. 122)

Este embate que se travou entre os teólogos revela, portanto, a difícil relação entre Mito e História. No caso do cristianismo esta é uma distinção crucial. Jesus Cristo viveu e morreu *na* História. Conforme Detienne, a demitologização ameaça a essência do cristianismo, pois “o acontecimento único, confundido com a mitologia, é entregue à sua verdade existencial”.⁵²

Procuramos mostrar, ainda que de maneira breve, o desdobramento da leitura de Bultmann baseada nas reflexões de Jonas sobre a objetivação do mito, como colher seu significado existencial, bem como as implicações da demitologização na teologia.

Passamos neste momento à análise das hipóteses históricas de Jonas para justificar a existência de uma Religião Gnóstica. Veremos que a visão de história de Jonas (principalmente na obra *Gnosis*) é neo-hegeliana, como não poderia deixar de ser, uma vez que o autor fundamental na construção de Jonas é Oswald Spengler.

2.2.3 OSWALD SPENGLER: SINCRETISMO E CULTURA ÁRABE

Em *Gnosis*, Jonas se posicionou criticamente quanto à formulação do conceito de sincretismo de seus antecessores. Apoiando-se nas reflexões de Spengler, defendia um entendimento mais funcional do sincretismo da Antiguidade Tardia, pois na sua opinião, o sincretismo era entendido como uma mistura de elementos morfológicos os quais, vistos cada um por si, não mantinham uma relação de origem um com o outro. Propôs colocar esses elementos em um “sistema de forças”, criando uma nova realidade (JONAS, 2010, p. 31). Criticou, portanto, o entendimento corrente de sincretismo, que acabava se tornando “um espaço vazio de diversas possibilidades sem vínculo entre seus conteúdos” (2010, p. 29). A

⁵² Essa concepção se transforma em um modelo historiador com os componentes: tempo linear, acontecimento único e sentido dado por um vetor (DETIENNE, 1991, p. 122).

metodologia empregada, segundo Jonas, consistia em apresentar um elemento prevalente e traçar sua origem em relações de dependência a arquétipos prontos do passado. A partir disso derivam as suas críticas a autores como Kroll, Reitzenstein e Schaefer (2010, p. 44). Este último, por exemplo, teria reconduzido quase todas as ideias do *Corpus Hermeticum* ao Estoicismo Médio e para Jonas não restara nada de seu “caráter gnóstico.” (2010, p. 44, nota 10)⁵³. Bossuet, ainda, defendia que a Gnose era um retrocesso, uma reação do antigo sincretismo contra a crescente emergência da religião universal (2010, p. 45). Jonas conclui essa revisão bibliográfica com a seguinte reflexão:

Mesmo onde se atribua à gnose ao menos um significado histórico-positivo (um valor histórico-espiritual dirigido ao futuro) este reside de qualquer maneira somente na sua capacidade de incorporar os conteúdos das antigas especulações orientais na construção de um novo mundo de consciência, de transmitir ainda a herança de um passado em um futuro que recebe, porém, a sua força propulsora não deste. Portanto, se trata sempre de um produto do passado, nunca de uma criação própria de um impulso novo e original. (2010, p. 47)⁵⁴

Jonas buscava provar justamente a novidade da Gnose, seu “valor histórico-espiritual dirigido ao futuro”. Essa expressão é apenas compreendida se conhecemos a relação de Jonas com a filosofia de Heidegger. Na leitura que o autor de *Ser e Tempo* faz da tradição, é preciso ver o passado não como uma simples presença que deva ser meramente repetida e celebrada, mas como uma abertura para o futuro (RÉE, 2000, p. 20). Nesta medida, a Gnose para Jonas não pode ser compreendida com um amálgama de tradições passadas porque do ponto de vista existencial ela reuniu diferentes características sob um novo princípio. Na leitura da Gnose negada por Jonas, não há explicação do motivo pelo qual foram reunidos tais temas e por qual “tendência” foi guiada essa junção, pois “o passado, o já-existido, a persistência e a força de gravidade da pura existência são a razão

⁵³ Cf ABBAGNANO (2007), Estoicismo Médio é a segunda fase do movimento estóico que se estende do 2º ao 1º século a. C. Os maiores expoentes deste período foram Panécio de Rodes, discípulo de Diógenes de Selêucia, e o seu pupilo Posidônio de Apaméia.

⁵⁴ “Anche laddove si attribuisca alla gnose almeno un significato storico positivo (un valore storico-spirituale rivolto al futuro) esso risiede comunque soltanto nella sua capacità di incorporare i contenuti delle antiche speculazioni orientali nella costruzione di un nuovo mondo coscienziale, di tramandare ancora l’eredità di un passato in un futuro che riceve però la sua forza propulsiva non da esso. Dunque si tratta sempre di un prodotto del passato, mai di una creazione propria e di un nuovo impulso generale.”

última da realidade e, portanto, também o princípio último da explicação.” Jonas não aceita essa visão da “história do espírito”, a prioridade do passado como princípio de explicação.

Por esta razão, Jonas recorreu às hipóteses históricas de Oswald Spengler (1880-1936) para justificar a originalidade do princípio gnóstico, sobretudo a formação da “cultura árabe” e, surgida no seio desta, o cristianismo primitivo como expressões da “alma mágica”. Spengler teve impacto também nas definições de Jonas do “gnosticismo” e do “Espírito da Antiguidade Tardia”.

Segundo Jonas, o autor de *A Decadência do Ocidente*⁵⁵ contribuiu em quatro aspectos para o entendimento do período helenístico. Primeiro, com sua “genial intuição morfológica”, Spengler teria visto “onde a pesquisa tradicional via somente o passado, restos de velhas tradições, decadência e epílogo, início, criação, devir e futuro”. Segundo, reconheceu um princípio autêntico de uma nova postura ontológica e de uma nova compreensão do ser; terceiro, com o conceito de *pseudomorfose* e, por fim, identificou no mito escatológico do “salvador redimido” o seu conteúdo central. (2010, p. 111)

Spengler se baseou na morfologia das plantas de Goethe a ideia de que as culturas são organismos distintos, mas que preservam em si sua identidade e passam por padrões regulares previsíveis de Primavera, Verão, Outono e Inverno (WALDSTEIN, 2000, p. 347). Nas palavras de Spengler:

E assim como Goethe acompanhava a evolução da forma vegetal a partir da folha, tanto como a origem do tipo vertebrado e a gênese das camadas geológicas – o destino da Natureza, não a sua causalidade – explanaremos nesta obra a linguagem das formas da história humana, sua estrutura periódica e sua lógica orgânica, à base da multiplicidade dos pormenores perceptíveis. (SPENGLER, 1973, p. 43)

Definiu oito culturas, a saber: clássica ou antiga, egípcia, mexicana (asteca e maia), chinesa, indiana, árabe ou mágica, babilônica e ocidental. A cultura árabe é

⁵⁵ SPENGLER, Oswald. **A decadência do ocidente**. Esboço de uma morfologia da História Universal. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

particularmente importante para a tese de Jonas. Esta é caracterizada pela alma mágica que “desabrochou” a partir do século II d. C.

Jonas, em sua crítica à tese de Harnack de que o gnosticismo correspondia à helenização aguda do cristianismo (a chamada tese “grega” das origens do gnosticismo), recorre à Spengler para afirmar a tese “oriental”, explicando que

Contudo, a meia verdade de Harnack reflete um fato quase tão essencial ao destino da nova sabedoria oriental como sua substância original: o fato, chamado por Spengler de “pseudomorfose” [...]. Se uma substância cristalina distinta preenche o espaço oco deixado em um estrato geológico por cristais que se desintegraram é obrigada a adotar por seu molde não a forma própria, mas a forma de um cristal e, se não é analisada quimicamente, confundirá o observador, que a tomará pelo cristal original. Este tipo de formação recebe em mineralogia o nome de «pseudomorfose». Com a inspirada intuição que o distinguiu e apesar de ser um aficionado por este campo, Spengler traçou um paralelismo entre este fato e o período que analisamos e argumentou que só à luz deste reconhecimento podiam entender-se todas as manifestações de tal período. Na sua opinião, o pensamento grego em fase de desintegração ocupa em lugar semelhante do antigo cristal, e o pensamento oriental o da nova substância forçada a introduzir-se em seu molde. Deixando de lado o panorama histórico mais amplo no qual Spengler faz esta observação, esta semelhança representa uma brilhante contribuição ao diagnóstico de uma situação histórica e, usada adequadamente, pode ajudar muito nosso estudo.⁵⁶ (JONAS, 2000, p. 70-71; tradução nossa).

Para Jonas, Adolf von Harnack se enganara em atribuir ao gnosticismo uma origem *apenas* grega (o que parecia confirmar os testemunhos dos heresiólogos) uma vez que mesmo atingindo níveis “altos” de especulação, o elemento oriental (mitológico) também estava presente. Logo, mais do que uma heresia cristã, o

⁵⁶ “No obstante, la media verdad de Harnack refleja un hecho casi tan esencial al destino de la nueva sabiduría oriental como su substancia original: el hecho, llamado por Spengler «pseudomorfismo», al que ya hemos hecho alusión. Si una substancia cristalina distinta viene a llenar el hueco dejado en un estrato geológico por cristales que se han desintegrado, se ve obligada por su molde a adoptar no la forma propia sino la forma de un cristal y, si no es analizada químicamente, confundirá al observador, que la tomará por el cristal original. Este tipo de formación recibe en mineralogía el nombre de «pseudomorfismo». Con la inspirada intuición que le distinguió y a pesar de ser un aficionado en este campo, Spengler trazó un paralelismo entre este hecho y el período que analizamos y argumentó que sólo a la luz de este reconocimiento podían entenderse todas las manifestaciones de dicho período. En su opinión, el pensamiento griego en fase de desintegración ocupa en el símil el lugar del antiguo cristal, y el pensamiento oriental el de la nueva substancia forzada a introducirse en su Omolde. Dejando a un lado el panorama histórico mas amplío en el que Spengler hace esta observación, este símil representa una brillante contri-bución a la diagnosis de una situación histórica y, utilizado adecuada-mente, puede ayudar mucho a nuestro estudio.”

gnosticismo era um movimento muito maior, inclusive com origens pré-cristãs, como defendia também a Escola da História das Religiões. Portanto, para Jonas, a hipótese grega é uma “meia-verdade” porque apesar da semelhança do mito gnóstico com a especulação platônica, esta não explica as características mitológicas do gnosticismo. Neste sentido, o conceito de *pseudomorfose* daria conta em esclarecer como o Oriente disfarçou, segundo Jonas, elementos mitológicos com uma forma grega e, portanto, a sua essência é oriental.

Vejamos com mais detalhes a *pseudomorfose* no contexto mais amplo do período helenístico, para compreender como Jonas adaptou este argumento para a interpretação do gnosticismo.

Spengler parte de uma distinção entre a “religião antiga” (greco-romana) e a “religião mágica”. A antiga era caracterizada por uma diversidade de cultos particulares, nos quais os elementos divinos estavam limitados a um só lugar. Não havia “congregações gregas”. Já a mágica, que teria surgido em oposição a esta, é organizada em uma comunidade de crentes (Igreja) que “desconhece pátria tanto quanto as fronteiras terrenas”. Para a Religião Mágica só existe um deus verdadeiro, os demais são falsos e maus.

A *pseudomorfose* ocorreu em dois sentidos, primeiro do Ocidente em direção ao Oriente e, numa inversão dessa relação, os cultos ocidentais transformam-se em uma nova Igreja oriental:

A religião persa introduziu-se sob a forma do culto de Mitras; a caldaico-síria com os cultos das divindades siderais e dos Baais (Júpiter, Doliqueno, Sabázio, Sol Invictus, Atargátis); o judaísmo, sob o aspecto do culto a Javé, porquanto não se pode designar de outra maneira as congregações egípcias da era dos Ptolomeus. E o próprio Cristianismo da primeira fase, conforme demonstram claramente as epístolas de São Paulo e as catacumbas romanas, apresenta-se como um culto a Jesus. Com o desaparecimento da alma apolínea⁵⁷ e o desabrochar da alma mágica, a partir do século II da nossa era, inverte-se a relação. Segue produzindo-se a *pseudomorfose* fatal, mas daí por diante transformam-se os cultos ocidentais numa nova Igreja oriental. Do conjunto de cultos particulares, desenvolve-se uma comunidade daqueles que creem nas respectivas divindades e práticas. Imitando-se o exemplo dado pelos persas e pelos judeus, surgem então os gregos com uma nova nação de estilo mágico. (SPENGLER, 1973, p. 306)

⁵⁷ A alma mágica surge em oposição à alma apolínea que é a cultura grega antiga, esta última caracterizada pela religião cívica.

O paganismo que perdera o caráter de culto público tornou-se uma Igreja e por isso competiu e perseguiu o cristianismo. O sentimento henoteísta da defesa da fé verdadeira entrou em ação. Os cultos antigos teriam aceito e agregado o culto a Jesus. Mas o Paganismo envolto agora na alma mágica perpetrou a perseguição aos cristãos (SPENGLER, 1973, p. 307). No entanto, ao final, o cristianismo vencedor herdou o poder, forma e conteúdo da Igreja pagã. Spengler conclui:

Afirmar que a Igreja romana se apossou da estrutura do império romano não seria bem exato. Essa estrutura já era uma Igreja muito antes. Santo Agostinho ousou dizer que a verdadeira religião já existira antes do advento do cristianismo, sob a forma de religião “antiga”. (SPENGLER, 1973, p. 308)

Neste sentido, a visão de Spengler de uma época nova na qual a alma mágica emerge é fundamental para a construção histórica de Jonas. A figura de Jesus é um marco incomparável nesse momento, pois a história da paixão concretizou o pressentimento do fim do mundo iminente gerando uma angústia cósmica (*Weltangst*). A novidade introduzida por Jonas foi interpretar esta angústia em termos existencialistas.

A religião mandéica nasceu quase simultaneamente com Jesus, e se baseava na ideia de redenção. Enfatiza a figura do filho do homem “o salvador enviado às profundezas e que deverá ser salvo também” (SPENGLER, 1973, p. 313). Para Spengler Jesus teria se tornado um dos discípulos de João Batista, um pastor mandeu. Provavelmente a ênfase dada por Jonas às fontes mandéicas como forma pura de gnosticismo tenha derivado deste argumento do historiador germânico.

É interessante ressaltar que Spengler em nenhum momento utiliza neste contexto o termo “gnosticismo”. De acordo com Wadelstein (2000, p. 352), “o que Spengler chama de ‘Cultura Árabe’ moldada pela ‘Religião Mágica’, Jonas chama de ‘Gnosticismo’ (*Gnosis*, ou, por vezes, *Gnostizismus*) moldado pelo ‘Espírito da Antiguidade Tardia’”⁵⁸. Esta constatação é fundamental, pois nos permite perceber a

⁵⁸ “As one moves from Spengler to Jonas, two striking differences immediately become clear. One of them is a matter of terminology, the other of subject matter. What Spengler calls “Arabian Culture” shaped by “Magian Religion,” Jonas calls “Gnosticism” (*Gnosis* or, at times, *Gnostizismus*) shaped by “the Spirit of Late Antiquity”

adaptação por parte de Jonas das hipóteses de Spengler sob uma outra nomenclatura, a de gnosticismo.

Conforme Wadelstein (2000, p. 368) há mais um elemento comum entre Jonas e Spengler: o fato de compartilharem uma mesma tradição, o Idealismo:

A extensão do termo “gnóstico” é acrescentada por Jonas devido a sua compreensão Neo-Hegelianiana de “Espírito” e do seu papel na história mundial. O primitivo “subjetivo verdadeiro” do auto-entendimento existencial é um Espírito transindividual e transgeracional. Esse Espírito estende sua influência sobre indivíduos e gerações lhes fornecendo um modo especial de compreensão aberto a eles. Há uma multiplicidade de tais Espíritos e eles se sobrepõem parcialmente ou se interpenetram, assim como o Espírito da Grécia Antiga e o Espírito Gnóstico se interpenetram em Plotino. No entanto, grandes blocos de cultura podem ser identificados pelos Espíritos que estão operando neles. Aqui temos um ponto de convergência entre Jonas e Spengler, uma convergência devido ao fato de que eles compartilham o berço do idealismo Alemão: Jonas em Hegel, Spengler em Schelling.⁵⁹ (WADELSTEIN, 2000, p. 368; Tradução de Tatiana Barbiero Frantz)

Wadelstein ainda acrescenta que à luz da interpretação existencial de Jonas a História da Antiguidade Tardia se confunde com a História do *Espírito Gnóstico*. (2000, p. 368).

De maneira bastante breve, o Idealismo enfatiza o papel da “ideia” na história em sua dinâmica dialética. Hegel distinguiu o desenvolvimento da “ideia” no tempo, isto é, o “Espírito” e o desenvolvimento deste é a “História”. (HARTMAN, 2001, p. 12) Já a Natureza é o desenvolvimento da ideia no “Espaço”. Esta é a grande tríade: Ideia – Natureza – Espírito. (HARTMAN, 2001, p. 21)

A História, para Hegel, não é a aparência ela é a realidade de Deus. Deus e mundo pertencem um ao outro, portanto, Deus pode ser conhecido na criação. A filosofia produz conhecimento de Deus através da história. (HARTMAN, 2001, p. 23)

⁵⁹ “This extension of “Gnostic” is aided by Jonas’ Neo-Hegelian understanding of “Spirit” and its role in world history. The ultimate “true subject” of existential self-understanding is a transindividual and transgenerational Spirit. This Spirit extends its influence over individuals and generations by providing for them the particular mode of selfunderstanding open to them. There is a multiplicity of such Spirits and they partly overlap or interpenetrate, as the Spirit of Greek Antiquity and the Gnostic Spirit interpenetrate in Plotinus. Nevertheless, large blocks of culture can be distinguished by the Spirits that are operative in them. Here lies the point of convergence between Jonas and Spengler, a convergence due to their shared roots in German Idealism: Jonas in Hegel, Spengler in Schelling”.

A tensão entre a transitoriedade da vida individual e a eternidade da história, entre o Espírito e suas próprias fases históricas, constitui a dialética na história. [...] O Espírito não desaparece quando a vida que o leva desaparece. O grande espetáculo da história continua. O que parece é a simples existência do presente. (HARTMAN, 2001, p. 24).

Jonas se insere em uma longa tradição de estudos filosóficos alemães e são todos esses preceitos hermenêuticos que compõem, ao lado do existencialismo heideggeriano, sua interpretação do fenômeno gnóstico. É, também, em sua sólida formação filosófica, que podemos perceber um aspecto de sua escrita: o recurso aos pares filosóficos e antitéticos típicos da argumentação filosófica.

3 CAPÍTULO II - AS ANTÍTESES DO GNOSTICISMO JONASIANO

3.1 O PROBLEMA DA ANTÍTESE

Veremos no curso deste subcapítulo alguns autores que demonstraram os limites das categorias antropológicas e histórias, sobretudo as categorias chamadas antitéticas ou binárias. Suas reflexões nos auxiliam a compreender o que é uma antítese e quais as implicações de uma escrita da história permeada por essa figura.

Delimitamos as antíteses que se deduzem da escrita de Jonas e no que estas influenciam a nossa visão de gnosticismo hoje. Acreditamos na validade de uma leitura escrutinadora de sua escrita que, por meio da análise de suas antíteses pretende fazer emergir, do nível do texto, as suas implicações na construção⁶⁰ que Jonas faz do gnosticismo.

Partimos do fato de que Jonas organiza a sua obra *Gnosis* a partir de uma antítese. Em sua divisão em duas partes, a primeira intitulada “A gnose em sua forma mítica” e a segunda “Da mitologia à filosofia mística”, está presente a posição eurocêntrica do discurso que opõe mito à filosofia. O título da segunda parte é ainda mais significativo, pois deixa clara a noção de progresso no alçar da mitologia à categoria de filosofia mística.

A oposição mito e razão apesar de lugar-comum em nossa cultura - acadêmica ou não - tem uma gênese muito bem determinada na cultura grega, “berço da civilização ocidental”. Estudos como os de Marcel Detienne e Claude Calame colocaram em cheque essa noção marcada pela alteridade.

3.1.1 A genealogia do termo *mythos* e sua crítica

Na genealogia do termo mito proposta por Detienne podemos constatar que a conhecida tese da passagem do mito (irracional) ao logos (racional) na Grécia antiga, corroborada por inúmeros autores entre os quais Jean-Pierre Vernant é passível de crítica, sobretudo a ideia de superação da mitologia pela filosofia:

⁶⁰ O termo “construção” foi utilizado no título de um artigo do estudioso austríaco Wadelstein (2000, p. 341-342).

Se quisermos proceder ao registro do nascimento da razão grega, seguir a via por onde ela pôde livrar-se de uma mentalidade religiosa, *indicar o que ela deve ao mito e como o ultrapassou*, devemos comparar, confrontar com o *background* micênico essa viragem do século VIII ao século VII em que a Grécia toma um novo rumo e explora as vias que lhe são próprias: época de mutação decisiva que, no momento mesmo em que triunfa o estilo orientalizante, lança os fundamentos do regime da *pólis* e assegura por essa laicização do pensamento político o advento da filosofia”. (grifo nosso) (VERNANT, 2009, p. 11) ⁶¹

Detienne verificou que, ao longo de todo o século VI e ainda na primeira metade do século V o termo *mythos* é usado como sinônimo de *logos*. A primeira inflexão nos textos gregos, para um sentido negativo do termo, encontra-se em um documento chamado *Crônica de Samos*⁶², na qual os revoltosos desta localidade são chamados *mythietai*, isto é, as “pessoas do mito”. Aqui mito é interpretado como rebelião e guerra civil (*stásis*). Até mesmo para filósofos como Xenófanes, reconhecido por abolir o pensamento mítico, *mythos* tem um estatuto neutro. Teremos de esperar a constituição da História, que instaura um novo regime de verdade para ver em Tucídides, o mito em seu sentido mais usual, de mentira, ficção, invenção.

Além da crítica à tese da “ultrapassagem do mito”, Detienne também traça a genealogia dos estudos do mito (a Mitologia), mostrando como de fábula grosseira, excrescência e mentira (sentidos negativos) o mito foi reabilitado a *fenômeno religioso superior* pela psicanálise e a *modo de pensamento* (ambos sentidos positivos) dos povos “selvagens” pelo estruturalismo levistraussiano.

Detienne chama atenção a esta “volatilidade” da mitologia:

Seguramente, é visível que as fronteiras do domínio chamado ‘mitologia’ se modificam e se deslocam em função do trabalho de interpretação e dos tipos de saber que se incumbem de falar do mítico ou do mitológico, em geral ou em particular. Ao longo de uma

⁶¹ “Se queremos proceder ao registro do nascimento da razão grega, seguir a via por onde ela pôde livrar-se de uma mentalidade religiosa, *indicar o que ela deve ao mito e como o ultrapassou*, devemos comparar, confrontar com o *background* micênico essa viragem do século VIII ao século VII em que a Grécia toma um novo rumo e explora as vias que lhe são próprias: época de mutação decisiva que, no momento mesmo em que triunfa o estilo orientalizante, lança os fundamentos do regime da *Pólis* e assegura por essa laicização do pensamento político o advento da filosofia”. (grifo nosso)

⁶² Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist), 544 F1, Jacoby apud DETIENNE, 1997.

história que os gregos inauguraram com uma autoridade certa, parece impossível falar do mito sem o situar em uma alteridade na medida exata do pensamento que deseja ser a sua razão e, a esse título, anuncia-lhe o sentido ou afirma-lhe o não-sentido. (DETIENNE, 1991, p. 127)

Detienne afirma que, “mito”, para ser compreendido, não pode ser dissociado de seu par oposto, *logos* ou razão. O mito, para este estudioso, seria a “sombra inclinada da razão ou de uma religião de circunstância”, isto é, é adaptada por cada visão de mundo que se incumbe de descrevê-la (DETIENNE, 1997, p. 227). Jean-Pierre Vernant, em estudos posteriores também percebeu esse problema: mito é sempre definido como sendo o que a razão *não* é (VERNANT, 1987, p. 171). Mito e razão formam um par antitético.

Como veremos na análise da antítese mitologia e filosofia (e uma extensão desta, a antítese mito e misticismo), essa cisão orienta toda a pesquisa acerca do fenômeno gnóstico.

Antes disso, porém, analisamos brevemente como uma antítese se estrutura no nível da argumentação buscando refletir sobre as implicações não apenas textuais, mas também como um veículo de um determinado discurso seja ele antropológico, filosófico ou historiográfico.

3.1.2 A retórica dos pares antitéticos

Não podemos esquecer o caráter retórico que um par antitético assume, uma vez que consiste em uma técnica argumentativa. A retórica, na definição aristotélica, é entendida como "a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar a persuasão". Gozou de grande prestígio no período clássico grego, no seio da democracia (PACHECO, 1997, p. 1)⁶³.

Platão nos legou uma definição negativa de Retórica, vinculada à ideia de manipulação em sua crítica contundente aos sofistas. No entanto, durante o Império

⁶³ O trecho resumido acima no original de Aristóteles (Retórica I 1355b – 25-34): “Entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir.(...)Mas a retórica parece ter, por assim dizer, a faculdade de descobrir os meios de persuasão de qualquer questão dada.” ARISTÓTELES. Retórica. 2ª ed. In: MESQUITA, Antônio Pedro (coord.) ARISTÓTELES. *Obras completas*. Vol VIII. Tomo I. Lisboa: Imprensa - Casa da Moeda, 2005. Disponível em:< <http://www.obrasdearistoteles.net/>>. Consulta em 13 jun. 2014).

Romano mestres como Cícero e Quintiliano foram admirados. Na Idade Média e posteriormente na Renascença houve momentos importantes de prestígio. Na época moderna, o cartesianismo com sua crença em verdades absolutas e provas irrefutáveis não deixou espaço para a persuasão (PACHECO, p. 2-6).

Com a delimitação do campo histórico e sua separação das disciplinas literárias em fins do XIX e início do XX, a Retórica passa a ser objeto de discussões na segunda metade do século XX. O expoente deste movimento chamado “Nova Retórica” é o filósofo de origem polonesa, radicado na Bélgica, Chaïm Perelman. Em seu *Tratado de argumentação* (2005), no capítulo destinado às técnicas argumentativas, Perelman, após discorrer sobre as técnicas que se destinam a mostrar a ligação entre as ideias, trata daquelas cujo objetivo é, ao contrário, a negação da existência de ligações. As situações que podem levar à necessidade desse recurso são,

[...] a experiência, a modificação das condições de uma dada situação, e mais especialmente em ciências, o exame isolado de certas variáveis, poderão servir para provar a falta de uma ligação. Procurar-se-á, também, apresentar todos os inconvenientes desta. (PERELMAN, 2005, p. 466).

Existem dois tipos de técnicas argumentativas que recusam a existência de ligações entre argumentos. Uma delas é a “ruptura de ligação” que consiste em afirmar que determinados elementos foram outrora indevidamente associados; a outra é a “dissociação”, que determina um remanejamento mais profundo dos dados conceituais que servem de fundamento à argumentação. É da dissociação que surgem os pares filosóficos e antitéticos.

O exemplo de par filosófico utilizado pelo filósofo belga para explicar a dissociação é aparência-realidade, segundo Perelman o “protótipo de toda dissociação nocional” (2005, p. 472).

Não há dúvida de que a necessidade de distinguir a aparência da realidade nasceu de certas dificuldades, de certas incompatibilidades entre aparências; estas não mais poderiam, todas, ser consideradas a expressão da realidade, se partíssemos da hipótese de que todos os

aspectos do real são compatíveis entre si. O bastão, parcialmente mergulhado na água, parece curvo, quando olhamos, e reto quando o tocamos, mas na realidade, ele não pode ser simultaneamente curvo e reto. Enquanto as aparências podem opor-se, o real é coerente: sua elaboração terá como efeito dissociar, entre as aparências, as que são enganosas das que correspondem ao real. (PERELMAN, 2005, p. 492).

Em termos gerais, Perelman denomina a aparência de termo 1 e a realidade de termo 2, conforme o esquema aparência/realidade ou termo1/termo 2. Para tentar solucionar uma incompatibilidade no termo 1, dissocia-se deste um segundo, o termo 2. No caso do par filosófico aparência-realidade, então, o termo 1 remete ao aparente e imediato; o termo 2 na medida em que se aparta do termo 1 é apenas compreendido em relação ao termo 1.

Nas palavras do autor,

O termo 2 fornece um critério que permite distinguir o que é válido do que não é, no termo 1. Ora, trata-se de uma construção argumentativa que determina hierarquizar os inúmeros aspectos do primeiro termo, classificando-os de ilusórios, errôneos e aparentes. Com relação ao termo 1, o termo 2 será sempre normativo e explicativo. Dessa forma, o termo 1 não passaria de ilusão e erro. (2005, p. 474).

Neste sentido, não necessariamente exista esse abismo entre os elementos de um par, mas o estudioso que visa dar determinado enfoque em sua argumentação negando um dos elementos, no caso o termo 1. No termo 2 está implicada uma noção de valor, não necessariamente de verdade.

Por fim, “a dissociação exprime uma visão de mundo, estabelece hierarquias, cujos critérios se esforça por fornecer” (PERELMAN, 2005, p. 477)

Compreender estruturalmente uma antítese é fundamental para delimitar seu uso por Jonas. Desta maneira, continuaremos tratando sobre as antíteses, mas do ponto de vista de sua semântica.

3.1.3 A semântica histórica dos conceitos antitéticos- assimétricos

Reinhardt Koselleck na parte III da obra *Futuro Passado* (2006), “Sobre a semântica histórica da experiência”, faz um importante estudo acerca da semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos.

O historiador alemão afirma que os conceitos podem ser utilizados como unidade política de ação. Mas seu alcance vai além: “No sentido empregado aqui, o conceito serve não apenas para indicar unidades de ação, mas também para caracterizá-las e criá-las. Não apenas indica, mas também constitui grupos políticos ou sociais.” (KOSELLECK, 2006, p. 192).

Usados em sentido coletivo, um “nós” se delimita e pode acabar por excluir um “eles”. No entanto, existem conceitos que podem ter um uso mais geral, tais como pólis, povo, Estado e Igreja, isto é, podendo ser utilizados sem que com isso os outros sejam impedidos de se entender como pólis, povo, etc. Koselleck afirma que possuem uma “generalidade concreta” e podem ser empregados de maneira “paritária”, “recíproca” (2006, p. 192).

Quando as unidades históricas transformam estes conceitos gerais em singulares, um grupo concreto reivindica exclusividade sobre o seu uso, o que termina com o reconhecimento mútuo gerando um processo de exclusão. Com este novo status, o conceito se torna um conceito oposto e assimétrico, pois seu par contrário tem valor desigual. Tomando alguns exemplos colocados acima, a inserção de um artigo definido cria essa singularidade: a Nação, a Igreja, o Estado, etc.

Os conceitos opostos assimétricos foco de Koselleck nesta análise são os que se pretendem universais, os conceitos binários. Sobretudo a sua estrutura argumentativa, a maneira como as posições contrárias foram negadas (2006, p. 195). Os três pares de conceitos que exemplificam a sua parte teórica inicial são a oposição helenos e bárbaros, cristãos e pagãos e entre homem e não-homem sobre os quais o autor afirma que do par bárbaros e helenos foi possível a derivação dos outros, pois a questão é a estrutura semântica implicada:

Cada uma possui estruturas próprias, mas também comuns que sempre aparecem de novo na linguagem política, mesmo quando, no correr da história, as palavras ou nomes se modificam. A estrutura dos conceitos antitéticos não depende apenas das palavras com que

os pares de conceitos se formam. As palavras podem mudar e, mesmo assim, a estrutura da argumentação assimétrica continua a mesma. (KOSELLECK, 2006, p. 195)

Koselleck acentua a questão da capacidade política de ação de um conceito antitético- assimétrico. No entanto, demonstra que esses dualismos globais foram superados e o historiador tem de tomar cuidado para não incorrer neste tipo de conceito.

Como categorias do conhecimento histórico, as antíteses do passado costumam ser bastante grosseiras. Nenhum movimento histórico pode ser suficientemente conhecido com os mesmos conceitos antagônicos com que foi vivido ou compreendido pelos que dele participaram. Em última análise, isso significaria adotar a história dos vencedores, cujo papel costuma ser momentaneamente glorificado por meio da negação dos vencidos. Os conceitos antitéticos são especialmente apropriados para conformar as múltiplas relações, de fato e de intenções, entre os diversos grupos, de modo que os afetados por eles em parte são violentados, e em parte - na mesma proporção - adquirem capacidade de ação política. (KOSELLECK, 2006, p. 194).

Koselleck está negando qualquer pressuposto que conforme a História nestas categorias duais. E este é também o mote do nosso trabalho: ao analisar as antíteses elaboradas por Jonas para “dar vida” ao gnosticismo percebemos que se alinha ao pensamento dos padres da Igreja, que viam no gnosticismo a expressão comum de um conjunto de seitas heréticas. Irineu de Lião, por exemplo, demarcou as fronteiras entre o cristianismo, a “verdadeira gnose” contra a “falsa gnose” apregoada segundo ele, pelos grupos dissidentes que a historiografia denominou gnosticismo⁶⁴.

Seguindo nosso percurso de análise dos conceitos antitéticos, entramos agora nas reflexões antropológicas.

⁶⁴ Irineu de Lião faz parte do grupo de polemistas que buscavam refutar as versões discordantes.

3.1.4 Pensamento antropológico e crítica às categorias binárias

Iniciamos com a reflexão de Jack Goody na obra *A Domesticação do Pensamento Selvagem* (1988, p. 11):

O que há de perturbante nas categorias é o seu enraizamento numa divisão nós/eles simultaneamente binária e etnocêntrica, já que essas características são limitativas à sua maneira. Por vezes, empregamos ainda categorias simplistas da taxonomia popular e, quando elas são abandonadas, substituímo-las por algum sinônimo polissilábico. Falamos em termos de primitivo e avançado, como se as próprias mentes humanas diferissem na sua estrutura, da mesma maneira que as máquinas de concepção mais recente ou mais antiga. (GOODY, 1988, p. 11-12)

Isto é, o abandono da antítese muitas vezes vem acompanhado de um sinônimo de múltiplos significados, justamente porque a estrutura se mantém a mesma, conforme Koselleck também assinalou. Do ponto de vista antropológico seu uso é danoso, pois pressupõe a diferenciação da estrutura mental entre os povos autóctones e o europeu.

Goody afirma que uma questão sempre presente na filosofia é justamente o modo com o qual as formas de pensamento mudaram no espaço e no tempo (ou dito de outro modo: por que alguns grupos humanos têm o pensamento mítico e outros o pensamento racional?). Comte, Marx, Weber, Durkheim, Tylor, Smith, Frazer, entre outros, partiram do seguinte ponto: por que razão, em nenhuma das civilizações “orientais” intermédias avançadas se deu a ruptura em direção à modernização? Na visão do antropólogo, esta não deixa de ser uma questão legítima, mas

Não é tanto a investigação em si que está em causa, mas é preciso reconhecer a natureza etnocêntrica de seu ponto de partida e o fato de que uma tal dicotomização entre “nós” e “eles” restringir o campo simultaneamente do tópico e das suas explicações possíveis. A atitude comum que deriva disso é a busca de um único ponto de ruptura, um Grande Cisma, ainda que não seja claro onde situar este salto: se na Europa Ocidental do século XVI, na Grécia do século V a.C. ou na mesopotâmia do quarto milênio. (GOODY, 1988, p. 13)

Este tipo de abordagem é muito comum nos estudos sobre o desenvolvimento geral do pensamento humano onde permeiam pares antitéticos tais como eles/nós, subdesenvolvidos/ desenvolvidos, primitivos/ avançados, além de afirmações das diferenças em termos muito gerais, do mito à história; da magia à ciência; do status ao contrato; do frio ao quente; do concreto ao abstrato; do coletivo ao individual; do ritual à racionalidade (GOODY, 1988, p. 14).

Esse movimento é expresso inevitavelmente não só em termos de processo, mas também em termos de progresso; por outras palavras, adquire um elemento de valor, processo que tende a distorcer a forma como nós percebemos o tipo de desenvolvimento que ocorreu, sobretudo, quando é visto em termos muito genéricos como, por exemplo, a divisão de Lévy-Bruhl entre mentalidades e pré-lógicas e lógicas.

No caso dos estudos da gnose, estas dualidades destacam-se pela frequência e naturalidade com que aparecem. Como Karen King demonstrou em *What's gnosticism?* As categorias dualísticas tais como nativo/estrangeiro, grego/bárbaro, judeu/ gentil, cristão/pagão são utilizadas não para fazer justiça aos grupos e materiais que as contém, mas para satisfazer as necessidades de definição do self:

Em categorias dualistas comparáveis do *Self* e do Outro (como cidadão/estrangeiro, grego/bárbaro, judeu/gentio, cristão /pagão), o Outro alcança sua existência e identidade apenas por contraste com o *Self*. Essas categorias são totalmente inadequadas quando se trata de compreender a enorme diversidade social e cultural desses Outros, porque foram inventadas, não para fazer justiça aos grupos e materiais que abrangem, mas para satisfazer as necessidades de definição do Self. Desta forma a categoria do gnosticismo foi produzida através do discurso cristão da ortodoxia e heresia. O resultado é uma entidade artificial, reificada através da aplicação de elementos do discurso heresiológico aos materiais históricos agrupados sob a rubrica do gnosticismo. Como tal, o gnosticismo foi classificado como marginal, sectário, esotérico, mítico, sincretista, parasitário e Religião Oriental, em contraste com dominante, autêntico, étnico, histórico, racional, ou religião universal tais como cristandade ortodoxa. Tais caracterizações são mais úteis para a

política de polêmica religiosa do que para a investigação histórica.⁶⁵
(KING, 2001, p. 3; tradução nossa)

Esta outra característica trazida pela historiadora norte-americana é muito relevante: o conceito antitético serve, sobretudo, para conferir identidade ao self que o designa. Desta maneira, o conceito antitético não é uma categoria advinda dos confrontos com as fontes, tornando-se artificial.

As antíteses que iremos analisar vão ao encontro dessa constatação de King. Nosso estudo tem início na oposição Oriente e Ocidente que está na base das demais antíteses. Seguimos para Mitologia e Filosofia, a qual, deslocada na História das Religiões, equivale à Conhecimento (*Gnosis*) e Fé (*Pistis*) e Mito e Misticismo. Por fim, desembocamos na antítese final do pensamento jonasiano, o Princípio Gnóstico e o Princípio Responsabilidade.

3.2 AS ANTÍTESES DO GNOSTICISMO JONASIANO

3.2.1 A antítese eurocêntrica: Oriente e Ocidente

Em *The Gnostic Religion*.⁶⁶, Jonas situa o “pano de fundo” do gnosticismo no período helenístico, no qual teria se formado uma unidade cultural entre Oriente e Ocidente. Na definição do filósofo, Oriente compreende geograficamente as áreas das antigas civilizações orientais que se estendiam do Egito até as fronteiras da Índia; e Ocidente a região do mundo grego em torno do Mar Egeu.

Do ponto de vista cultural, Jonas salienta que o mundo grego havia entronizado a razão, como “um elemento constitutivo mais elevado do homem que o

⁶⁵“As in comparable dualistic categories of self and other (such as citizen/foreigner, greek/barbarian, jew/gentile, christian/pagan), the other achieves its existence and identity only by contrast to the self. Such categories are totally inadequate when it comes to understanding the tremendous social and cultural diversity of those others because they were invented, not to do justice to the groups and materials they encompass, but to satisfy the needs of defining the self. In this way the category of gnosticism was produced through the Christian discourse of orthodoxy and heresy. The result is an artificial entity, reified by applying elements of heresiological discourse to the historical materials grouped under the rubric of gnosticism. As such, gnosticism has been classified as a marginal, sectarian, esoteric, mythical, syncretistic, parasitic, and Oriental religion, in contrast to mainstream, authentic, ethnic, historical, rational, or universal religions such as orthodox christianity. Such characterizations are more useful for the politics of religious polemic than for historical inquiry.”

⁶⁶ Utilizamos a tradução castelhana: JONAS, 2000.

havia conduzido ao descobrimento do homem como tal e, ao mesmo tempo, à concepção do helenismo como uma cultura humanística geral” (2000, p. 40). O elogio à cultura grega aqui é transparente; esta, para Jonas, definia o cidadão do mundo, o “cosmopolita”, cuja cidadania obtém “única e exclusivamente” através do uso da razão. Com o avançar de Alexandre Magno pelas terras orientais, teria havido uma helenização do oriente, mas esta necessitava de uma simbiose para funcionar. Symbiose, que foi possível no Período Helenístico tardio, época na qual uma “maré ascendente” da religião havia absorvido o pensamento grego, transformando o seu próprio caráter (2000, p. 44).

No subcapítulo *Oriente na véspera das conquistas de Alexandre*, Jonas descreve o oriente como “apático politicamente e estagnado culturalmente” devido à sucessão de governos despóticos. (2000, p. 48). Reforçando essa estagnação, as políticas assíria e babilônica de transferir populações inteiras favoreceu o sincretismo religioso, uma vez que proporcionou um intercâmbio de culturas, característica decisiva do helenismo. Com o fim das estruturas políticas anteriores a Alexandre Magno, a religião oriental (seja o monoteísmo judaico, a astrologia babilônica assim como o mazdeísmo ou dualismo persa), deixando de ser um culto vinculado à esfera política, ao Estado, espiritualizou-se, tornou-se mais abstrata, apresentada com a forma/roupagem grega. Nas palavras do autor: “A religião tradicional se transformou em um sistema teológico cujas características se aproximam de uma doutrina racional” (2000, p. 51).

Embora essa racionalização da religião estivesse já ocorrendo no período imediatamente anterior a Alexandre Magno, observa Jonas, é durante seu império que este processo toma contornos mais definidos. (2000, p. 51) Tentando explicar isto, Jonas define dois estágios no período helenístico. No primeiro, o predomínio da cultura grega sobre a oriental; e um segundo no qual o Oriente renasce e faz um “verdadeiro ataque espiritual” sobre o Ocidente. Neste primeiro momento, os orientais utilizavam não somente a língua grega para expressar-se, narrar sua história, mas também utilizavam as categorias conceituais gregas. (2000, p. 52).

A forma mais importante com a qual o Oriente contribuiu com a cultura helenística, de acordo com Jonas, diz respeito ao campo religioso, do sincretismo, ou como o autor prefere definir de uma “Teocracia”, isto é, a combinação, mescla de

deuses.⁶⁷ E fora esta a responsável pela passagem ao segundo estágio do período helenístico:

A teocracia teve sua expressão no mundo do mito e no do culto e uma de suas ferramentas lógicas mais importantes foi a alegoria, da qual a filosofia já havia feito uso em sua relação com a religião e o mito [...] O crescente prestígio dos deuses e dos cultos orientais no mundo ocidental anunciaram o papel que o oriente iria ter no segundo período, quando a liderança passou às suas mãos. Enquanto a contribuição grega ao todo helenístico foi a da cultura secular, a do oriente foi religiosa. (JONAS, 2000, p. 55)

De acordo com Abbagnano, a alegoria é “um modo de interpretar as Sagradas Escrituras e de descobrir verdades permanentes de natureza religiosa e moral” (ABBAGNANO, 2007, p. 24). Fílon de Alexandria, filósofo representante do judaísmo helênico do século I criticava a leitura literal do Antigo Testamento. Embora o termo alegoria tenha sido cunhado no século I, já no século VI a. C o método era aplicado por Teágeno de Reggio. Evêmero de Messina (séculos IV-III a. C) buscava demonstrar que os deuses são homens corajosos, ilustres ou poderosos que foram divinizados após a morte. (PACOMIO, 2003, p. 14). Platão na obra *Fédon*, afirmava que os mitos não podem ser lidos literalmente (PLATÃO apud PACOMIO, 2003, p. 14).

Neste sentido, a primeira fase do Helenismo, a cultura secular grega era predominante. O processo de formação de uma teologia e distanciamento da tradição popular que ocorreu com a Religião Oriental frutificou com a presença grega que, segundo Jonas, forneceu os “meios lógicos” para tal, pois “a Grécia teria inventado o logos, o conceito abstrato, o método de exposição teórica, o sistema arrazoado, uma das maiores descobertas da história do pensamento humano” (JONAS, 2000, p. 56; tradução nossa)⁶⁸. E para Jonas, foi de incomensurável valia ao Oriente essa instrumentalização dada pelo Ocidente, uma vez que:

⁶⁷ Chamamos atenção para a distinção entre teocracia (governo dos Deuses) e Teocracia (combinação de deuses em uma entidade). É ao segundo termo que Jonas se refere. De acordo com Carsten Colpe, a fusão de deuses pode ocorrer sem necessariamente ter uma identificação no nível conceitual. (ELIADE apud BIELESCH, 2010, p. 122)

⁶⁸ “Porque Grecia había inventado el logos el concepto abstracto, el método de exposición teórica, el sistema razoado: uno de los más grandes descubrimientos de la historia del pensamiento humano.”

Até então, o pensamento do Oriente havia evitado o conceitual e se expressava com imagens e símbolos, disfarçando mais que expondo logicamente seus objetos fundamentais na forma de mitos e ritos. Esta expressão havia permanecido confinada na rigidez de seus antiquíssimos símbolos, e foi *liberada de sua prisão* pelo vivificante alento do pensamento grego, que deu novo impulso e ferramentas adequadas a todas as tendências de abstração surgidas anteriormente. No fundo, o pensamento Oriental continuou sendo mitológico, como evidenciou a sua aparição diante do mundo; não obstante, aprendeu a dar às suas ideias a forma de teorias e a utilizar não somente imagens sensíveis, mas também conceitos racionais na hora de expô-las. Desta maneira, a formulação definitiva do dualismo, do fatalismo astrológico e do monoteísmo transcendente chegou graças à conceituação grega. Com a categoria das doutrinas metafísicas estes sistemas ganharam aceitação geral e sua mensagem pode ser dirigida à totalidade. Desta forma o espírito grego liberou o pensamento oriental das ataduras de seu próprio simbolismo e graças à reflexão do logos permitiu a ele descobrir-se. Assim, chegado o momento, o Oriente lançaria a sua contraofensiva com as armas adquiridas do arsenal grego (2000, p. 56).

Podemos representar essas distinções entre Oriente e Ocidente (antes do Helenismo Tardio) traçadas por Jonas no quadro abaixo:

Quadro 3 Oriente e Ocidente

Oriente	Ocidente
Exposição com imagens e símbolos - disfarce através Mitos e Ritos	Exposição conceitual - lógica, abstrata
Rígido: aprisiona o pensamento	Livre: "alento vivificante"
Ferramentas inadequadas	Ferramentas adequadas
Imagens sensoriais	Conceitos racionais

Isto é, na visão de Jonas, o mito oriental aprisiona o pensamento, já a razão ocidental (grega) liberta. O Ocidente civiliza, ensina a razão aos orientais. Mas estes nunca deixam seu aspecto mitológico de lado, mesmo utilizando-se de conceitos. A mensagem oriental somente penetra na sociedade helenística quando vestida de roupagem ocidental. Os conceitos racionais, portanto, são ferramentas mais adequadas porque atingem uma "totalidade", do que o simbolismo rígido e mitológico do Oriente. O dualismo, o fatalismo astrológico e o monoteísmo tradicional judaico tiveram sua "formulação definitiva" com essas ferramentas lógicas.

Após um período de “incubação”, o Oriente irrompeu no mundo helenístico, nas seguintes expressões mitológicas ou fenômenos:

Em linhas gerais estes são os seguintes: a expansão do judaísmo helenístico e em especial da filosofia judaico-alexandrina; a expansão da astrologia babilônica e da magia, coincidentemente com o crescimento do fatalismo no mundo Ocidental; a expansão de diferentes cultos dos Mistérios, o surgimento do cristianismo, o florescimento dos movimentos gnósticos e de seus grandes sistemas dentro e fora dos marcos cristãos; o surgimento de filosofias transcendentais do último período da antiguidade, que começam com o neopitagorismo e culminam na escola neoplatônica. (JONAS, 2000, p. 60)⁶⁹

Este panorama histórico-religioso revela concepções do Oriente, sempre associado ao pensamento mitológico e do Ocidente associado à razão. Pensamento comum e motivo de preocupação de inúmeros historiadores do século XX, dos quais citamos o inglês E. R. Dods, que em *Os gregos e o irracional* assinalou a regressão ao religioso no pensamento grego do século IV. Primeiramente com a retomada da “cura mágica” e do culto de Asclépio e dos cultos orgiásticos, ambos “confortos primitivos” (DODS, 2002, p. 209). Para ele o feito do “iluminismo grego”, isto é, o período de racionalidade crítica dos filósofos atenienses e jônicos no século V, provocou na segunda geração um reviver da magia (DODS, 2002, p. 210).

A filiação de Jonas a interpretação dos orientistas é clara. Por um lado pelas fontes das quais faz uso; em segundo, por apoiar sua hermenêutica às hipóteses históricas de Oswald Spengler. Leandro Assunção da Silva, estudando a noção de *Ocidente* em Spengler, constatou que embora este apresentasse uma postura ambígua, o historiador alemão estava em plena sintonia com o discurso que desqualifica o “outro”, isto é, sobre os povos “orientais”. Compartilhava com seus contemporâneos, por exemplo, o temor de uma insurgência dos “povos de cor” contra os brancos. Mas havia uma diferença intelectual:

⁶⁹ “*Em líneas generales. éstos son los siguientes: la expansión del judaísmo helenístico, y em especial de la filosofía judeoalejandrina; la expansión de la astrologia babilônia y de la magia. Coincidente com el crecimiento general del fatalismo em el mundo occidental; la expansión de distintos cultos místéricos em el mundo helenístico romano; y su evolución hacia las religiones de los mistérios espirituales; el surgimiento del cristianismo; el florecimiento de los movimientos gnósticos y de sus grandes sistemas dentro y fuera del marco Cristiano; y la aparición de las filosofías transcendentales del último período de la Antigüedad, que dan comienzo com el neopitagorismo y culminam com la escuela neoplatónica.*”

Spengler representou uma ruptura significativa no discurso em relação ao Oriente, especialmente ao Islã, quando foi capaz de ver neste algo mais do que a miséria e a derrota que alguns historiadores de renome tais como Leopold Von Rank (1775-1886) e Jacob Burckhardt (1818-1897) [...].(SILVA, 2008, p. 58)

Edward W. Said no já clássico *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* afirmou que este conceito pode ter vários significados interdependentes. A definição mais comum é a de que quem estuda o Oriente é um orientalista e, por conseguinte, faz *orientalismo*. Recentemente os estudiosos preferem utilizar “estudos orientais” no seu lugar, devido à conotação negativa de uma atitude arrogante do colonialismo europeu da virada do século XIX para o XX (SAID, 2007, p. 28). Há também um significado mais geral: “Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’” (SAID, 2007, p. 29). Identificando - o histórica e materialmente Said ainda acrescenta que “é a instituição autorizada a lidar com o Oriente, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o” (SAID, 2007, p. 29). Todavia, Orientalismo é, sobretudo, um discurso no qual a Europa ganhou força e identidade ao se contrastar com o Oriente.

Em *What's gnosticism*, a historiadora americana Karen L. King destaca que está presente na obra de Jonas esta visão *orientalista*:

Esta cultura ou povo foi caracterizado por um particular “espírito” que é expresso por sua linguagem específica. A cultura semítica (oriental) é caracterizada em termos de passividade, estagnação e estabilidade; o ocidente é definido como racional, dinâmico e criativo, representado pelo povo “ariano”.⁷⁰ (KING, 2001, p. 77)

Analisamos a seguir alguns elementos das obras de Jonas que explicam essa afirmação na sua construção do gnosticismo.

No prefácio da primeira edição de *The Gnostic Religion* Jonas define a sua concepção de gnosticismo como “aqueles ensinamentos que, na hora febril de

⁷⁰ “Each culture or people was said to be characterized by a particular “soul”, expressed in its particular language. Semitic (oriental) culture was figured in terms of passivity, stagnation, and stability, whereas Aryan (Indo-European, Western) culture was said to be characterized by rationality, dynamism and creativity.”

transição, desafiaram, provocaram e intentaram deformar a nova fé foram esquecidos, sua memória escrita enterrada nos tomos dos refutadores ou nas areias dos países da Antiguidade.” (JONAS, 2000, p. 20). Destaco o verbo “deformar”: o gnosticismo enquanto uma religião preexistente ao cristianismo quase conseguiu deformar a nova fé (cristianismo), mas esta “resistiu à tormenta daqueles dias” (2000, p. 20). Quanto às “areias dos países da Antiguidade”, Jonas está se referindo às descobertas ocorridas em 1945, na localidade de Nag Hammadi (Egito) que, quando da escritura de *The Gnostic Religion*, encontravam-se ainda em um processo muito lento de tradução e publicação. Sobre essas descobertas, Jonas afirmou:

Esta ressurreição tem algo mais do que um mero interesse arqueológico: apesar de *sua raridade*, de sua *violência contra a razão*, da *imoderação* de seus julgamentos, aquele mundo de *sentimento*, visão e pensamento teve uma grande profundidade, e sem sua voz, ideias e inclusive seus *erros* o testemunho da humanidade ficaria incompleto. Rechaçado como foi, representa uma das possibilidades surgidas ante a encruzilhada de diferentes credos. Seu fulgor ilumina os começos do Cristianismo as primeiras contrações do *parto* do nosso mundo; e os herdeiros de uma decisão que se tomou há muito tempo entenderão melhor a herança recebida se conhecerem aquele que competiu com esta pela alma do homem.⁷¹ (2000, p. 20 grifos nossos)

A oposição apresentada por Jonas é clara: o gnosticismo ataca a razão, é imoderado e violento. Ataca a razão porque ele é puro sentimento, e razão é o oposto da emoção.⁷² Mas ao menos para Jonas há uma profundidade no

⁷¹ “Esta resurrección tiene algo más que un mero interés arqueológico: a pesar de su rareza, de su violencia contra la razón, de lo imoderado de sus juicios, aquel mundo de sentimiento, visión y pensamiento tuvo una gran profundidad, y sin su voz, ideas e, incluso, errores, el testimonio de la humanidad quedaría incompleto. Rechazado como fue, representa una de las posibilidades aparecidas ante la encrucijada de distintos credos. Su fulgor ilumina los comienzos del cristianismo, las primeras contracciones del parto de nuestro mundo; y los herederos de una decisión que se tomó hace mucho tiempo entenderán mejor la herencia recibida si conocen aquello que una vez compitió con ésta por el alma del hombre.”

⁷² Desde Tucídides, historiador ateniense do século V, a história enquanto novo saber que se afirmava racional (um discurso do âmbito do logos) denuncia o caráter emocional dos mitos como algo negativo, um artifício utilizado pelos poetas para conseguir adesão de seus ouvintes. Ao comentar que sua escrita da Guerra do Peloponeso não era mítica, Tucídides acrescentou: “E para o auditório o caráter não fabuloso [mítico] dos fatos narrados parecerá talvez menos atraente; mas se todos quantos querem examinar o que há de claro nos acontecimentos passados e nos que um dia, dado o seu caráter humano, virão a ser semelhantes ou análogos, virem sua utilidade, será o bastante”. (TUCÍDIDES, I 22.4). A história metódica elegeu o historiador grego como exemplo de escrita da história “verdadeira”. Na trilha traçada por Santo Mazzarino, Montepaone e outros dedicaram um volume sobre a presença de Tucídides em Niehbur, Ranke, Roscher e Meyer, expoentes do historicismo alemão (MONTEPAONE, 1994).

gnosticismo. Além disso, o gnosticismo cometeu “erros”. Seu estudo é justificado pela intenção de nos dar a conhecer outras crenças que competiram com o Cristianismo, mas perderam.

Outra figura importante é o “parto do nosso mundo”. Ainda que na batalha teológica o cristianismo teria vencido o gnosticismo, para Jonas, no seio do niilismo moderno está a concepção de mundo gnóstica. Não é por acaso que Jonas, na segunda edição de *The Gnostic Religion* (1962), tenha inserido seu artigo “Gnosticismo, Existencialismo e Niilismo”.⁷³ Sobre este tema trataremos na última antítese, Princípio Gnóstico e Princípio Responsabilidade.

Sobre os estudos anteriores do gnosticismo, Jonas afirma que são quase tão antigos quanto o próprio: tratam-se dos testemunhos dos Padres da Igreja que viam no gnosticismo seu papel de agressor e precisavam combatê-lo. Não é essa também a visão de Jonas? Até que ponto ele não se deixou levar pelo testemunho dos heresiólogos?

Os Padres da Igreja⁷⁴ foram os primeiros a ter uma teoria sobre as origens do gnosticismo⁷⁵: “para eles, o que no gnosticismo deformava a verdade cristã, partia da filosofia grega clássica” (JONAS, 2000, p. 21). No século XIX, teólogos alemães protestantes, seguindo os Padres da Igreja, concordavam com as teorias platônicas, por causa da extensa utilização dos termos filosóficos gregos. Mas logo essa “Escola Helênica” seria contra argumentada por uma “Escola Oriental”. Essa última defendia que a origem do gnosticismo derivava de uma filosofia oriental mais antiga, posição que ganhou força “quando se reconheceu o caráter mitológico, mais do que filosófico do que se tinha por oriental no gnosticismo” (JONAS, 2000, p. 21).

Posição amplamente defendida por Jonas, o Gnosticismo não poderia ter origem na filosofia racional do ocidente, mas sim na mitologia oriental. Logo a afirmação de Adolf Von Harnack de que “o gnosticismo equivale à helenização aguda do cristianismo”, se não está totalmente errada, é apenas parcialmente verdadeira (JONAS, 2000, p. 21). O balanço de Jonas é que a tese oriental conseguiu demonstrar o caráter sincrético do gnosticismo. Em *Gnosis* Jonas nem mesmo cita os representantes da escola “helênica”, devido sua adesão total à tendência *orientalizante* da gnose:

⁷³ Este artigo está disponível em português em

⁷⁴ Os padres da Igreja foram mencionados na nota 6 – Introdução.

⁷⁵ É importante salientar que os antigos não utilizavam esse termo, é uma categoria moderna.

Observar-se-á que foram citados apenas representantes do grupo orientalizante. Depois da análise precedente, não há quase necessidade de dizer que o autor sente pertencer sobretudo a este âmbito, e justo por tal razão, vê neste o lugar do confronto mais relevante”.⁷⁶ (JONAS, 2010, p. 47)

Muito dessa visão Jonas herdou dos estudos da Escola da História das Religiões (*Religiongeschichtliche Schule*), que ofereceu o material básico para a pesquisa de Jonas.⁷⁷ Os intelectuais reunidos sob essa denominação introduziram o método comparativo no âmbito da História das Religiões⁷⁸. Vivia-se um clima de euforia ante a descoberta de novas fontes de estudo como os textos cópticos do Códice Askew (*Pistis Sophia*) e do Códice 8502 de Berlim, os manuscritos maniqueístas de Turfan (1904-1913), além dos manuscritos mandeístas.⁷⁹

Tornando a King, do ponto de vista dos estudos do gnosticismo, a historiadora pontuou as principais características da *Escola da História das Religiões* (2001). Os trabalhos podem ser divididos em três focos principais: traçar a origem do “Filho do Homem” no mito iraniano; a influência gnóstica em Paulo e na Cristologia do Evangelho de João. Conforme a historiadora,

A abordagem é nitidamente evolucionista e consistia em traçar a origem de um determinado tema, desde a sua manifestação mais arcaica até a forma mais desenvolvida. Isto é, uma concepção da história marcada por modelos de desenvolvimento do progresso cultural. (2001, p. 72)⁸⁰

⁷⁶ Da nota 14: “*Si sarà osservato che sono citati soltanto rappresentanti del gruppo di ricerca “orientalizzante”. Dopo tutto ciò che precede, non vi è quasi ancora bisogno di dire che l’Autore si sente di appartenere soprattutto a questo ambito e, proprio per tale ragione, vede in esso il luogo del confronto più rilevante.[...]*”

⁷⁷ As fontes de Jonas eram basicamente os materiais comparativos da Escola da História das Religiões, particularmente Wilhelm Bossuet e Richard Reizenstein.

⁷⁸ A preocupação no período da *Belle Époque* era entender como as formas de pensamento mudavam no espaço e no tempo, ou porque o ocidente evolui para o pensamento racional enquanto as civilizações orientais permaneceram no pensamento mítico. E essa comparação acaba por desembocar em um número vasto de antinomias, consequência da visão eurocêntrica. GOODY (1988, p.11)

⁷⁹ Neste período a arqueologia oriental tinha papel de destaque. As potências neocolonialistas incentivavam a busca de documentos e objetos que se relacionassem com as histórias bíblicas, sobretudo no Oriente Médio, tido como o “berço da Civilização”.

⁸⁰ “*The approach is clearly evolutionary and consisted in tracing the origin of a particular theme, since its more archaic expressions to the more developed form. That is, a conception of history marked by development models of cultural progress*”.

Em 1875, Johann Michaelis havia afirmado que haveria uma relação entre o Evangelho de João e o pensamento gnóstico. Reitzenstein trabalhou com o mito gnóstico da redenção e Bossuet traçava conexões entre o Evangelho de João e uma piedade oriental helenística. Bultmann partiu dessas análises para tentar elucidar o significado da Cristologia de João. Nesse evangelho, de acordo com Bultmann, há o mito gnóstico presumido em sua cosmologia e antropologia bem como influências mandeístas. (KING, 2001, p. 138)

Estes trabalhos foram duramente criticados. Em primeiro lugar, as fontes gnósticas são mais recentes do que as do Novo Testamento o que torna a análise da Escola da História das Religiões anacrônica. Bem como o material mandeísta que serviu de base para a criação do mito do filho do Homem também não é anterior ao Cristianismo (KING, 2001, p. 138). Em segundo, a etiqueta “gnosticismo” é simplória porque há uma variedade de crenças grande nos textos e não um sistema homogêneo.

De qualquer maneira, é importante salientar que Jonas divergia em alguns aspectos da Escola da História das Religiões, sobretudo do ponto de vista do método. Em contraposição à genealogia, cujo foco era encontrar as origens do gnosticismo, propôs a fenomenologia. Valendo-se de uma análise tipológica pontuou as características do gnosticismo, buscando nelas um elemento unificador, a *compreensão da existência* nelas expressa. Defendia que por mais que se buscassem as várias origens do gnosticismo seja no Irã, na Palestina, na Grécia, etc, a abordagem genealógica não explicava o fato de sua existência. No entanto, concordava que as elaborações mitológicas do gnosticismo eram fruto de uma vertente oriental que influenciara o helenismo e vice-versa. (KING, 2001, p. 116).

Nas palavras de Jonas,

Mas, através de todas essas ordenações genealógicas, também corretas, o caráter individual, singular e incomparável de tal fenômeno desaparecia no interior de meras relações de dependência em relação a arquétipos prontos do passado. [...] (2010, p. 43-44)⁸¹

⁸¹ “Ma, attraverso tutti questi ordinamenti genealogici anche correti, il carattere individuale, singolare e imparagonabile di tale fenomeno era fatto svanire all’interno di mere relazioni di dipendenza rispetto ad archetipi pronti del passato[...]”.

Este foi um breve panorama dos estudos do gnosticismo no princípio do século XX: não havia consenso e a principal característica deste período foi a ausência de um elemento unificador (JONAS, 2010, p. 23). Buscar esse elemento passou a ser o objetivo de Jonas, confirmar a existência de uma essência do gnosticismo, de um “espírito” gnóstico.

Esta unidade construída por Jonas através de sua análise existencial é admirada por muitos pesquisadores como Hans-Martin Schenke, para o qual, Jonas teria colocado ordem no caos com o seu *insight* de que “a unidade está no mais profundo, ou seja, na atitude existencial dos seres humanos que criaram os sistemas”. (WADELSTEIN 2000, p. 342). No entanto, na medida em que as novas fontes de Nag Hammadi foram sendo traduzidas, ficou cada vez mais difícil encontrar esse elemento comum.

Tratamos neste item do que Jonas chamou “pano de fundo” dos movimentos gnósticos. Em sua escrita definiu as influências orientais no pensamento do helenismo tardio, no qual se inclui o movimento gnóstico e cuja principal característica, para o filósofo, é a linguagem mitológica. As suas definições do Oriente, do que ele era ou não era, sempre em contraste ao Ocidente, delineiam uma relação antitética.

3.2.2 A antítese subjacente: Mitologia e Filosofia

Em *The Gnostic Religion*, no terceiro capítulo, intitulado *Imaginação Gnóstica e Linguagem Simbólica*, Jonas afirma que a literatura gnóstica é repleta de elementos de expressão que, por sua qualidade intrínseca e mesmo separados de seu contexto mais amplo, revelam uma “mentalidade gnóstica” (2000, p. 83). Podem ser palavras isoladas ou extensas metáforas dotadas de um “caráter nebuloso”. Para Jonas, esta abordagem se mostra mais vantajosa do que outras linhas que se dedicam ao estudo das diferenças doutrinárias. Ou seja, o autor está preocupado com as semelhanças entre as fontes, em seu projeto de busca de uma essência do gnosticismo.

Uma das noções-chave que acompanham o gnosticismo é a de mito. De acordo com Culianu (1985, p. 33), como vimos, o que caracteriza em primeiro lugar

a situação existencial do gnóstico é negação do mundo físico, que é expressa mitologicamente. Nesta especulação dualística, o gnóstico nega o mundo e a transcendência. Mas a unidade homem-divindade precisa ser restabelecida e aqui se destaca um personagem portador do conhecimento salvífico, de gnose: “A gnose é um conhecimento secreto, revelado e salvífico” (CULIANU, 1985, p. 33).

Para Jonas, o mito gnóstico em sua plenitude encontra-se nos textos orientais da literatura mandeísta que, devido ao isolamento geográfico do povo mandeu⁸², permaneceu distante da influência do helenismo:

Em seus escritos a fantasia mitológica é abundante; a solidez de sua imaginação é desprovida de toda intenção conceitual; sua variedade é alheia a toda preocupação de consistência ou de criação de um sistema. Mesmo que sua falta de disciplina intelectual torna frequentemente odiosa a leitura de suas composições mais extensas, tremendamente repetitivas, o colorido isento de sofisticação da visão mítica que o percorre supõe uma ampla compensação; e na poesia mandeísta, a alma gnóstica derrama a sua angústia, sua nostalgia e seu consolo, em uma ilimitada torrente de poderoso simbolismo. (JONAS, 2000, p. 83; tradução nossa)⁸³

As oposições apresentadas neste trecho são claras. Enquanto o mito é dotado de uma poderosa imaginação é desprovido da intenção de expressar-se através de conceitos;⁸⁴ e, portanto, o mito é isento de sofisticação (ao contrário da razão). esta característica é qualificada pelo especialista como odiosa, pois o mundo do filósofo é racional. Mas para aquele que se dispuser a ler tais fabulações estranhas terá a compensação de conhecer um "poderoso simbolismo". A conceituação é de origem grega, enquanto o mito é de origem oriental. Outras fontes utilizadas por Jonas são as citações em grego e latim da Patrística; a literatura maniqueísta; o *Corpus Hermeticum*, os escritos copto-gnósticos como *Pístis Sophia*,

⁸² Para Jonas, *seita* que existe até os dias de hoje localizada na região do Baixo Eufrates (Iraque). O nome deriva de “manda” que em aramaico significa “conhecimento”. Dentre seus profetas está João Batista, figura que segundo Jonas substitui e se opõe a Cristo.

⁸³ “*En sus escritos abunda la fantasía mitológica; la solidez de su imagenería desprovista de toda intención conceptualizadora; su variedad ajena a toda preocupación de consistencia o de creación de un sistema. Aunque su falta de disciplina intelectual hace a menudo odiosa la lectura de sus composiciones más extensas, tremendamente repetitivas, el colorido exento de sofisticación de la visión mítica que lo recorre supone una amplia compensación; y en la poesía mandea, el alma gnóstica derrama su angustia, su nostalgia y su consuelo en un ilimitado caudal de poderoso simbolismo.*”

⁸⁴ Nos anos 60 o antropólogo francês Levi-Strauss tomou a si a tarefa de mostrar que os “primitivos” possuem sua ciência, a “ciência do concreto”. (LEVI-STRAUSS, 1976)

o *Livro de Jeú*, o *Evangelho da Verdade* e o *Apócrifo de João*, além dos evangelhos apócrifos do Novo Testamento.

Chama atenção de início que Jonas utilize um corpus tão vasto e inclusive tão distante geograficamente. No entanto, é necessário aqui entender o cerne da sua argumentação: onde exista o princípio gnóstico, teremos “gnósticos”. Note-se que quando Jonas escreve não havia quase acesso aos textos da chamada Biblioteca Gnóstica de Nag Hammadi, que estavam sendo traduzidos muito lentamente.⁸⁵

Ao comentar os textos escritos em língua copta, Jonas dá mais um testemunho de sua visão binária:

O copta era a língua vernácula egípcia do último período helenístico e derivava de uma combinação do antigo egípcio e do grego. A utilização desta linguagem popular como meio literário reflete o surgimento de uma religião de massas que se contrapõe à cultura secular grega dos educados pelo helenismo. Há pouco tempo, o grosso dos escritos coptas gnósticos em nosso poder, tais como *Pístis Sophia* e os *Livros de Jeú*, pertencentes ao período de *declínio da especulação* de Sophia, representavam um *nível bastante baixo e degenerado* do pensamento gnóstico. (JONAS, 2000, p. 74. Grifos nossos)⁸⁶

Para Jonas, o fato de o copta ser uma língua popular reflete em uma degeneração na especulação gnóstica e dois desses textos são rebaixados a exemplos ruins de pensamento gnóstico. Prestemos atenção na palavra “nível”: de fato para Jonas existe um nível alto da literatura gnóstica, medida pelo seu grau de afastamento do mitológico assim como um nível baixo (medido, como todo o conceito antitético-assimétrico, pelo seu contrário, nesse caso pelo grau de sua aproximação do mitológico).

Jonas apoia essa sua análise na afirmação de F. T. Burkitt em *Church and Gnosis* (1932) na qual este autor levanta a questão de que se existe um gnosticismo

⁸⁵ Para compreender as muitas polêmicas e conflitos que atrasaram a tradução dos textos vide CHAVES, 2006.

⁸⁶ “El copto era la lengua vernácula egipcia del último período helenístico, y derivaba de una combinación del antiguo egipcio y del griego. La utilización de este lenguaje popular como medio literario refleja el surgimiento de una religión de masas que se enfrenta a la cultura secular griega de los educados en el helenismo. Hasta hace poco tiempo, el grueso de los escritos coptos gnósticos en nuestro poder, tales como *Pístis Sophia* y los *Libros de Jehú*, y pertenecientes al período de declive de la especulación de la *Sophía*, representaba un nivel bastante bajo y degenerado del pensamiento gnóstico.”

filosófico e um mitológico, qual dentre eles seria o original e qual o derivado? A resposta de Burkitt:

Somente uma filosofia pode explicar um mistério: uma mitologia pode encarnar uma filosofia, mas não pode explicá-la. Por esta razão afirmo que o gnosticismo mais ou menos filosófico – por exemplo, o de Valentino⁸⁷ – como o original e o mitológico como derivado e degenerado. A narrativa mitológica da queda de Sophia é uma mera apropriação da noção filosófica que aparece no sistema valentiniano. (BURKITT apud JONAS, 2010, p. 354).⁸⁸

Por que razão não é possível uma mitologia explicar uma filosofia? Provavelmente na argumentação de Jonas, pela falta dos instrumentos conceituais necessários para tal. Há um discurso de decadência no qual o elemento mítico é desvalorizado. Como a cultura grega já havia legado aos orientais a “luz” da razão, a gnose mitológica só poderia ser avaliada como degeneração.

Tornemos aos elementos recorrentes na “linguagem e imaginação gnósticas”. O primeiro destacado por Jonas é “Estrangeiro” ou também “Vida Estrangeira” (de origem mandeísta). Possui outros equivalentes como “Deus estranho” (conceitos de Marcião⁸⁹) ou simplesmente “o estranho”, “o outro”, “o desconhecido” o “sem nome” “o oculto” ou ainda “o pai desconhecido”. Jonas acentua que tais termos tem sua significação simbólica, expressam uma experiência humana essencial. Primeiramente, o gnóstico experimenta uma angústia e ignora o seu lugar na terra estrangeira. Se ele esquece que é um estrangeiro pode se alienar de sua verdadeira essência. Mas se recorda a sua própria diferença, reconhece que está na verdade exilado e pode começar o seu regresso à totalidade transcendente, isto é a Deus.

⁸⁷ Valentino, (c. 100-175 d. C.) nasceu no Delta Egípcio. Teve uma educação grega na metrópole de Alexandria na qual provavelmente teve contato com o filósofo cristão Basilides e com a filosofia grega. Iniciou sua carreira de mestre entre os anos 117 – 138 d. C. Criador de mitos semelhantes à tradição gnóstica, inovou no entanto com uma profunda aceitação do cristianismo bíblico, centrado na cruz e uma diferente estruturação do mito. Cf. LAYTON, 2002. p. 259-263.

⁸⁸ Esta passagem da obra de Burkitt é citada por Jonas na nota de rodapé número 1 do capítulo III da Parte 1 de *Gnosis* denominado “Mitologia e Speculazione Gnostiche”, momento no qual Jonas introduz o conceito de mito e comenta a dificuldade em explicar a passagem entre estas duas tipologias. Na versão italiana: “Solo una filosofia puo spiegare un mistero: una mitologia puo incarnare una filosofia ma non puo spiegarla. Per questa ragione ritengo lo gnosticismo più o meno filosofico – ad esempio di Valentino – come originale e quello mitologico come complessivamente derivato e degenerato. Il racconto mitologico della caduta di Sophia è una mera appropriazione della nozione filosofica quale appare nel sistema valentiniano”.

⁸⁹ Marcião de Sínope (85-160 d. C.) habitante do Ponto. Sua teologia chamada marcionismo classificada por alguns de gnóstica, tinha o objetivo de libertar o cristianismo de qualquer traço judaico. Denunciado pelos Pais da Igreja e ele foi excomungado. Cf. SCHÜLLER, Arnaldo. Dicionário Enciclopédico de Teologia. Canoas: Editora da Ulbra, 2002. p. 296.

Se a vida é estrangeira, seu lar se encontra fora deste mundo. Mas para poder chegar é necessário transpor uma grande cadeia de círculos ou domínios, de divisões em um sistema cósmico. São os chamados mundos ou *éons*. Tão negativo é este mundo, a dimensão temporal da existência, que numa versão também demonizada é um mundo de trevas, refletindo a experiência básica de estranhamento e exílio (JONAS, 2000, p. 88).

Jonas salienta que o conceito helenístico de *éon*, que significava a duração da vida ou do cosmos (um conceito temporal) sofrera no Gnosticismo um processo de personificação (provavelmente influenciado pela religião persa) a ponto de se tornar objeto de culto: “este conceito sofre no Gnosticismo um giro mitológico e se transforma em um nome categórico que serve para denominar seres divinos, semi-divinos ou demoníacos”. (2000, p. 89)

O giro mitológico ocorrido no pensamento gnóstico tem sua origem no Oriente, como analisamos na antítese anterior. Muitas vezes é encarado por Jonas de forma negativa: quando, por exemplo, Jonas trata do par “mescla” e “dispersão”, isto é o sentimento de ser uma centelha divina que nesta vida está mesclada à obscuridade, cita o gnosticismo valentiniano. Este, segundo Jonas, apresenta tanto um aspecto interno quanto metafísico, isto é, se referem tanto a um “eu individual” como ao ser “universal” e

O fato destes dois aspectos, complementares desde o início alcancem uma coincidência total e eterna é um sinal das *formas mais elevadas ou filosóficas* da gnosis; sinal também de que a crescente compreensão do aspecto interno *purifica* o aspecto metafísico dos significados mais *toscas* que teve de lidar a princípio. Para os valentinianos, cujo simbolismo espiritualizado marca um importante passo no processo de demitificar, unificação é a definição mesma do que o conhecimento do pai suporá a cada um. (2000, p. 94-95 grifos nossos)⁹⁰

Ou seja, a dissolução deste mundo inferior no valentinianismo não ocorre por meio de um acontecimento externo de superação através dos mundos guardados

⁹⁰ “El hecho de que estos dos aspectos, complementarios desde el comienzo, alcancen una coincidencia total y eterna es una señal de las formas más elevadas o filosóficas de la gnosis; señal también de que la creciente comprensión del aspecto interno purifica el aspecto metafísico de los significados mitológicos más toscos que tuvo que manejar en un principio. Para los valentinianos, cuyo simbolismo espiritualizado marca un importante paso en el proceso de desmitificar, «unificación» es la definición misma de lo que el «conocimiento del Padre» supondrá para «cada uno».”

por “demônios” e sim exclusivamente por um acontecimento interno, na mente do gnóstico (aspecto místico).

Outro exemplo da literatura de Valentino é o conceito de “unificação”. Vejamos um trecho do *Evangelho da Verdade* citado por Jonas:

Através da Unidade cada um se reunirá de novo consigo mesmo. Por meio do conhecimento purificará a si mesmo da diversidade e buscará a Unidade, assimilando (devorando) a Matéria em seu interior como uma chama, a Obscuridade pela luz, e a Morte pela Vida. (2000, p. 95)⁹¹

Para Jonas, neste trecho, tanto o aspecto universal (metafísico) como o individual (místico) da ideia de unidade e seus opostos se tornaram temas recorrentes da especulação valentiniana posterior, na medida em que esta avançava distanciando-se da mitologia. E isto é um aspecto da evolução deste pensamento, no qual o pensamento mitológico é inferior ao misticismo no plano religioso ou ao pensamento lógico, no plano filosófico. Neste capítulo trataremos também desta antítese mito e misticismo, importante para a compreensão da interpretação do filósofo do gnosticismo.

Portanto, para Jonas, mitológico, é sinônimo de um pensamento “concreto” no sentido de tosco, não-filosófico, não-abstrato. Ele acentua a evolução do pensamento gnóstico que havia transcendido os aspectos mitológicos e construído verdadeiros sistemas filosóficos. Como vimos, este seria o caso do gnosticismo valentiniano, no qual o mito fora utilizado como um recurso estilístico cujo objetivo era revelar verdades que de outra maneira não teriam a mesma carga de emotividade. Quando o mito perde sua capacidade de falar do abstrato através de imagens concretas ele é “espiritualizado” e transformado em um recurso narrativo utilizado para revelar o sentimento de angústia existencial.

O quadro abaixo sintetiza as oposições acima:

Quadro 4 Mitologia e Filosofia

Mitologia = Oriente	Filosofia = Ocidente
---------------------	----------------------

⁹¹ “Por medio de la Unidad cada cual se reunirá de nuevo consigo mismo. Por medio del conocimiento se purificará a sí mismo de la diversidad y buscará la Unidad, asimilando (devorando) la Materia en su interior como una llama, la Os-curidad por la Luz y la Muerte por la Vida. (EvV 25, p.10-19)”

fantasia mitológica	intenção conceitual
variedade desconcertante	organização sistemática
Repetição	disciplina intelectual
Derivada	original
poderosa imaginação	conceitual
Tosca	sofisticada
Baixa	elevada
Concreta	abstrata

É preciso questionar qual noção de mito Jonas está utilizando. O filósofo italiano Claudio Bonaldi nos dá uma indicação quando afirmou que Ernst Cassirer (1874-1945)⁹², filósofo neokantiano do círculo de Marburg, foi citado em alguns escritos de Jonas.⁹³ Portanto, introduzimos algumas informações sobre sua concepção de mito.

Como vimos, um dos problemas filosóficos do mito é que ele se objetiva a partir de um elemento subjetivo. Uma questão que Jonas se coloca é se tal objetivação do sujeito em relação ao seu polo oposto, isto é, ao mundo, deve ser considerada ao mesmo tempo uma subjetivação do objeto, ou seja, uma antropomorfização mítica do mundo. Afirma que é difícil saber se ocorre primeiramente uma humanização do mundo ou uma mundanização do homem. Para discutir essa questão, recorre a Ernst Cassirer, que, na *Filosofia das Formas Simbólicas* colocou que

[...] se o elemento puramente interior se deve objetivar transformar em algo externo, então por outro lado também cada intuição do exterior permanece, todavia, continuamente misturada e tecida por determinações interiores. (CASSIRER, 1964, p. 603).

Jonas reflete que se trata de uma questão que não há uma resposta em uma ou noutra direção, mas em ambas. Não há uma essência dogmática dos objetos, pois o processo se dá no mundo. O trabalho do filósofo é justamente determinar os

⁹² Cassirer é autor de muitas obras das quais se destacam para os nossos fins *Filosofia das Formas Simbólicas* e *Linguagem e Mito*. Da primeira utilizamos a tradução italiana publicada em 1964 (1923) e da outra a 3ª edição brasileira de 1992 (1925).

⁹³ Conforme Bonaldi (2010, p. XXIX) estão arquivadas algumas folhas datilografadas de Jonas com citações de Cassirer, conservadas nos Arquivos Filosóficos de Konstanz sob a entrada HJ 2-17-21, além da única citação direta em *Gnosi e Spirito Tardo-antico*, p. 606. A correspondência entre Jonas e Cassirer foi estudada por D. Böhler em *Compreender e assumir a responsabilidade. Percepções Hans Jonas para o presente para o futuro - contextos e problemáticas (Vestehen und Verantworten. Hans Jonas Einsichten für die Gegenwart der Zukunft – Kontexte und Problem*. Münster: Lit, 2005, S. 3-46.).

modos de objetivação que caracterizam as diferentes formas simbólicas entre as quais está o mito.

Na introdução à edição brasileira de *Linguagem e Mito*, por exemplo, Anatol Rosenfeld define o que seria a objetivação para Cassirer, termo bastante recorrente em Jonas⁹⁴. Cassirer preocupou-se com a filosofia da ciência, e definia conhecimento de modo bastante amplo, como a "apreensão" humana de "mundo", apreensão nunca passiva, sempre mediada pela espontaneidade enformadora da mente humana. "Em cada uma dessas formas⁹⁵ e funções se realiza determinada objetivação, "determinada *enformação* não propriamente do mundo (como se houvesse mundo não enformado), mas *enformação* em mundo, em significativa conexão objetiva." (CASSIRER, 1992, p. 13)

Assim, a filosofia das formas simbólicas,

Não pretende estabelecer de antemão determinada teoria dogmática da essência dos objetos e de suas propriedades básicas, mas visa a apreender e descrever, ao contrário, mercê de trabalho paciente e crítico, os modos de objetivação que caracterizam a arte, a religião, a ciência, sobretudo, porém, a linguagem e o mito. (1992, p. 12).

Na *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer dedica um inteiro volume para responder a questão de que se o mito poderia ser comparado a outras formas de pensamento como conhecimento teórico, a arte ou a moral. O autor sentiu esta necessidade, pois segundo ele, o Romantismo, corrente responsável por uma retomada do estudo do mito, voltara-se mais ao estudo do material recolhido pela legião de mitógrafos, do que se dedicara a uma análise filosófica de sua forma (1964, p. 8-9).

Mas o que justificaria essa empreitada filosófica? Para Cassirer o mito tem uma importância decisiva, pois todas as formas de conhecimento tem sua gênese na consciência mítica.

⁹⁴ As semelhanças não são gratuitas; em Marburg Jonas teve acesso a muitas leituras dos expoentes da escola neokantiana. Conforme vimos no primeiro capítulo, Heidegger partiu do neokantismo para elaborar a sua visão de existencialismo.

⁹⁵ Isto é o pensamento científico, as funções da enformação lingüística, mítico – religiosa e artística.

A questão da origem da linguagem está inextricavelmente ligada a origem do mito [...] assim como o problema da origem da arte, da escrita, do direito e da ciência nos reporta a um estágio no qual todas estas coisas se encontram ainda em unidade imediata e indistinta com a consciência mítica (1964, p. XIII)⁹⁶

Decorre desse nexó genético que, para o autor em questão, o mito precisa ser escrutinado pelo *logos*, pela filosofia, para que “não se caia no erro comtiano de, na tentativa de livrar-se do elemento mítico, se mergulhe nele” (CASSIRER, 1964, p. XIII). E implica também na negação veemente da afirmação, já corrente à época, de que não seria possível traçar uma diferença entre mito e história:

Se esta tese tivesse razão, não somente a história, mas todo o sistema das ciências do espírito que sobre esta se apoia como sobre um seu fundamento, seriam subtraídas do campo das ciências e confiadas ao campo do mito. Estas ultrapassagens e usurpações do mito no campo da ciência poderão ser repelidas vitoriosamente somente quando este seja reconhecido, em seu próprio domínio, por aquilo que é por aquilo que pode de um ponto de vista espiritual. A sua verdadeira superação deve necessariamente estar fundada sobre o conhecimento e sobre o seu reconhecimento: somente mediante a análise de sua estrutura espiritual se poderão determinar de um lado, o seu particular significado, e de outro seus limites. (CASSIRER, 1964, p. XVII)⁹⁷

Para Cassirer, é preciso encontrar a forma interna do mito para que a razão dele se afaste. Conforme salientamos, essa é uma postura diante do mito que nasceu na Grécia antiga a partir de um ato de definição da filosofia (Platão, como afirmou Marcel Detienne criou a “mitologia”) como também da disciplina histórica (Tucídides). Ruptura que marca muitos estudos históricos contemporâneos, como por exemplo, Eric Hobsbawn para quem as histórias nacionais recentes podem ser ideológicas e basearem-se em *mito* e invenção. Conforme Vargas salientou, tanto o

⁹⁶“La questione dell’origine del linguaggio è inestricabilmente legata alla questione dell’origine del mito[...]così pure il problema dell’origine dell’arte, dell’origine della scrittura, dell’origine del diritto e della scienza ci riporta ad un stadio in cui tutte queste cose si trovano ancora nell’unità immediata e indistinta della coscienza mítica.”

⁹⁷“Se questa tesi avesse ragione, non solo la storia, ma l’intero sistema delle scienze dello spirito, che su di essa poggia come su di un suo fondamento, sarebbe sottratto al campo della scienza e affidato al mito. Questi sconfinamenti e queste usurpazioni del mito nel campo della scienza si potranno respingere solo vittoriosamente solo quando esso sia stato riconosciuto, nel suo proprio dominio, per ciò che è e per ciò che può da un punto di vista spirituale. Il suo vero superamento deve necessariamente essere fondato sulla conoscenza e sul riconoscimento di esso: solo mediante l’analisi della sua struttura spirituale se ne potranno determinare, da un lato, il particolare significato e dall’altro i limiti.”

caso antigo da história tucidideana como de Hobsbawn, “a noção de uma história verdadeira assume sentido e significado pela sua contraposição a uma visão falsa, absurda e, no mundo contemporâneo, perigosa do passado” (VARGAS, 2002).

Jonas também refletiu sobre a periculosidade da natureza simbólica do ser humano no referido ensaio sobre Agostinho. Essa prerrogativa é a mais perigosa, uma vez que,

[...] Para vir a si, o espírito toma por essência esta via atravessada pelo símbolo, em cuja confusão problemática este tende a se perder, se afastando daquela origem simbolicamente sob custódia e tomando o elemento constitutivo substituto como absoluto. (2010, p. XXIX)⁹⁸

Claudio Bonaldi esclarece que é como se a existência se movesse sempre na constante tentação de se interpretar a partir do mundo e acreditar estar alcançando sua essência na fuga mesma do mundo. Esta é, segundo Jonas, uma postura inadequada para colher “a efetiva dinâmica da existência”. O perigo da linguagem mitológica está no fato de que o homem vive uma situação inautêntica, “gnóstica”.

A forma autêntica da existência no contexto da Antiguidade Tardia será o oposto da gnose: a *pistis* (fé) entendida em sentido paulino, conforme veremos na próxima antítese.

3.2.3 A antítese de partida: *gnosis e pistis*

A preocupação inicial do projeto de pesquisa de Jonas foi a noção *de gnosis theou* (conhecimento de Deus) no Evangelho de João, realizada em Marburg (1925) para uma disciplina de seminário ministrada por Bultmann. Neste projeto, as noções de *gnosis* e fé estão implicadas. Posteriormente, em 1928, escreveu uma outra dissertação para a disciplina de Heidegger intitulada “O Conceito de Gnose” parcialmente publicada em 1930 e retomada na introdução do segundo volume de *Gnosis* na qual se dedica à elucidação deste conceito (BONALDI, 2010, p. XXI-XXIV).

⁹⁸ “[...] Per venire a se, lo spirito prende per essenza questa via traversa per il simbolo, nella cui allettante confusione problemática esso tende a perdersi, allontanandosi da quell’origine li simbolicamente custodita e prendendo l’elemento sostituito come assoluto.”

Na literatura clássica, *pistis* significava “confiança” que um homem pode ter nas pessoas e nos deuses (Hesíodo); “crédito” nos negócios (Sófocles) e “garantia” (Ésquilo). Podia também se referir à crença nos antigos mitos (Platão) entre outras significações semelhantes. No período helenístico, adquiriu o sentido de convicção quanto à existência e a atividade dos deuses. Tomou o lugar de um termo mais antigo, *nomizo* (“achar”, “sustentar”, “acreditar que”) e podia assumir a acepção da palavra *eusebeia* (“piedade”). O neoplatonismo desenvolveu um conceito materializado de fé do qual se exigia uma convicção intelectual e definida. Para os estóicos, o reconhecimento da ordem divina do mundo, *pistis* revelava a essência do homem (Epicteto). Nas religiões místicas, a fé significava o abandono de si mesmo à divindade. No *Corpus Hermeticum*, por exemplo, a fé é a forma mais alta do conhecimento (MICHEL, 2000, p. 810-811).

No Novo Testamento, de acordo com a interpretação existencialista de Bultmann, *pistis* (fé) é a marca especial da pregação missionária cristã. A existência autêntica para o cristão só seria possível através da fé na cruz e na ressurreição, o que o capacita a “estar aberto para o futuro” (LINK, 2000, p. LXIV). Não significa, portanto, no cristianismo paulino, a “piedade” ou confiança em Deus em geral. Tem caráter dogmático, é a aceitação de uma palavra.

O termo *gnosis* significava na época Grécia Arcaica “notar”, “perceber”, “reconhecer” uma coisa, pessoa ou situação através dos sentidos, especialmente a visão. No período clássico podia significar “entendimento”, “reflexão”, “julgamento”, “opinião”, “veredito”. Podia expressar também a relação de confiança entre as pessoas: “reconhecer como amigo”. Para a filosofia, o conhecimento podia ser atingido mediante reflexão, julgamento e investigação, mediante processos lógicos de pensamento. Todavia, segundo alguns estudiosos, entre os quais Jonas, apesar desses sentidos subsistirem na cultura helenística, paralelamente se nota o emprego sempre crescente de termos cujas ligações com a filosofia são mais tênues, como o uso que faz do termo os diferentes sistemas de pensamento e especulações gnósticos.⁹⁹ (SCHIMITZ, 2000, p.392-407)

Como vimos, segundo Jonas, a nova atitude existencial perante o mundo e a história, isto é, a separação sentida pelo gnóstico entre Deus e o mundo levou a um novo entendimento da palavra *gnosis*. Era, primeiramente, o conhecimento que o

⁹⁹ É o caso do autor do verbete CONHECIMENTO do Dicionário do Novo Testamento (SCHIMITZ, 2000) e do verbete CAPRETTINI e FERRARO (1987).

homem tinha de si mesmo e de sua verdadeira natureza. A *gnosis* mostraria o caminho salvação. E esta salvação é galgada pelo próprio gnóstico, uma vez que ao dar-se conta de sua verdadeira essência ele já “está salvo”.

Neste sentido, Jonas faz a distinção entre *gnosis*, “conhecimento” e *pistis*, “fé”. Estas são duas formas de realização da “dinâmica existencial desmundanizante”. Isto é, no cristianismo (sobretudo paulino) também haveria em certo sentido a negação do mundo. Entretanto, para Jonas, no primeiro elemento do par, o “dualismo anticósmico” é uma atitude contraditória do gnóstico:

O paradoxo da gnose reside no fato de que este projeto existencial na sua negação de toda objetivação mundana se se traduz na mais manifesta queda na dimensão objetiva: homem, Deus e mundo são submetidos à mais crua reificação não apenas na narrativa mítica, mas também sucessivamente na recondução da forma existencial às dinâmicas psicológicas imanentes. A objetivação não é de fato superada, mas ao contrário, é afirmada e estendida a todos os âmbitos da existência humana até mesmo na sua mais íntima consistência interior. (BONALDI, 2010, p. XXIII-XXIV)¹⁰⁰

Por esta razão, Jonas afirma que a existência gnóstica será inautêntica, pois a sua desmundanização é objetivada, não é completa transcendência. Neste sentido, opõe a ela *pistis*, a fé mediada pela dedução racional. *Pistis* não se delinea sobre um “ver” e não compreende Deus em direção objetiva, mas “o percebe pela audição e pertence a ele no ser”. Jonas acentua a oposição afirmando que a fé é uma realização autêntica¹⁰¹ que emergiu com o cristianismo dos primórdios, em particular em Paulo.

É clara para Jonas a oposição entre *gnosis* (gnosticismo) e *pistis* (fé protocristã), em termos existenciais. Apesar de duas possibilidades de realização do mesmo princípio *desmundanizante*, Paulo fundou, a partir da sua noção de fé (*pistis*) a refutação incondicional de todo o âmbito mundano e humano como unidade

¹⁰⁰ “La paradossalità della gnose risiede però nel fatto che questo progetto esistenziale pur nel suo rifiuto da ogni oggettivazione mondana si traduce nella più manifesta ricaduta nella dimensione oggettiva e cosale: i termini in gioco – uomo, dio, mondo – vengono sottoposti alla più cruda reificazione non solo nella narrazione mítica, ma anche successivamente nella riconduzione della forma esistenziale a dinamiche psicologiche immanenti. L’oggettivazione non viene affatto superata, ma anzi affermata ed estesa a ogni ambito dell’esistenza umana, anche alla sua più intima consistenza interiore”.

¹⁰¹ Termo empregado por Karl Jaspers (ao lado do termo inautêntico, simétrico e oposto) para indicar o ser que é próprio do homem, em contraposição a perda de si mesmo ou de sua própria natureza que é a inautenticidade. Cf. ABBAGNANO, 2007, p. 95.

essencial, ou seja, a sua negação verdadeiramente total, sem todavia falsificá-lo reduzindo-o ao aspecto puramente sensível (JONAS, 2010, p. 294). Na análise de Bonaldi,

Jonas assume as categorias existenciais heideggerianas, como uma espécie de esquema a priori de dinâmicas formais da existência, as quais de um lado, na sua permanência, tornam possível a compreensão da história, e, de outro, realizando-se cada vez em um princípio existencial válido no interior de um horizonte historicamente definido, veiculam o caráter sempre mutável do devir histórico. As dinâmicas existenciais individuadas por Heidegger são então “perspectivas possíveis de questionamento, que somente diante de uma existência histórica específica se concretizam de possíveis a determinadas, e não estão como tais já fixadas, restando iguais em todos os casos.” (BONALDI, 2010, p. XXII)¹⁰²

O “princípio gnóstico” é, portanto, uma das formas possíveis de concretização histórico-espiritual do conjunto de dinâmicas da existência delineadas por Heidegger, mas um princípio inautêntico que apesar de tentar livrar-se do mundo apega-se a ele. Abaixo a síntese dos conceitos:

Quadro 5 Conhecimento e Fé

Conhecimento (<i>Gnosis</i>)	Fé (<i>Pistis</i>)
Inautêntico	autêntico
Objetivado	místico

3.2.4 A antítese desdobrada: mito e misticismo

Conforme vimos anteriormente, Jonas atribui ao gnosticismo valentiniano a característica de superação do mito e sua conseqüente espiritualização. Em 1969, isto é, mais de trinta anos após o lançamento de *Gnosis*, Jonas reorganiza e amplia

¹⁰² “Jonas assume quindi le categorie esistenziali heideggeriane quali una sorta di schema a priori di dinamiche formali dell’esistenza, le quali, da un lato, nella loro permanenza, rendono possibile la comprensione della storia e dall’altro, realizzandosi ogni volta in un principio esistenziale valido all’interno di un orizzonte storicamente definito veicolano il carattere sempre mutevole del divenire storico. Le dinamiche esistenziale individuate da Heidegger sono dunque ‘prospettive possibili di interrogazione. Che soltanto di fronte alla specifica esistenza storica si concretizzano da possibili a determinate e non sono come tali già fissate restando uguali in tutti i casi.”

esta questão no artigo intitulado *Mito e Misticismo: um estudo da objetivação e da interiorização no Pensamento Religioso* (1969).

Apesar deste título mais genérico (objetivação e interiorização no pensamento religioso e não apenas gnóstico), uma vez que situa sua análise na Antiguidade Tardia, a gnose servirá de exemplo para ilustrar esta dualidade (termo que o próprio autor utiliza). De um lado o mito, “representação objetiva da realidade”; de outro, o misticismo, “a realização subjetiva dos estágios do ser humano”. E acrescenta que geralmente o estágio mítico precede o místico. (JONAS, 1969, p. 315)

Para Jonas, a relação entre mito e misticismo é justificada através de sua visão de que estaria implícito no mito gnóstico uma condição subjetiva e, portanto, há uma similaridade estrutural, um programa comum entre estas duas fases, qual seja, a questão existencial, uma “forma de o homem estar no mundo”.

O estágio mítico é qualificado por Jonas de “natural” e “primário” e o estágio místico de “posterior”; haveria, portanto, uma sequência de fenômenos. Esta visão da existência de estágios é mais uma indicação de que Jonas situava-se no paradigma evolucionista típico da Escola da História das Religiões.

O ponto de partida para a análise da objetivação (mito) e da interiorização (misticismo) de Jonas é a doutrina gnóstica da ascensão da alma através das esferas:

Historicamente falando, há um aspecto nas doutrinas da ascensão que vai muito além do seu significado literal, que é o de que em um estágio posterior do desenvolvimento gnóstico (não se utiliza mais o nome “Gnosticismo”) a topologia externa da ascensão por entre as esferas e o sucessivo despojamento da alma de seu apego ao que é mundano, e a recuperação de sua origem cósmica, reaparece “internalizado” sob a forma de uma técnica psicológica de transformações subjetivas pelas quais o ‘self’, ainda no corpo, pode alcançar o Absoluto como uma condição imanente ou temporária. Uma escala ascendente de estados mentais substituiria os estágios do itinerário místico; enquanto a dinâmica progressiva da autotransformação espiritual substituiria o impulso espacial pelas esferas celestiais. Dessa forma, a própria transcendência se tornaria imanência, e todo o processo espiritual lançado dentro do poder e da órbita do conceito. Com essa transposição de um esquema mitológico para a autoconsciência do self, a tradução de seus estágios de objetivação em subjetivação da experiência autoinduzida cuja culminância acontece na forma do êxtase ou união mística, o mito gnóstico entra no misticismo (Neoplatônico e monástico), e nesse novo meio, sobrevive às crenças mitológicas originais. Como

sugeri, isso pode ser visto como a recuperação da corporificação da essência original numa objetivação mitológica. (JONAS, 1969, p. 316-317. Tradução de Tatiana Barbiero Frantz)¹⁰³

A narrativa da obra *Poimandres* é citada por Jonas como exemplo deste esquema mitológico devido ao seu modo objetivado. O *Poimandres* trata da criação do mundo e das origens do ser humano; é uma cosmogonia tributária do *Timeu* de Platão e do Gênesis bíblico, atribuída a Hermes Trismegisto.¹⁰⁴ O relato é semelhante ao mito gnóstico clássico presente no *Livro Secreto segundo João* e ao mito valentiniano, este último conforme o descrevera Irineu de Lyon.

Em versão resumida por Jonas, neste primeiro tratado do *Corpus Hermeticum* a jornada da alma é a sua ascensão a níveis mais elevados, perdendo esfera após esfera suas características mundanas até que se torna o que era antes de sua queda cósmica, podendo assim regressar ao reino divino.

Quando este processo que se passava em meio transcendente, é antecipado através de ritos e sacramentos nesta existência, a jornada celestial se torna imanente, pois ocorre no interior do ser, sobretudo quando o iniciado está em êxtase. Pode tornar-se, então, segundo Jonas, uma experiência visionária válida, atingível somente neste estado.

O caso da liturgia dos Mistérios de Mitra¹⁰⁵ ilustra esta constatação. Nestes, o iniciado passava por sete portais que representavam as sete esferas. Nos mitos de Isis também havia ritual semelhante: um sucessivo despir e vestir de sete trajas ou

¹⁰³“Now, historically, according to my hypothesis, there is an even more far-reaching aspect to the ascent doctrines than their literal meaning. This is the fact that in a later stage of "gnostic" development (though no longer passing under the name of Gnosticism) the external topology of the ascent through the spheres, with the successive divesting of the soul of its worldly envelopments and the regaining of its original acosmic nature, reappears "internalized" in the shape of a psychological technique of inner transformations by which the self, while still in the body, might attain the absolute as an immanent, if temporary, condition. An ascending scale of mental states replaces the stations of the mythical itinerary; the dynamics of progressive spiritual self-transformation replaces the spatial thrust through the heavenly spheres. Thus could transcendence itself be turned into immanence, the whole process become spiritualized and put within the power and the orbit of the subject. With this transposition of a mythological scheme into the inwardness of the person, with the translation of its objective stages into subjective phases of self-performable experience whose culmination has the form of ecstasis or mystic union, gnostic myth passes into mysticism (Neoplatonic and monastic); and in this new medium it lives on long after the disappearance of the original mythological beliefs. As I suggested, this can be viewed as the recovery of the original essence from its embodiment in the mythological objectivation.”

¹⁰⁴ Na religião nacional egípcia o deus Tot era o patrono divino da literatura e do saber. Os gregos identificavam Tot a Hermes que recebia, entre os gregos que viviam no Egito romano e helênico, a alcunha de *Trismegistus*, isto é” três vezes grande”. Em torno desta figura surgiu um corpo de literatura pseudoepigráfica que hoje conhecemos como *Corpus Hermeticum*. O *Poimandres* é o primeiro tratado do *Corpus Hermeticum*. (LAYTON, 2002, p. 525 e 529)

¹⁰⁵ Religião de Mistério e de salvação que atribuída a Mitra a mediação redentora entre o deus supremo e a humanidade. Difundiu-se no Império Romano a partir do século primeiro da era vulgar, havendo sido forte rival do cristianismo. Cf SHÜLLER, 2002. p. 314).

disfarces animais. Desta maneira, o *eschaton*¹⁰⁶ vivido no estado místico se torna a possibilidade suprema de existência. O mito, então superado, torna-se misticismo.

Outro exemplo analisado por Jonas é o esquema da emanção gnóstico. O *pneuma* decaído se torna temporariamente *psyche*, uma “condição particular de imersão neste mundo”, uma “forma de alienação de si mesmo”.¹⁰⁷ A salvação ocorre na sua reconstituição ao que era no início e, para Jonas, este é um processo inverso de metamorfose. Jonas afirma que este tipo de especulação não é “inocentemente mitológica” é a forma mais significativa de desenvolvimento de um princípio místico. E neste sentido sua metafísica seria “superior” em relação ao mito astrológico. Vejamos os dois argumentos arrolados por Jonas:

Neste sentido, a superioridade da metafísica emanacionista é brevemente indicada por esses dois tratados distintos: (I) a unidade do princípio do qual todo o processo ontológico, no pensamento gnóstico, desenvolve autonomamente todo o caminho que leva ao oposto do seu início – pelo o qual o mito adquire valor filosófico; (II) a consequência de que, por essa razão, a reascensão não precisa mais lidar com forças externas limitadoras, como os gestores das esferas, de quem a passagem deve ser obtida, mas através de um processo de transformação espiritual sem envolver a prática com os poderes, ou condições, míticos independentes – daí a transferência para um misticismo subjetivo tornar-se a mais direta possível. (JONAS, 1969, p. 319-320. Tradução de Tatiana Barbiero Frantz).

Mais uma vez Jonas trata o assunto em uma escala de níveis nos quais haveria superioridade entre manifestações religiosas distintas, ao menos do ponto de vista metafísico e por adquirir “valor filosófico”. Além disso, não é inocentemente mitológico. Visão de que a mitologia é a ciência dos primitivos e, ligada a estes a ideia de “inocência”, “infância da razão”, pode ser conferida na obra de Detienne já citada anteriormente. Se não há uma passagem do mito para a razão, uma vez que se trata de uma questão religiosa, há a passagem do mito para o misticismo, uma forma mais espiritualizada e subjetiva.

Todavia, Jonas procura argumentar que a relação mito/misticismo não se trata de uma derivação, mas de “formações análogas que brotaram de uma mesma raiz, numa determinada ordem temporal”. Além disso, afirma que nem todo o mito é

¹⁰⁶ Reflexão sobre os fatos dos fins dos tempos.

¹⁰⁷ Para uma retomada destes conceitos, vide página 26, no aspecto antropológico da Gnose.

passível de transforma-se em misticismo, mas somente o mito escatológico ou de salvação (JONAS, 1969, p. 318). Apesar dessa ressalva, o que vemos construir ao longo do artigo é um processo de derivação, inclusive utilizando este mesmo termo ao falar da especulação gnóstica da emanção. (1969, p. 319).

Karen King em sua análise do legado jonasiano para a definição de gnosticismo, também afirma que Jonas continua distinguindo mito de filosofia apelando às suas origens, aproximando-se, neste aspecto, da Escola da História das Religiões. Para ele – comenta King - “o mito gnóstico apresenta componentes filosóficos, especulativos que o distinguem do verdadeiro pensamento mítico”.¹⁰⁸ Na definição de Jonas, o mito gnóstico é “de segunda mão”, isto é, não é produto “inocente” de uma cultura, mas um poema elaborado conscientemente. (KING, 2003, p. 126)¹⁰⁹. E acrescenta: “Jonas claramente pertence à era da demitologização na qual se acreditava que se poderia libertar o sentido existencial de um mito de sua forma primitiva ou artificial”¹¹⁰ (KING, 2003, p. 128).

No quadro 6 a síntese das oposições:

Quadro 6 Mito e Misticismo

Mito	Misticismo
Ritualístico/objetivo	Interno, subjetivo
Forças externas limitadoras (concreto)	Processo de transformação espiritual
Primário	Posterior
Transcendente	Imanente

3.2.5 A antítese de chegada: o “princípio gnóstico” e o “princípio da responsabilidade”

Quando então, após longa permanência em terras estranhas, eu retornei à minha própria terra, ao palco da filosofia contemporânea, verifiquei que eu havia aprendido lá fora me fez entender melhor as plagas de onde havia partido. (JONAS, 2004, p.233).

¹⁰⁸ “Gnostic myth presents philosophical, speculative components that distinguish the true mythical thought”

¹⁰⁹ “Gnostic myth, was consciously constructed secondary, derivative. He argued that myth in contrast, is naïve, natural and non-deliberative[...].”

¹¹⁰ “Jonas clearly belonged to the era of “demythologizing” in which it was believed that one could liberate the existential meaning of a myth from its (primitive or artificial) form.”

Iniciamos com a autoavaliação de Jonas, de seus estudos anteriores a Segunda Guerra. Filósofo de formação enveredou pelos caminhos da teologia. Esta é a “terra estranha”. Estranha porque considerava seu tema de pesquisa, a gnose, bastante nebuloso. O retorno à filosofia contemporânea se deu após a experiência da Segunda Guerra, quando a preocupação de Jonas se voltou ao *organismo como problema ontológico*. Mas no que a gnose o ajudara a compreender a filosofia contemporânea?

O filósofo já não acreditava mais no existencialismo enquanto uma chave de interpretação universal e passou a interrogar-se por que o existencialismo, apesar disso, revelara-se tão produtivo na interpretação da gnose:

O existencialismo era ele próprio a filosofia de uma determinada situação histórica da existência humana. Uma situação análoga (embora sob outro aspecto muito diferente) havia provocado no passado uma resposta análoga. Por isso não perde em seriedade a questão colocada pelo existencialismo; mas foi alcançada uma perspectiva adequada, quando se reconheceu e se restringiu algumas de suas visões a situação por ele refletida. (JONAS, 2004, p. 234).

Uma situação análoga no passado, a da Gnose, ajudaria a entender a situação espiritual do homem moderno, pois esta, segundo o filósofo, também é caracterizada do ponto de vista ontológico pela cisão homem e mundo. Traçando a gênese deste *acosmismo* na modernidade, invoca Pascal como testemunha desta origem: “Tragado pela amplidão infinita dos espaços de que eu nada sei e que nada sabe de mim, eu estremeço” (JONAS, 2004, p. 235). A temática do medo experimentado pelo homem moderno diante do desconhecido seria semelhante ao medo gnóstico, uma vez que o cosmos, visto como oposto e escravizador, fora criado na ignorância e paixão do demiurgo.

Na análise de Jonas, a consequência de tal sentimento:

Como já não participa mais de um sentido da natureza, mas apenas - através do seu corpo - da sua condição mecânica, assim também a natureza não participa de seus anseios internos. Precisamente aquilo, portanto, pelo o que o ser humano é superior a toda a natureza, aquilo que o distingue de todos os outros seres, o espírito,

não o coloca em uma posição mais elevada na totalidade do ser, pelo contrário, representa antes o fosso intransponível que o separa do restante da realidade. Alienado da comunidade do ser como um todo, precisamente sua consciência faz dele um alienado no mundo, em todo o ato de verdadeira reflexão dando testemunho precisamente desta alienação. (JONAS, 2004, p. 235-236)

A consciência, aquilo que torna o ser humano superior à natureza é também fonte de separação desta. O homem tornou-se alheio ao mundo.

No entanto, no universo de Pascal, ainda havia um deus, mas um deus escondido, *absconditus*:

[...] de quem nada se pode predizer, além da vontade e do poder, em seu distanciamento deixa como herança o *homo absconditus* – um conceito do ser humano caracterizado ainda unicamente por vontade e poder, pela vontade e pelo poder. Para esta vontade, até na natureza indiferente é antes ocasião de atividade do que objeto real. (JONAS, 2004, p. 237).

Esta situação metafísica de distanciamento entre o homem e o mundo, sentimento inaugurado pelos gnósticos, está na origem do existencialismo moderno e aos seus aspectos niilistas. A mudança na imagem que o homem passou a ter da natureza (*physis*) moldou esta visão do ambiente cósmico humano (JONAS, 2004, p. 237). É característica do existencialismo, portanto, o dualismo, a alienação entre o ser humano e o mundo, surgida com a perda da ideia de um universo amigo. Com o dualismo gnóstico, Jonas pretende compreender o fenômeno denominado niilismo (JONAS, 2004, p. 238).

Baseando-se mais uma vez em Spengler, mais precisamente na sua teoria dos ciclos naturais, Jonas acredita ser viável a comparação entre mundos tão distantes como o da Antiguidade Tardia e a Modernidade. E novamente, afirma que apesar da “estranheza do simbolismo gnóstico” e de sua “fantasia exuberante”, ou seja, seu caráter mitológico há pontos em comum entre gnose, existencialismo e niilismo.

Na base desta comparação situa o dualismo da atitude gnóstica, a sua experiência do eu e do mundo:

Existe o dualismo entre o ser humano e mundo, e paralelamente a este o dualismo entre mundo e Deus. Trata-se de um dualismo não de grandezas complementares, mas sim de grandezas contrárias. E é um só, pois o dualismo entre ser humano e mundo repete no plano da experiência o dualismo entre mundo e Deus, dele se derivando como seu fundamento teórico [...]. Nesta tríplice polaridade, ser humano e Deus estão unidos frente ao mundo, mas apesar desta comunhão essencial eles estão separados exatamente pelo mundo. (JONAS, 2004, p. 239)

O sentimento de um fosso absoluto entre o ser humano e o mundo é explicado na gnose, em forma de doutrina objetiva, isto é, na forma de mito.¹¹¹ As características principais são retomadas neste artigo de forma resumida em seus aspectos teológicos, cosmológicos e antropológicos: o divino é estranho ao mundo; o verdadeiro Deus é transmundano e não se pode conhecê-lo através do mundo. O eu do ser humano não faz parte do mundo. Portanto, o ser humano não deve nenhum respeito à obra do criador, assim como esta não estabelece normas para o comportamento humano. As leis do universo jamais serão vistas pelo gnóstico como resultado da sabedoria divina, e sim fruto da dominação e da opressão. E a questão é justamente esta: o universo não é mais honorável como era o cosmos helênico. A lei cósmica, antes venerada como expressão da razão, passou a ser vista como compulsória (JONAS, 2004, p. 241).

O que levou a essa mudança na relação homem e mundo? De acordo com Jonas, ocorreu o colapso da “doutrina da parte e do todo”. As causas são sociais e políticas:

A doutrina da ontologia clássica, segundo a qual o todo antecede as partes e é melhor do que elas, o todo é aquilo para o qual as partes existem e onde elas encontram não apenas a razão, mas também o sentido de sua existência – na Antiguidade Tardia esta doutrina axiomática perdeu a base social de sua validade [...]. Com o desaparecimento das cidades-estado nas monarquias hereditárias e por fim no Império Romano, a cidadania da polis perdeu sua função construtiva e seu lugar espiritual. (JONAS, 2004, p. 242).

Mesmo com reelaboração desta doutrina pelos estóicos e pelos filósofos pós-aristotélicos ter sido bem sucedida, os novos grupos desagregados do império

¹¹¹ Analisamos essa questão do mito como doutrina objetiva na seção Mitologia versus filosofia.

podiam reagir de forma diferente já que não haviam feito parte desta tradição clássica. Foi o caso dos gnósticos.

Disso também deriva o antinomismo antigo, isto é, a negação do caráter da obrigatoriedade da lei. Jonas passa a comparar os antinomismos antigo e moderno, mas faz uma ressalva:

Logo de partida devemos admitir que na gnose e no existencialismo a negação da norma objetiva foi desenvolvida em níveis teóricos muito diferentes, e que o antinomismo gnóstico nos parece primitivo quando comparado à subtileza conceitual e à clareza histórica de sua contrapartida moderna. (JONAS, 2004, p. 244).

Para ilustrar o antinomismo moderno cita a famosa expressão de Nietzsche “Deus está morto”. O niilismo gnóstico diria o “Deus do cosmos está morto”. Para Jonas, o niilismo gnóstico é menos catastrófico se comparado ao moderno, visto que para Nietzsche, esta sentença significava o fim dos valores supremos, ou como Heidegger expressou, “o mundo suprassensível não tem mais realidade operante”. Da mesma maneira – diz Jonas – isso se aplica à posição gnóstica. Nenhuma lei parte do Deus escondido gnóstico. Na comparação entre antigos e modernos, de maneira não muito diferente dos gnósticos, Sartre afirmava que “quando a transcendência se cala só resta ao homem a liberdade”, pois “tudo lhe é permitido” (JONAS, 2004, p. 245).

Neste seu comparar Jonas coloca os gnósticos como mais toscos filosoficamente, dizendo que o argumento antinômico gnóstico é meramente subjetivista (JONAS, 2004, p. 245). A raiz do antinomismo gnóstico não está no relativismo, mas no mundo e no seu demiurgo. Lei moral e lei natural são complementares, os aspectos interno e externo do determinismo cósmico.

Jonas aproxima a gnose com um argumento de Heidegger no seu escrito “Sobre o Humanismo” no qual este afirmara que o ser humano não pode ser situado na *animalitas*. Além do abuso que Heidegger faz do termo “animal” que no contexto grego antigo não significava “bestia”, mas “ser animado”, “ser vivo”, ele rejeita o papel do ser humano no todo da natureza:

O que não tem natureza não tem norma, só o que pertence a uma ordem das naturezas – por exemplo a uma ordem da criação – é que possui uma natureza. Só onde existe um todo é que existe uma lei. Na concepção depreciativa dos gnósticos isto se aplica à *psyche*, que pertence ao todo cósmico. O *pneumatikos*, porém, como não pertence a nenhuma ordem, está acima da lei, além do bem e do mal, sendo lei para si próprio na força do seu ‘conhecer.’ (JONAS, 2004, p. 247-248).

Da mesma forma que o gnóstico se colocava acima da lei, Heidegger ao afastar a humanidade da natureza produzia processo semelhante ao afastamento gnóstico.

Para Jonas, o que também aproxima gnose e existencialismo é o fato de que ambos se apoiam em um passado e projetam-se para o futuro, numa “temporalidade sem presente”. Citando o exemplo valentiniano Jonas afirma que:

Existe o passado de onde viemos e o futuro para onde nos encaminhamos, mas o presente é apenas o momento do próprio conhecimento, o ponto crítico da mudança de uma para o outro na extrema crise do agora escatológico. Mas existe uma diferença decisiva em relação aos paralelos modernos: embora lançados na temporalidade nós tivemos, segundo a fórmula gnóstica uma origem na eternidade. Isto coloca o niilismo intramundano em um horizonte metafísico inexistente no paralelo moderno. (JONAS, 2004, p. 248).

Ao traçar, ainda na sua juventude, uma tabela de categorias em “o Ser e o Tempo” de Heidegger, Jonas constatou que no existencialismo a coluna do presente permanece praticamente vazia. O conceito negativo de “haver caído” (cujas origens Jonas situa no drama gnóstico, sobretudo o descrito na literatura mandeísta) representa o presente como um modo derivado e deficiente da existência. (JONAS, 2004, p. 249)

Quando o presente não é mais do que um momento de crise entre o passado e o futuro e a natureza indiferente não emana lei alguma e na qual o ser humano moderno está lançado, o niilismo moderno é muito mais radical e desesperado do que o gnóstico. E ainda, Jonas afirma que há uma contradição no dualismo moderno:

Que seria do ser lançado sem alguém que lance, e sem nenhum lugar de onde seja lançado? O existencialista deveria antes dizer que o ser humano – o eu consciente, preocupado, capaz de sentir – é lançado pela natureza. Se o foi de uma maneira cega, então o que vê é produto do despreocupado, uma natureza teleológica foi produzida de uma maneira não teleológica. (JONAS, 2004, p. 252).

Isto explica a necessidade filosófica de Jonas de perseguir uma ética que fizesse parte da filosofia da natureza. Se o ser humano não se baseia mais sobre a autoridade divina, a ética precisa fundamentar-se em um novo princípio. Este princípio visto além do horizonte histórico da Antiguidade Tardia será colocado em oposição ao princípio gnóstico, é o princípio responsabilidade. Portanto, o nexó entre o pensamento jonasiano de antes e após a Segunda Guerra é estabelecido. O Jonas fundador da bioética foi engendrado pelo jovem Jonas estudioso do gnosticismo.

Quadro 7 Princípio Gnóstico e Princípio Responsabilidade

Princípio Gnóstico	Princípio Responsabilidade
Cisão homem/ Deus / mundo (dualismo)	Homem e natureza como um todo fazem parte da esfera da responsabilidade
Alienação/nihilismo/antinomismo	Responsabilidade nascida da livre escolha
Temporalidade sem presente	Ética presente que engloba o futuro

4 CONCLUSÃO

Exploramos os limites das antíteses como uma técnica argumentativa na produção do conhecimento histórico, no caso da história do gnosticismo. Procuramos demonstrar nesta dissertação seu uso por Hans Jonas e identificamos as antíteses Oriente e Ocidente, Mito e Misticismo, Mito e Filosofia, Conhecimento (*gnosis*) e fé (*pístis*) até a sua derradeira antítese, o Princípio gnóstico e o Princípio responsabilidade.

Sabemos que não exaurimos por completo e outras antíteses poderiam ser arroladas. Contudo, destacamos aquelas que demonstram a tensão entre o mito e a razão (*logos*), em seus desdobramentos possíveis que, dada sua estrutura assimétrica, se repetem. Por exemplo, a tensão Mito e Filosofia permeia as demais, uma vez que é a partir dessa distinção que as demais são qualificadas, sobretudo os pares Oriente e Ocidente e Mito e Misticismo. Por esta razão a intitulamos “antítese subjacente”.

No par Oriente e Ocidente, a base da distinção é religião/mito oriental *versus* a razão de origem grega, mesmo que na reconstrução histórica de Jonas há uma síntese das duas realidades. Mais do que um *pano de fundo* no qual se desenvolve a tese de Jonas, é possível perceber sua postura orientalista na qual a identidade ocidental se forja no contraste com o Oriente.

Em Mito e Misticismo, a objetivação de uma relação transcendente típica do mito é contraposta a uma forma mística de se relacionar com a divindade qualificada de superior por isso. Nos sistemas gnósticos, segundo Jonas, as formas mitológicas são vistas como formas degeneradas da filosofia. Mito e Misticismo é a antítese “desdobrada”, pois representa, no plano religioso, o que no filosófico representa Mito e Filosofia. De certa maneira, apresentam a mesma estrutura argumentativa: mito (objetivação)/misticismo (transcendência) e mito (objetivação)/filosofia (abstração).

Por sua vez Jonas considera a fé (*pístis*) tal qual descrevera Paulo, a forma “autêntica” de dualismo em franca oposição a conhecimento gnóstico (*gnosis*). Desta antítese Jonas derivou toda sua investigação posterior, ainda que tenha se fixado no primeiro elemento do par. Por isso a denominamos “antítese de partida”.

Na visão de Jonas, o Princípio gnóstico com sua visão mitológica da cisão entre o homem e o mundo/natureza e o homem e Deus deve ser urgentemente substituído pelo Princípio responsabilidade, caminho indispensável para a

manutenção da vida e do planeta através de um imperativo racional. Princípio gnóstico e Princípio responsabilidade configuram a “antítese de chegada”, uma vez que após todo o percurso de Jonas entre ontologia, teologia e filosofia biológica, é por contraste ao Princípio gnóstico que é definido o Princípio responsabilidade.

Vimos que na base de sua pesquisa sobre o gnosticismo estão três principais fontes de reflexão: o existencialismo heideggeriano, a noção de espírito de Hegel e as hipóteses históricas de Oswald Spengler sobre o desenvolvimento da cultura árabe. Mas outras filosofias se fazem presente: a visão neokantiana de que não há mundo objeto pré-existente, mas “antes, a mente humana dá impulso ao mundo-objeto de acordo com os próprios padrões da mente” (WADELSTEIN, 2000, p. 357), é fundamental para a compreensão de como o mito objetifica a realidade gerando o afastamento de si mesmo, relegando o “Espírito” a uma existência inautêntica. Desse fato deriva a necessidade da *demitologização* que com seu “retorno hermenêutico” supera o disfarce do símbolo e o fenômeno original, autêntico pode emergir. (JONAS, p. 358). Já “Espírito” (*Geist*) é uma noção hegeliana na Filosofia da História. Jonas estava inserido em uma tradição de estudos germânicos que remonta a Hegel uma vez que “o intérprete encontra sua raiz existencial em um tema coletivo, *Gesamtdasein* ou *Geist*.” (WADELSTEIN, 2000, p. 359).

Já no período pós Segunda Guerra Mundial, Jonas passou a discutir as questões que envolvem a vida, a ontologia do organismo. Sua autocrítica quanto ao uso do existencialismo, o levou a perceber nesta filosofia traços gnósticos. Iniciou, então, a busca de uma ética diversa da gnóstica, que não separasse o homem e a natureza. Sua visão do Gnosticismo passou a ser bastante negativa. Como Wadelstein destacou,

Apesar de Jonas ter trocado chave por fechadura e ter passado de uma avaliação fundamentalmente positiva do Gnosticismo para uma avaliação negativa do mesmo, pode-se especular se a crítica à sua própria obra foi suficientemente radical. Será que o entusiasmo pela afinidade com os textos gnósticos sentido pelo jovem estudante e entusiasta de Heidegger lhe permitiu fazer justiça aos textos gnósticos antigos? Será que a profunda revolta contra os textos gnósticos sentida pelo maduro filósofo judeu da natureza e responsabilidade humana lhe permitiu avançar na sua leitura? Apesar da reviravolta e da sensibilidade histórica aumentada do

velho Jonas, as linhas base de sua interpretação se mantiveram as mesmas. (WALDSTEIN, 2000, p. 345).¹¹²

Quando Jonas volta-se ao problema do organismo, o Gnosticismo será a pedra de toque de sua teoria, tornando-se o “pai” do niilismo moderno, e de certa forma uma visão de mundo maldita. Neste aspecto, o menosprezo da gnose fez com que Jonas não revisse, já à luz dos textos de Nag Hammadi, que a sua principal tese do acosmismo gnóstico não fazia jus ao conteúdo dos textos. Uma constatação feita por Wadelstein é justamente em relação a um texto já conhecido por Jonas e em que a tese do filósofo alemão não se sustenta, o *Apócrifo de João*.

Este texto, encontrado em duas versões em Nag Hammadi, mas que já era conhecido por uma versão no Códex de Berlim, não pode ser caracterizado “à moda Jonas”: de fato, dualismo anticósmico, docetismo¹¹³, comportamento ascético ou libertino, etc. não estão presentes segundo Wadelstein¹¹⁴ e Karen L. King. (KING, 2006, p. VIII).

Uma análise mais profunda mostra que o *Apócrifo de João* não é uma expressão de um “Espírito da Antiguidade Tardia”, em geral caracterizado pelo “*Entweltlichung*”. Mas um turbilhão muito particular, e em muitos aspectos até idiossincrático, do fluxo mais amplo do Judaísmo Helenístico. (WADELSTEIN, 2000, p. 372).¹¹⁵

A crítica de Jonas na atualidade dos estudos gnósticos está baseada nas dificuldades da aplicabilidade do seu modelo aos textos de Nag Hammadi. Situa-se, portanto, no confronto com as fontes. Esta é seguramente a crítica principal. Mas o

¹¹² “Although Jonas reversed key and lock and shifted from a fundamentally positive evaluation of Gnosticism to a negative one, one may wonder whether this critique of his earlier work was radical enough. Did the thrill of affinity with Gnostic texts felt by the young and enthusiastic student of Heidegger allow him to do justice to ancient Gnostic texts? Did the profound revulsion against Gnostic texts felt by the later Jewish philosopher of nature and human responsibility allow him to improve his reading? Despite the reversal and the greater historical sensitivity of the later Jonas, the basic outlines of his interpretation remained the same.”

¹¹³ Doutrina que nega a realidade da encarnação de Jesus em um corpo mortal. CF. PACOMIO, Luciano Lexicon: dicionário teológico enciclopédico. Tradução de João Paixão Netto/ Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, p.209.

¹¹⁴ Wadelstein foi responsável por uma edição crítica das versões de Nag Hammadi: WALDSTEIN, M.; WISSE, F. *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2, NHMS 33*. Leiden: Brill, 1995.

¹¹⁵ “Close analysis shows that the Apocryphon of John is not an expression of a broad “Spirit of Late Antiquity” characterized by “*Entweltlichung*.” It is a very particular and in many respects idiosyncratic eddy in the broad stream of Hellenistic Judaism.”

que procuramos demonstrar neste trabalho foi a sustentação de seu projeto em uma visão binária do fenômeno que acabou por reduzi-lo à postura dualista do gnóstico perante o mundo. Se já não podemos afirmar que esta interpretação faça justiça aos antigos gnósticos, e ainda menos continuar a vê-los como os precursores do niilismo moderno, o princípio responsabilidade segue como a maior contribuição de Hans Jonas à filosofia moderna.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

ALTMANN, Walter. Introdução. In: BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender. Ensaios Seleccionados*. São Leopoldo, Editora Sinodal, 2001. p. 05-19.

BIELESCH, Simone Maria. **Em busca de auxílio para o Renascimento**: estátuas funerárias de Osíris e Ptah-Sokar-Osíris. Dissertação de Mestrado defendida pelo Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro em agosto de 2010. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/ppgarq/docs/papers/Alunos/Simone_Bielesch_Vol_I_Texto.pdf> Acesso em: 06/06/2014.

BONALDI, Claudio. Introduzioni, traduzioni e note. In: JONAS, Hans. **Gnosi e Spirito Tardo Antico**. Milano: Edizioni Bompiani, 2010. p. VII- LVI.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização: coletânea de ensaios**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1999.

BURKITT, F. T. **Church and Gnosis**. Cambridge: Cambridge University Press, 1932. p. 40

CAPRETTINI Gian Paolo; FERRARO, Guido. Mythos/Logos. In: **Enciclopédia Einaudi**, v. 12. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 1987. p. 660-689.

CASE, Shirley Jackson. A new interpretation of the Gnosticism. **The Journal of Religion**, v. 15, n. 3, p. 325-326, jul. 1935.

CASSIRER, Ernst. **Filosofia delle Forme Simboliche**. Firenze: La Nuova Italia, 1964.

_____. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CHAVES, Julio Cesar Dias. A Biblioteca Copta de Nag Hammadi: uma história de pesquisa. In: **Oracula 2.6**, São Bernardo do Campo, 2.4, 2006. p.1-19.

COEENEN, Lothar e BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.

COLPE, Carsten. *Syncretism*. In: ELIADE, Mircea, **Encyclopedia of Religion**. Volume 14. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. p 214-227.

CULIANU, Ioan Petru. **Gnosticismo e pensiero moderno**: Hans Jonas. Roma: Erma, 1985.

DETIENNE, Marcel. **A escrita de Orfeu**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. **A invenção da mitologia**. Rio de Janeiro: José Olympio: Brasília, UnB, 1997.

DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. São Paulo: Escuta, 2002.

GOODY, Jack. **Domesticação do pensamento selvagem**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

HARTMAN, Robert. Introdução. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Razão na História**: uma introdução geral à Filosofia da História. São Paulo: Centauro, 2004. p. 09-37.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Razão na História**: uma introdução geral à Filosofia da História. São Paulo: Centauro, 2004.

JONAS, Hans. **Gnosi e Spirito Tardo Antico**. Milano: Edizioni Bompiani, 2010.

_____. **Gnosis und Spätantiker Geist**. Germany: Göttingen, 1934.

_____. **La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo**. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

_____. **O Princípio Vida. Fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

_____. *Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought*. **The Journal of Religion**, v.49, n.4, p. 315-329, oct. 1969.

KING, K. **What is gnosticism?** London: Cambridge, 2003.

_____. **The Secret Revelation of John**. London: Harvard University Press, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

LAYTON, Bentley. **As escrituras gnósticas**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem** SP, Ed. Nacional, 1976.

LINDE, Fabian. **Rebel Spirit: An Interpretation of Nikolai Berdiaev's Philosophical Anthropology in the Light of Jonasian Gnosis**. Disponível em: <<http://people.su.se/~fali2544/downloads/slutseminarium.pdf>>. Acesso em: 13 maio 2014.

LINK, Hans-Georg. Existencialismo. In: COEENEN, Lothar e BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000. p. LXIV.

MARQUES, Jordino. O método fenomenológico em Husserl e Heidegger. **Filósofos** v. 2, n. 1, p.41-53, jan./jun.1997.

MASTROCINQUE, Attilio. *From Jewish Magic to Gnosticism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

MESQUITA, Antônio Pedro (coord.) **ARISTÓTELES**. Obras completas. Vol VIII. Tomo I. Lisboa: Imprensa - Casa da Moeda, 2005. Disponível em: <<http://www.obrasdearistoteles.net/>>. Acesso em: 13 jun. 2014.

MICHEL, Otto. Fé. In: COEENEN, Lothar e BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.

MONTEPAONE, C. *et ali. Tucidide nella Storiografia Moderna*. Napoli: Morano Editore, 1994.

NOCK, Arthur Darby. Review of Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*," **Gnomon**, n. 12, p. 605-612.1936. reprinted in Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Zeph Stewart, 2 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1972),1:444–51, here 444.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. **Retórica e Nova Retórica**: a tradição grega e a teoria da argumentação de Chaim Perelman. Cadernos PET-JUR/PUC-RIO, Rio de Janeiro, p. 27-47, 1997. Disponível em:<<http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/25334-25336-1-PB.pdf>> Acesso em: 22 jan. 2014.

PACOMIO, Luciano (ed.). **Lexicon**: dicionário teológico enciclopédico. Tradução de João Paixão Netto/ Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

PEARSON, Birger. **Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity**. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2006.

PERELMAN, Chaim. **Tratado da Argumentação**: a nova retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. **Fédon**: Diálogos de Platão, vol. 2. Edição bilíngue Tradução: Carlos Alberto Nunes. Pará: Editora da UFPA, 2011.

QUISPEL, Gilles. Book Review: *Gnosis und Spatantiker Geist, I* (3rd Edition). **Church History**, v. 34, n. 2, p. 215-216, jun. 1965.

RÉE, Jonathan. **Heidegger**: história e verdade em ser e tempo. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.

REITZENSTEIN, Richard. **Das iranische Erlösermythus: Religionsgeschichtliche Untersuchungen**. Bonn: A Marcus & Weber's Verlag, 1921. p. 146

RUDOLPH, Kurt **Gnosis**: The Nature and History of Gnosticism. San Francisco: Harper, 1987.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHENKE Hans-Martin. Review of Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, **ThLZ** 84 ,1959: p. 813–20.

SCHIMITZ, Ernst Dieter. Conhecimento. In: COEENEN, Lothar e BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000. p. 391-408.

SCHÜLLER, Arnaldo. **Dicionário Enciclopédico de Teologia**. Canoas: Editora da Ulbra, 2002. P. 314.

SILVA, Leandro Assunção da. **História, Filosofia e Espaços: a ideia de ocidente em Oswald Spengler**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFRN. Agosto de 2008.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SPENGLER, Oswald. **A decadência do ocidente**. Esboço de uma morfologia da História Universal. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Anna Lia Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VARGAS, Anderson Zalewski. **A História e a morte do mito**. Texto apresentado no VI Encontro Estadual de História, Passo Fundo RS. 2002. Disponível em: <<http://www.blocosonline.com.br/literatura/prosa/artigos/art059.php>>. Acesso em: 12 out. 2013.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1987.

VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito y sociedad em la Grecia antigua**. Madrid: Siglo XXI, 1987.

WALDSTEIN, Michael. *Hans Jonas' Construct "Gnosticism": analysis and critique*. **Journal of Early Christian Studies**, v.8, n.3, p. 341-372. 2000.

WILLIAMS, Michael. **Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category**. Princeton: Princeton University Press, 1996.

ANEXOS

ANEXO A – Cronologia Hans Jonas

1903- Nascimento em Mönchengladbach (Renânia do Norte, próximo à divisa com a Holanda)

1918- Participa do Círculo Sionista de Mönchengladbach, fortemente influenciado pelas ideias de Martin Buber.

1921 – Na Universidade de Freiburg inicia o estudo de Filosofia e História da Arte com Edmund Husserl, Martin Heidegger e outros.

1924 - Aluno de Martin Heidegger e Rudolf Bultmann, colega e companheiro de estudos Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer e outros. Começa a dedicar-se ao estudo do Gnosticismo.

1928 – Sob orientação de Heidegger finaliza a pesquisa *O Conceito de Gnosis*.

1933 - Com a ascensão do nazismo, emigrou para a Inglaterra e posteriormente para a Palestina.

1934 – Publicação do primeiro tomo de *Gnosis e o Espírito da Antiguidade Tardia*.

1936- Início das revoltas árabes contra a ocupação sionista. Jonas participa da brigada de autodefesa Haganah.

1939 - Voluntário no exército inglês na 2ª Guerra Mundial, contribuindo na libertação da Itália. Na última fase da guerra voltou à Alemanha.

1940 – Serve em Haifa para defendê-la contra os ataques aéreos provenientes de Damasco e Beirute.

1942 – Deportação da mãe ao gueto de Lodz e posteriormente à Auschwitz, onde é assassinada.

1945 – Passagem pela Alemanha e encontro com Karl Jaspers e Rudolf Bultmann.

1946-1949 mora nas proximidades de Jerusalém e se transfere ao Canadá (Montreal).

1950-51 – Reencontro com Hannah Arendt, Günter Anders e Karl Löwith em Nova York.

1954 – Publicação do segundo tomo de *Gnosis e o Espírito da Antiguidade Tardia*

1958 – Publicação de *The Gnostic Religion*

1963 – Rompe com Hannah Arendt (devido a publicação de Arendt sobre o julgamento de Heichmann)

1964 – Ataque filosófico à Heidegger (Conferência de New Jersey).

1966 – 1985 – Volta seu interesse a temas ligados à Bioética. Período de publicações sobre a filosofia da biologia, Princípio Vida, Princípio Responsabilidade e outros.

1993- Falecimento em New Rochelle, tendo sido sepultado na ala hebraica do cemitério de Hastings, Nova York

Fonte: Adaptado de Bonaldi (2010)

ANEXO B

Obras de Hans Jonas em ordem cronológica Originais em Alemão e Inglês Traduções para o Italiano, Português, Espanhol e Francês entre colchetes

Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1ª ed. 1930, 2ª ed. 1965 [trad. it. *Agostino e il problema paolino della libertà*, a cura di C. Bonaldi, Moricelliana, Brescia, 2007].

Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg, Hubert & Co, Göttingen, 1930.

Gnosis und spätantiker Geist: Teil I: Die Mythologische Gnosis, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934.

Gnosis und spätantiker Geist: Teil II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954.

The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Beacon Press, Boston, 1ª ediz. 1958, [trad. it *Lo gnosticismo*, SEI, Torino, 1973; Trad. esp. *La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000].

Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 [trad. it. *Tra il nulla e l'eternità*, a cura di G. R. Rilke, Gallio Editore, Ferrara, 1992].

The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology, Harper and Row, 1963 [trad. ted. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, 1973; Trad. pt *O Princípio Vida: Fundamentos para uma Biologia Filosófica*. [S.l.]: Vozes, 2004; trad it. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino, 1999].

Philosophical Essays: From the Ancient Creed to Technological Man, Chicago, 1974 [trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, a cura di Alessandro Dal Lago, Il Mulino, Bologna, 2001].

On Faith, Reason and Responsibility: Six Essays, San Francisco, Harper and Row, 1978.

Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1979 [Trad. pt *O Princípio Responsabilidade*. [S.I.]: Contraponto Editora, 2006; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1990].

On the Power or Impotence of Subjectivity, in "Philosophical Dimensions of the Neuro-Medical Sciences", Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Co., 1976 [ed. ted. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt/M, Insel, 1981; [trad it. *Potere o impotenza della soggettività?*, Brossura, Medusa Edizioni, 2006].

Was für Morgen Lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte, Basel-Wien, 1983.

Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen, 1984 [trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, a cura di G. Angelino, Il Nuovo Melangolo, 1993].

Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt/M., Insel, 1985 [trad. pt *Ética, medicina e técnica*. [S.I.]: Vega, 1994; trad. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 1997]

Wissenschaft als persönliches Erlebnis, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 [trad. it. *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia, 1992].

Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1988.

Erkenntnis und Verantwortung, Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts", Göttingen, Lamuv, 1991.

Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt/M., Insel, 1992.

Dem bösen Ende näher, Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur. Hrsg. Wolfgang Schneider. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993 [trad. it. *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino, 2000].

Philosophie: Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993 [trad. it. *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, a cura di Carlo Angelino, Il Nuovo Melangolo, 1994].

Due lettere, in «Ragion Pratica», 15, 2000, pp 17-32.

Sulla sofferenza, in «Ragion Pratica», 15, 2000, pp 33-52.

Anima e corpo, conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas, in *Ragion Pratica*, 15, 2000, pp 65-74. Trad. it. di F. Li Vigni.

Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo, titolo originale : *Ist Gott ein Mathematiker ? Vom Sinn des Stoffwechsels*, tr. Anna Patrucco Becchi, Il Melangolo, Genova 1995.

Erinnerungen, a cura di Christian Wiese e Rachel Salamander, con una prefazione di Lore Jonas, Insel Verlag, Frankfurt/M., 2003. [trad. fr. *Souvenirs. D'après des entretiens avec Rachel Salamander*, Payot & Rivages, Paris, 2005; trad. it. *Memorie*, Il nuovo Melangolo, 2008].