
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

A NEUTRALIZAÇÃO DO VALOR DA NATUREZA: NILISMO E DESTRUIÇÃO AMBIENTAL

The neutralization of the value of nature: nihilism and environmental destruction

Michelle Bobsin Duarte*

 <https://orcid.org/0000-0002-8210-7498>

Resumo: O objetivo do artigo é apresentar a gênese de uma faceta específica do niilismo moderno/contemporâneo diagnosticada por Hans Jonas como a neutralização do valor da natureza. Para tanto, apresentaremos as principais ideais de Jonas sobre o gnosticismo, o niilismo e a crítica do filósofo ao dualismo.

Palavras-chave: Hans Jonas; Crise ambiental; niilismo.

Abstract: *The objective of the article is to draw a connection between a specific facet of modern/contemporary nihilism diagnosed by Hans Jonas, that is, the neutralization of the value of nature. For this, we will present the main ideals of Jonas' work on Gnosticism, nihilism and the philosopher's critique of dualism.*

Keywords: *Hans Jonas; Environmental crisis; nihilism.*

Introdução

A crise ambiental contemporânea impulsiona o pensamento a encontrar não somente possíveis soluções para o problema, como também, a tentar compreender o que desencadeou

* Professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ.

a crise, quais foram os fatores decisivos que nos colocaram diante desse tipo de ameaça existencial coletiva, onde nós erramos. Há muitas respostas que podem nos ajudar a compreender alguns desses fatores do nosso enorme problema, como também, diagnósticos do momento atual que nos auxiliam a entrar em estado de alerta em relação às catástrofes que já estão acontecendo.

A ideia de Antropoceno, proposta inicialmente pelo ecologista Eugene Stoermer (1980) para pontuar as evidências das transformações antrópicas na Terra, e posteriormente (2000) adotada pelo químico atmosférico Paul Crutzen para se referir à magnitude do poder de transformação humano sobre o planeta, mostra-se como um excelente diagnóstico para dimensionar o tamanho do impacto do nosso modo de existência sobre as outras vidas e sobre as nossas próprias condições de existência em um futuro muito próximo. Embora a tese de que vivemos em uma época geológica marcada pela força da ação humana sobre a Terra tenha sido rejeitada pelos cientistas do Subcomissão de Estratigrafia Quaternária da União Internacional de Ciências Geológicas (IUGS), consideramos que esse conceito constitui uma ferramenta indispensável às ciências humanas para pensar a relação da humanidade com o planeta.

De uma perspectiva que tenta se aproximar filosoficamente da gênese de algumas ideias influentes na cultura ocidental que se relacionam com o problema ambiental, o presente artigo apresenta a proposta de Hans Jonas sobre três movimentos do pensamento que, em certa medida, contribuíram para fundar uma visão de mundo que dissocia a humanidade de todo o restante da natureza. Para Jonas, a visão de mundo dualista surgida com o gnosticismo antigo se associa profundamente com o existencialismo e com o niilismo, resultando, portanto, em prejuízo ao entendimento sobre a origem comum da vida e a pertença da humanidade à Terra.

No artigo “Gnosticism, Existentialism and Nihilism”, publicado na obra *The Phenomenon of Life*, de 1966, Jonas pontua as semelhanças e pontos comuns entre esses temas. A saber: tanto o movimento gnóstico quanto o existencialismo possuem raízes na ideia de que a natureza humana é substancialmente diferente da natureza do mundo, ou seja, o tanto o niilismo decorrente da visão de mundo gnóstica quanto o resultante do movimento existencialista estão calcados no dualismo substancial entre ser humano e natureza.

Jonas relata que, inicialmente, a sua pretensão era utilizar as categorias existenciais para lançar uma luz interpretativa ao movimento gnóstico, no entanto, “o existencialismo, que forneceu os meios de uma análise histórica, envolveu-se no resultado disso”¹. E não foi apenas pelo fato de o método possuir determinada validade, já que é um método analítico da existência humana, mas antes “pode ser devido ao próprio tipo de ‘existência’ em ambos os lados”².

Uma das pistas que Jonas segue para pensar a aproximação do gnosticismo e do existencialismo é a concepção cosmológica ou de ordenamento do mundo desses dois movimentos, pois tanto para um quanto para o outro o mundo é compreendido como um lugar maléfico e hostil.

Ainda em *The Phenomenon of Life*, Jonas denuncia os prejuízos da interpretação puramente físico-química da ciência moderna sobre a vida, que na leitura de Jelson Oliveira³ é entendida como o fundamento de um niilismo ético (e tecnológico) característico da contemporaneidade. Para Jonas, o niilismo ético é o resultado da “dessacralização” da natureza por parte da ciência, isso fez parte do “mesmo movimento que nos pôs de posse daquelas forças cujo uso deve ser agora regulamentado”⁴.

A neutralização do valor da natureza ocasionou um vácuo ético, uma espécie de niilismo que se caracteriza pela indiferença sobre o destino da vida em geral, inclusive a humana. Jonas vai argumentar que esse tipo de niilismo é consequência da própria finalidade da empresa tecnológica, que não apenas visa o bem-estar humano como prioridade, mas sim opera como fundamento de sua própria finalidade.

Com essa perspectiva em foco, o presente artigo visa expor as principais ideias de Jonas sobre a gênese do niilismo ético moderno/contemporâneo, para tanto, apresentaremos as principais ideias do trabalho de Jonas sobre o gnosticismo e a crítica do filósofo ao dualismo.

O gnosticismo antigo

¹ JONAS, H. *The Phenomenon of Life*. Evanston: Northwestern University Press, 2001, p. 212.

² *Ibidem*.

³ Ver: OLIVEIRA, J. “Hans Jonas e o Niilismo: O Hóspede mais sinistro não pode destruir a casa”. Revista *Dialectus*, v.12, n°30, maio-agosto 2023, pp.101-119.

⁴ JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC Rio, 2011, p. 65.

Para Jonas a ideia da existência de uma distinção de natureza entre a humanidade e o mundo se fortaleceu desde o início da era cristã, os primórdios desta separação remetem ao surgimento do movimento gnóstico. Em *Der Begriff der Gnosis* (O conceito de Gnose), Jonas traça os principais dogmas advindos da religião gnóstica. No prefácio da edição para o grande público nominada *The Gnostic Religion* (1958), Jonas confessa que, desde o início de sua formação filosófica, ele tinha claramente a ideia de que nenhum estudo em filosofia era possível sem considerar os aspectos religiosos de uma determinada cultura ou, até mesmo, que o estudo do fenômeno religioso na tradição ocidental é tão indispensável quanto o estudo da filosofia para compreender a visão de mundo predominante em determinadas épocas. Com tal perspectiva em foco, Jonas faz uma análise minuciosa dos aspectos mais relevantes, filosoficamente, do movimento gnóstico.

O filósofo observa que nos primeiros séculos da era cristã havia um clima de fervor espiritual na região mais oriental do mar mediterrâneo, o que se justifica com o próprio surgimento da religião cristã e com o aparecimento de diversos movimentos escatológicos nesta parte do mundo. Para Jonas, as seitas gnósticas representaram a expressão mais radical e extrema do fervilhão de crenças que caracterizou a crise espiritual deste período, marcada pela ascensão de expressões religiosas salvacionistas.

O ponto de interesse da análise de Jonas sobre o gnosticismo é o dualismo radical entre ser humano e mundo e entre o mundo e Deus. Na concepção gnóstica, embora Deus e os humanos possuam laços essenciais, eles estão separados pelo mundo, o qual foi criado por um princípio inferior e não possui nenhuma ligação com o divino. Assim, o Deus gnóstico é estranho e transcendente ao nosso mundo, a natureza do mundo é governada por um demiurgo maldito e o espírito humano ou *pneuma* não faz parte desta natureza, sendo também transcendente e incognoscível às próprias faculdades humanas. Por fim, o conhecimento desta condição é o saber gnóstico, e este saber é o meio de se alcançar a salvação.

Para os gnósticos, o universo é semelhante a uma prisão na qual o planeta Terra é “a mais profunda masmorra”⁵ ou em outras palavras, o seu pior cárcere. A cosmologia gnóstica organiza o universo em sete esferas planetárias com uma estrela fixa ou sol, sendo esta estrutura passível de multiplicação em incontáveis outras. Estas esferas estão estruturadas

⁵ JONAS, H. *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. 3rd ed. Boston: Beacon Press, 2001, p. 43.

como sete “conchas concêntricas enclausuradas”⁶ com o planeta Terra em seu núcleo. Jonas observa que este tipo de arquitetura cosmológica possui uma significação religiosa sobre a distância de Deus em relação aos humanos, pois quanto mais vasto o universo, maior a distância que estamos dele. A quantidade de planetas, estrelas e outros corpos celestes, além da força demoníaca emanada dos Arcontes, “interferem” diretamente em nossa relação e acesso a Deus. Os Arcontes são os governantes e carcereiros dos planetas, responsáveis por impedir que a alma ascenda depois da morte e retorne a Deus. Eles se identificam com as leis da natureza e as suas normas de governo do mundo são *heimarmene*, o destino universal.

De acordo com Jonas, a moralidade gnóstica pregava basicamente o desprezo por qualquer norma terrestre e a hostilidade em relação às coisas consideradas mundanas. Ou seja, os pneumáticos, designação dada a quem possuía o conhecimento gnóstico, acreditavam estar acima de qualquer lei moral. Jonas observa que, a partir dessas premissas morais, duas posturas antagônicas se desenvolvem: o asceta e o libertino. Enquanto o asceta possuía a tendência a se afastar das coisas mundanas, evitando ao máximo o contato social e, conseqüentemente, isolando-se a fim de evitar uma “contaminação através do mundo”⁷, o libertino utilizava-se de sua imunidade moral para agir de acordo com seu desejo.

Tal postura era considerada uma maneira de desafiar as leis tirânicas promulgadas pelos Arcontes ou pelos humanos, pois a adesão deliberada ao não cumprimento das leis morais era visto como uma forma de contribuir para a salvação. Para os gnósticos não havia qualquer peso quanto às conseqüências de suas ações morais porque “como o pneumático é livre da *heimarmene*, ele é livre do jugo da lei moral. Para ele todas as coisas são permitidas, já que o pneuma está ‘salvo em sua natureza’ e não pode ser nem manchado por ações nem amedrontado pela ameaça da retribuição arcôntica”⁸.

Hans Jonas observa que a imagem do “estrangeiro” permeia os escritos dos mandeões⁹ e aparece com bastante frequência relacionada à vida que não pertence a este planeta, isto é, na visão do mandeísmo a vida humana é representada como alienígena ao mundo. “O

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Praticantes de uma seita gnóstica ainda existente no oriente médio.

conceito de vida estrangeira é um dos símbolos mais impressionantes que encontramos no discurso gnóstico, e isso é uma novidade na história do discurso humano em geral”¹⁰.

Segundo Jonas, a imagem do estrangeiro aparece de maneira abundante não somente no mandeísmo como também em outras correntes gnósticas, inclusive gnóstico-cristãs, e encontra seu expoente filosófico no movimento neoplatônico. Jonas cita o uso teológico dos sinônimos “o inominado”, “o desconhecido”, “o outro” como predicados de Deus recorrentes nestes escritos para exemplificar que, assim como os seres humanos, o Ser supremo ou Criador é simbolizado nos escritos gnósticos como totalmente estranho ao mundo.

Ser humano e viver no planeta Terra é, para os gnósticos, estar expatriado, não pertencer ao mundo no qual habita. O estrangeiro é aquele que tem as suas raízes em um lugar distante do que se vive. Sentir-se estrangeiro e simbolizar a vida humana desta maneira demonstra o inconformismo e o estranhamento em relação ao mundo.

Semelhanças entre o gnosticismo antigo e o existencialismo

Para o gnóstico, o cosmos é um ordenamento maléfico concebido e comandado por um demiurgo maldito, onde cada camada celeste é guardada por um arconte que impede a passagem do pneuma em direção ao mundo da luz para a reunião com o princípio superior do qual faz parte. A Terra e o cosmo em geral estão submetidos às forças das leis maléficas deste demiurgo, sendo assim, um lugar hostil no qual a existência é um lamento.

A hostilidade da visão de mundo gnóstica encontra reflexo no agitado período histórico do seu desenvolvimento. O decaimento da cultura helênica e as constantes guerras sucessórias do antigo império alexandrino encontram, segundo Jonas, paralelos com a experiência moderna do existencialismo devido ao sentimento de abandono gerado pela situação política da pólis. De acordo com Jonas, o colapso das antigas cidades-estados e a sua absorção pelas monarquias na antiguidade tardia “privou a intelligentsia da pólis da sua

¹⁰ *Ibidem*, p. 49.

função construtiva”¹¹, visto que na polis o indivíduo reconhecia a sua importância e a responsabilidade na manutenção da construção do todo da cidade¹².

Com a mudança na situação política, houve também uma mudança no sentimento dos cidadãos em relação a sua vida cidadina, pois, conforme pondera Jonas, “o cosmos foi declarado ser ‘a grande cidade dos deuses e dos homens’, e ser um cidadão do universo, um cosmopolita, era agora o objetivo pelo qual o homem, de outra forma isolado, podia definir o seu curso”¹³. Já que esta era a única maneira dos cidadãos de outrora manterem ainda a relação com o todo, pois a participação política na polis não estava mais ao alcance.

Por sua vez, a concepção existencialista de cosmos, de acordo com Jonas, é marcada pela mudança na perspectiva ontológica da humanidade ocorrida no início da modernidade, “uma mudança na visão da natureza, isto é, do ambiente cósmico do homem, está no fundo daquela situação metafísica que deu origem ao existencialismo moderno e às suas implicações niilistas”¹⁴. Embora Jonas aponte que as descobertas da cosmologia moderna tenham contribuído para o desmonte da ideia de “cosmos com cujo *logos* imanente o meu próprio (*logos*) pode sentir parentesco”¹⁵, acarretando, assim, o descrédito em uma ordem do todo em que o humano teria o seu lugar, a sua leitura sugere que não necessariamente apenas a ciência moderna seja a condição para o surgimento do niilismo deste momento da história. Ao contrário, “um niilismo cósmico como tal, gerado por quaisquer circunstâncias históricas, seria a condição na qual alguns dos traços característicos do existencialismo poderiam evoluir”¹⁶. Ou seja, mesmo que a nova concepção de cosmos tenha contribuído fortemente para a mudança do sentimento humano em relação ao mundo, outras forças também estiveram em curso para que se configurasse o niilismo moderno.

Mas, de fato, o sentimento de solidão humana descrito por Pascal no início da era moderna, o qual explicitava as angústias de se perceber insignificante existindo na vastidão universal, a qual não tem conhecimento de sua existência, retrata o não pertencimento e o

¹¹ JONAS, H. *The Phenomenon of Life*, p. 222.

¹² De acordo com Jonas, o comportamento dos cidadãos das antigas cidades-estados era baseado na lógica da doutrina ontológica clássica das partes e do todo, na qual o todo é melhor do que as partes e, desta maneira, os cidadãos possuíam um compromisso com a manutenção das condições de existência das cidades.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 216.

¹⁵ *Ibidem*, p. 214.

¹⁶ *Ibidem*, p. 216.

isolamento do humano em relação ao todo universal. Pois, como poderia um “caniço pensante” fazer parte da *res extensa* que não pensa, que não tem como conhecer a existência deste caniço que sabe que existe? Mesmo possuindo um corpo físico e participando da extensão, o humano do início da modernidade aprendeu via Descartes que a sua natureza é distinta do restante da vida porque ele pensa e sabe que pensa. A natureza é apenas matéria que funciona mecanicamente, inclusive o seu corpo.

Ele sozinho no mundo pensa, não por causa da natureza, mas apesar de ser parte dela. Como ele não mais compartilha de um significado da natureza, mas meramente, através de seu corpo, de sua determinação mecânica, a natureza não mais compartilha de suas preocupações internas. Assim, aquilo pelo qual o homem é superior a toda a natureza, sua distinção única, a mente, não mais resulta em uma maior integração de seu ser na totalidade do ser, mas, ao contrário, marca o abismo intransponível entre ele e o resto da existência. Distanciado da comunidade de ser em um todo, sua consciência só faz dele um estrangeiro no mundo, e em cada ato de verdadeira reflexão fala dessa estranheza gritante.¹⁷

É desta maneira que Jonas interpreta a figura do existencialista do início da modernidade, exemplificado e consagrado por Blaise Pascal, que através da compilação de seus *Pensées*, relata a sua condição existencial como “perdido neste canto remoto da natureza”¹⁸. Alguns trechos da obra *Pensées* reforçam a tese de Jonas sobre as semelhanças do existencialismo com o movimento gnóstico também pela perspectiva do sentimento de abandono e aprisionamento no mundo. Para o autor, a sentença de Pascal sobre o universo ocupar o papel de uma cela que aprisiona o ser humano equivale ao mundo hostil dos gnósticos.

Conforme observa Jelson Oliveira¹⁹, em sua interpretação da analogia feita por Jonas entre os dois movimentos, também na expressão do pensamento existencialista, “a condição humana no cosmos, portanto, é marcada pelo estrangeirismo”²⁰. Temos então que a alegoria do estrangeiro, recorrente no universo gnóstico, aparece povoando também o imaginário do início da modernidade. Ou antes, não do início da modernidade, mas sim da reflexão existencialista. Pois, de acordo com o diagnóstico de Jonas, o existencialismo de Heidegger

¹⁷ *Ibidem*, p. 214.

¹⁸ PASCAL, B. *Pensées*. parágrafo 72, p. 10.

¹⁹ Ver: OLIVEIRA, J. “A interpretação analógica das relações entre niilismo gnóstico e niilismo existencialista segundo Hans Jonas”. Síntese, Belo Horizonte, v.41, n.129, 2014, p. 101-127.

²⁰ *Ibidem*, p. 119.

passou de provedor da chave interpretativa para a análise do gnosticismo a figurante de um modo de existência que possui características assombrosamente semelhantes ao objeto analisado.

Jonas cita como exemplo a fórmula da escola valentiana²¹ na qual aparece a expressão “ser lançado” no mundo, tal expressão tornou-se famosa com o existencialismo, principalmente de cunho heideggeriano. Conforme observa Jonas, podemos também encontrar em Pascal a referência a um lançamento na imensidão espacial. No entanto, na filosofia de Heidegger esta expressão “é uma característica fundamental do Dasein, da auto experiência da existência”²². Este ponto de partida do existencialismo heideggeriano para pensar a existência humana tem o poder de suscitar a imagem do estrangeiro que é lançado em um mundo no qual a sua presença parece ser inexplicável. A compreensão dessa existência se dá pelas categorias consideradas como fundamentais ou modos existenciais a partir dos quais os seres humanos se constituem por seus atos.

Jonas observa que as categorias existenciais de Heidegger possuem um profundo significado temporal, no entanto, o tempo presente não possui uma dimensão independente por si própria, o tempo presente sempre está em relação ao passado e ao futuro, “pois o presente existencialmente ‘genuíno’ é o presente da ‘situação’, que é totalmente definida em termos da relação do eu com o futuro e o passado”²³. O presente visto desta maneira se apresenta apenas como uma função entre dois tempos, torna-se “uma criatura dos outros dois horizontes do tempo, uma função de suas dinâmicas incessantes, e nenhuma dimensão independente para habitar”²⁴. Se, para o existencialismo heideggeriano, a concepção de presente for considerada fora desta dinâmica, ela se torna decaimento:

um fracasso da tensão da existência verdadeira, uma espécie de negligência de ser. De fato, *Verfallenheit*, um termo negativo que também inclui o significado de degeneração e declínio é o ‘existencial’ próprio para o ‘presente’ como tal, mostrando que ele é um modo de existência derivado e ‘deficiente’.²⁵

²¹ A qual aparece nos escritos de Clemente de Alexandria em sua defesa do cristianismo contra os gnósticos. Clemente de Alexandria, *Exc. Ex Theod.* 78.2. Ver: CASEY, Robert P. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*. London: Christophers, 1934.

²² JONAS, H. *The Phenomenon of Life*, p. 229.

²³ *Ibidem*, p. 230.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

Esta relação com a temporalidade presente é análoga à gnóstica na medida em que o presente é percebido como momento e não como duração. Ou seja, o presente não deve ser considerado por si, como algo que possui valor próprio, e sim sempre como o elo que liga um passado “autêntico” a um futuro que corresponda a isso.

Outro ponto interessante observado por Jonas na aproximação do existencialismo com o movimento gnóstico são as noções de *Zuhanden* e *Vorhanden*. Para Jonas estas duas noções estão ligadas à questão do despojamento da importância do tempo presente no pensamento de Heidegger, pois diz respeito à presença atual das coisas. O autor destaca que para os existencialistas as coisas do mundo são *Zuhanden*, isto é, usáveis e estão à disposição dos seres humanos para serem utilizadas em seus “projetos de existência”. *Vorhanden*, por sua vez, corresponde ao estado neutro das coisas que não possuem diretamente alguma utilidade, “o lá da natureza nua, para ser olhado fora da relevância da situação existencial e da ‘preocupação’ prática”²⁶.

O efeito deste entendimento teórico da natureza e do eu se mostra como o alijamento das questões éticas no pensamento existencialista, pois toda a ação vislumbra a constituição de uma existência autêntica no seu ato de existir e não necessariamente conduz à reflexão sobre os efeitos da ação em relação ao todo. “Essa depreciação existencialista do conceito de natureza obviamente reflete seu desnudamento espiritual nas mãos da ciência física, e tem algo em comum com o desprezo gnóstico pela natureza”²⁷.

No caso do movimento gnóstico, o desprezo pela natureza é justificado pela não aceitação do mundo criado pelo demiurgo maldito, a subversão da ideia de lei ou nomos em geral aparece como uma maneira de demonstrar a insatisfação e a negação da condição existencial do presente regida por este poder. Pois, “sendo lei, o código moral é apenas o complemento psíquico da lei física e, como tal, o aspecto interno da regra cósmica que tudo permeia”²⁸. Já que toda a lei, inclusive a da natureza não é obra da divindade. O deus gnóstico é transcendente ao mundo, não possui nenhum vínculo e, conseqüentemente, não emana qualquer lei que possa servir de orientação para os seus seguidores. “Em outras palavras, para todos os propósitos da relação do humano com a realidade que o rodeia, esse Deus oculto é

²⁶ *Ibidem*, p. 231.

²⁷ *Ibidem*, p. 232.

²⁸ *Ibidem*, p. 226.

uma concepção niilista: nenhum *nomos* emana dele, nenhuma lei para a natureza e, portanto, nenhuma para a ação humana como parte da ordem natural”²⁹.

A consequência de ambas as concepções a respeito da existência humana no mundo, tanto a existencialista quanto a gnóstica, conduzem a uma visão dualista da relação do ser humano com a natureza. Jonas identifica “o dualismo entre humano e *physis* como o fundo metafísico da situação niilista”³⁰.

No entanto, o filósofo ressalta uma diferença entre os dois tipos de niilismo: no caso gnóstico, o niilismo é uma forma de não se conformar ao mundo regido por uma força hostil e demoníaca. Embora não emane nenhuma lei do deus estranho ao mundo, a doutrina gnóstica fornece, conforme observa Jonas, uma direção negativa às leis, pois tem em seu fundo “a sanção da transcendência negativa para a qual a positividade do mundo é a contrapartida qualitativa”³¹, ou seja, há uma diretriz, mesmo que antagônica, das leis que regem as ações humanas. Já o existencialismo, observa Jonas, é marcado pela indiferença em relação à natureza e, desta forma, nenhuma direção pode ser esperada da concepção moderna de mundo.

Isso torna o niilismo moderno infinitamente mais radical e mais desesperado do que o niilismo gnóstico jamais poderia ser, apesar de todo o seu terror, pânico do mundo e o seu desprezo desafiador de suas leis. Essa natureza que não se importa, de um jeito ou de outro, é o verdadeiro abismo. Que somente o humano se importa, em sua finitude diante de nada além da morte, sozinho com sua contingência e com a falta de sentido objetiva de seu significados projetados, é uma situação verdadeiramente sem precedentes.³²

Para Jonas, o niilismo moderno possui uma falta de consistência interna devido aos pressupostos que são de origem metafísica, mas que, no entanto, não são admitidos como uma referência pelos existencialistas. O autor chama a atenção para a expressão “ser lançado”: “O que é o lançamento sem o lançador, e sem um além de onde começou?”³³. Neste sentido, o niilismo gnóstico possui muito mais coerência porque postula a natureza do mundo como sendo má, sem nenhuma participação da divindade, e, por isso, deve ser negada. Ao

²⁹ *Ibidem*, p. 225.

³⁰ *Ibidem*, p. 232.

³¹ *Ibidem*, p. 233.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

menos, “a ideia de uma natureza demoníaca contra a qual o eu se opõe faz sentido”³⁴, destaca Jonas.

Conforme mencionado acima, para Jonas, a descontinuidade entre ser humano e natureza, ou seja, o dualismo, está na raiz do niilismo ético que assombra a humanidade. Necessitamos de modos de interpretação da realidade que integrem esta ruptura feita há algum tempo. “Se uma terceira via está aberta a isso - uma pela qual a divergência dualista possa ser evitada e, ainda assim, haja algo suficiente do insight dualista para sustentar a humanidade do humano - a filosofia deve descobrir”³⁵.

O dualismo moderno

O início da era moderna é marcado, na visão de Jonas, pela mudança na perspectiva ontológica da humanidade e pela busca de um método científico que se adequasse ao novo paradigma dessa perspectiva. A nova teoria cosmológica de Nicolau Copérnico alargou a compreensão de universo e, conseqüentemente, mudou a percepção dos humanos em relação ao seu lugar no mundo.

De acordo com Jonas, a cosmologia moderna, por ser uma teoria a qual é regida por princípios quantitativos de massas inanimadas e forças que operam de acordo com as leis de inércia, marcou o início da concepção extremamente mecânica do funcionamento do cosmos e, por conseguinte, da vida devido aos princípios metodológicos adotados para as suas inferências.

O nascimento do método experimental moderno³⁶ tem a sua origem na necessidade de conhecer o mundo de maneira “clara e distinta”, por conseguinte, a matematização da natureza e a dissociação dos movimentos complexos em movimentos simples se mostrou como a maneira mais eficaz de atingir este objetivo. Jonas pontua que o nascimento do método cartesiano é a culminação das ideias trazidas pelo novo modelo cosmológico.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 234.

³⁶ O método cartesiano parte da certeza indubitável da existência do eu para, então, seguir quatro passos para a verificação da verdade do fenômeno apresentado. Assim, deve-se: filtrar as informações recebidas a ponto de considerar somente o que for evidente; dividir o fenômeno em quantas partes for possível para obter melhor compreensão; fazer uma síntese ordenada das conclusões; e revisar novamente as conclusões, a fim que sejam evitados os equívocos.

Descartes pressupunha a possibilidade de estabelecer uma metodologia próxima à demonstração geométrica com a finalidade de garantir um conhecimento indubitável sobre o mundo. No entanto, esta metodologia se mostrou extremamente mecanicista, abolindo qualquer outra forma de causalidade que não a mecânica. Conforme observa Jonas, a metodologia cartesiana não deixou espaço nem para a introdução do conceito de energia, que posteriormente foi introduzido por Leibniz e outros pensadores a fim de corrigir o extremismo da teoria de Descartes.

O advento da teoria cartesiana sobre o funcionamento mecânico do mundo introduziu a negação dos aspectos não mensuráveis da realidade e, conseqüentemente, uma violência contra a própria ideia de vida, que passou a ser considerada como a manifestação de uma atividade mecânica. A separação da realidade em três substâncias distintas, respectivamente: *res infinita*, *res cogitans* e *res extensa*, culminou em um grande enigma. Pois, como poderiam duas substâncias distintas constituírem o mesmo indivíduo, ou melhor, como explicar a existência da coisa pensante em um mundo governado pelas leis da mecânica?

A imagem de um mundo regido pelas leis da mecânica, a mesma lei que rege o corpo humano e toda a extensão, certamente causou uma estranheza em relação à vida e até mesmo em relação ao próprio corpo no imaginário da época. Este tipo de dualismo substancial possibilitou o surgimento da visão de mundo mecanicista que prevaleceu por alguns séculos e que ainda vigora dada a sua força explicativa sobre alguns aspectos da materialidade do mundo. Conforme destaca Jonas, o dualismo substancial é tão marcante em nossa cultura que o seu legado consiste, além do monismo materialista, no niilismo ético que assola a contemporaneidade, já que “o surgimento e a longa ascendência do dualismo estão entre os eventos mais decisivos na história mental da raça humana”³⁷.

Roberto Tibaldeo³⁸ destaca que a diferença entre o dualismo antigo (gnóstico) e o moderno (cartesiano) está na forma de niilismo. No dualismo gnóstico o niilismo é fruto de uma crença em que a salvação da alma não depende do *ethos* neste mundo, ou seja, não é pelas ações na vida natural que o pneuma faz a sua ascensão. Já o dualismo ontológico moderno possui o niilismo em sua essência, pois o lado material do dualismo prevaleceu

³⁷ *Ibidem*, p. 13.

³⁸ TIBALDEO, R. F. “From Dualism to the Preservation of Ambivalence. Hans Jonas’ Ontological Revolution as the Background to his Ethics of Responsibility”. In: LARRÈRE, C., POMMIER, E. (ed.), *L'éthique de la Vie Chez Hans Jonas*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2013, p. 33-48.

acarretando um monismo materialista no qual a natureza é vista como indiferente e totalmente despida de qualquer valor que não o material. Logo, não há necessidade de se estabelecer nenhuma diretriz ética em relação ao mundo natural, em outras palavras, a natureza não é digna de consideração ética.

O diagnóstico de Jonas sobre a situação do nosso tempo é rigoroso:

A ruptura entre o humano e o total da realidade está no fundo do niilismo. A ilogicidade da ruptura, isto é, de um dualismo sem metafísica, torna seu fato não menos real, nem a sua aparente alternativa mais aceitável: o olhar fixo na individualidade isolada, o qual condena o humano, pode querer se trocar por um naturalismo monista que, juntamente com a ruptura, aboliria também a ideia de humano como humano.³⁹

Jonas identifica uma ameaça à ideia de ser humano no contexto do monismo materialista, já que não existem limites éticos para as intervenções em uma natureza que é considerada homogênea. Neste sentido, Jonas vai defender um monismo imanentista, que consiste na ideia de que existe apenas uma substância composta por duas polaridades, a saber: matéria e forma. Para Jonas, o ser humano, assim como todas as formas de vida, desfrutam de uma natureza ambivalente que compreende tanto a matéria quanto o princípio imaterial que chamamos de mente ou espírito. Dessa maneira, não haveria O que nos diferencia dos demais seres vivos são as nossas potencialidades transanimais⁴⁰, as quais possuem origem na própria animalidade e não é um princípio que transcende o natural.

Tendo tais pressupostos em vista, a ontologia de Jonas é uma tentativa de trazer uma nova imagem da realidade afim de que possamos superar a visão de mundo inaugurada pelo dualismo e levada a cabo pelo monismo materialista, a qual resultou em uma posição niilista do ser humano em relação à natureza.

Considerações finais - O enfrentamento do niilismo

Jelson Oliveira, no artigo “A teoria de Deus e o desafio do niilismo: Hans Jonas a propósito de Nietzsche”, enfatiza que o enfrentamento do niilismo na perspectiva de Jonas

³⁹ *Ibidem*, p. 234.

⁴⁰ Para Jonas, o ser humano é um animal que possui graus de liberdade diferentes dos demais animais, por exemplo, a capacidade de se relacionar com as imagens. Ver: JONAS, H. “Homo Pictor and the Differentia of Man”. *Social Research*, v. 29, nº 2, 1962, p. 201-220.

passa pelo reconhecimento e aceitação de sua presença na cultura ocidental e de forma alguma prevê um retorno ao lugar anterior a ele, ou seja, para combater este “indesejado hóspede” é necessário assumir a postura que “isso só pode ser alcançado através da tomada de consciência de que o próprio homem é o criador de Deus e dos valores, o que passa pela aceitação da ‘insuportável solidão do pensador’ que recusa ser enganado e protegido”⁴¹.

Isso implica em ressaltar a posição nietzschiana, a qual propõe que a superação do niilismo será possível “por meio de sua intensificação”⁴². Nesta posição, resta a nós humanos assumirmos a nossa condição de criadores de valores na imanência do nosso tempo e estabelecermos novos valores para a afirmação da existência das condições de existência da vida no futuro. Na filosofia de Jonas, o estabelecimento de novos valores pode ser compreendidos através da noção de “liberdades transcendentais da mente” humana, que condiz com a capacidade humana de colocar “metas autoimpostas para a conduta”⁴³. Com isso, Jonas ressalta a nossa potência na criação de novos valores que orientem a ação ética coletiva.

As liberdades transcendentais da mente consistem em três formas de liberdade, a saber: a liberdade do pensamento em determinar a si mesmo, o que significa a escolha do objeto de reflexão; a liberdade em relação aos dados apreendidos na sensibilidade que podem ser transformados em imagens internas autocriadas, as quais servem à invenção; e a liberdade de transcender os limites da linguagem em direção ao infinito, o que Jonas define como “a habilidade de compreender a ideia de infinito”⁴⁴.

A posição de Jonas configura um enfrentamento corajoso do niilismo, algo mais que necessário à crise que nos assola. Se não há fundamento, o ser humano deve criá-lo com as suas potencialidades e assumir a responsabilidade pela existência de um mundo habitável.

⁴¹ OLIVEIRA, J. “A teoria de Deus e o desafio do niilismo: Hans Jonas a propósito de Nietzsche”. *Ethica*. Florianópolis, Santa Catarina, v. 16, n. 1, 2017, p. 127-146, p. 142.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ JONAS, H. *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*. Ed. Lawrence Vogel. Evanston: Northwestern University Press, 1996, pp. 174-175.

⁴⁴ *Ibidem*.

Referências bibliográficas

CASEY, Robert P. *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*. London: Christophers, 1934.

JONAS, H. "Homo Pictor and the Differentia of Man". *Social Research*, v. 29, nº 2, 1962, p. 201-220.

JONAS, H. *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*. Editado por Lawrence Vogel. Evanston: Northwestern University Press, 1996.

JONAS, H. *The Phenomenon of Life*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

JONAS, H. *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*. 3rd ed. Boston: Beacon Press, 2001.

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC Rio, 2011.

OLIVEIRA, J. "A interpretação analógica das relações entre niilismo gnóstico e niilismo existencialista segundo Hans Jonas". *Síntese*, Belo Horizonte, v.41, n.129, 2014, p. 101-127.

OLIVEIRA, J. "A teoria de Deus e o desafio do niilismo: Hans Jonas a propósito de Nietzsche". *Ethica*. Florianópolis, Santa Catarina, v. 16, n. 1, 2017, p. 127-146.

OLIVEIRA, J. "Hans Jonas e o Niilismo: O Hóspede mais sinistro não pode destruir a casa". *Revista Dialectus*, v.12, nº30, maio-agosto 2023, pp.101-119.

TIBALDEO, R. F. "From Dualism to the Preservation of Ambivalence. Hans Jonas' Ontological Revolution as the Background to his Ethics of Responsibility". In: LARRÈRE, C., POMMIER, E. (ed.), *L'éthique de la Vie Chez Hans Jonas*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2013, p. 33-48.

Recebido em: maio de 2024.

Aprovado em: maio de 2024.