

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CRISTIAN RAFAEL SILVA DE FREITAS

HANS JONAS EM SALA DE AULA: O DUALISMO COMO PROBLEMA
FILOSÓFICO. UMA REFLEXÃO NO ENSINO MÉDIO.

CURITIBA

2018

CRISTIAN RAFAEL SILVA DE FREITAS

**HANS JONAS EM SALA DE AULA: O DUALISMO COMO PROBLEMA
FILOSÓFICO. UMA REFLEXÃO NO ENSINO MÉDIO.**

Monografia apresentada ao Curso de
Especialização em Filosofia, do Setor de
Filosofia da UFPR, como requisito parcial à
obtenção do grau de especialista.

Professor Orientador: Ronei Clécio Mocellin

CURITIBA

2018

RESUMO

O presente trabalho refere-se a uma proposta de ensino de filosofia no ensino médio tendo como obra de referência a *A filosofia a partir de seus problemas*. Essa proposta tem como fundamento o ensino da filosofia a partir dos seus problemas. O autor escolhido para tal foi Hans Jonas e o problema filosófico que irá nortear o desenvolvimento foi o dualismo e suas implicações na compreensão do fenômeno da vida segundo Hans Jonas. O trajeto escolhido irá passar por três momentos em que o dualismo se apresentou, o primeiro foi o dualismo gnóstico, o segundo dualismo existencialista e o terceiro o dualismo científico moderno e sua implicação na compreensão do fenômeno da vida. Após isso, a proposta do ensino da filosofia no ensino médio será fundamentada na obra de Mario Ariel Gonzáles Porta aplicado no pensamento filosófico de Hans Jonas. Sendo assim, a proposta central dessa monografia é uma possibilidade do ensino da filosofia para o ensino médio tendo como fundamento o problema filosófico.

Palavras chaves: dualismo, ensino médio, ensino de filosofia, fenômeno da vida, problema filosófico.

ABSTRACT

The present work refers to a proposal of philosophy teaching in high school having as reference work the philosophy from its problems. This proposal is based on the teaching of philosophy from its problems. The author chosen for this was Hans Jonas and the philosophical problem that will guide development was dualism and its implications in understanding the phenomenon of life according to Hans Jonas. The path chosen will go through three moments in which the dualism presented itself, the first was the Gnostic dualism, the second existentialist dualism and the third the modern scientific dualism and its implication in the understanding of the phenomenon of life. After this, the proposal of philosophy teaching in high school will be based on the work of Mario Ariel Gonzales Porta applied in the philosophical thought of Hans Jonas. Thus, the central proposal of this monograph is a possibility of the teaching of philosophy for high school based on the philosophical problem.

Key words: dualism, high school, philosophy teaching, life phenomenon, philosophical problem.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	07
2	PRIMEIRA PARTE.....	09
	2.1 O DUALISMO GNÓSTICO.....	09
	2.2 O DUALISMO EXISTENCIALISTA.....	18
	2.3 O DUALISMO CIENTÍFICO MODERNO.....	25
3	SEGUNDA PARTE.....	32
	3.1 O PROBLEMA FILOSÓFICO COMO CHAVE DE LEITURA DE UM AUTOR....	32
	3.2 O PROBLEMA JONASIANO E A APLICAÇÃO DA PROPOSTA DE TRABALHO DE MARIO ARIEL GONZÁLES PORTA EM SALA.....	34
4	CONCLUSÃO.....	36
5	REFERÊNCIAS.....	37

1 INTRODUÇÃO

As aulas de filosofia no ensino médio possuem uma apresentação diferente das aulas ministradas na universidade, seja pelo seu público que é composto exclusivamente por jovens em formação, ou até mesmo pelo fato de que a abordagem das aulas ocorre em uma dinâmica completamente diferente da universidade. Não é novidade que para os alunos do ensino básico o meramente conceitual não se apresenta com tanta relevância, pois o interesse estritamente teórico de qualquer disciplina é deixado em segundo plano diante da tentativa de cada aluno realizar uma ponte com sua realidade ou com algo que faça sentido dentro do seu campo de compreensão da vida. Não que tal situação não ocorra na universidade, mas isso torna o estudo da filosofia no ensino médio algo delicado de se apresentar, pois cabe ao professor ser um mediador das problemáticas filosóficas e sua tradição para a realidade do aluno. Tarefa essa que não é fácil e exige do docente do ensino médio 1-Criatividade: pois, o público é uma geração mais nova e dinâmica na sua relação com a informação; 2- Linguagem: o discurso técnico da universidade irá promover a incompreensão dos alunos (as), sendo que cabe ao professor não deturpar os conceitos na sua semântica, mas apresentar esses conceitos de maneira mais acessível para seu público que não é um público especializado; 3- Leitura: O contato com os textos clássicos não é fácil para os alunos pois, a escrita filosófica se diferencia de outros modelos de escrita aos quais o discente tem acesso. Cabe, mais uma vez aqui ao professor realizar a tarefa de ser um condutor em terras estranhas para seu aluno sem perder o rigor do texto filosófico, mas promovendo a compreensão do sentido e uma interpretação coerente do texto.

Tendo em mente esse desafio a presente monografia busca apresentar uma proposta de trabalho para o ensino médio, sem pretensão de esgotar o tema, arvorada em dois autores. O primeiro deles é o filósofo alemão Hans Jonas e o segundo autor é o professor Mario Ariel Gonzáles Porta, sendo que essa proposta visa trabalhar a filosofia no ensino médio a partir dos seus problemas. No caso específico, o problema central da monografia será compreender como o dualismo segundo Hans Jonas através da ciência moderna promoveu uma compreensão do fenômeno da vida insuficiente, sendo essa problemática uma ilustração de proposta de trabalho para o ensino médio tendo como referência a obra *A filosofia a partir de seus problemas*. Vale ressaltar que a resposta a essa problemática do fenômeno da vida, ou seja, a solução ao problema que o dualismo desenvolve não será abordada no presente trabalho, devido ao fato de ser uma monografia. Mas a análise da problemática histórica realizada por Jonas será suficiente para compreender por que o dualismo provocou uma

limitação na compreensão do fenômeno da vida em momentos distintos da história Ocidental até o período da ciência moderna. A resposta jonasiana sobre a compreensão do fenômeno da vida não é objeto de nosso interesse, mas sim a problemática envolvida, ou seja, o dualismo e suas consequências na compreensão da vida. Os objetivos específicos estarão organizados da seguinte maneira: Na primeira parte o tema será a compreensão do dualismo nas suas três versões, 1- Identificar no dualismo gnóstico sua visão da realidade; 2- Identificar no dualismo existencialista a relação entre ele e o dualismo gnóstico; 3- Identificar no dualismo científico moderno qual foi impacto sobre a compreensão do fenômeno da vida e sua ligação com os outros dois momentos. Na segunda parte do trabalho o foco será a abordagem da filosofia em sala de aula a partir da obra do Mario Ariel tendo como objetivo esboçar que o trabalho de filosofia no ensino médio pode se desenvolver com base em uma chave de leitura dos textos filosóficos que permita tratar o problema filosófico em sua dimensão sem deturpar o mesmo e tendo como central no ensino da filosofia a compreensão do problema filosófico. Dessa maneira, foi escolhido dividir em duas partes a monografia, sendo a primeira voltada para o problema filosófico do dualismo e a segunda sobre aplicação desse problema em sala de aula como chave de leitura através da obra de Mario Ariel Gonzáles Porta.

2 PRIMEIRA PARTE

Nesta primeira parte será abordado o tema do dualismo em três momentos distintos: o primeiro momento no gnosticismo; o segundo momento na perspectiva existencialista; o terceiro momento no pensamento científico moderno. Objetiva-se, assim, compreender porque o tema do dualismo pode ser considerado como um fio condutor da filosofia jonasiana para compreensão do fenômeno da vida.

2.1. O DUALISMO GNÓSTICO

Jonas propõe uma chave de leitura para a compreensão do movimento gnóstico, isso traz luz para compreensão não somente do movimento que surgiu nos três primeiros séculos da era cristã, mas também para o palco da atual filosofia contemporânea. O elemento que, segundo Jonas, é presente tanto em um cenário intelectual como em outro é o dualismo. Essa chave de leitura como perspectiva de aproximação entre movimentos tão distante em tempo e conteúdo é relatada na seguinte citação de Jonas:

Quando, há muitos anos, voltei-me para o estudo da gnose, observei que os pontos de vista, de certo modo a “ótica” que eu havia adquirido na escola de Heidegger, colocavam-me em condições de ver aspectos do pensamento gnóstico que ainda não haviam sido vistos até então. E fiquei cada vez mais impressionado com o aspecto familiar daquilo que parecia tão estranho. Olhando para trás, inclino-me a crer que foi a força de atração desta confusamente pressentida proximidade que primeiro me atraiu para o labirinto gnóstico. Quando então, após longa permanência em terras estranhas, eu retornei à minha própria terra, ao palco da filosofia contemporânea, verifiquei que o que eu havia aprendido lá fora fez-me entender melhor as plagas de onde havia partido. O haver-me ocupado amplamente com o niilismo antigo demonstrou-se - pelo menos a mim - como uma ajuda para determinar e classificar o sentido do niilismo moderno, da mesma e exata maneira como este de início me havia equipado para a descoberta de seu obscuro primo no passado distante. Ocorreu comigo que o existencialismo, que havia fornecido os meios para uma análise histórica, ficou ele próprio envolvido pelos resultados desta análise. (JONAS, 2004, p. 233-234)

O movimento gnóstico é estudado com um objetivo específico por Jonas, esse objetivo é estritamente filosófico mesmo apresentado muitos aspectos históricos. Para isso, as fontes utilizadas por Jonas nessa interpretação filosófica do gnosticismo podem ser estruturadas da seguinte maneira: [1] Os padres da igreja cristã que se situam no período denominado filosofia patrística, esse período é caracterizado pela defesa e solidificação da fé cristã frente aos inúmeros ataques de outras correntes de pensamento, buscando também

fornecer um corpo doutrinário mais coerente no aspectos racional da revelação cristã. [2] Os escritos herméticos da religião originada no Egito helenístico em que o deus Hermes é identificado como Toth pelos egípcios. Dentro desse universo teórico encontra-se os escritos de Hermes trismegisto (entre os séculos I e III d.C. identificado com o título *Corpus hermeticum*) que são 42 dois livros organizados em seis partes ou tratados; Valentino (135 e 160 d.C.) que apresenta a teoria do pleroma; O profeta Mani (216 d.C. – 275 d.C.) com o seu dualismo zoroástrico. O pensamento de Mani foi base para a estruturação do maniqueísmo, que foi considerada pelos cristãos como seita, sendo a mesma altamente combatida pelos padres da igreja nascente¹. [3] há outros textos que são consultados por Jonas, entre esses textos estão: Plotino, Cícero, Filon de Alexandria, Orígenes e Clemente de Alexandria. [4] outra fonte obtida por Hans Jonas que alterou grandemente os estudos sobre o gnosticismo foram os textos de Nag Hammadi encontrados em 1945. E o que seriam esses textos? Seriam uma coleção de textos gnósticos do cristianismo primitivo (período que vai da fundação até o Primeiro Concílio de Niceia em 325 d.C.) descoberta na região do Alto Egito, perto da cidade de Nag Hammadi em 1945. Pode-se assim ter um panorama das fontes utilizadas para a construção de sua tese e posteriormente para a publicação do seu livro em 1934 *A gnose e o estudo do espírito da Antiguidade tardia* que em 1954 saiu uma segunda publicação contendo as abordagens dos textos de Nag Hammadi. Exposto essas informações a citação de Jonas ganha sentido:

Meu objetivo, de alguma maneira diferente da investigação precedente e ainda em marcha, ainda que complementar a esta, era de natureza filosófica: compreender o espírito que fala através destas vozes e, em sua luz, restaurar uma unidade inteligível na multiplicidade desconcertante de suas expressões. Minha primeira impressão ao entrar em contato com as provas testemunhais foi que existia um espírito gnóstico e, portanto, uma essência do gnosticismo em seu conjunto (...). Explorar e interpretar essa essência se converteu num assunto não apenas então de interesse histórico – pois lança uma grande luz na compreensão de um período crucial do mundo ocidental – mas também de um intrínseco interesse filosófico, já que nos situa frente a uma das mais radicais respostas do homem a sua situação – uma resposta cheia de grande penetração que, por sua vez, só uma posição radical poderia oferecer – ajudando-nos também em nossa compreensão do conhecimento humano. (JONAS, 2000, p. 23)

Se for possível uma linha direta entre dois movimentos intelectuais tão distantes um

¹ Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) teve um grande envolvimento com o pensamento dos maniqueístas para depois combatê-los arduamente. “Os maniqueus foram fundados no século III pelo profeta persa Mani, o qual acreditava que lhe fora concedida revelação direta da natureza de Deus e do universo. Seu ensinamento exerceu tanta atração em seus contemporâneos em muitas regiões do Império e para além deste, jungiu tão convincentemente os fios da tradição gnóstica existente, e tão vasta foi sua influência, que pelo século VIII abrangia até a china”. (EVANS, 1995, p. 29).

do outro, há de haver um princípio que norteia essa especulação, como o próprio Jonas ressalta no capítulo 11 da obra *O Princípio Vida*: “Toda variedade dos sistemas gnósticos tem que ser ignorada aqui em favor de uma abstração do que é comum.” (JONAS, 2004, p. 239). Mas como Jonas encontra um princípio diante de tantos movimentos gnósticos que surgiram, sendo que esses muitas vezes apresentam aspectos distintos um dos outros? E qual relação possui esse princípio gnóstico com o existencialismo niilista contemporâneo? Oliveira pode esclarecer essa questão quando trata do tema do gnosticismo:

A interpretação de Jonas, na medida em que articula os vários movimentos gnósticos e demonstra como eles representam uma prévia do niilismo contemporâneo, acaba por formular uma hipótese segundo a qual toda a história do Ocidente- e mais especificamente, da filosofia ocidental- não é outra coisa que a história de uma visão dualista da existência, cuja trajetória parte da ideia de uma separação radical entre Deus e o homem, entre Deus e o mundo e entre homem e mundo, vindo a marcar a interpretação da vida por parte da ciência moderna e incorrer no evento contemporâneo da degradação ambiental, legitimada por uma adjetivação negativa do mundo como imundo- algo a ser denegado, rebaixado, extinguido, nulificado. (OLIVEIRA, 2014, p. 21)

Essa interpretação de Jonas pode articular de fato os movimentos gnósticos trazendo uma relação coerente com o existencialismo como Oliveira apresenta, entretanto, uma pergunta surgiu a partir disso. Como a relação Oriente e Ocidente ocorreu, proporcionando um sincretismo de ideias que provocaram uma miscigenação de deuses e culturas tão distantes e diferentes em suas perspectivas de mundo? Segundo Jonas, ocorreu um intercâmbio entre o oriente e o ocidente, em um primeiro momento houve uma ocidentalização do oriente e após uma orientalização do ocidente que se manifesta com:

A expansão do judaísmo helenístico e em especial da filosofia judeu-alexandrina; a expansão da astrologia babilônica e da magia, coincidente com o crescimento geral do fatalismo no mundo ocidental; a expansão de distintos cultos de mistérios no mundo helenístico romano e sua evolução até religiões dos mistérios espirituais; o surgimento do cristianismo; o florescimento dos movimentos gnósticos e de seus grandes sistemas dentro e fora do marco cristão; e a aparição das filosofias transcendentais do último período da Antiguidade, que se iniciam com o neopitagorismo e culminam com a escola neoplatônica. (JONAS, 2000 p. 60)

Para que possamos compreender essa aproximação de culturas que possuem aspectos tão diferentes entre si, deve-se compreender a importância que Jonas atribui a cultura grega. Sendo assim, Jonas apresenta quatro fases da cultura grega; em uma primeira ele denomina de fase clássica que é anterior a Alexandre; uma segunda fase Jonas identifica uma cultura cosmopolita secular posterior a Alexandre que teve uma grande influência dos

epicuristas e estoicos; a terceira fase é apresentada como o helenismo tardio marcado por uma cultura religiosa pagã. A última fase da cultura grega compreendida por Jonas, caracteriza-se como uma transformação do bizantinismo numa cultura grega cristã. O surgimento do gnosticismo se encontra no período de mais ou menos três séculos entre a segunda e terceira fase da cultura grega. O papel de Alexandre Magno é central, dentro dessa perspectiva apresentada por Jonas, pois é através da expansão cultural promovida por ele em suas incursões militares que a cultura grega teve contato com outras linhas de pensamento no mundo oriental. Esse momento foi crucial devido à queda das barreiras geográficas que limitavam as ideias gregas ao âmbito da polis, promovendo assim uma universalização do pensamento grego. Dessa maneira pode-se apresentar três forças espirituais que marcaram uma configuração do helenismo, são elas o monoteísmo judaico, astrologia babilônica e o dualismo iraniano.

Jonas centraliza uma perspectiva de estudo buscando superar eventuais barreiras que se apresentam diante de um universo teórico tão complexo, assim uma perspectiva de como o autor encara essa complexidade gnóstica torna-se o ponto de partida para essa parte do texto em questão. Jonas compreende o gnosticismo como sendo um “título coletivo para a multidão de doutrinas sectárias que tiveram sua aparição dentro e em torno do cristianismo durante os primeiros e críticos séculos de sua existência.” (JONAS, 2000 p. 66) O objetivo do estudo de Hans Jonas é estritamente filosófico, a partir de uma escolha metodológica realizada pelo autor para análise é preciso ter a clareza que Jonas enumera cinco campos do conhecimento que estão intimamente ligados a teses gnósticas. Esses campos trazem uma compreensão da amplitude do movimento gnóstico favorecendo assim a possibilidade de compreensão do princípio gnóstico apontado por Jonas. As teses gnósticas abrangem campos do conhecimento tais como: moral, teológico, cosmológico, escatológico e antropológico totalizando assim cinco esferas do saber sendo que essas esferas se alicerçam na questão do dualismo.

A perspectiva teológica do gnosticismo esta alicerçada em um dualismo racional, ou seja, um dualismo que apresenta uma relação dicotômica entre Deus e o mundo e como extensão essa dicotomia se estenderia entre o homem e o mundo. Isso sustenta uma compreensão de que Deus é algo absolutamente extramundano e sua natureza não está ligada ao universo material que não é fruto de sua criação e muito menos sujeita-se ao seu governo. Um contraste entre luz e escuridão se colocaria diante do divino e do mundano, sendo o cosmo o universo obscuro obras de poderes inferiores que governariam suas leis promovendo um enorme obstáculo para o verdadeiro conhecimento obtido através da revelação. O interessante nisto tudo é a transcendência de Deus obtida através da revelação, sendo que o

próprio Deus estaria oculto nas criaturas e jamais poderia “[...]ser conhecido por meios de termos negativos[...]” (JONAS, 2000, p. 77) que por sua vez estejam ligados ao mundo e à matéria.

A extensão dessa compreensão de Deus tendo como base o dualismo se faz presente também nas concepções cosmológicas do movimento gnóstico. Esse traço da explicação gnóstica é interessante devido ao fato que a terra se apresentaria como uma prisão, realizando um trabalho de cárcere para o humano. E que como essa prisão estaria organizada? Dentro do sistema gnóstico o mundo que é criado e governado por arcontes que detém os poderes inferiores possui uma arquitetura cósmica. Essa arquitetura que varia um pouco diante da multiplicidade dos movimentos gnósticos, no geral se apresenta como sendo sete as esferas dos planetas que são rodeadas por uma oitava formada por estrelas fixas. As esferas cósmicas em forma de cascas concêntricas mantêm o homem distante de Deus que se encontra fora dessa realidade material. Surgi uma distância espacial juntamente com uma força demoníaca que separa o homem de Deus. Desta maneira, como Oliveira ressalta “[...]quanto mais graus de esferas, mais vasta e múltipla é a distância entre Deus e o homem[...]” (OLIVEIRA, 2014, p.32).

Há um aspecto de relevância religiosa nessas concepções cosmológicas, pois quando no gnosticismo se faz referência a Deus é recuperado os nomes advindo das tradições antigas tais como Iaó, El-shaddai e Adonai, promovendo assim uma reavaliação pejorativa das religiões tradicionais já que para esses nomes no gnosticismo são atribuídos as forças demoníacas que guardam as prisões cósmicas, baseando suas leis no destino universal ou heimarméne².

Observando as duas perspectivas anteriores, teológica e cosmológica, a visão antropológica da gnose apresenta o homem como um ser constituído por três partes ou três dimensões. As dimensões dessa tripartição humana são carne, alma e espírito. Pode parecer estranho, mas o homem na perspectiva gnóstica é originado tanto no âmbito mundano quanto no âmbito extramundano. Aqui é inevitável uma pergunta diante dessa posição gnóstica da compreensão do homem: Afinal, em que medida o homem participa tanto do mundo divino quanto do mundo material? O homem natural, segundo o gnosticismo, possui apetites e paixões que constituem partes das forças físicas que ocorrem no corpo e na própria alma. Essa constituição forma a psique humana que no corpo e alma ambos produtos dos poderes cósmicos, dão origem a psique.

² Conceito trazido da astrologia que representa justiça na natureza.

Sendo assim o homem estaria sujeito ao destino universal por ser parte do mundo. Entretanto há “[...]uma porção da substância divina desde a qual ele caiu no mundo[...]” (JONAS, 2000, p. 78) que estaria aprisionada na alma. Esse encarcerado na alma seria o espírito, em outras palavras, o pneuma ou a crista é que constitui a porção da substância divina no humano. O corpo aqui entra como um microcosmo que aprisiona o pneuma, sendo que o sentido da criação do homem agora se faz compreensível pois os arcontes responsáveis pelo feito querem mantê-lo cativo nesse microcosmo. As perspectivas antropológicas e cosmológicas se tocam aqui, já que “[...]o pneuma está encerrado nos sete vestidos da alma” (JONAS, 2000, p. 78) que derivam das sete esferas cósmicas. O espírito embriagado com as coisas do mundo e aprisionado no corpo e alma se encontra abatido pela ignorância. A menção de Oliveira referente a antítese ignorância e conhecimento demonstra que “é justamente contra a ignorância, portanto, que o conhecimento (a gnose) representaria tanto uma possibilidade para seu despertar quanto uma chance de libertação.” (OLIVEIRA, 2014, p. 33)

O gnosticismo traz consigo a marca do dualismo que faz menção a uma experiência de salvação que encontra no conhecimento de Deus o método para essa redenção, isso também faz com que ocorra uma dimensão escatológica dentro do universo gnóstico. Há uma contraposição entre Deus e o homem, sendo Deus uma entidade fora do mundo o homem está sujeito a uma prisão que é o mundo e seu próprio corpo. Há única forma de ocorrer uma ruptura e libertação dessa condição humana que se realiza na “meta da luta gnóstica [seja] a libertação do “homem interior” das ataduras do mundo e seu regresso ao nativo reino da luz.” (JONAS, 2000, p. 79) Assim o conhecimento tem um grande destaque possuindo importância única no sistema gnóstico, mas conhecimento aqui é conhecimento de Deus pois nesse âmbito ocorre a verdade que se apresenta como trazida pelo “mensageiro do mundo da luz que penetra a barreira das esferas, burla aos arcontes, desperta o espírito de seu torpor terreno e lhe fornece o conhecimento salvador desde o exterior.” (JONAS, 2000, p. 79) As correntes gnósticas apresentam esse traço do conhecimento de Deus que culminam na revelação formando dessa maneira uma marca distinta no movimento. O humano então iniciaria um conhecimento do caminho que a levaria para Deus, pois a prisão que era constituída pelo psiquismo humano (corpo e alma) é superada pela recuperação da unidade Deus e homem que só é possível através da revelação redentora a qual se torna a única via para a liberdade do homem.

No aspecto moral o pensamento gnóstico radicaliza o dualismo pois os “pneumáticos, como se chamam a si mesmos os possuidores da gnose, estão separados da

grande massa dos homens.” (JONAS, 2000, p. 80) Tal posição por parte desses “pneumáticos” se pauta em um desprezo por qualquer laço moral, pois afirmam já ter atingido o auge do processo de iluminação. A partir disso os pneumáticos se colocam acima de qualquer pressuposto moral adotando uma postura paradoxal entre um ascetismo e libertinagem, pois tais ações não podem afetar o pneuma tornando-os assim livres “[...]do jugo da lei moral.” (JONAS, 2000, p. 80)

A exposição dos campos apresentados por Jonas ([1] teológico, [2] cosmológico, [3] antropológico, [4] escatológico, [5] Moral) permite realizar uma derivação de quatorze elementos de expressão que trazem uma unificação de elementos simbólicos, palavras isoladas e extensas metáforas que sob o horizonte interpretativo de Jonas promove o núcleo do movimento gnóstico possuindo na literatura dos mandeus uma fonte privilegiada muito valorizada pelo filósofo. Jonas se refere aos textos da literatura mandeica como sendo a fonte onde “a alma gnóstica derrama sua angústia, sua nostalgia e seu consolo em um ilimitado caudal de poderoso simbolismo.” (JONAS, 2000, p. 83)

Os elementos simbólicos que são analisados por Jonas ganham estruturas e força conceitual em diversos aspectos. O primeiro elemento que Jonas apresenta de forma consistente é o conceito de “Estranho”. Como já foi mencionado em linhas passadas, o Deus do gnosticismo é extramundano e acima de todas as coisas materiais. Devido a esse fato o conceito de estranho se identifica com Deus, pois: “Em nome da primeira Vida grande e estranha dos mundos da luz, do sublime situado acima de todas as obras.” (JONAS, 2000, p.84) Tal citação destaca a “Vida” como algo separado do mundo e diferente que causa estranheza quando é revelada. A formulação do conceito de “Estranho” também é entendida como diferente que é chamado de “Vida”, formando assim uma inter-relação que traz o reconhecimento de um Deus estrangeiro que por sua vez faz surgir outros termos análogos tais como: O “outro”, “O desconhecido”, “O sem nome”, “O oculto” e “O pai desconhecido.”

As consequências desse elemento simbólico é a transcendência absoluta e irrestrita de Deus. Essa construção imagética de Deus lança o homem na ignorância e obscuridade, pois o “pai desconhecido” faz com que o homem se angustie e se perceba como um “estrangeiro solitário, desprotegido, incompreendido e incapaz de compreender em uma situação cheia de perigos.” (JONAS, 2000, p. 84) Sendo assim, o encontro do homem com o conhecimento e a revelação promove um apartar-se de sua dimensão mundana que provoca estranhamento e desassossego próprio do homem natural. Desta maneira, o conceito de “Estranho” está atrelado a outros termos e imagens pois Jonas aponta que “[...]um símbolo novo na história da linguagem humana em geral[...],” (JONAS,2000, p. 84) derivou outros símbolos como por

exemplo a ideia do “Além” ou de um “Exterior” que contrapõem “Este mundo” a “O outro mundo”.

O conceito de “Estranho” adquire duas facetas: A primeira sendo positiva e a outra negativa. A positividade concentra-se em um “sobre mundo” que é marcado pela luz onde habita Deus em sua “casa da perfeição”. Em contrapartida, a negatividade é expressa na condição humana que esta exilada em relação a esta luz, exilada a “Vida” que está no espírito humano. A importância desse horizonte teórico consiste na observação tanto de uma transcendência por parte do divino tanto quanto uma condição de estranhamento por parte do humano.

Assim o “Além” significa “[...]além de tudo o que forma o cosmo, o céu e suas estrelas inclusive[...].” (JONAS, 2000, p. 86), isso traz uma compreensão de afastamento radical entre o mundo terreno, estando o homem presente em sua condição de prisioneiro, e um “O outro mundo” onde habita Deus e a verdadeira vida. Uma derivação curiosa surge aqui, a ideia de “mundos” que apresenta uma diversidade em seu sentido. Isto promove uma divisão no mundo em sistemas cósmicos. A alma vaga de mundo em mundo em sua condição terrena buscando escapar de sua situação. Mundo aqui significa aprisionamento demoníaco da vida, sendo que a libertação só acontecerá após vencer os demônios dos mundos. A relação dualista é presente aqui, pois a verdadeira “Vida” não está presente nos mundos, mas sim fora deles. O homem se encontra exilado diante dessa situação, assim associa-se a esse exílio os eones, que no sentido grego está relacionado com a palavra *aion* que significa eternidade ou era, determinando assim um obstáculo que é atravessado a sucessões de várias gerações. Jonas ressalta que “só através deste largo e laborioso caminho, com uma memória perdida e reconquistada poderá completar seu destino.” (JONAS, 2000, p. 88) Desta maneira perambulando através dos mundos e gerações o homem passa a identificar os eones com um princípio demoníaco do universo que busca afastar o humano do conhecimento verdadeiro e mantê-lo no vasto “[...]reino da obscuridade.” (JONAS, 2000, p. 88) Assim surgiu um desconforto, medo ou nas palavras de Oliveira: “[...]eis o terror do homem frente à vastidão do tempo e do espaço.” (OLIVEIRA, 2014, p. 37)

A ideia de mundo não para somente com o sentido mencionado acima. Jonas mostra outro conceito do mundo relacionado com “habitação cósmica”. A “Vida” nessa perspectiva teria vindo de fora e habita o mundo, mas não pertence a ele, já o mundo é uma cela fechada na qual a vida pode entrar e sair. Uma vez a “Vida” no mundo a salvação é alcançada através do conhecimento pois a mesma veio de fora e pode redimir o mundo que é uma morada obscura que faz oposição as moradas divinas essas sim brilhantes e luminosas. Há duas

perspectivas que a morada implica segundo Jonas: A primeira seria um estado temporal que requer uma dependência da vida através de uma relação ao seu entorno, sendo isso, uma perspectiva que define a condição de seu morador. Mesmo assim é possível habitar o mundo sem pertencer a ele. Uma consequência lógica extraída disto é o mundo como uma pousada, dimensão está estendida para o corpo. Tanto o mundo quanto o corpo é habitado e ambos são moradas terrenas. Uma visão pejorativa se instala já que o corpo é uma espécie de casa que encerra a vida, o corpo também é o “[...] instrumento do poder do mundo sobre a vida que nele se encerra.” (JONAS, 2000, p. 90)

Se há um contraste entre este mundo e “O outro mundo” isto é manifestado em outros elementos simbólicos tais como “luz” e “Obscuridade”, “Vida” e “Morte”. Esses conceitos se fazem presente na literatura iraniana e nos escritos mandeu. Para que se possa compreender tais conceitos que se apresentam de forma dualista no gnosticismo uma citação de Jonas é pertinente: “[...]mansidão sem rebelião, um mundo de retidão sem turbulências um mundo de vida eterna sem decadência e morte, um mundo de bondade sem maldade [...] um mundo sem danos.” (JONAS, 2000, p. 91) Tal “Mundo” é a antítese de um mundo terreno que é ilusório, precário, obscuro “sem vida eterna um mundo no qual as coisas boas perecem e os planos se reduzem a nada.” (JONAS, 2000, p. 92) Percebe-se a relação entre “luz” e “escuridão” como sendo a extensão entre “Vida” e “Morte”, essa perspectiva foi adotada por Mani tendo o mesmo se baseado na versão iraniana do dualismo.

A concepção iraniana do dualismo apresenta uma ideia de “mistura” na composição do mundo. Atrelado a essa ideia está o conceito de “dispersão” que promove uma nova lógica de salvação, sendo o processo baseado em um recolhimento dos fragmentos da primeira luz que foram dispersados. Dessa maneira “salvar-se em outras palavras é recuperar a unidade original perdida na dispersão.” (OLIVEIRA, 2014, p. 39) Esses elementos simbólicos que Jonas apresenta, para ele são as formas mais filosóficas do pensamento gnóstico que destaca o papel do conhecimento. Tais conceitos estão presentes posteriormente em Plotino e suas especulações filosóficas. Jonas identifica um certo significado existencialista no conceito de distração, pelo fato que a alma é atingida “[...] pela multidão de preocupações e seduções do mundo, que atuam através dos sentidos do corpo [...]” (JONAS, 2000, p. 96) nesse sentido ocorre uma espécie de programa de salvação individual com uma perspectiva ética e psicológica.

Vale ressaltar que “Queda” segundo Jonas é um dos símbolos fundamentais do gnosticismo, sendo apresentado como uma explicação da vida que foi “transportada” ou “trazida” para o mundo material. Assim, o espírito cai no interior do corpo sendo uma queda

pré-cósmica, que se torna a base para explicação de que a vida humana neste mundo é um despreendimento da “luz”, a queda do espírito é uma inclinação culpável da alma, um movimento voluntário despertado pela curiosidade ou vaidade³. Percebe-se nesse aspecto uma aproximação com a perspectiva de pecado original. Precipitada o espírito no mundo terreno, ocorre um “afundamento” gradual no interior do corpo e na realidade do mundo sendo essa situação ocasionada por um demiurgo que é contrário ao plano da vida.

Os elementos que foram apresentados já são suficientes para delimitar certos traços do gnosticismo e apresentar sua marca dualista de compreensão da realidade. O objetivo agora será promover a relação gnose e existencialismo. Salvo lembrar que a marca dualista está presente em ambos, tanto no gnosticismo quanto no existencialismo segundo Hans Jonas.

2.2 O DUALISMO EXISTENCIALISTA

A busca estabelecida por Hans Jonas no capítulo 11 da obra *O Princípio Vida*, consiste na tentativa de estabelecer uma comparação entre dois movimentos espirituais distantes no tempo e no cenário intelectual. O gnosticismo e o existencialismo moderno têm aspectos em comum, pois como o próprio Jonas declara:

Minha afirmação é que os dois possuem alguma coisa em comum entre si, e que esta alguma coisa é de tal natureza que seu estudo, tanto pela semelhança quanto pela diferença, pode levar a uma mútua e mais clara compreensão de ambos. Quando digo “mútua”, estou me declarando por uma certa circularidade do processo. O que pretendo dizer pode ser ilustrado por minha própria experiência. (JONAS, 2004, p. 233)

Houve por parte de Jonas uma aproximação muito forte do que ele chama de “[...]labirinto gnóstico[...]” (JONAS, 2004, p. 233), que foi interpretado filosoficamente com a ótica que o próprio “[...] havia adquirido na escola de Heidegger.” (JONAS, 2004, p. 233) Essa busca por compreender o movimento gnóstico possibilitou uma chave de interpretação para o niilismo moderno, já que ambos possuem aspectos comuns. É essa relação que será apresentada nas linhas a seguir. O niilismo moderno se relaciona de maneira profunda com o niilismo antigo, já que foi através do existencialismo realizado uma análise histórica pois suas categorias foram explicadas e estendidas tanto para o passado como para o presente, mostrando assim uma eficácia em responder os problemas teóricos de uma interpretação filosófica proposta por Jonas. Através da palavra chave utilizada por Hans Jonas na

³ Os maniqueístas e os gnósticos iranianos são exceções na explicação da origem vida apresentando outros modelos.

explicação da relação proposta, houve uma aproximação conceitual entre a relação existencialismo e gnose como é elucidado nessa passagem:

Portanto, o que havia começado como o encontro entre um método e uma matéria, terminou por conscientizar-me de que o existencialismo, que em si pretende explicar as estruturas básicas da existência humana, podendo assim servir como princípio do método, 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. (JONAS, 2004, p. 234)

Assim o método proposto por Jonas é a “[...] tentativa de uma leitura gnóstica do existencialismo.” (JONAS, 2004, p. 234) O drama existencial é anunciado por Nietzsche, pois o anúncio do niilismo fez com que posteriormente o existencialismo tivesse um convívio nada amistoso com o hóspede anunciado. Mas quando realmente a situação do homem moderno ganha força? Foi apenas com o anúncio de Nietzsche? ou poderia colocar outro marco para isso? Segundo Jonas: “Os inícios da crise remontam ao século 17, quando tomou forma a situação espiritual do ser humano moderno.” (JONAS, 2004, p. 235) No século XVII inicia-se um esforço para que o homem encontre um sentido dentro da nova cosmologia moderna. A situação da solidão humana foi descrita pela primeira vez por Pascal que na expressão linguística do caníço pensante retrata esse desencontro existencial. O universo como uma força natural e cega oprime o homem que diante da sua finitude, pequenez e vulnerabilidade reconhece seu fim, sua condição ínfima, porém consciente de habitar um universo morto, mecânico e indiferente a sua existência. O homem faz parte do todo desse universo frio, mas como Jonas ressalta:

Como parte deste todo, como uma peça da natureza, o ser humano é apenas um caníço que a qualquer momento pode ser quebrado pelas forças do universo imenso, onde até a existência do caníço não passa de um acaso particular e cego. Não menos cego do que o acaso de ele ser eventualmente esmagado. Mas, como caníço pensante, ele não exatamente uma parcela desta soma, não pertence a ela mas é radicalmente diferente, incomensurável: Pois o extenso não pensa, assim ensinou Descartes, e a natureza não é mais do que *res extensa*, isto é, corpo, matéria, dimensão exterior. Quando esmaga o caníço, a natureza o faz sem pensar, ao passo que o caníço, o ser humano, mesmo ao ser esmagado, está pelo pensamento consciente de ser esmagado. (JONAS, 2004, p. 235)

Essa situação existencial do humano revela um pano de fundo importante, esse cenário desesperador abriga uma mudança na imagem da natureza na qual o homem se identifica e busca um horizonte de partida para seus valores, significado e teleologia. A natureza muda, muda para sua indiferença diante daquele que nada mais pode fazer, muda

diante do homem que se identificava com o cosmo, cosmo outrora norteador dos fins que cercava o homem antigo. O homem moderno surgiu diante do nada, do absoluto vazio de uma natureza vasta em quantidades imensuráveis de matéria pura. Aqui está o universo de Copérnico. Jonas identifica esse fato pois ocorreu “[...] uma certa alienação entre o ser humano e o mundo, surgida com a perda da ideia de um universo amigo, em suma, um acosmismo antropológico-[...]” (JONAS, 2004, p. 238) Desta maneira esse dualismo existencial apresentado no mundo moderno, possui um cenário que se aproxima em semelhança teórica e desespero existencial do momento gnóstico. Não foi somente a ciência moderna que criou solo favorável para o niilismo cósmico, o pensamento gnóstico promoveu semelhante ambiente para o cultivo, florescimento e colheita do amargo e venenoso fruto do niilismo. É por isso que traços existencialistas estão presentes no gnosticismo dos três primeiros séculos da era crista. A relação a ser feita agora, se pauta na própria visão que o gnosticismo apresentou frente a situação do seu tempo que se assemelha com o mundo moderno. Mas antes disso um aspecto é relevante para o tema, quando pensado do ponto vista da construção do argumento que relaciona o gnosticismo e o existencialismo moderno. Esse aspecto se pauta no colapso da doutrina da parte e do todo. A pólis se apresentava para o homem grego como o horizonte em que estava inscrito leis compreensíveis a razão que orientavam suas ações, pois a mesma possuía uma relação íntima com o cosmo ordenado, referência intelectual na antiguidade clássica fornecendo assim toda a base para uma ontologia clássica. A destruição da ontologia clássica como o próprio Jonas afirma, não possui uma resposta cabal, pois “uma resposta completa a esta pergunta não é conhecida, e certamente haveria de ser uma resposta complexa. Mas pelo menos um aspecto nós podemos indicar.” (JONAS, 2004, p. 242)

Em um âmbito intelectual na doutrina da ontologia clássica o todo antecedia as partes fazendo com que essas só tivessem sentido ao tocante em que faziam parte desse todo, ou seja, as partes só encontram razão para sua existência fazendo parte do todo e o sentido existencial dessas partes se estabelecem com o todo. Pode-se ver que “o exemplo vivo de um todo assim era a pólis, em cuja predominância a breve duração do agir do indivíduo encontrava suas possibilidades, sua medida e sua sobrevivência.” (JONAS, 2004, p. 242) Contudo com a queda e destruição da pólis ocorreu uma reviravolta no âmbito intelectual pois a doutrina do todo entrou em colapso. Mesmo após as tentativas dos estoicos em conciliar a tradição grega que possuía na pólis seu referencial, deslocando agora o referencial para o cosmo sendo que “agora o cosmo significa “a grande pólis dos deuses e dos homens”, ser um cidadão do universo, um *cosmopolites*, é a meta pela qual cada indivíduo deve orientar-se.”

(JONAS, 2004, p. 243) Dentro dessa nova visão o logos do indivíduo deve “[...]entrar em consonância com o logos do todo.” (JONAS, 2004, p. 243)

Mas o esforço dos estoicos se mostrou fraco diante da seguinte interrogação: o todo se importa com as partes? Em outras palavras: como o cosmo está sujeito à minha influência? Com os avanços do império de Alexandre, os povos orientais não partilhavam da tradição grega e a tomada de posição frente à questão promoveu a insuficiência da tradição grega do todo. O gnosticismo se levantou como uma possível resposta já que “a aspiração do gnóstico individual não era representar o papel atribuído a ele pelo todo, mas sim ser ele mesmo, existir “com autenticidade” (JONAS, 2004, p. 244). O naufrágio do conceito do todo atingiu proporções gigantescas pois “desta maneira o conceito do todo como tal foi atingido em todos os seus aspectos – como lei natural, como lei política e como lei moral.” (JONAS, 2004, p. 244)

Essa reviravolta histórica e conceitual promovida pela bancarrota da doutrina do todo, promoveu um cenário que favoreceu o desenvolvimento do niilismo antigo. Aqui a relação gnose e pensamento moderno se estreitam. Estreitam no sentido de uma recusa da obrigatoriedade da lei que deriva do cosmo tendo força operante no mundo para os gnósticos, força essa que escraviza. Há diferenças que não podem ser negadas entre o passado sombrio do simbolismo gnóstico e a clareza conceitual do existencialismo moderno, pois “em um caso o que foi liquidado foi a herança moral de mil anos de civilização antiga; e no outro acrescentam-se a isto dois mil anos de metafísica cristã como pano de fundo para a ideia de uma lei moral” (JONAS, 2004, p. 244).

Se no gnosticismo o Deus apresentado é totalmente extramundano sendo que seu raio de atuação não fornece a base para a própria existência da realidade material sendo esta governada por outras forças, a sutileza com que uma lei governa o mundo material nessas condições exerce também um cativeiro determinado sobre o indivíduo, uma negação da liberdade. Assim o Deus extramundano através da revelação e penetração nesse mundo maligno promove a partir do conhecimento uma quebra da lei, uma recusa dessa lei que governa o mundo aprisionando o sujeito na ignorância e negando-lhe a verdadeira liberdade. A transcendência realizada pelo deus gnóstico é radicalmente niilista solapando uma ideia de relação entre sujeito e mundo:

Pois o Deus extramundano a representa sob a forma mais radical. Nele o além absoluto clama através das esferas cósmicas. Mas diferentemente do mundo das ideias de Platão, ou do Senhor dos Exércitos do judaísmo, esta transcendência não tem qualquer relação positiva com o mundo sensível. Ela não é sua essência nem sua causa, mas sim sua negação e extinção. O Deus gnóstico, diferente do demiurgo, é o

totalmente outro, alheio, desconhecido. (JONAS, 2004, p. 245)

O componente niilista está lançado se apresentando como corrosivo para com toda ideia de lei e fundamento que venha iluminar o homem nas suas ações, pois se o Deus gnóstico se apresenta dessa maneira em “uma transcendência sem relação normativa com o mundo equivale a uma transcendência que perdeu a força operante.” (JONAS, 2004, p. 245) Não há possibilidade da promoção de nenhuma lei já que Deus está escondido, nem uma lei para o agir do homem e muito menos para a natureza já que esta outrora orientava como sendo um fundamento metafísico. O anúncio da morte de Deus realizado por Nietzsche se relaciona intimamente com esse cenário gnóstico. É válido lembrar que “logo de partida devemos admitir que na gnose e no existencialismo a negação da norma objetiva foi desenvolvida em níveis teóricos muito diferentes, [...]” (JONAS, 2004, p. 244), entretanto lá no mundo sombrio do simbolismo gnóstico tanto como no palco da filosofia contemporânea a semente do niilismo foi lançada e gerou uma frondosa árvore promovendo uma sombra gigantesca na busca para compreender um horizonte teórico que norteie a ação humana.

Assim sendo, como isto é anunciado? Nietzsche retrata isso na figura da morte de Deus. Em uma passagem da obra *Assim falava Zaratustra* o personagem principal se questiona: “Será possível? Esse santo ancião não ouviu em sua floresta que *Deus morreu!*” (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Essa constatação se refere a perda de um horizonte suprassensível. Segundo Jonas a morte de Deus anunciada por Nietzsche em um primeiro plano se refere ao Deus cristão, mas também a toda tentativa de estabelecer uma esfera de ideais que venham a se colocar como fundamento para o homem moderno. Essa leitura de Jonas é constatada a partir da ótica de Heidegger sobre Nietzsche. O interessante é que muito próximo do argumento gnóstico também está a posição sartreana, pois segundo esse o transcendente se cala diante do mundo e não se manifesta deixando toda a matéria só e no silêncio da existência. Assim o homem reclama para si sua liberdade pois está abandonado na existência. Sobre a liberdade na posição adotada por Sartre, Jonas diz “que se trata de uma liberdade desesperada, e que, como ausência de rumo, ela inspira mais medo do que alegria, esta é uma questão por si.” (JONAS, 2004, p. 245)

Toda essa aproximação entre o gnosticismo e o existencialismo se foca na destruição de um conceito de natureza, instaurando assim uma perspectiva anti-metafísica minando a ideia de lei e essência, pois:

Importante para nós é que se rejeite toda “natureza” definível do ser humano que submeta sua existência a uma essência predeterminada, com isto fazendo dele parte

de uma ordem objetiva de essências no todo da natureza. Nesta concepção de uma existência transessencial, que se auto-esboça livremente, eu vejo alguma coisa que se pode comparar ao conceito gnóstico da negatividade transpsíquica do pneuma não-mundano. 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. (JONAS, 2004, p. 247)

É através da ótica de Heidegger que Jonas faz uma observação relevante em relação ao ser e sua relação com o tempo. Já que os gnósticos apresentam também um certo desdém para com o presente, o movimento existencialista vai no mesmo sentido. O ser humano no caso do gnosticismo possui uma centelha divina que é o espírito e esse está preso ao corpo e só a revelação pode libertá-lo, no existencialismo principalmente apresentado pela leitura que Jonas faz de Heidegger, na obra *O Ser e o tempo*, desqualifica o presente em detrimento de uma relação passado e futuro. Mas como isso se realiza? Uma afirmação de Jonas pode nos fornecer um ponto de partida: “Em Heidegger, em *O Ser e o tempo*, o ‘ser-jogado’, como sabemos, é um caráter fundamental da existência e de sua auto experiência. Enquanto sei, o termo é originalmente gnóstico” (JONAS, 2004, p. 248). A vida em termos gnósticos é lançada, arremessada ou caída de fora no mundo⁴ sendo no pneuma sua verdadeira morada, não na alma ou corpo. Desta maneira o sentido do conhecer gnóstico está voltado do passado e para o futuro, pois o argumento dualista do estado de ignorância e prisão para o estado de liberdade e salvação é expresso em uma passagem que Jonas se refere a uma fórmula valentiana:

Mas em torno de que gira este saber, este conhecimento, próprio não da “alma”, mas do “espírito”, e onde o eu espiritual se redime da servidão cósmica? Uma célebre fórmula valentiniana resume da seguinte maneira o objeto da gnose: “O que nos liberta é o conhecimento do que éramos e do que viemos a ser; do onde estávamos e do aonde fomos jogados; para onde corremos, de que fomos remidos; o que é nascimento e o que é renascimento”. (JONAS, 2004, p. 248)

Em Heidegger a desqualificação do presente continua em um contínuo projetar-se na existência pois “na realidade fala-se muito sobre o “presente” existencial, mas não como uma dimensão independente com direito próprio.” (JONAS, 2004, p. 249) O presente está ligado a esse dinamismo e estado da existência fugaz que é produto da relação do futuro com o passado como o próprio Jonas ressalta: “pois o presente existencialmente “autêntico” é o presente da “situação”, que é constituída inteiramente através da *relação* com o futuro e com

⁴ É válido lembrar que esses aspectos do gnosticismo já foram trabalhados aqui. Nesse momento tais aspectos não serão exaustivamente abordados, pois há uma parte que se dedica exclusivamente ao tema do gnosticismo. A intenção aqui é esclarecer a relação entre gnose e existencialismo para que se possa compreender a relação niilista que há em ambos e como Jonas promove uma aproximação de movimentos tão distantes no tempo.

o passado.” (JONAS, 2004, p. 249) Torna-se compreensível os correlatos mencionados tanto para o passado como para o futuro, por exemplo: [1] “ser lançado” ou a própria perspectiva da “culpa” se relacionam com o passado; [2] “o estar-aí”, “o projeto” e o próprio “caminhar para a morte” se relacionam com o futuro. Se o presente não tem significado operante para o homem, pois esse está em um constante projetar-se, como fica então os entes no mundo? A resposta para essa questão está intimamente ligada para com a compreensão da natureza que se tornou indiferente no mundo moderno e demoníaco no mundo gnóstico. Ocorre uma desvalorização da natureza que é mencionada por Jonas nesta passagem: “Esta desvalorização existencialista da natureza é manifestamente um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna, e esta possui alguma coisa em comum com o desprezo gnóstico da natureza.” (JONAS, 2004, p. 250) O pano de fundo do mundo antigo pautava-se em torno da natureza e possuía nisso algo de grande ordem moral e epistemológica, isso foi desestruturado pelo gnosticismo e alcançou um patamar jamais imaginado no mundo moderno pois “nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade.” (JONAS, 2004, p. 250)

Já mencionado tal situação o ser humano tanto no momento gnóstico como no momento moderno se confronta com um dualismo entre humano e physis na situação niilista promovida por ambos, cada um dentro de suas peculiaridades, mas também de suas semelhanças. Todo o esforço de Jonas em apresentar uma situação niilista em que ocorre a recusa por parte de tais movimentos em retirar algum traço de ordem da natureza é identificada na presença do dualismo. Jonas escreve que:

Não se pode deixar de perceber uma diferença fundamental entre o dualismo gnóstico e o existencialista: o ser humano gnóstico foi lançado dentro de uma natureza contrária a Deus, e por isso contrária ao ser humano; o ser humano moderno, em uma natureza indiferente. Só esta última significa o vácuo absoluto, o abismo verdadeiramente sem fundo. (JONAS, 2004, p.251)

Tal posição do niilismo moderno o torna mais radical se comparado com o movimento do niilismo antigo. O ser está desprovido de uma ordem, sem pertencer a natureza, projetado para a morte, sem absolutamente nenhuma garantia. A natureza diante disso é objeto neutro desprovida de sentido e como ente aparece no presente sem relevância, pois a contemplação valoriza o presente. Entretanto, tal posição se esfaca já que “[...]o ser imutável é presente perpétuo, e dele a contemplação pode participar na breve duração do presente temporal” (JONAS, 2004, p. 251) - eis posição platônica que perdeu a validade, pois agora o presente encontra seu sentido apenas através da relação passado e futuro,

posicionando-se como verdadeiro sentido da existência humana. A indiferença reina no mundo moderno. Desta relação estabelecida entre o pensamento gnóstico e o existencialismo, sendo que ambos se apresentam em um cenário niilista, é possível promover uma análise para a hipótese de reinterpretação da vida elaborada por Jonas no que diz respeito há uma fenomenologia da vida que vai contra a perspectiva da ciência moderna.

2.3 O DUALISMO CIENTIFÍCO MODERNO

Uma das críticas centrais desferidas por Jonas em sua obra *O Princípio Vida*, refere-se ao projeto da ciência moderna e ao papel que essa relegou à interioridade (ou espírito [*mind*] nas palavras do próprio Hans Jonas) nos seres orgânicos. Essa fundamentação científica moderna se aliou com o horizonte modificado do agir humano através da técnica gerando um ambiente ético jamais visto na história da espécie humana. Identificando como marco inaugural do projeto científico moderno o pensador René Descartes, Jonas alia juntamente com sua reflexão sobre os impactos do pensamento de Darwin uma rígida crítica ao projeto científico de compreensão da vida. A constatação de Jonas, de que a vida não se enquadraria na visão dualista de mundo cartesiano é basilar para uma fundamentação ética posterior em sua obra *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica* que, por sua vez, estende uma responsabilidade ética para além do humano, defendendo dessa maneira uma responsabilidade para com a biosfera.

De que maneira pode-se compreender as críticas de Jonas em relação à construção científica moderna? Ou, como Descartes é tido como promotor de uma visão de mundo que aboliu do homem a responsabilidade para com a biosfera? Há um traço essencial retirado por consequência lógica do pensamento cartesiano: esse traço é o dualismo manifestado através da *res cogitans* e *res extensa*, que se apresentam como duas realidades distintas. Essa separação privilegiou o pensamento e desqualificou a matéria. A nova perspectiva solidificou a visão de mundo mecanicista do século XVII, visão essa que relegou à natureza um papel neutro e indiferente diante da presença humana. Não somente Descartes, mas Francis Bacon com seu ideal de progresso impulsionaram a visão mecanicista. O universo agora é dotado de uma lógica e regularidade que somente o homem pode compreender, pois a *res cogitans* era a sua peculiaridade diante de outros seres vivos que eram apenas autômatos como o próprio Descartes definia os animais. Tal separação se apresentou insustentável diante do fenômeno da vida, que atesta uma relação íntima e indissociável entre espiritual e material nos

organismos e nas suas relações com o meio ambiente no qual estão inseridos. Em sua obra *Matéria, Espírito e Criação* Jonas no capítulo 10 aborda uma questão referente ao dualismo cartesiano que se faz pertinente:

A audaciosa ficção sobre os autômatos é destruída com o mais simples contato com um animal, e a ficção da repentina epifania do espírito no homem se mostrou insustentável perante os fatos da evolução. [...] Assim, o fundamento primeiro de todas as coisas, ao invés de colocar o destino do espírito sob sua contínua guarda, deve ter dotado a matéria primordial, no começo de sua existência temporal, com algo mais que a mera e neutra compatibilidade com o espírito, isto que seria uma mera tolerância de sua coexistência; mas há que se admitir de algum modo uma relação mais íntima entre exterior e interior, pelo menos mais íntima do que aquele dualismo supõe. (JONAS, 2010, p. 49)

É indubitável que Jonas, na citação acima, levanta da interpretação moderna do problema da vida, questão que se tornaria uma pedra de tropeço para a própria base cartesiana que alicerça os conhecimentos científicos. Toda argumentação que Jonas busca estruturar está intimamente ligada com uma nova interpretação do fenômeno da vida, a qual lança uma nova imagem sobre a própria compreensão do que seria o humano repensando o lugar da espécie humana dentro da esteira da vida orgânica, demandando com isso uma nova antropologia que pense o homem como parte do mundo natural (sem o mesmo possuir uma essência pré-estabelecida como anteriormente no pensamento clássico e muito menos uma superioridade negativa frente as demais espécies) através do conceito de transanimalidade que está intimamente ligado a toda construção filosófica de Jonas.

As consequências dos estudos de Jonas referente não só ao pensamento de Darwin, mas ao gnosticismo dos primeiros séculos da era cristã, possibilitam devolver uma dignidade ao reino da natureza, já que tudo aquilo que pertence à *res extensa* está desprovido de uma interioridade segundo as consequências lógicas extraídas de Descartes. É justamente nesse ponto que Jonas combate a interpretação da vida defendida pela ciência moderna e suas eventuais consequências. Vejamos como essa problemática se apresenta no capítulo primeiro d' *O princípio Vida*, que tem como título *O problema da vida e do corpo na doutrina do ser*.

Jonas explicita nesse capítulo que a manifestação da vida é presenciada como um fato incontestável para a sensibilidade dos humanos. Toda percepção humana atesta a validade de que a vida predomina em nosso planeta, os fenômenos de migração ou uma simples área territorial podem apresentar um enorme contingente das mais variadas espécies

de seres vivos. Era essa a perspectiva que predominava nos primórdios da humanidade⁵, a vida como manifestação dominante, o mundo era vivo. Tudo possuía vida para o humano primitivo, isso ocupava o todo da realidade a vida desfrutava de um estatuto ontológico privilegiado. O animismo era a perspectiva dominante que correspondia e satisfazia a compreensão dos mais distantes antepassados humanos. Oliveira faz uma menção pertinente a essa questão:

Recorrendo ao *animismo*, termo recuperado do antropólogo britânico Edward Taylor em 1934, Hans Jonas explicita a tese de que os povos primitivos tratavam o mundo natural como algo animado, confundindo o próprio ser com o ser vivo, numa perspectiva que pensa toda a realidade como portadora de uma "alma" e vê o mundo como um todo vivo, penetrado de forças anímicas. (OLIVEIRA, 2009, p. 253)

Entretanto, um problema surgia nesse universo teórico da vida que orientava os humanos primitivos, pois como o próprio Jonas afirma: "Todo problema, em essência, é uma colisão entre uma visão ampla (seja uma hipótese ou uma fé) e um fato particular que com ela não se coaduna." (JONAS, 2004, p. 19). Esse problema se apresentava com o fenômeno da morte e sua relação com a visão ampla que predominava (ontologia da vida). A morte era a contradição diante de um cosmo vivo, ou seja, era o fato particular que não se adequava no todo da teoria. Como agora explicar esse fenômeno da morte que faz afronta a ontologia dominante da vida? Pode-se pressupor que o primeiro problema teórico que a humanidade enfrentou tenha sido o problema da morte. Pois se o animismo predomina como horizonte teórico nos primórdios do humano primitivo e "nesta visão de mundo, o mistério com que o ser humano se defronta é a morte, que contradiz tudo quanto ele compreende, tudo o que possui uma explicação natural, a universalidade da vida." (JONAS, 2004, p. 19) De alguma forma esse problema deverá ser resolvido e colocado em consonância com a visão predominante. A morte passa dessa maneira a ser negada, a ser o estranho fato que deve colaborar com a vida, a interpretação que se faz desse fato particular da morte é a favor da vida que visa salvar a totalidade das coisas, negando a morte e atribuindo a isso uma própria continuidade da ideia universal da vida. Pois "Suprimir a contradição, resolver o enigma, de início só podia ocorrer em favor da vida; o enigma permanecia, passava a ser um grito sem resposta." (JONAS, 2004, p. 19)

É por esse fato que "toda a metafísica, portanto, seria uma tentativa de negação da morte como algo estranho ao mundo da vida. Do problema da morte, nasceria a sua negação,

⁵ Jonas não menciona uma cultura específica que possuía uma mentalidade panvitalista, mas sim faz uma constatação partindo de uma perspectiva universal, uma chave de compreensão do mundo utilizada por diversos grupos humanos primitivos.

ou seja, a crença na vida após a morte, a fé na imortalidade." (OLIVEIRA, 2009, p. 254). Entretanto no alvorecer do século XVI Copérnico apresenta a possibilidade de sustentar outra lógica na compreensão do universo. A tese copernicana de que a terra não é o centro do universo desloca a hegemonia da vida como estatuto ontológico para um segundo plano. Em outras palavras: "Com a revolução copernicana, a vida perderia seu privilégio e passaria a representar um "fenômeno secundário" no grande mapa do universo que se abria à compreensão humana." (OLIVEIRA, 2009, p. 254) Esse deslocamento que a vida sofreu altera a percepção de mundo do ser humano, um novo paradigma na compreensão da vida começa a se instalar e justamente com isso uma nova estruturação do conhecimento. O homem moderno se aloca agora no processo de construção das ciências modernas e na formulação do conceito de natureza, pois "o pensamento moderno que teve início com o renascimento, encontra-se na posição exatamente oposta: O natural, aquilo que se pode compreender, é a morte, o que constitui um problema é a vida." (JONAS, 2004, p. 19)

Diante deste fato, no início da modernidade o horizonte em que a compreensão da vida como regra geral predominava, sofre uma ruptura dando lugar a outro modelo de explicação que entroniza não mais o problema da morte, mas sim o problema da vida em um universo morto constituído de matéria pura. Depois que a matéria pura retirou os traços de quaisquer resquícios da vida de si própria, o problema desponta, pois "que exista vida, e como algo assim, seja possível em um mundo de pura matéria, este é o problema com que agora o pensamento terá que ocupar-se." (JONAS, 2004, p. 20) A partir de então, a construção da física moderna atribuiu ao universo a característica de vastidão da matéria pura, da matéria sem vida. A terra passou a ser entendida como sendo um ponto singular, que abriga algo de igual modo singular (essa singularidade é a vida) no oceano do sem vida, no universo mecânico moderno. Pois "é o corpo vivo que agora será problematizado pela ciência da vida, por que ele representa o que é estranho e enigmático ao tempo, o nosso, que vive sob o domínio ontológico da morte" (OLIVEIRA, 2009, p. 255). Tal mudança de perspectiva possibilitou a fundamentação das ciências modernas e a construção da interpretação da vida segundo esse modelo.

Referente as duas perspectivas expostas acima, o monismo vitalista e o monismo materialista (reconhecidos como movimentos pós-dualistas, já que tentaram, cada um à sua maneira e sem êxito, superar o dualismo) há um aspecto que é importante ressaltar:

O dualismo é o elemento de ligação que historicamente uniu os dois extremos, que até agora foram aqui contrapostos um ao outro; efetivamente, foi o veículo para o movimento que levou o espírito humano do monismo vitalista da pré-história para o

monismo materialista da época atual, como um resultado não intencional ou mesmo paradoxal; (JONAS, 2010, p. 22)

Um dos traços marcantes do dualismo foi a retirada de qualquer interioridade do mundo físico que venha comprometer a realidade compreendida como *res extensa* tal como afirmou Descartes, ou em outras palavras, da esfera daquilo que é material foi retirado quaisquer “traços dos conteúdos espirituais” (JONAS, 2010, p. 22). Se olharmos com atenção no percurso histórico do dualismo e o que seus elementos proporcionaram, uma primeira questão é levantada, sendo tal questão o tema da morte. É nesse contexto que o culto aos mortos possui evidência e as respostas que o dualismo fornece são a favor da vida, através da negação da morte. Tais respostas não impediram que uma contradição básica se instaurasse. Tal contradição estava presente na matéria pura sem vida, que é expressa no cadáver: “o corpo, de *per si*, é uma ‘sepultura da alma’, e a morte corporal é a ressurreição desta” (JONAS, 2010, p. 23). O fato particular do fenômeno da morte no esquema universal da ontologia da vida, impôs uma fissura na compreensão panvitalista que se apresentou frágil a esse impasse teórico. A experiência particular da morte, através do dualismo, proporcionou a conquista da realidade externa tendo como pano de fundo a própria morte. É por esse fato específico que Jonas declara nessas palavras que: “um dos traços marcantes do dualismo, foi a retirada do mundo físico, ou em outras palavras, da esfera daquilo que é material traços dos conteúdos espirituais” (JONAS, 2010, p. 22).

As primeiras consequências da resposta dualista ao problema suscitado pelo fato particular do fenômeno da morte apresentam o corpo como sendo o túmulo da alma. Essa resposta se encontra na religião órfica. A expressão:

Soma-sema, “o corpo- um túmulo”, esta (no orfismo) a primeira resposta dualista ao problema da morte, que agora, da mesma forma que o da vida, se havia transformado no problema da relação entre duas entidades diferentes, corpo e alma. O corpo de *per si*, é a “sepultura da alma”, e a morte corporal é a ressurreição desta. A vida mora como um estranho no corpo, que por sua natureza é um cadáver – parecendo viver graças à alma, durante o breve período em que esta se encontra presente -, e na morte real, abandonado pelo estranho hóspede, que ele chega à sua verdade original, assim como ao abandoná-lo a alma chega também à sua. (JONAS, 2010, p. 23)

Essas entidades diferentes que Jonas identifica como sendo corpo e alma, em um primeiro momento se expressam na descoberta do eu, que se caracteriza como algo próprio do humano, que possui seu nascimento na religião órfica alcançando o pensamento cristão e gnóstico dos primeiros séculos e desdobrando-se na filosofia moderna e na concepção científica da vida como um todo. A interioridade se apresenta assim como totalmente alheia

ao mundo físico e gradativamente vai ganhando um destaque diante da natureza. Isso faz com que no desenvolver das questões intelectuais a alma comece a desfrutar de uma posição metafísica privilegiada diante do mundo físico, que em certo grau foi demonizado e em outro aspecto retirado qualquer questão valorativa, tendo sua posição sido relegada a um grau inferior diante de qualquer aspecto metafísico. Pode-se perceber que tanto a alma como o mundo tornam-se o oposto, sendo que “[...]cada um deles é o que outro não é” (JONAS, 2010, p. 24).

Uma divisão da realidade entre o externo e o interno favoreceu uma possibilidade teórica nova. O desenvolvimento do dualismo culminou na extensão do *sema* para todo o universo e isso ocasionou uma nova situação que favoreceu o materialismo moderno como situação teórica dominante a partir do século XVI. Antes de passar para o ambiente teórico posterior a resposta dualista para o problema da morte levantado dentro de uma ontologia da vida, pode-se extrair de forma breve do já exposto que Jonas apresenta duas concepções de dualismo constituídas no decorrer do pensamento ocidental. Um dualismo homem/mundo e outro espírito/matéria. O primeiro está atrelado aos gnósticos e pode ser compreendido como um dualismo cósmico antropológico, já o segundo que se refere ao período da modernidade compreende-se como um dualismo psicofísico.

Ao desenvolver essa busca pelo espírito já prefigurado na matéria, as duas respostas ao dualismo que buscaram se fixar como soluções ainda continuam a apresentar grandes limitações. Tanto o materialismo e idealismo que se instauram no mundo moderno como respostas as questões suscitadas pelo dualismo encontram no corpo a grande questão a ser respondida. Mas por que o corpo é o enigma? Por que foi no corpo, na manifestação orgânica que os problemas teóricos tanto da ontologia da vida como o da ontologia da morte se instauraram, ou seja, em um primeiro momento a morte foi manifesta no corpo ferindo assim a lógica dominante do panvitalismo. Em um segundo momento foi a vida, tida como uma exceção diante da matéria pura na cosmologia moderna, que se manifestou exclusivamente no corpo deixando um fato particular sem resposta, tal fato consiste em: como a vida pode estar presente em um universo exclusivamente morto, cujo a perspectiva se enquadra dentro da ontologia da morte? ou, que algo é esse que manifesta a vida de maneira tão singular? A separação radical entre matéria e espírito, corpo e alma que são tomados separadamente tanto para o idealismo como para o materialismo, encontra no corpo (no organismo) uma relação que para as duas correntes são excludentes, já que não é possível sustentar uma posição sem negar a o outra. A tomada de posição seja por parte do idealismo ou materialismo traz o preço teórico da negação ou do espírito ou da matéria. As posições mencionadas (idealismo e

materialismo) presenciam um fracasso teórico já que ambas destacam objetos diferentes e possuem métodos diferentes no conhecimento, separando assim os campos “alma” e “corpo”, espírito e matéria pois: “a efetiva coincidência de interioridade e exterioridade no corpo força as duas formas de conhecimento a determinarem sua relação mútua por outro ponto de vista que não o de objetos separados” (JONAS, 2004, p. 27) Desta maneira o impasse está lançado. E que impasse seria esse? Seria o lugar da vida dentro dessas duas posições, entre a consciência e o mundo exterior.

Se o dualismo deixou sua herança tanto no idealismo quanto no materialismo e ambos se excluem mutuamente, isso não impede que seja apenas favorável a um o terreno fértil para a discussão sobre a vida. O idealismo, se levado a suas consequências lógicas de forma sistemática, acabará caindo no solipsismo, isso faz com que efetivamente o problema da vida não se apresente como um problema, pois sempre as questões lhe iram escapar pelo domínio teórico da consciência que de certa forma é uma negação ontológica pois:

Do ponto de vista da consciência pura, por mais artificial que este seja, ele consegue sempre interpretar o corpo como todos os demais corpos, como “ideia” ou como “fenômeno” exterior dentro de seu horizonte objetivo, e assim negar a corporalidade própria: com isto evita o problema da vida, da mesma forma que o da morte. (JONAS, 2004, p. 29)

Em contrapartida, o materialismo se apresenta como possível terreno teórico para a discussão do problema da vida. Mesmo sendo uma consequência do dualismo, ele (o materialismo) favorece uma ontologia capaz de suportar o problema teórico que o corpo ocasiona e desta maneira a questão da vida pode ser discutida pois:

Ele é a ontologia real de nosso mundo desde o renascimento, o verdadeiro herdeiro do dualismo, ou melhor, do resíduo deixado por este, e é com ele que precisamos discutir. Pois é só no ponto de vista realista que a discussão se torna fecunda, enquanto que o ponto de vista idealista a deixa escapar entre os dedos. (JONAS, 2004, p. 29)

Com isso é evidenciada a centralidade do corpo para a questão da vida. Questão essa que visa uma nova interpretação diante dos problemas levantados pelo dualismo e seus sucessores. O materialismo tem diante de todas as limitações e desafios que nele estão contidos, a base para uma nova interpretação da vida. Esse ponto de partida apresentado por Jonas irá sustentar uma crítica a proposta científica moderna e a técnica moderna.

3 SEGUNDA PARTE

Nessa segunda parte o objetivo consiste em desenvolver o problema do dualismo e sua relação com o fenômeno da vida apresentando o dualismo como chave de leitura para o aluno do ensino médio. Para tanto a obra *A filosofia a partir de seus problemas* será a referência teórica dessa segunda parte.

3.1 O PROBLEMA FILOSÓFICO COMO CHAVE DE LEITURA DE UM AUTOR.

Para o aluno do ensino médio, as temáticas da filosofia em sua grande maioria são estranhas e irrelevantes. A pergunta que se levanta diante disso é por que são irrelevantes? Talvez seja porque não há uma compreensão por parte dos alunos (as) do problema que está sendo abordado pelo autor, partiremos dessa hipótese assim como Mario afirma: “O objetivo primordial do ensino e da aprendizagem da filosofia é “entendê-la”. (PORTA, 2002, p,15)

Esse “entende-la” se apresenta na compreensão da problemática filosófica que as vezes está clara nos textos e outras vezes não se apresenta explicitamente. A partir disso a problemática do filósofo Hans Jonas sobre o problema do dualismo na compreensão do fenômeno da vida pela ciência moderna pode ser compreendida através da proposta de Mario Ariel, quando esse afirma nessa passagem que: “Por tal motivo, proponho-me a oferecer uma opção à didática e metodologia do estudo filosófico com base no seguinte princípio: a compreensão do problema deve constituir o núcleo essencial, o eixo, tanto do ensino quanto da aprendizagem da filosofia.” (PORTA, 2002, p.15)

Se o fio condutor que leva o filósofo alemão Jonas a levantar o problema de uma limitação na compreensão do fenômeno da vida pela ciência moderna é o dualismo, percebe-se que é possível apresentar para o aluno do ensino médio uma reconstrução do percurso filosófico que o autor faz dentro de sua problemática através de uma chave de leitura que é proposta por Jonas. Pois, essa proposta pode desenvolver o mínimo para uma compreensão do texto e seu trabalho com o conteúdo filosófico sendo assim, “trata-se da capacidade de uma reflexão sistemática, metódica e (em maior ou menor medida) autônoma sobre certos problemas. Sem ela, jamais há filosofia em nenhum sentido, nem sequer no mais desprezioso de entender um texto.” (PORTA, 2002, p.23)

Se o raciocínio filosófico, nesse caso abordado pela monografia, parte do dualismo isso na leitura de Jonas, a reconstrução dessa temática e as relações entre os momentos históricos distintos, tal relação ficou clara no desenvolver da primeira parte, possibilita ao professor trabalhar não somente o problema filosófico e sim todo o contexto histórico no qual esse problema está inserido. A relação história da filosofia e problema filosófico se torna mais significativo para o aluno. Assim, a impressão comumente atribuída a filosofia como uma disciplina que é um caos de pontos de vistas sem nexos algum pode ser superada através da compreensão de seus problemas e respostas como o próprio Mario afirma nessa passagem:

“Porém, essa impressão é falsa: a filosofia não é caos de pontos de vista incomensuráveis, nem consiste simplesmente em possuir certezas. Trata-se de ter opiniões sobre certos temas bem definidos e sustenta-las em algo diferente de uma convicção pessoal; mais ainda, o núcleo essencial da filosofia não é constituído de crenças tematicamente definidas e racionalmente fundadas, senão de problemas e soluções.” (PORTA, 2002, p.25)

Esse é o quadro sistemático de uma proposta de trabalho para o ensino de filosofia no ensino médio. Os problemas filosóficos, seus contextos históricos e a relação do aluno com o

texto propriamente filosófico possibilita uma abordagem de trabalho que deixa claro a problemática envolvida pois:

O primeiro passo para entender filosofia é sempre estabelecer o problema. Diante de um filósofo particular, devemos começar pela pergunta “qual é o problema por ele proposto?” e, eventualmente, “por que ele o formula dessa maneira?”. Entender um autor é ver sua filosofia como resposta “ao” problema que ele se coloca. Isso vale para qualquer filósofo, sem exceções.” (PORTA, 2002, p.26)

Definitivamente o estabelecimento do horizonte de ação mencionado é o centro de nossa proposta de trabalho com o ensino médio. O desenvolver de uma temática respeita o corpo de obras do autor escolhido (no caso dessa monografia é Hans Jonas, mas poderia ser qualquer outro) que é critério mínimo para que o professor possa desenvolver suas aulas dentro de uma matriz de conteúdo básicos que é requerido dos professores da rede pública de ensino no Estado do Paraná.

Evidente que os problemas escolhidos pelos professores serão relacionados com os autores de preferência de cada docente. Isso não prejudica a proposta pois dessa maneira diversos autores responderam os mesmos problemas de forma de diferente. O diálogo enriquecerá as aulas caso o professore decida e possua tempo hábil para tal observação.

O caos de pontos de vista sobre o mesmo problema é superado dessa forma pois, o aluno terá claro o problema e resposta daquele autor específico que está estudando. Promovendo assim a possibilidade da pluralidade de perspectivas sobre aquela temática, isso é um encontro direto com a história da filosofia que jamais pode ficar de fora das aulas, mas também não pode ser o centro exclusivo das aulas de filosofia, como Porta nos recorda: “É um mérito Kantiano o haver chamado a atenção sobre a diferença entre “ensinar conteúdos filosóficos” e “ensinar a filosofar”. (PORTA, 2002, p.21)

3.2 O PROBLEMA JONASIANO E A APLICAÇÃO DA PROPOSTA DE TRABALHO DE MARIO ARIEL GONZÁLES PORTA EM SALA.

O percurso realizado com base nesses dois autores irá nos proporcionar responder o problema central dessa monografia que consistia em compreender como o dualismo segundo Hans Jonas através da ciência moderna promoveu uma compreensão do fenômeno da vida insuficiente, sendo essa problemática uma ilustração de proposta de trabalho para o ensino médio tendo como referência a obra *A filosofia a partir de seus problemas* pois, como vimos, Jonas identifica o dualismo como uma das marcas principais da tradição ocidental e destaca

duas tentativas frustradas de superação do dualismo na era moderna (o monismo materialista e o monismo idealista). Ao enfrentar essa questão, o autor propõe um “monismo integral” (JONAS, 2004, p. 28), ou seja, uma forma de compreensão da vida que solucione o problema psicofísico e proponha uma integração do corpo e espírito para compreensão do fenômeno da vida como um todo, a partir do corpo humano. Isso passa, necessariamente, por uma nova definição do próprio corpo orgânico:

O corpo que vive e que pode morrer, que pode possuir o mundo e a ele pertencer como um pedaço do mundo, o corpo que sente e que pode ser sentido, cuja forma exterior é organismo e causalidade, e cuja forma interior é o ser-ele-mesmo e a finalidade – é ele que a pergunta ainda sem resposta da ontologia lembra o que é o ser, é ele que tem que ser a norma das futuras tentativas de solução, que superando as abstrações particulares aproximam-se da base oculta de sua unidade, e que por conseguinte, para além das alternativas, não pode deixar de buscar um monismo integral em um nível mais elevado. (JONAS, 2004, p.28)

Diante do progresso das ciências modernas que implica a vitória do monismo materialista sobre o monismo idealista, uma nova resposta sobre a vida surge e mesmo assim não consegue explicar o fenômeno da vida. A polarização da matéria como fundamento da explicação não dá conta dos dados reveladores da interioridade que está sendo demonstrada constantemente nos seres vivos. O corpo em toda a história do pensamento Ocidental se coloca como ponto angular nas mais diversas teorias, ou como ponto de partida ou como tropeço teórico negando ou afirmando a dimensão espiritual. Nesse sentido a explicação dualista sempre se fez presente nos modelos explicativos da realidade. Jonas busca uma terceira via de explicação entre os monismos (idealista e materialista) apresentando o corpo como tendo uma manifestação espiritual. Como isso pode acontecer? Jonas nega a matriz dualista de explicação da vida e propõe um modelo que engloba tanto o corpo como a espiritualidade em uma forma dual. Essa dualidade não implica um dualismo, pois se pensarmos em uma moeda que possui dois lados, sendo que em um dado momento ao jogarmos a moeda ela cai de um lado e em outro momento ao jogarmos a mesma moeda novamente cai do outro lado, ela continua sendo a mesma moeda. Sendo assim a interioridade não é um epifenômeno do material e muito mesmo uma dimensão única e sem garantias de materialidade como Descartes defende em sua famosa frase Penso Logo Existo.

4 CONCLUSÃO

O monismo integral de Jonas é justamente a terceira via que busca uma superação do materialismo e do idealismo que polarizam cada qual em sua perspectiva não olhando a vida como algo unitário. Tanto uma ontologia da vida como uma ontologia da morte acabam negando o fenômeno da vida. O monismo integral é a proposta que busca apresentar a vida como um acontecimento unitário de espírito e matéria.

O corpo, como elemento vivo, é o lugar da experiência de integralidade entre espírito e matéria e por ele, a vida experimenta a primeira forma de liberdade, justamente o metabolismo. Por isso, podemos afirmar que o fio condutor da proposta de Jonas para compreender a problemática filosófica e sua resposta (que aqui não foi apresentada de forma profunda) é o dualismo e podemos trabalhar em sala com alunos do ensino médio satisfazendo o que Mario diz nessa passagem:

“Resumamos os resultados alcançados até agora. Qualquer que seja o autor, sempre temos que fazer três perguntas:

- a) Qual é o problema? (e, dado que todo problema se formula em uma pergunta, qual é, pois, a pergunta do autor?);
- b) Qual é a solução ou resposta? (ou seja, qual é a tese ou conjunto de teses que ele propõe?);
- c) quais são os argumentos e fundamentos? (por que ele escolhe uma resposta e não outra?).

Entre estas três perguntas, a primeira é a decisiva e a que dá sentido às duas restantes.” (PORTA, 2002, p.39)

Os elementos expostos até aqui nos possibilitam concluir o presente trabalho destacando sua problemática central e seus objetivos específicos, pois a apresentação do caminho teórico realizado por Jonas se relaciona diretamente com a história da filosofia e seus contextos. Aplicação desse caminho pode ser feita por partes, sendo sugerido uma aula para a apresentação de cada versão do dualismo e seu contexto para que na quarta aula possa trazer a problemática e seus argumentos dentro das relações e conteúdos já estabelecidos para os alunos. As três perguntas mencionadas anteriormente podem ser satisfeitas nessa proposta de ensino.

É evidente que essa proposta de trabalho para o ensino médio precisa de ajustes que se aliem aos caminhos adotados. Um possível futuro trabalho monográfico que iria agregar muito ao percurso escolhido para as aulas de filosofia no ensino médio proposto por essa monografia, seria demonstrar como a escolha dos textos filosóficos pode ser empregado de forma a proporcionar trabalhos coletivos dentro da sala de aula realizado pelos alunos para a

compreensão de algum problema filosófico. Mencionamos isso pois, fica claro que o problema filosófico deve ser compreendido através das fontes filosóficas, nesse caso os textos, essas fontes não receberam a devida atenção no percurso teórico realizado até aqui, mas elas são de fundamental importância. Esses ajustes são necessários a qualquer proposta de ensino da filosofia no ensino médio, isso é dito porque a realidade da escola pública ou particular sofre alterações muito rápidas devido a tecnologia e acesso a informação que os alunos possuem.

Satisfeito o problema geral e os específicos propostos no início da monografia a compreensão de um problema foi reconstruído tornando-se o centro de uma proposta de trabalho docente para o ensino de filosofia no ensino médio.

5 REFERÊNCIAS

EVANS, G.R. **Agostinho sobre o mal**. São Paulo: Paulus, 1995

JONAS, Hans. **O princípio Vida: Fundamentos para uma biologia filosófica**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. **La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo**. Prólogo de José Montserrat Torrents; Traducción de Menchu Guiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011 (Coleção Vozes de Bolso)

OLIVEIRA, Jelson Roberto. **Comprender Hans Jonas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

OLIVEIRA, Jelson Roberto. **Do panvitalismo ao evolucionismo: Hans Jonas e os aspectos filosóficos da interpretação da vida**. Integração. Ano XV, n° 58, 2009, p. 253-261.

PORTA, Mario Ariel González Porta. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo. Loyola, 2002.