
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

O dualismo gnóstico como forma radical da negação do mundo

The gnostic dualism as radical form of world denial

Thiago V. R. de Vasconcelos*

 <https://orcid.org/0000-0002-7048-52>

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar as diferenças entre o dualismo platônico e o dualismo gnóstico. A análise de Hans Jonas acerca dos movimentos gnósticos mostra que sua forma de dualismo se constitui como uma radical negação do mundo. Essa interpretação não pode ser estendida à filosofia platônica, pois ainda que ela seja dualista há entre o mundo sensível e o mundo inteligível uma conexão, sendo o último a razão de ser do primeiro. Já no gnosticismo o mundo é a total antítese daquilo que o ultrapassa e, nesse sentido, não pode oferecer conhecimento algum, nem mesmo de caráter imperfeito. Enquanto uma forma radical da negação do mundo, Jonas toma, portanto, o gnosticismo como paradigma do dualismo niilista.

Palavras-chave: Hans Jonas. Platão. Dualismo. Gnosticismo.

Abstract: *This paper has the objective of analyzing the differences between platonic dualism and gnostic dualism. The Hans Jonas's analysis about gnostic movements shows that it's way of dualism is constituted as a radical denial of the world. This interpretation cannot be extended to platonic philosophy because, even though it's dualistic, there's still a connection between the sensitive world and the intelligible world, being the last one the reason for being of the first one. In the gnosticism, the world is a total antitheses of what surpasses it, and on that way, any knowledge can't be offered, not even of imperfect character. While a radical form of world denial Jonas has, therefore the gnosticism as a paradigm of nihilist dualism.*

Keywords: *Hans Jonas. Plato. Dualism. Gnosticism.*

* Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná em cotutela com a Universidade de Coimbra. É membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq e do GT Hans Jonas da ANPOF e professor de filosofia da educação básica na cidade de Curitiba.

Introdução

Pouco depois de Hans Jonas publicar seu livro *A religião gnóstica* (1958) – que em certa medida sintetizava sua pesquisa anterior sobre o fenômeno gnóstico da Antiguidade Tardia – ele recebeu uma carta de Leo Strauss, na qual esse último afirmava que Jonas tinha descrito a questão fundamental do gnosticismo, o fato de que ele constitui “a mais radical rebelião contra a *physis*”¹. Se Strauss ao entrar em contato com a formulação jonasiana do princípio gnóstico afirma que o gnosticismo foi a mais radical rebelião contra a *physis* torna-se importante posicionar o dualismo radical e, por conseguinte niilista desse movimento, diferenciando-o do dualismo platônico e a “desvalorização” ontológica do mundo físico presente nesse último. Nossa questão é: Em que sentido o dualismo gnóstico se diferencia do dualismo platônico? O objetivo deste trabalho é, portanto, mostrar que há na filosofia de Platão uma concepção dualista da realidade que, no entanto, mantém diferenças importantes em relação ao dualismo radical que caracteriza o gnosticismo.

O dualismo platônico

É a noção de Ideias que representa no arcabouço do pensamento platônico uma dimensão diversa da realidade, isto é, um plano diferente e, ao mesmo tempo, superior da realidade. É possível afirmar que é com as Ideias que Platão descobriu o mundo do inteligível como a “*dimensão incorpórea e metaempírica do ser*. E esse mundo do inteligível incorpóreo transcende o sensível, não no sentido de uma absurda ‘separação’ e sim no sentido da causa metaempírica, a verdadeira razão de ser do sensível”² (grifo do autor). O dualismo platônico não significa, no horizonte dessa interpretação, uma radical separação do sensível, ao contrário, admite a existência de uma causa suprassensível, a saber, as Ideias, como razão de ser do sensível.

O mundo sensível se explica, de acordo com Platão, somente com a dimensão do suprassensível. Não há uma negação do mundo sensível, mas uma concepção hierárquica do real, sendo que, o plano inferior não pode ser (e não pode ser pensado) sem o superior.

¹ LAZIER, B. “Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World”. In: *Journal of the History of Ideas*, 2003, p. 623.

² REALE, G. *Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 78.

A distinção entre duas dimensões da mesma realidade fundamenta-se na compreensão das Ideias como ser em sentido puro e total, isto é, não suscetíveis à corrupção e ao devir, enquanto as realidades físicas estão mescladas com o não-ser. Não se trata do absoluto não-ser, mas que o ser do mundo sensível é em certa medida condicionado pelo não-ser, pois o mundo físico é ser em devir e, portanto, intermédio entre ser e não ser. Segundo Reale, para Platão – “ao contrário de Parmênides para quem o que é múltiplo e relativo, muda e devém, não é, ou seja, é nada (não-ser) – o ser do mundo sensível e fenomênico subsiste, mas é outro estruturalmente com relação ao ser verdadeiro, ao ser que é verdadeiramente”³.

A afirmação de que o ser do sensível é um intermédio⁴ entre o puro ser e o absoluto não-ser admite dizermos, seguindo Platão, que o mundo sensível *tem* ser, pois participa do mundo das Ideias, o que diz respeito ao problema da relação entre o mundo das Ideias e o mundo sensível. Em que sentido o mundo sensível participa do mundo das ideias? No *Fédon* o filósofo aponta propostas acerca de modos diversos em que se opera a relação entre mundo sensível e mundo das Ideias. Platão não quis com isso dar uma resposta última a esse problema. Desse modo, não se pode perder de vista o escopo da filosofia platônica, aquele de estabelecer a Ideia como a causa verdadeira, isto é, a razão de ser do sensível.

Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa. [...] Logo não compreendo nem posso admitir aquelas outras causas científicas. Se alguém me diz por que razão um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor ou forma, ou devido a qualquer coisa desse gênero – afasto-me sem discutir, pois todos esses argumentos me causam unicamente perturbação. Quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este⁵.

A Ideia no dualismo platônico funciona, portanto, como um modelo que é copiado, ou ainda, imitado pelas coisas sensíveis. Com as Ideias o autor refere-se ao que com a linguagem moderna podemos denominar normatividade ontológica, isto é, como

³ *Ibidem*, p. 128.

⁴ “Falta-nos ainda descobrir, ao que parece, o que é que participa de ambas as coisas, do Ser e do Não-ser, e que não pode designar-se corretamente como um ou outro no seu estado puro, a fim de, se o descobrirmos, o proclamarmos com toda a justiça o objeto da opinião, atribuindo os extremos aos extremos, e o meio aos *intermédios*” (grifo nosso) (*República*, V, 478e).

⁵ *Fédon*, 100c-d.

as coisas devem ser, o dever ser das coisas⁶. Contudo, a relação entre as duas dimensões da realidade não pode ser pensada como imediata, é preciso um mediador. De acordo com Platão, a mediação é obra de uma Inteligência Suprema, o Demiurgo. A função do Demiurgo no arcabouço traçado pelo pensamento platônico é o de artífice que plasma o princípio material em razão das Ideias. Platão no prelúdio ao discurso cosmológico do *Timeu* resume seu pensamento do seguinte modo:

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém se corrompe, não pode ser nunca. Ora, tudo aquilo que devém é inevitável que devesse por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa devesse sem o contributo duma causa. Desse modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela⁷.

O Demiurgo no pensamento platônico configura-se como aquele que produz alguma coisa contemplando o modelo eterno, a saber, as Ideias. Desse modo, o demiurgo possui a ciência, conhece os Arquétipos e, por isso, é o melhor dos artífices. O demiurgo olha para o modelo eterno para modelar as coisas pertencentes ao mundo sensível. Enquanto o puro ser (as Ideias) constitui modelo e razão de ser, o vir-a-ser (as coisas pertencentes ao mundo sensível) são imagens do arquétipo eterno. O demiurgo é capaz de plasmar as coisas sensíveis a partir dos arquétipos, pois possui a ciência desses. Aqui reside a grande diferença entre a divindade e o ser humano,

porque, enquanto um deus é suficientemente conhecedor e ao mesmo tempo capaz de fazer a mistura de muitas coisas em conjunto numa só e novamente de dissolver o que é uno em múltiplas coisas, nenhum homem é neste momento, nem alguma vez será capaz de fazer qualquer das duas operações⁸.

A cosmologia apresentada no *Timeu* é o fundamento da ontologia e da gnosiologia platônica. O puro ser enquanto modelo originário, arquétipo é objeto de conhecimento. Já a imagem desse modelo, as coisas sensíveis são objetos de opinião. O conhecimento verdadeiro, segundo Platão, diz respeito apenas ao mundo das Ideias, o mundo inteligível.

⁶ Cf. REALE, G. *Platão*, p. 81.

⁷ *Timeu*, 27e – 28b.

⁸ *Timeu*, 68d.

Àquilo que é uma imagem do arquétipo – ou seja, participa do ser e não pode se referir em sentido absoluto ao não-ser – cabe somente a opinião (*doxa*). Isso não significa, contudo, ignorância absoluta acerca do mundo sensível, pois a ignorância refere-se ao não-ser. E, na medida em que o mundo sensível participa do ser, o conhecimento das coisas sensíveis se dá em um grau inferior do que o conhecimento verdadeiro. “Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença”⁹.

Platão tomando como pressuposto que o mundo é belo e o Demiurgo é bom, torna-se evidente que o artífice tomou como modelo aquilo que é eterno e não o que devém. Consequentemente, “o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas”¹⁰. Por fim, resta ressaltar a importância que a Alma tem ao constituir o verdadeiro vínculo entre o mundo suprassensível e o mundo sensível. Segundo Platão no *Timeu*, a alma é a melhor das coisas engendradas pelo melhor dos seres dotados de intelecto, pois o Demiurgo quando a engendrou deu-se conta de que tinha gerado uma representação dos deuses eternos. Portanto,

a Alma do mundo tem como função concretizar o grande desenho do Demiurgo. Assim, por meio do Demiurgo, ela participa do mundo ideal. [...] ela proporciona um fundamento à passagem entre Ideias e mundo concreto sensível e resume analogicamente toda a realidade, constituindo o verdadeiro *vínculo entre o mundo metafísico e o mundo físico* (grifo do autor)¹¹.

Para Platão, o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo a mais perfeita das causas. No *Teeteto* o filósofo ainda afirma que não é possível o mal ter lugar junto aos deuses.

Porém não é possível eliminar os males – forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem – nem mudarem-se eles para o meio dos deuses. É inevitável circular em esta região, pelo meio da natureza perecível. Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui para o alto¹².

Todavia, fugir aqui não significa romper os laços através da negação do mundo, tomando-o como prisão e inimigo – como para os gnósticos. Fugir, ao contrário, “é tornar-

⁹ *Timeu*, 29, b-c.

¹⁰ *Timeu*, 29a.

¹¹ REALE, G. *Platão*, 2007, p. 149.

¹² *Teeteto*, 176 a-c.

se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria”¹³. Assim, é a busca por assemelhar-se a Deus que consiste na fuga daqui para o alto, o tornar-se semelhante ao Artífice que é a mais perfeita das causas. Notamos nesse ponto uma diferença crucial com o gnosticismo, no âmbito da especulação gnóstica jamais o demiurgo é tido como modelo para a ação e qualificado como bom, o conhecedor, ou ainda, a mais perfeita das causas.

É bastante claro o modo pelo qual o dualismo platônico não se configura como uma radical rebelião contra a *physis*, o mundo não deve ser negado no arcabouço dessa filosofia. Ele é uma dimensão da realidade em sua totalidade, apesar de do ponto de vista ontológico, ser uma dimensão inferior. Enquanto o gnosticismo entende o mundo como o âmbito da ignorância, o platonismo ainda permite que dele decorra algum tipo de conhecimento (a *doxa*), mesmo que imperfeito em relação ao conhecimento verdadeiro.

O dualismo gnóstico

Hans Jonas é uma referência no que diz respeito à pesquisa acerca dos movimentos gnósticos. O autor dedicou sua tese de doutorado ao tema da gnose. Inicialmente, sua pretensão era trabalhar os motivos pelos quais a Igreja – a partir de Paulo – recusou a *gnosis* em benefício da *pistis*. No entanto, dada a vastidão do tema, ele se dedicou apenas ao significado da gnose¹⁴. A contribuição principal de Jonas à investigação acerca dos movimentos gnósticos foi a formulação daquilo que ele nomeou como *princípio gnóstico*, que consiste na elaboração de um elemento comum entre as diferentes expressões gnósticos, ou seja, Jonas tentou conferir certa unidade à pluralidade de movimentos gnósticos. Sua pretensão não era, portanto, apenas histórica, mas, filosófica, pois visava compreender o espírito que falava através das diversas vozes gnósticas e, conseqüentemente, “restaurar a unidade inteligível da multiplicidade desconcertante de suas expressões”¹⁵. Nesse sentido, o autor foi responsável por uma análise filosófica do gnosticismo ao extrair da literatura gnóstica a experiência existencial desses movimentos.

Essa essência se converteu em um assunto não já de interesse exclusivamente 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 situação¹⁶.

¹³ *Teeteto*, 176 a-c.

¹⁴ Cf. TIBALDEO, R. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e Libertà"*. Milano: Mimesis, 2009, p. 17.

¹⁵ JONAS, H. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000, p. 23.

¹⁶ *Ibidem*.

O *princípio gnóstico* é descrito por Jonas da seguinte maneira: “a religião geral do período é uma religião salvífica, dualista e transcendente”¹⁷. É a partir desse caráter dualista do gnosticismo que Jonas chega à conclusão de que há no interior desses movimentos uma compreensão radicalmente nova da relação entre o homem e o cosmos. Enquanto o mundo grego – dos pré-socráticos aos estoicos – vê no universo ordem e harmonia, o mundo esboçado pelo gnosticismo é obscuro e hostil,

não é divino como no panteísmo antigo, mas demoníaco (...) não há lugar para a confiança e a compreensão, mas para o medo ante um mundo que é estranho ao homem, que já não forma parte do cosmos, mas que é um apátrida neste mundo satanizado. O passo do otimismo cósmico dos antigos ao pessimismo gnóstico implica o surgimento de um dualismo radical¹⁸.

O gnosticismo propõe em contraposição com a cosmologia dualista platônica uma cosmologia inteiramente nova¹⁹ embora seja também de caráter dualista. O mundo enquanto obra do Demiurgo no gnosticismo é produto da ignorância e não do conhecimento do modelo eterno. O Demiurgo é no mito gnóstico um cego e arrogante criador – portanto, um demiurgo mau e sem dúvidas não se configura como a mais bela das causas – que exerce seu domínio sobre o mundo, sendo que, assim como ele, é produto da imperfeição e da ignorância²⁰. A alma enquanto submetida às leis desse mundo contribui para a situação de aprisionamento do *pneuma* que se encontra preso e perdido no labirinto do mundo. Em vista disso, não cabe ao ser humano a busca pelo conhecimento (contemplação) dos arquétipos eternos. O mundo no gnosticismo não foi criado a partir de um modelo perfeito. Em decorrência disso, o mundo não pode nos oferecer nem mesmo um lampejo de participação do ser. Aquilo que participa do ser no gnosticismo, o *pneuma*, não pertence, assim como Deus, a esse mundo. É por isso que o

¹⁷ *Ibidem*, p. 66.

¹⁸ COMÍN, I. “Introducción a la edición española”. In: JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005. p. 20.

¹⁹ Um modelo cosmológico acerca da criação do mundo no gnosticismo é o da especulação valentiniana em que o demiurgo é uma consequência da crise do pleroma (o mundo dos éons ou deuses) causada pela busca de Sofia (a mais jovem dos éons ou deuses) de conhecer o absoluto. Jonas em *A religião gnóstica* apresenta esse modelo cosmológico e seus desdobramentos (Cf. JONAS, H. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 2000, p. 206-220).

²⁰ No gnosticismo “a ignorância é a essência da existência mundana, assim como foi o princípio de que o mundo veio à existência” (*Ibidem*, p. 79). Além disso, no esquema valentiniano, por exemplo, a ignorância é “a causa principal da existência do mundo inferior, é tanto seu princípio gerador como sua substância permanente” (*Ibidem*, p. 202).

gnóstico busca interromper os laços com o mundo, seu escopo é libertar-se do aprisionamento que o corpo, a alma e o mundo são para o *pneuma*.

Mas quais são seus traços principais e constitutivos, isto é, que nos dão a possibilidade de apresentar um princípio gnóstico²¹ que dê unidade a todos esses movimentos? Jonas assinala quatro: esses fenômenos são de natureza religiosa; todas as correntes estão ligadas à noção de salvação, por conseguinte, a religião desse período é uma religião salvífica; todas carregam uma concepção totalmente transcendente, ou melhor, transmundana de Deus e, conseqüentemente, uma noção transcendente e ultramundana do objetivo da salvação; e, por fim, todas são engendradas por um dualismo radical dos âmbitos do ser – Deus e mundo, espírito e matéria, corpo e alma, luz e escuridão, bem e mal, vida e morte – evidenciando uma extrema polarização da existência que afeta não apenas o ser humano, mas toda a realidade. Em suma, “a religião geral do período é uma *religião salvífica, dualista e transcendente*”²² (*grifo do autor*). É preciso analisar, conseqüentemente, os principais elementos gnósticos, elencados pelo autor em cinco campos: teológico, cosmológico, antropológico, escatológico e moral.

A teologia gnóstica é marcada por um dualismo radical que rege a relação entre Deus e o mundo e se espraia na relação entre o homem e o mundo. Deus é absolutamente transmundano, sua natureza é totalmente distinta do universo, ao qual não criou nem governa, sendo sua absoluta antítese. O *cosmos*, visto como o reino da escuridão, se opõe ao reino da luz. “O Deus transcendente se oculta de todas as criaturas e não pode ser conhecido por meio de conceitos naturais. Seu conhecimento requer uma revelação e uma iluminação sobrenaturais”²³.

No âmbito da cosmologia, o universo, dominado por arcontes, é uma prisão na qual a Terra é a sua cela mais profunda. Os arcontes são deuses planetários, seres demoníacos e inferiores que criaram – exceto os casos em que este papel tenha sido reservado ao seu líder, o demiurgo – e governam coletivamente o mundo e cada um deles individualmente. O conjunto de suas leis tirânicas e universais são chamadas de *heimarméne*, ou seja, destino universal, conceito tomado da astrologia, que foi ressignificado pelo espírito gnóstico anticósmico. Tudo aquilo que está entre o aqui e o mais além é considerado como um obstáculo para separar o homem de Deus.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 23.

²² *Ibidem*, p. 66.

²³ *Ibidem*, p. 77.

A antropologia gnóstica vê o homem tripartido, composto de corpo, alma e espírito. Sua origem é mundana e extramundana. O corpo e a alma são produtos dos poderes cósmicos, é por meio deles que o homem faz parte do mundo e está submetido à *heimarméne*. Por sua vez, o espírito (ou *pneuma*) constitui uma porção da substância divina. O homem foi criado pelos arcontes com o objetivo de mantê-lo prisioneiro, “o pneuma assim imerso na alma e na carne não é consciente de si mesmo, vive entorpecido, adormecido ou intoxicado pelo veneno do mundo: é em suma ignorante”²⁴. Seu despertar e libertação só podem acontecer por meio do conhecimento.

Do ponto de vista escatológico, o eu pneumático é, assim como Deus, absolutamente estranho a este mundo, sendo que “a meta da luta gnóstica é a libertação do ‘homem interior’ das ataduras do mundo e seu regresso ao nativo reino da luz”²⁵. O conhecimento do Deus transmudano e de si mesmo – da origem divina do eu pneumático – é condição necessária para que o homem se liberte da ignorância, característica da existência mundana. Desse modo, o único meio para obter a salvação é a revelação.

A moralidade gnóstica é marcada pela “hostilidade em relação ao mundo e o desprezo de todos os laços mundanos”²⁶. Tem assim duas posturas contrárias: o ascetismo e a libertinagem. Obtendo a *gnosis*, deduz-se a “obrigação de evitar a menor contaminação do mundo e, portanto, de reduzir ao mínimo seu contato com este”²⁷. Há ainda o privilégio da liberdade absoluta, que aparece como um paradoxo, já que o *pneumático* não está submetido à *heimarméne* e, portanto, encontra-se livre do jugo da lei moral, “já que o pneuma está a ‘salvo em sua natureza’”²⁸. Segundo Hans Jonas “esta libertinagem antinômica mostra com mais força que a versão ascética o elemento *nihilista* contido na negação gnóstica do cosmos”²⁹.

Apesar da comunhão entre Deus e o homem (*pneuma*) diante do mundo, eles se encontram separados pelo próprio mundo. Encontramos aqui “o sentimento de uma desunião absoluta entre o homem e o lugar no qual se encontra hospedado, o mundo”³⁰. Sentimento fundamental, pois ressalta o fosso que há entre o ser humano e o mundo. O mundo foi criado na ignorância e na paixão, “o mundo é o produto, ou mesmo a

²⁴ *Ibidem*, p. 78.

²⁵ *Ibidem*, p. 79.

²⁶ *Ibidem*, p. 80.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 81.

³⁰ *Ibidem*, p. 343.

encarnação da negação do conhecimento”³¹. A essência do cosmos é a ignorância. Diante da amplidão sombria do cosmos o ser humano toma consciência de que está perdido, que não faz parte do sistema que o envolve e o aprisiona. “O medo como resposta da alma a seu ser-no-mundo é um tema recorrente na literatura gnóstica”³².

Em sua análise dos elementos semânticos do gnosticismo, Hans Jonas toma como referência a literatura dos mandeus, para mostrar os elementos comuns do pensamento gnóstico recorrentes em palavras e metáforas. A utilização da literatura *mandeia* se deu, sobretudo, pela distância geográfica e social que os separou da influência helenística, fazendo com que estivessem “menos expostos que outros a tentação de adaptar a expressão de suas ideias a convenções intelectuais e literárias ocidentais”³³. A literatura dos *mandeus* está cheia da fantasia mitológica, sem qualquer intenção conceitualizadora: “na poesia mandeia, a alma gnóstica derrama sua angústia, sua nostalgia e seu consolo em um ilimitado caudal de poderoso simbolismo”³⁴. Termos como “Estranho”, “Mais além”, “O outro mundo”, “Estrangeiro”, “Luz e escuridão”, “Vida e morte”, “Mistura e dispersão”, “Um e muitos”, “Caída”, “Captura”, “Afundamento”, “Desamparo”, “Medo”, “Nostalgia de casa”, “Entorpecimento”, “Sonho”, “Embriaguez” e “Chamado do exterior” expressam a ideia do mundo que deve ser vencido, pois é profundamente demonizado pelos gnósticos.

Considerações finais

Apesar de no platonismo encontrarmos um dualismo forte, ele não se configura como no gnosticismo uma radical rebelião contra a *physis*. Acreditamos ser uma leitura equivocada e distorcida dos diálogos platônicos que levaram muitos a afirmar que o dualismo platônico pudesse ser entendido como um dualismo radical em que o mundo físico é negado³⁵. Ao contrário, como buscamos mostrar, é concedido um estatuto ontológico, mesmo que inferior, ao mundo físico, e esse não constitui uma negação, mas uma etapa. No pensamento platônico o mundo sensível se explica somente com a

³¹ *Ibidem*, p. 344.

³² *Ibidem*, p. 346.

³³ *Ibidem*, p. 83.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Podemos citar, por exemplo, o modo caricato com que Nietzsche aborda a filosofia platônica como desprezo pelo mundo sensível. Acreditamos que, em grande parte, esses tons dados ao dualismo platônico sejam desdobramentos de influências gnósticas e também de uma leitura cristã, como a de Santo Agostinho.

dimensão do suprassensível. O dualismo de Platão, como afirma Reale, “*não é senão o dualismo de quem admite a existência de uma causa suprassensível como razão de ser do próprio sensível, por causa da sua autocontraditoriedade, não pode possuir uma razão de ser total de si mesmo*”³⁶ (grifo nosso).

Uma objeção pode ser dirigida a nós: Que lugar ocupa a concepção dualista acerca do ser humano no que traçamos até aqui? Quando afirmamos que a relação entre as Ideias e as coisas não é dualista no sentido em que é costumeiramente é atribuído, isso também diz respeito ao dualismo antropológico? O influxo órfico deixou marcas importantes na compreensão da relação alma e corpo no pensamento platônico, sendo o último compreendido não como receptáculo da alma, mas, ao contrário, seu cárcere e túmulo³⁷. O corpo configura-se como a raiz de todos os males, fonte das paixões e da ignorância. A libertação de tal situação se dá com a morte, nosso morrer é viver, pois liberta a alma de seu aprisionamento³⁸. Contudo, seguimos a interpretação de Reale que entende que “a ética platônica só em parte está condicionada por esse dualismo exasperado; com efeito, seus teoremas e corolários de fundo apoiam-se na distinção metafísica da alma (ser afim do inteligível)”³⁹.

A fuga do corpo e a fuga do mundo possuem um significado diferente da fuga gnóstica. No platonismo a fuga tem o sentido de aproximar-se da dimensão pura do espírito, o mundo inteligível, por meio da virtude e do conhecimento. Não descartamos a influência órfica no pensamento de Platão e o caráter ascético de sua moral. Mas entendemos que a recusa do corpo se dá no platonismo em função da dependência do mundo sensível ao mundo suprassensível. Assim, os valores ligados ao corpo (sensível) estão submetidos aos valores da alma (suprassensível). Em suma, os valores do corpo não podem estar acima dos valores da alma, ao invés, devem se submeter à virtude ao conhecimento verdadeiro.

Na forma de dualismo gnóstico Jonas encontra um traço desmundanizante, ou seja, de radical negação do mundo. As fontes gnóstica revelam a Jonas um paradigma do

³⁶ REALE, G. *Platão*, p. 78.

³⁷ Em *O nó do ser: para uma ontologia do corpo* Ericson Falabretti e Jelson Oliveira (Cf. FALABRETTI, E.; OLIVEIRA, J. *O nó do ser: para uma ontologia do corpo*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020, p. 59-64) mostram como o julgamento negativo sobre o corpo não é predominante no dualismo platônico. De acordo com Falabretti e Oliveira, o corpo pode ser entendido, inclusive, como um meio de acesso, uma conexão e participação do sensível no inteligível.

³⁸ Segundo Reale essa concepção negativa do corpo atenua-se nos últimos diálogos platônicos (Cf. REALE, G. *Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 204).

³⁹ REALE, G. *Platão*, p. 204.

dualismo niilista, uma vez que “a alienação entre o ser humano e o cosmos devia ser levada ao extremo [...] O mundo tem que ser vencido, e o mundo que se degradou em um sistema de poder só pode ser vencido pelo poder”⁴⁰. É nesse contexto que a frase de Strauss a Jonas ganha seu sentido, apesar de no platonismo residir um dualismo cosmológico e antropológico o gnosticismo se configura como uma interpretação da relação entre o ser humano e o mundo não somente tomando o último como uma prisão da qual devemos fugir, mas, sobretudo, como um inimigo a ser vencido.

Referências bibliográficas

COMÍN, I. “Introducción a la edición española”. In: JONAS, H. *Poder o impotencia de la subjetividad*. Traducción de Illana Giner Comín. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005. pp. 13-66.

FALABRETTI, E.; OLIVEIRA, J. *O nó do ser: para uma ontologia do corpo*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

LAZIER, B. “Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 64, n. 4, Oct. 2003, pp. 619-637.

JONAS, H. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Traducción de Menchu Gutiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os pensadores).

PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Benedito Nunes. 3. ed. Belém: UFPA, 2001.

REALE, G. *Platão*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

TIBALDEO, R. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas: uno studio sulla genesi e il significato di “Organismo e Libertà”*. Milano: Mimesis, 2009.

Recebido em: Junho de 2021
Aprovado em: Agosto de 2021

⁴⁰ JONAS, H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 241-242.