

**ENTRE A LIDE E O TRIBUTO:  
PROLEGÔMENOS DE UMA LEITURA JONASIANA DA VIDA E  
OBRA DE EDMUND HUSSERL**

**Renzo Nery<sup>1</sup>**

**Resumo:** este trabalho procura reunir e articular um conjunto específico de referências textuais que seja capaz de iniciar a sistematização de uma possível “crítica” de Hans Jonas ao pensamento e biografia de Edmund Husserl. Para tanto, o estudo resgata excertos, comentários e textos ainda pouco explorados pelos grupos de pesquisa dedicados ao legado filosófico jonasiano. Se, por um lado, ataques textuais — ainda que bastante dispersos e excessivamente concisos — ao pensamento de Husserl podem ser prontamente encontrados nas obras publicadas de Jonas, por outro, o trabalho de análise das fontes que lhe prestam tributo é quase desconhecido. Embora Jonas resista à pretensão científica do método fenomenológico, o autor de *O Fenômeno da Vida* exalta a originalidade do pensamento de seu criador, atribuindo-lhe o mérito de haver restaurado a imagem “unitária” e “original” do ser.

**Palavras-chave:** Hans Jonas, Edmund Husserl, Fenomenologia, Ego.

**Abstract:** this paper seeks to gather and articulate a specific set of textual references aimed at initiating the systematization of a possible Hans Jonas “critique” of Edmund Husserl’s thought and biography. To do so, the study rescues excerpts, comments and texts still fairly unexplored by the research groups dedicated to Jonas’s philosophical legacy. If, on the one hand, the textual attacks — though still widely dispersed and overly concise — on Husserl’s thought can readily be found in Jonas’s published works, on the other hand, the work of analyzing the sources that pay him tribute is almost unknown. Although Jonas resists the scientific pretension of the phenomenological method, the author of *The Phenomenon of Life* extols the originality of its creator’s thought, attributing Husserl the merit of having restored being’s “original” and “unitary” image.

**Key-words:** Hans Jonas, Edmund Husserl, Phenomenology, Ego.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp / Campinas, São Paulo, Brasil.  
[renzonery@hotmail.com](mailto:renzonery@hotmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1610614389171671>

## Introdução

Em *Philosophy at the End of the Century: Retrospect and Prospect*<sup>2</sup> (in: JONAS, 1996[1992], p.41-55), Jonas relata que ao final do século XIX a psicologia era apresentada como célebre candidata ao status de “chave” da superação da lógica e da teoria do conhecimento (enquanto disciplinas acadêmico-científicas), protagonizando, junto ao *establishment* científico da virada do século, o movimento de “superação”, senão retirada, dessas disciplinas do campo da filosofia. Em direta oposição a esse movimento despontava a autoridade referencial do filósofo Edmund Husserl — criador do método fenomenológico e bastião do contra movimento ao psicologismo e a historicismo que tomavam espaço acadêmico da Europa ocidental entre a segunda metade do século XVIII e as primeiras décadas do século XX. Entre 1890 e 1920, segue Jonas, parcela significativa da filosofia alemã passa a orbitar em torno do pensamento de Husserl, cujo legado impactaria todas as áreas das ciências humanas. Concomitantemente, as repercussões das descobertas científicas de Einstein e Planck, reverenciadas mundialmente, pareciam anunciar à filosofia um século de pouco protagonismo. Nas universidades, o movimento filosófico dominante tornara-se a epistemologia, “campo quase idêntico à teoria cognitiva da consciência” (JONAS, 1996 [1992], p.42), cuja influência mais significativa provinha das variadas vertentes do neokantismo. Ao passo que a filosofia se deslocava do núcleo da cultura científica do século XX, as ciências naturais, em especial a física e a química, imputavam obstáculos epistemológicos intransponíveis — ou assim apresentados à época — às tentativas de elaboração de uma filosofia da natureza. É nesse contexto<sup>3</sup> que nasce, em 1903, no seio de uma família judia e relativamente liberal de Mönchengladbach, na Alemanha, o filósofo Hans Jonas.

Transcorridas a infância e adolescência, Jonas migra para Berlim como jovem adulto, com o propósito inicial de aprofundar seus estudos no “fenômeno da religião”, especialmente a Torá. Muda de ideia em 1921 e, voltando-se à filosofia, ingressa na Universidade de

---

<sup>2</sup>Trata-se do prólogo da obra *Mortality and Morality: a search for the good after Auschwitz*. O texto foi originalmente proferido em forma de palestra no dia 25 de maio de 1992 (meses antes de sua morte), no Teatro Prinzregenten, em Munique, como parte da série “O Final do Século”, em evento patrocinado pelos Diretores do Teatro do Estado da Bavária e pela *Literatur Handlung* de Munique (cf. nota do editor in: JONAS, 1996, p.41).

<sup>3</sup>Do ponto de vista histórico, Jonas registra ainda que, aos onze anos de idade, suas primeiras impressões a respeito de seu tempo desenvolveram-se a partir de uma série de eventos traumáticos: as guerras dos Balcãs, na primeira década do século XX; a guerra dos gregos, búlgaros e sérvios contra os turcos, entre 1912 e 1913; e a primeira onda de movimentos nacionalistas que toma a Europa de assalto e que culmina na Primeira Guerra Mundial. Na adolescência, o futuro filósofo estabelecerá a relação que manteve pelo resto da vida com a poesia, a prosa e a literatura. Schiller, Theodor Storm, Adalbert Stifter, Stefan Zweig, os contos de Thomas Mann, Franz Werfel, Heinrich Heine e Eduard Mörike são apenas alguns dos nomes registrados em suas *Memórias* (cf. Jonas, 2008 [2003], p.21).

Freiburg, sob os auspícios do já consagrado Husserl. Em seus três primeiros anos em Freiburg, o jovem Jonas atende, paralelamente, à *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* (Universidade para a Ciência do Judaísmo), também em Berlim (cf. JONAS, 2001 [1958], p.xvi), sinalizando o profundo vínculo extra acadêmico que manteria com a cultura e a teologia judaica até o final de sua vida.

Jonas remete relativamente pouco a Husserl em suas obras. Quando o faz, não despende vasta energia crítica (ao contrário da postura que mantém em relação a Heidegger) e tampouco lhe credita, do ponto de vista textual, influência decisiva sobre seu modo de filosofar. A seguinte passagem é ilustrativa da apreciação geralmente negativa que Jonas faz do programa fenomenológico de Husserl. O uso das aspas e a escolha dos adjetivos são particularmente sintomáticos.

In 1921 when, at the age of eighteen, I went to the University of Freiburg to study philosophy, the leading figure there was the already graying Edmund Husserl. ‘Phenomenology’, which he so passionately preached, was a program of self-examination of consciousness as the site of appearance of all things possibly present to thought. A ‘pure’ phenomenology of ‘pure’ consciousness was to become the basis of all Philosophy. [...] The method, correspondingly, involves observation and description, not causal explanations as in psychology. The main accent rests on those functions of consciousness that constitute objects, that are cognitive and ultimately observing, and, in turn, can also be quite well observed themselves (JONAS, 1996 [1992], p.43).

De forma semelhante, referindo-se à situação da filosofia alemã à época de sua juventude, Jonas reporta, no prefácio<sup>4</sup> à terceira edição de *The Gnostic Religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, que “havia a figura poderosa de Edmund Husserl em Freiburg, o fundador da escola fenomenológica” (JONAS, 2001 [1958] p. xv). O “elogio” mostra-se, todavia, meramente protocolar, uma vez que serve apenas para sobrepor à figura do filósofo e matemático o *Privatdozent* “jovem, impressionante e perturbador” que protagonizaria o movimento de transferência do método fenomenológico —sua cuidadosa descrição do fenômeno da mente— do campo puramente cognitivo ao qual Husserl o havia “confinado” (a expressão é do próprio Jonas) ao fenômeno da *Existenz*. O ex-aluno se refere, naturalmente, a Martin Heidegger. Encontrando no existencialismo de seu

---

<sup>4</sup>O texto é, em realidade, a transcrição de uma fala de viés confessional, realizada em 1974, “de improviso, sem anotações e inspirada pela atmosfera de intimidade criada pelos dias que precederam o Colóquio Internacional sobre Gnosticismo” (JONAS, 2001 [1958], p. xiii).

*Doktorvater* uma filosofia voltada ao indivíduo “fático”, leia-se, “enredado em preocupações”<sup>5</sup> cotidianas, engajado nas ocupações do viver e dependente da ‘facticidade’ de seu ser, sendo mais do que um *ego cogitans*” (*Id. Ibid.*), o jovem Jonas sente-se imediatamente inclinado a perseguir o enfrentamento filosófico do “fenômeno da existência”, juntando-se ao seletivo grupo de alunos que seguiram Heidegger a Marburg.

De todo modo, a despeito do tom condenatório dos excertos, exemplos textuais de deliberada reverência tanto à pessoa quanto ao legado filosófico de Husserl, embora sejam raros, podem ser encontrados. Dentre os textos analisados aqui, desponta um tributo filosófico tão belo quanto praticamente esquecido: a palestra memorial *Edmund Husserl and the Ontological Question*<sup>6</sup> (JONAS, 2001 [1938]), realizada no ano de falecimento do pai da fenomenologia. Outro exemplo contundente é a coleção de execrações que Jonas desferiu às atitudes de Heidegger para com Husserl durante o breve período daquele como reitor da Universidade de Freiburg, na Alemanha nazista. Na tradução inglesa de seu livro póstumo de memórias, para citar apenas dois exemplos, consta a suposta participação de Heidegger na proibição imposta a Husserl quanto ao acesso à biblioteca da instituição<sup>7</sup>, bem como sua ausência no velório do antigo mestre (SALAMANDER [2008], in: JONAS, 2008 [2003], p.xi).

---

<sup>5</sup> “Pré-ocupações”. A palavra utilizada em inglês é *concerns*. Pensamos que “concernência” também seja uma boa tradução.

<sup>6</sup> A palestra foi proferida no ano de 1938, em hebraico, na Universidade Hebraica de Jerusalém. Embora o manuscrito original tenha se perdido, a transcrição do texto foi posteriormente publicada no *Mosnaim Journal* (cf. JONAS, 2001 [1938], nota do editor, p.5). Muitos anos depois, a senhora Jonas pediu que David Louvish traduzisse o texto impresso para o inglês, cuja versão utilizamos aqui.

<sup>7</sup> A polêmica acerca do envolvimento pessoal de Heidegger com o nazismo e da suposta presença de “elementos fascistas” em sua filosofia — acusação explicitamente feita por Jonas em *Heidegger and Theology* (cf.: Jonas, 2001 [1966], p.247) — tem rendido vasta literatura. Rachel Salamander, autora do prefácio à edição estadunidense do livro de memórias de Jonas, cita a acusação que Jonas faz a Heidegger (com relação a Husserl) sem oferecer contraprova (cf. Jonas, 2008 [2003], p.xi). A posição de Jonas colide frontalmente, todavia, com o trabalho de Hugo Ott, historiador reconhecido pela meticulosa reconstrução do período em que Heidegger foi reitor da universidade de Freiburg, a dizer, maio de 1933 a abril de 1934. No livro *Martin Heidegger: A Political Life* (trad. Allan Blunden, Nova Iorque: Basic Books, 1993), Ott argumenta (cf. OTT, 1993, p. 143-44) que a acusação — em sua visão falsa — do potencial envolvimento pessoal de Heidegger na proibição imposta a Husserl pode ser localizada pela primeira vez em 1946, em uma nota de rodapé do ensaio *What is Existenz Philosophy?*, de Hannah Arendt, tendo sido repetida por outros autores desde então (fato que colocaria Jonas, portanto, ao lado de Arendt). O historiador apresenta como evidência um fato que “absolveria” Heidegger, a dizer, um decreto datado de 6 de abril de 1933, em que o governador provincial nazista Roberg Wagner exonera todos os servidores públicos de origem não ariana. Como a universidade de Freiburg ficava sob a jurisdição do governo de Baden, Husserl não teria sido, segundo o historiador, “desligado compulsoriamente” por iniciativa de Heidegger. No dia 28 de abril de 1933, tal decreto provincial seria substituído pela lei do *Reich* que tornava o serviço público da Alemanha *judenfrei* (“livre de judeus”).

### Notas sobre a crítica de Jonas ao método fenomenológico

Nos prolegômenos das *Investigações Lógicas*, Husserl enfrenta a questão da diferença de *direito* entre a psicologia — enquanto ciência empírica dos “fatos” do conhecimento—, e as “ciências normativas puras”(CHAUÍ, in: HUSSERL, 2005, p.5). Partindo da premissa de que a “necessidade” e a “universalidade” (apoditicidade) são categorias que não podem ser alcançadas sem a idealidade das significações lógicas — as leis lógicas que mantêm a unidade de toda ciência — e de que a própria empiria científica sobre a qual a psicologia teria sido fundada constitui o maior obstáculo ao enfrentamento do “problema da objetividade” —a dizer, o “método” pelo qual o sujeito pode conhecer uma realidade cujo modo de existência é heterogêneo ao seu—, o fundador do método fenomenológico reserva parte considerável de seu arsenal analítico ao ataque ao psicologismo<sup>8</sup>. Para Husserl, o psíquico não pode ser resumido à descrição isolada dos mecanismos cerebrais e nervosos, ou seja, não pode ser entendido como “coisa”, mas, antes, como uma “região”, ou, recorrendo ao vocabulário do próprio autor, como “fenômeno”. Inscrito no fluxo temporal de vivências (*Erlebnisse*) e intrinsecamente caracterizado pela imanência, o “fenômeno” investe as coisas de significado e, realizando-se nessa relação, manifesta a si mesmo como “consciência”. Estudada em sua estrutura imanente específica, segue o argumento, a consciência necessariamente ultrapassaria o simples “nível empírico”, já que a mesma se torna, em Husserl, condição *a priori* da faculdade de conhecer. “Consciência” é, assim, “consciência transcendental”.

Em linhas muito gerais, o objeto, sempre um objeto-para-um-sujeito, não “está contido” na consciência, adquirindo seu “sentido” a partir da relação que o constitui enquanto tal. Já a consciência, ao dirigir-se ao objeto, revela a intenção que a move em primeiro lugar. “Intenção” traduz, portanto, o “conteúdo significativo” de algo. Ademais, a intenção se torna “vazia” quando o objeto em questão não se faz presente diante do sujeito (ou seja, quando esse o imagina, pinta, retrata, descreve oralmente, etc.). Nesse caso, resta apenas a “intenção significativa” (*Bedeutungsintention*). Ao ser preenchida pela presença do objeto, a

---

<sup>8</sup> “A tendência ao naturalismo, do qual o psicologismo é um caso particular, consiste em resolver a questão [o problema da objetividade] anulando a dualidade ou a diferença entre sujeito e objeto, e afirmando que a única realidade é a natureza. Em linhas gerais, as consequências do naturalismo podem ser reduzidas às seguintes: tudo é objeto natural ou físico; a consciência é uma expressão vaga que se costuma atribuir a eventos físico-fisiológicos ocorridos no cérebro e no sistema nervoso; o conhecimento é apenas o efeito da ação causal exercida pelos objetos físicos exteriores sobre os mecanismos nervosos e cerebrais; os conceitos e leis científicos são generalizações abstratas que servem para o homem pensar mais economicamente a multiplicidade dos objetos exteriores; os conceitos de sujeito, objeto, consciência, coisa, princípio, causa, efeito etc. só têm sentido quando reduzidos a entidades empíricas observáveis; e, finalmente, a teoria do conhecimento é uma psicologia, isto é, uma descrição do comportamento do sujeito na atividade de conhecer” (CHAUÍ, in: HUSSERL, p.6).

intenção significativa dá lugar à “intenção intuitiva”, ou “intuição de preenchimento” (*erfüllender Anschauung*). “Intuição” é, desse modo, o “preenchimento” de uma intenção. Importante é a constatação de que muito embora possamos, nesse contexto, intuir os objetos “vaziamente” (leia-se “intuitivamente”) Husserl não admite ser possível alcançar uma adequação plena entre o intencionado e o intuído, de modo que o ato da percepção é uma mescla de intenções “cheias” e “vazias” (AUDI et al., 2009, p.404). Desse modo, as estruturas essenciais das coisas seriam “reveladas” pelo exercício de cuidadosa remoção de certas características, ou melhor, das “características certas”, do alvo da descrição. A “remoção correta” seria capaz, portanto, de deixar o objeto “intacto”, enquanto a incorreta implicaria em sua conseqüente “destruição”. O método, chamado de “variação imaginativa”, conduziria o pensamento à “intuição eidética”, a dizer, a um *insight* acerca daquilo que pertence (ou não) ao *eidós* da coisa em questão, ou seja, à sua “essência”. Sucintamente, é por essa razão que a célebre frase: “toda consciência é consciência de algo” conduz à premissa de que “fenômeno” seria, portanto, “consciência”.

Jonas demonstra nítida resistência aos pressupostos husserlianos, demonstrando especial hostilidade à ideia de “pureza”— uma qualidade fenomenológica supostamente capaz de investir a filosofia de um status “rigorosamente científico”. Segundo o ex-aluno, o objetivo do programa filosófico de seu ex-professor seria o estabelecimento do conceito fenomenológico de “neutralidade metafísica”: uma espécie de “platô filosófico” alcançado pelo método fenomenológico e sustentado pelo o tripé (*i*) da descrição pura dos objetos da consciência; (*ii*) da formação da “consciência interior das essências” (*innerawareness of essences*); e (*iii*) da capacidade de extrair aquilo que é válido a todos os sujeitos, em igual medida (JONAS, 1996 [1992], p.43). Para o autor de *O Fenômeno da Vida* (1966), a originalidade do pensamento de Husserl consiste na aplicação meticulosa das faculdades de observação e descrição ao campo da subjetividade, método que dispensaria as explicações causais exigidas pela psicologia.

Um aspecto peculiar do estilo filosófico de Jonas é o fato de o autor recorrentemente articular a dimensão biográfica de seus interlocutores às suas filosofias. Essa atitude percorre sua produção textual mais completa, conforme se observa nas reflexões que o autor faz não apenas de Heidegger<sup>9</sup>— cuja contenda entre professor e aluno é mais conhecida —mas

---

<sup>9</sup>Cf. *Heidegger and Theology*. In: JONAS, 2001 [1966], p.235-61.

também de Husserl e Bultmann<sup>10</sup>. Jonas adiciona à crítica filosófica e textualmente dispersa que faz do segundo, por exemplo, o fato curioso de muitos de seus ex-alunos terem escolhido, após a experiência de exposição ao rigoroso método fenomenológico, o direcionamento religioso, dando como exemplos os casos de Max Scheler e Edith Stein (*Id. Ibid.*). Outra parte desses alunos teria supostamente encontrado não em Husserl, segue Jonas, mas no filósofo católico Franz Brentano, mestre do primeiro, a atribuição de uma realidade metafísica autônoma às qualidades *noemáticas* dos objetos (LEVY, 2002, p.135). Algo muito distinto ocorre com Jonas, uma vez que este assimila — ao seu modo<sup>11</sup> — o método descritivo de Husserl, mas refuta, todavia, seu “caminho idealista”<sup>12</sup> (*Id. Ibid.*).

Sobre essa questão, David Levy<sup>13</sup> afirma que, para Jonas, os preditos exemplos constituiriam “evidências” de um desdobramento filosófico de consequências alarmantes, pois se, por um lado, essa “migração” pareceria ilegítima aos olhos do próprio Husserl — a quem a revelação das propriedades *noemáticas* dos objetos não oferece qualquer garantia de que tais objetos de fato existam fora de suas “presenças” na consciência que os percebe —, por outro, o desenlace de seu pensamento não parece conseguir evitar “a prevalência do idealismo transcendental sobre o realismo ontológico” (*Id.*, p.136). Isso equivale a dizer que a crítica jonasiana ao método fenomenológico passa pela identificação de sua tendência em atribuir “status científico” a objetos que são tratados, por sua vez, como meros “correlatos objetivos” necessários à operação do “ego transcendental”.

O precoce distanciamento entre Jonas e a fenomenologia de Husserl é apresentado de forma incisiva e relativamente detalhada na predita palestra de 1992<sup>14</sup>. Apresentando-se como “testemunha ocular do terremoto que estremeceu o campo da filosofia” (Jonas se referia ao impacto da publicação de *Ser e Tempo* quanto à relação pessoal que teve com Heidegger, Husserl e, de forma particularmente especial, com Bultmann, enquanto aluno

---

<sup>10</sup> Cf. *Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of His Work*. In: JONAS, 1996, p.144-64.

<sup>11</sup> Para mais sobre a “Biologia Filosófica” de Jonas, vide NERY, Renzo. Da ontologia da vida à ontologia da morte: notas sobre a filosofia orgânica de Hans Jonas. In: *Inquietude*, Goiânia, Vol. 09, nº 01, Jan/Jun 2018, p.81-95.

<sup>12</sup> Para Jonas, os preditos exemplos constituiriam “evidências” de um desdobramento filosófico de consequências alarmantes, pois se, por um lado, essa “migração” pareceria ilegítima aos olhos do próprio Husserl — a quem a revelação das propriedades *noemáticas* dos objetos não oferece qualquer garantia de que tais objetos de fato existam fora de suas “presenças” na consciência que os percebe —, por outro, o desenlace de seu pensamento não parece evitar, segundo o filósofo, a prevalência do idealismo transcendental sobre o realismo ontológico. Isso equivale a dizer que a crítica jonasiana ao método fenomenológico passa pela identificação de sua tendência a atribuir “status científico” a objetos que são, por sua vez, tratados como “correlatos objetivos” meramente necessários à operação do transcendental (*Id.*, p.136).

<sup>13</sup> Autor de *Hans Jonas: The Integrity of Thinking* (University of Missouri Press, 2002).

<sup>14</sup> Cf. nota 2.

desses pensadores), o aluno de três dos maiores nomes da filosofia alemã de sua época define a fenomenologia husserliana como um “programa de autoexame da consciência”, cuja “pureza” pretendia servir de base à filosofia (JONAS, 1996 [1992], p.43). O emprego das aspas — emprestadas de Jonas — anuncia o tom da pergunta que introduz a compacta crítica à fenomenologia ali observada, onde se lê: “— ‘pura’ de quê?” (*Id.*). A cáustica indagação remete ao aspecto “platonizante” que Jonas imputa, sem apresentar qualquer pormenorização crítica, à fenomenologia de Husserl (o obstinado esforço deste em apresentar seu método como o *pathos* de uma filosofia tão rigorosa quanto a ciência é descrito por Jonas como “quase religioso”<sup>15</sup>). Em outro lugar, Jonas reforça o ataque, atribuindo ao existencialismo de Heidegger o mérito de ter invadido o “sacrossanto domínio do estilo estritamente objetivo e descritivo da fenomenologia husserliana” (cf. 2001 [1958], p.xv). Com efeito, as poucas relativizações que Jonas concede a Husserl (no que diz respeito à influência do mestre em seu próprio modo de filosofar) parecem ficar restritas à gratidão do primeiro em ter tido a escola fenomenológica como iniciação filosófica e à postura de benevolência quanto às pretensões científicas do mestre, em tese justificadas por seu passado como matemático.

Qual seria, portanto, a crítica propriamente filosófica de Jonas ao método fenomenológico? Dentre os fragmentos textuais passíveis de sistematização crítica, o “fato biológico” da fome, enquanto objeto da “fenomenologia dos sentidos”<sup>16</sup> (*Phenomenology of the Senses*, ou *Phänomenologie der Sinne*) do autor, figura, certamente, como um elemento primordial do “ataque” de Jonas a Husserl.

What did the phenomenology of a Husserl have to say about the statement ‘I am hungry’? Assuming there were a phenomenology of the sensations of hunger and satiety, would it say anything at all to me about what these sensations involve? About *why* human beings must eat? And about *how much*? Biology, along with physics and chemistry, enlightens us about the why, about the inexorable ‘must’. As for how much — good heavens, phenomenology’s strictly qualitative awareness of essences cannot even begin to pose questions of quantitative nature; yet the real, completely empirical size of our human bodies has something to do with the answer (JONAS, 1996 [1992], p.44).

---

<sup>15</sup> A título de anedota, citamos uma situação emblemática — narrada jocosamente por Jonas — do alcance que Husserl parecia conferir ao seu método. Diz-se que certa vez, um desconhecido (supostamente um *outsider*) teria perguntado a Husserl acerca do que poderia ser dito a respeito de Deus a partir de sua fenomenologia, no que Husserl teria respondido: “Caso o encontremos enquanto dado na consciência, então, certamente, o descreveremos” (cf. JONAS, 1996 [1992], p.43).

<sup>16</sup> O termo aparece no subtítulo do sexto ensaio de *The Phenomenon of Life: towards a Philosophical Biology*, intitulado *The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses* (cf. JONAS, 1966, p.135-56), onde é desenvolvido mais propriamente.

Em retrospecto, foram as reflexões pertinentes à dimensão corporal do vivente que reverberaram no jovem Jonas. Percebendo as dificuldades de se reduzir a corporalidade a um mero dado da consciência e de se colocar em discussão, a partir do prisma husserliano, questões tão imediatas quanto a fome e os processos metabólicos da vida, Jonas rapidamente desenvolve um arraigado ceticismo quanto à capacidade do método fenomenológico em lidar com questões tão elementares como o metabolismo do corpo-vivo. Diante da natureza quantitativa das necessidades materiais da vida e sua gama de imposições físico-químicas—da qual a fome é apenas um modo de expressão —, Jonas se investe na tarefa de conceber um “monismo pós-dualista” que seja capaz de resolver a “artificialidade” que o mesmo detecta no processo de separação moderna entre mente e mundo. Já nas *Cartas Didáticas*<sup>17</sup>, iniciadas em 1944, é possível identificar suas primeiras tentativas de aplicação da ótica fenomenológica à dimensão metabólica dos animais unicelulares primitivos (cf. JONAS, 2008 [2003], p.221).

Esse documento valioso — as *Lehrbriefe*—fornece, do ponto de vista textual, o “marco zero” de uma “biologia filosófica” cujo componente teleológico aparece inscrito na própria “estrutura existencial” do *bios* (não se tratando, portanto, de um mero retorno à tradição aristotélica ou vitalista). Posta em confronto com o conceito moderno de causalidade material, essa “teleologia orgânica” chama o evolucionismo moderno (e, no limite, toda a ciência contemporânea) à revisão completa de suas premissas. O organismo, conforme o autor o concebe, não está simplesmente “presente” no ambiente que lhe contém, encontrando-se, antes, “amalgamado” ao mesmo como um sistema. Em nossa visão, a premissa biológico-filosófica basal de Jonas é que o organismo só pode manter-se vivo — *ousando*— em constante *homeostasis*, isto é, em estado de “transcendência” (NERY, 2018, p. 92).

### **O “outro” Husserl de Jonas: entre a gnosiologia filosófica ocidental e a axiologia judaico-cristã**

A palestra memorial que Jonas dedica a Husserl constitui uma exceção absoluta às severas críticas que o discípulo (quase) invariavelmente reserva à filosofia do mestre. A despeito das circunstâncias sob as quais foi lido, o texto, deliberadamente laudatório, oferece um valioso *account* da filosofia de Husserl e de sua contribuição à filosofia ocidental. Definido como “o homem que, em seu tempo, mais perfeitamente *corporificou* a consciência

---

<sup>17</sup> Trata-se da correspondência trocada entre Jonas e sua futura esposa, Elinore Jonas, durante os anos em que o filósofo lutou na Segunda Guerra Mundial, pela Brigada Judaica do Exército Britânico, contra a Alemanha nazista. A “batalha” de todo organismo para manter-se *sendo* diante do *não-ser* (sua morte e finitude) teriam despertado os primeiros *insights* de sua biologia filosófica. A seu pedido, Elinore enviava-lhe as mais recentes publicações do campo da biologia. As cartas foram preservadas e publicadas parcialmente em seu livro de memórias (cf. JONAS, 2008 [2003], p.220-45).

intelectual da filosofia ocidental” e como “o último elo da corrente de grandes pensadores, desde Parmênides, que, obedecendo o ímpeto das profundezas de suas almas, devotaram-se à pura contemplação do ser” (JONAS, 2001 [1938], p.5, nosso grifo), Husserl é retratado como o portador legítimo da contemplação filosófica alinhada à tradição. Fornecendo pistas subliminares acerca do impacto da filosofia de Husserl em seu próprio pensamento, Jonas parece construir dois níveis entrecruzados de análise: no primeiro plano textual, o autor apresenta uma explicação genealógica de movimentos filosóficos que—embora tenham sido originados da tradição — se voltaram vigorosamente contra a “essência e identidade” de suas origens; já no segundo plano, Jonas remete à dimensão “viva”, ou “encarnada”, de uma tradição filosófica que se perpetua entre os homens.

The movement [a tradição filosófica] could bear fruit and sustain all that fruit only to the extent that it lived and continued to live, fully aware of itself, for itself alone and, in particular, for the truth of man. Those periodic thrusts of self-renewal occurred, then, when the movement returned to its self-awareness and to its primeval ideal. It returned to its self-awareness as a reaction to the reality in which it then found itself, that is to say, through self-criticism. [...] These situations symbolize the innermost essence of the entire movement, and *they are rooted in human nature itself*: again and again, we have Socrates’ encounter with the Sophists; the dispute over the concept of subjectivity and [de forma reflexa] the objectivity of the concept; and the struggle between sensualism and idealism. And underlying all these arguments is the basic question of the *relationship between thought and being*— a relationship which Parmenides, at the birth-hour of philosophy, *perceived as one of unity* (*Id.*, p.7, nosso grifo).

Como se vê, diversas expressões da citação — “vivido”, “verdade”, “autoconsciência”, “sensualismo”, “essência”, “natureza humana”, “relação”, “ser” e, principalmente, “unidade entre pensamento e ser” — são extensivamente investigadas por Jonas em suas obras filosóficas, fato que oferece, por si mesmo, elementos comparativos caros à presente reflexão. Por hora, nos limitamos à modesta tentativa de indicar a aparente influência da distinção husserliana entre “atitude natural” — expressão que remete ao envolvimento imediato do homem com as coisas do mundo — e “atitude fenomenológica” — a “ótica” pela qual a análise fenomenológica investiga as intenções praticadas pela atitude natural — no pensamento de Jonas. Para tanto, procuramos dar destaque à constatação de que o método de descrição fenomenológica é precursor de uma interpretação científico-filosófica que compreende o mundo como ambos *background* e “horizonte” de todas as experiências e

credos particulares ao homem (AUDI et al., 2009, p.404). Recuperemos, portanto, alguns conceitos preliminares da filosofia de Husserl, conforme Jonas os lê.

Entre 1890 e 1900, Husserl decide superar suas preocupações filosóficas com a matemática, passando a investigar os problemas da lógica e da teoria do conhecimento, um processo que culmina na publicação de suas *Investigações Lógicas* (1900-01). Sinteticamente, as seis investigações, precedidas dos *Prolegômenos*, exploram o tema da objetividade dos “objetos da consciência”, insistindo no argumento da insuficiência de se reduzir esses objetos a simples atividades mentais<sup>18</sup>. Discutindo as bases da linguagem e analisando o modo pelo qual a consciência opera quando cria o significado das palavras em sua relação com as coisas, Husserl argumenta que o ser humano possui uma “intuição intelectual” que seria capaz de perceber a mais profusa gama de objetos da consciência, uma vez que “a estrutura formal dos objetos categoriais [estaria, em tese] elegantemente relacionada às partes gramaticais da linguagem” (*Id. Ibid.*). Partindo do pressuposto de que as representações ideais são criadas pela intencionalidade da consciência, o método fenomenológico pretende analisar *como* esse processo se desenvolve no interior da mesma. Isso quer dizer que os objetos possuem “propriedades relacionais” que nos permitiriam intuí-los e que nossa intuição viria, em primeiro lugar, da “vivência dos fatos”, ou seja, da sensibilidade que extrai uma ideia própria acerca da essência de cada objeto. A redução fenomenológica de tipo husserliano é, pois, um método filosófico no qual a essência do objeto é captada pela inclusão da vivência pessoal no exercício de sua apreensão<sup>19</sup> (percebendo-o, julgando-o, imaginando-o, recordando-o, etc.). Os atos da consciência seriam, assim, “intencionais”, uma vez que — faz-se válido repetir — a consciência é sempre “consciência de algo”.

Nesse contexto, qual seja, o campo filosófico do estudo da consciência, a problematização do princípio de Parmênides (“o que está fora do Ser não é Ser”, conforme o relato de Teofrasto) se dá por meio de uma chave analítica principal: a “teoria da cognição”, ou “crítica da cognição”. A retomada da reflexão sobre o ego (uma preocupação que permeia a filosofia de Jonas e, em especial, sua filosofia da religião) manifesta-se com particular intensidade em Husserl, dado que o tema clássico da “origem” foi, nas palavras de Jonas,

---

<sup>18</sup> “[T]he essence of psychologism is the tendency to interpret thought as a mental fact and the mind as a natural reality, on a par with all other products of nature; thus, consciousness is explained as a product of the mind. Husserl proved that one implication of this ‘naturalism’ is to abolish the meaning of truth, thereby leading to a kind of ‘skeptical relativism’. This warning against skepticism is the crux of Husserl’s criticism, and its root, he believes, is naturalism” (JONAS, 2001[1938], p.9).

<sup>19</sup> “In fact, however, he [Husserl] arrived, step by step, at a new perception of the ancient concepts: the logos in its real sense, the idea in its real sense, ‘observation’ and ‘contemplation’ in their real sense and ‘ontology’ in its real sense” (*Id.*, p.10).

“transplantado para um campo inimaginável aos gregos antigos: o campo da consciência, o campo do Ego. De agora em diante, o significado da ‘origem’ seria: origem na consciência” (JONAS, 2001[1938], p.11).

A questão da objetividade do pensamento se desloca, em Husserl, para a relação entre o que é interior e exterior ao homem. Em outras palavras, a dicotomia clássica entre a subjetividade lógica e a objetividade do pensamento dá lugar à “onipresença” da subjetividade da mente em sua relação com as coisas. Dado que os modos de ser do Ego e da consciência estariam assentados em campos ontológicos próprios e que a subjetividade do pensamento constituiria, portanto, uma “realidade em si mesma”, Jonas atribui a Husserl o mérito de haver respondido, em sua opinião de modo definitivo, a um aspecto nuclear da pergunta em torno da qual toda reflexão filosófica ocidental passaria a orbitar a partir de Descartes, a dizer: em que sentido uma subjetividade radical pode ser, ao mesmo tempo, objetiva? A interpretação que Jonas dá a essa resposta é particularmente cara à presente leitura, uma vez que toca, *en passant*, um plano bem menos visível<sup>20</sup> desua palestra memorial

Such a profound gulf between interior and exterior, between the Ego and the universe, was alien to the Greeks. The Greek distinction between mind and matter, that is, between form and object, was a distinction within a single world-experience, within objective existence. *The new distinction between the Ego and the world, which implies the notion of an Ego without a world, even the basic notion of the subject in general, show the influence of Christianity and its Gnostic aspect.* It was there that the world-less Ego was first revealed. But the new philosophy, since Descartes, has conceived the Ego qua consciousness, of the subject as a perceiving entity, of perception as representation and, accordingly, of reality as an object ‘presented to us’. As a result, the Christian-Gnostic notion of a world-less mind and the concomitant dualism have been carried over into the realm of thought established by Parmenides and have become part of its context of problems (*Id.*, p.12, nossogrifo).

Alegando que o dualismo clássico da relação entre pensamento e ser é superado em Husserl, o filósofo da vida defende a hipótese de que a “restauração husserliana da unidade ontológica do ser” teria encontrado uma saída original à necessidade cartesiana de recorrer a Deus para explicar o elo entre interioridade e exterioridade. Na genealogia proposta por Jonas, a filosofia de Husserl encerra um problema iniciado por Descartes e levado adiante por Hume

---

<sup>20</sup>Embora a análise do projeto gnóstico de Jonas ultrapasse os limites desta proposta investigativa, o fato do texto em pauta suceder a publicação do primeiro volume de *Gnosis und spätantiker Geist (Die mythologische Gnosis.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934) em quatro anos e preceder o segundo (*Gnosis und spätantiker Geist. Teil II: Von der mythologie zur mystischen Philosophie.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954) em dezesseis oferece uma contextualização literária e historiográfica digna de menção.

e Kant, qual seja, os limites de uma subjetividade aprioristicamente reflexiva— e que se relaciona apenas com as coisas que pode apresentar a si mesma —são finalmente superados. Reunidos novamente, pensamento e ser resgatam e atualizam o princípio de unidade proposto por outra máxima de Parmênides: “pensar e ser é o mesmo”. A novidade, segue Jonas, teria exigido tanto a ruptura da filosofia com a especulação “pura”, em seu sentido clássico, quanto à adoção do método “meticulosamente científico” da descrição fenomenológica da consciência. A “intencionalidade”, enquanto elemento nevrálgico da filosofia de Husserl, implica que a consciência seja entendida como um *fenômeno*— e não como “algo” — que constitutivamente se lança “para fora”. Não sendo uma “substância” a partir da qual “o mundo se faria”, a consciência tampouco poderia ser sem aquilo que a coloca em relação com os objetos do mundo, ou seja, sem *intentio*.

Todavia, embora Jonas apresente Husserl como o último representante da tradição filosófica ocidental e atribua-lhe o mérito de haver “corrigido” a duplicação da imagem do ser (unificando-o a partir do *Lebenswelt*, ou “mundo-vivo”), o filósofo que futuramente elaboraria *O Princípio Responsabilidade — Ensaio de Uma Ética Para A Civilização Tecnológica*, faz uma grave imputação ao mestre. Remetendo a dois excertos de textos de Husserl, Jonas afirma que

[...] Husserl makes that entire classical series *subservient to the authority of one supreme idea* which steams entirely from another source and, in itself, is not a philosophical idea; rather, it provides Husserl himself with an ethical personal basis for philosophy: *the idea of ‘absolute self-responsibility’*. In his own words<sup>21</sup>: ‘one cannot separate real humanity from a life of radical self-responsibility, and therefore one cannot separate scientific self-responsibility from the completeness of the responsibilities of human life in general. Or, else: ‘Our historical influences – hence also our ethical responsibility – attain the farthest reaches of the ethical ideal, they reach the great distances that are dictated to us by the idea of human evolution’. Disregarding, for the moment, responsibility for the future, *it is clear that Husserl is referring to absolute self-responsibility in the individual life of every specific person* (JONAS, 2001[1938], p.15).

Percebe-se nitidamente que Jonas não confere à “auto-responsabilidade absoluta” uma interpretação genérica (que pudesse ser aplicada à categoria abstrata “homem”, por

---

<sup>21</sup>Na sexta e sétima notas de rodapé do texto, os editores (Olivier Depré e Danielle Lories) citam, por extenso, os dois excertos das obras de Husserl a que Jonas se refere. Na primeira referência, lemos: “*können wir echtes Menschentum und Leben in radikaler Selbstverantwortung nicht trennen und somit auch wissenschaftliche Selbstverantwortung nicht trennen von dem Ganzen der Verantwortung des Menschenlebens überhaupt [...] (Formale und transzendentale Logik, Hua XVII, p.5)*”. Na segunda referência, lemos: “*Denn bis zu den weitesten Weiten des ethischen Ideals, bis zu denen, die die Idee der Menschheitsentwicklung bezeichnet, reichen unsere historischen Einflüsse und somit auch unsere ethischen Verantwortungen [...] (Philosophie als strenge Wissenschaft, p.334)*”; (cf. Jonas, 2001[1938], p.14, notas 6 e 7).

exemplo), entendendo-a, antes e fundamentalmente, como uma espécie de imperativo pessoal que Husserl teria aplicado a si mesmo, “encarnando-o”. Isso quer dizer quemuito embora as inferências extraídas do excerto — a dizer, que i) “a auto-responsabilidade é parte da razão”, e que ii) “seu princípio de auto-justificação é a auto-justificação da razão perante si mesma” — não possam ser de modo algum incluídas no conceito de auto-justificação de Husserl, esse mesmo conceito não conseguiria evitar a acusação de pressupor o postulado clássico da “superioridade ontológica da razão”, a dizer, que é a razão que torna o homem capaz de confrontar seu ser “real”, ou seja, que ele “exista” para si mesmo (*Id.*, p.16). Segundo Jonas, apenas por meio da “auto-satisfação da razão” pode a “auto-justificação absoluta” ser concedida ao homem como possibilidade. Todavia, essa “exigência lógica”, que necessariamente submeteria a razão — a razão do indivíduo concreto — a uma ideia absoluta, seria, então, um desenvolvimento conceitual completamente alheio ao princípio — e, mais gravemente, à tradição — dos sistemas da razão pura. Ora, para Jonas, a noção de que cada homem deva justificar-se individualmente perante o absoluto pertence, no limite, à ordem de preocupações teológico-religiosas da herança judaico-cristã. Para Jonas, não restam dúvidas de que há, no bojo do pensamento ético de Husserl, um arraigado elemento religioso.

São *insights* dessa natureza que demonstram o talento de Jonas tanto para a descoberta de premissas metafísicas “escondidas” em textos filosóficos, quanto para a sistematização da dimensão filosófica de doutrinas religiosas. Resta, todavia, a necessidade de se esclarecer uma aparente contradição na argumentação de Jonas.

### **Considerações finais**

Afinal de contas, se Jonas argumenta que há na ética de Husserl — e em sua biografia — um elemento alheio à sistematização filosófica da razão pura, mas que seu método efetivamente cumpre a missão de restaurar a imagem originalmente unitária do ser, como poderíamos compreender mais propriamente os motivos pelos quais o primeiro posiciona o segundo no final da série de filósofos modernos alinhados à tradição? Embora o texto memorial compreensivelmente não pormenorize a sequência genética que consubstanciaria o lugar que Jonas atribui a Husserl em seu “diagrama” da filosofia ocidental, a exposição de seu *draft* faz-se valiosa por si só.

Jonas identifica no pensamento de Husserl uma síntese de “verdades filosóficas” progressivas: i) do conceito de verdade de Aristóteles, a fenomenologia teria preservado a noção de que a contemplação é uma forma de contato com o que existe — a “observação de uma

coisa causa semelhança à coisa” (*Id. Ibid.*)—, o que equivaler a dizer que *observar é tornar-se partícipe da existência*; ii) do conceito de “verdade” de Descartes, preserva-se algo da ideia de “verdade enquanto método”, de modo que a “verdade” da filosofia também estaria relacionada ao ideal de certeza; iii) do conceito de “verdade” de Hegel, preserva-se o princípio de auto-realização da razão, ou seja, *dado que pensar implica “existir”* (realizar a si mesmo segundo seu conteúdo e essência), *a razão “pensa” para alcançar a si mesma e*, assim fazendo, produz-se enquanto “verdade”. Afinal, “tudo é razão (mente) em virtude de sua própria existência” (HEGEL apud JONAS, *Id.*, p.17).

Todavia, embora essas “verdades” se encontrem, em tese, condensadas na fenomenologia de Husserl, o elemento propriamente egóico de sua ética é entendido por Jonas como uma inovação igualmente alheia ao pensamento dos citados filósofos. Em primeiro lugar, segue o ex-aluno, a verdade aristotélica<sup>22</sup> não se identificaria em absoluto com uma noção individual de ser (algo como “ser verdadeiro com os outros”, por exemplo) mas, antes, com a verdade da ontologia. O método cartesiano, do mesmo modo, embora seja “transferido” de indivíduo para indivíduo ao longo do tempo, possui como finalidade última o aperfeiçoamento dos resultados e do grau de certeza do método. Assim, embora haja em Descartes uma evidente ênfase ao eu egóico que questiona e pensa, a busca reflexiva do homem é direcionada ao ideal de “verdade como certeza” (e não à auto-justificação em si<sup>23</sup>). Por fim, remetendo a Hegel, Jonas argumenta que embora a razão humana esteja presente em cada homem individualmente, essas “razões individuais” aparecem como acessórios da auto-realização e auto-percepção da “razão metafísica”. A verdade de Hegel não seria um atributo antropológico da consciência individual em sua relação com a realidade, mas um atributo ontológico da realidade em primeiro lugar. Em que sentido, portanto, o pensamento de

---

<sup>22</sup> No capítulo 12 das *Categorias* lemos o seguinte: “Se, com efeito, o homem existe, a proposição pela qual nós dizemos que o homem existe é verdadeira; e, reciprocamente, se a proposição pela qual nós dizemos que o homem existe é verdadeira, o homem existe. Contudo, *a proposição verdadeira não é de modo algum causa da existência da coisa; ao contrário, é a coisa que parece ser, de algum modo, a causa da verdade da proposição*, pois é da existência da coisa ou da sua não existência que dependem a verdade ou a falsidade da proposição (cf. 14b16-23, nosso grifo).

<sup>23</sup> Vale lembrar que a influência da filosofia cartesiana em Husserl, embora seja conhecida — para ambos o “Eu Penso” é a certeza a partir da qual as outras certezas podem ser obtidas —, o eu do cogito cartesiano é uma “alma-substância”, ou seja, uma “coisa” diferente e independente do extenso. Em nossa visão, a subjetividade husserliana do cogito nasce “contaminada” pelos juízos presentes no mundo dos homens. O transcendente — percepção cotidiana das coisas do mundo — e o transcendental — percepção que a consciência tem de si mesma — visam recuperar, portanto, a originalidade do fenômeno. Dito de outro modo, “o transcendente é o mundo exterior”, enquanto o transcendental “é o mundo interior” da consciência (HUSSERL, 2008, p. 18).

Husserl sintetiza as verdades dos filósofos citados, e, ao mesmo tempo, se separa delas? A resposta gira em torno do conceito husserliano de auto-justificação.

The concept of truth as being — the Greek concept — is preserved in his theory of the *idea*; Descartes's concept of truth as certainty becomes in Husserl's thought the concept of transcendental *method*; and the concept of truth as realization — Hegel's ontological truth concept — appears in the guise of the '*constitution*' of objectivity by pure consciousness as the source of all being. [...] Confronting them — and above them — in Husserl's thought, emerging from the depths of conscience, is the concept of *self-justification* [...]. Self-justification is the concern of each and every individual in him/herself, the task reserved for that person alone, which cannot be delegated to any other. It is not a question of general reason [...] but the reason of the person who contemplates or reflects from time to time, that is, the subject of philosophy (JONAS, 2001[1938], p.18).

Assim, é por meio da articulação das categorias de “auto-justificação”, “reflexão” e “consciência” que Jonas aborda a dimensão ética do pensamento de Husserl. Apresentada em dois níveis distintos, essa dimensão é articulada à ideia de *radicalidade*, cuja marca também aparece associada, vale repetir, à própria biografia de Husserl: sua busca por uma filosofia “pura” que obstinadamente persegue todos os caminhos possíveis ao pensamento, afim de realizar as exigências da auto-justificação absoluta. Nesse contexto, nortear a filosofia pelo mais radical método possível de aquisição de “evidências” (*evidences*), qual seja, o método fenomenológico, torna-se imperativo.

O segundo aspecto diz respeito à (suposta) complementaridade entre os conceitos de “fenômeno”(os objetos apresentados à consciência) e “observação”(a “originalidade” recuperada pela “correta” observação do fenômeno). Segundo Jonas, embora o “princípio dos princípios” assuma em Husserl que a observação seja, no limite, a origem de toda consciência, faz-se urgente saber que “o que os gregos tomam como *ideal* da observação, Husserl toma como seu dever” (*Id.*, p.20).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS<sup>24</sup>

AUDI (ed.) et al. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução do grego e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

CHAUÍ, Marilena. Vida e Obra, in: HUSSERL, Edmund. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2005, p.5-12.

HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

\_\_\_\_\_. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 2008.

JONAS, Hans. *Edmund Husserl and the Ontological Question*. In: *Études Phénoménologiques*, Volume 17, n. 33/34, 2001 [1938], p. 5-20.

\_\_\_\_\_. *The Gnostic Religion: the message of the alien god and the beginnings of Christianity*. 3ª ed. Boston: Beacon Press, 2001 [1958].

\_\_\_\_\_. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001 [1966].

\_\_\_\_\_. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Tradução de Hans Jonas com colaboração de David Herr. Chicago: The Chicago University Press, 1984 [1979].

\_\_\_\_\_. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad: Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004 [1994].

\_\_\_\_\_. *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*. Illinois: Northwestern University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Memoirs*. Tradução de Krishna Winston. Waltham (Massachusetts): University Press of New England, 2008 [2003].

LEVY, David J. *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*. Columbia and London: University of Missouri Press, 2002.

NERY, Renzo. Da ontologia da vida à ontologia da morte: notas sobre a filosofia orgânica de Hans Jonas. *Inquietude*, Goiânia, Vol. 09, nº 01, Jan/Jun 2018, p.81-95.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: A Political Life* (trad. Allan Blunden, Nova Iorque: Basic Books, 1993).

---

<sup>24</sup> O ano das publicações originais de Jonas foram colocadas entre colchetes.