

O GNOSTICISMO ANTIGO E O EXISTENCIALISMO CONTEMPORÂNEO: DUAS VERSÕES DO NIILISMO SEGUNDO HANS JONAS

Ancient Gnosticism and contemporary Existentialism: two versions of nihilism according to Hans Jonas

Thiago Vasconcelos

Doutorando em Filosofia pela PUCPR

RESUMO: Este trabalho pretende apresentar algumas das ideias de Hans Jonas presentes em sua análise sobre a relação entre os movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia e do existencialismo heideggeriano a partir da tese de que ambos compartilham um caráter niilista. O niilismo que atravessa e constitui o niilismo gnóstico e o niilismo existencialista é caracterizado, para Jonas, pela ruptura do humano em relação à natureza e a consequente desvalorização dessa última. Enfrentar o niilismo consiste, então, na filosofia de Hans Jonas, pensar um novo modo de compreensão dessa relação. Se as duas versões do niilismo estudadas por Jonas, a saber, o gnosticismo e o existencialismo heideggeriano, são marcadas por posicionar o humano à parte do mundo, Jonas, ao contrário, o entende como parte do mundo. Pode-se afirmar, nesse sentido, que o enfrentamento do niilismo constitui a tarefa basilar da filosofia jonasiana.

Palavras-chave: Hans Jonas; Niilismo; Gnosticismo; Heidegger.

INTRODUÇÃO

Podemos afirmar que o niilismo é um tema nevrálgico no percurso do pensamento de Hans Jonas. O filósofo em vários momentos de sua produção dialoga com aquele que Nietzsche descreveu como o mais perturbador de todos os hóspedes (*cf.* NIETZSCHE, p. 1999, p. 429). Segundo Avishag Zafrani, o pensamento de Jonas articula-se a partir de uma vontade de refundar a ética contemporânea e de juntamente superar o niilismo (*cf.* ZAFRANI, 2014, p. 123). A questão que se impõe diz respeito ao modo como o pensador judeu-alemão entende o niilismo, e as diferentes etapas em que dialoga a partir dessa noção.

Podemos situar a articulação de Jonas em torno da problemática do niilismo em três momentos: a) a construção de um “princípio gnóstico” (*cf.* FOSSA, 2014) caracterizado por um niilismo acósmico; b) o reconhecimento de uma afinidade entre a filosofia da existência,

sobretudo, heideggeriana e o niilismo gnóstico a partir da questão do dualismo e c) o enfrentamento do niilismo dualista contemporâneo (enquanto vazio de indicação para a práxis humana e desvalorização da natureza) proposta na ontologia da vida e no princípio responsabilidade. Consequentemente, parece-nos que a articulação dualismo e niilismo constitui peça chave para lançar luz em direção à unidade e totalidade do pensamento jonasiano. Este trabalho pretende, desse modo, esboçar algumas notas sobre a análise jonasiana do caráter niilista que aproxima os movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia e o existencialismo heideggeriano.

HANS JONAS E O DISTANCIAMENTO DA FILOSOFIA HEIDEGGERIANA

Jonas, já no início de *Gnose, existencialismo e niilismo* afirma que seu escopo consiste em experimentar uma comparação entre dois movimentos distantes no espaço e no tempo, “e que à primeira vista parecem incomensuráveis” (PV¹, 233). O filósofo postula que existe alguma coisa em comum entre os movimentos gnósticos da Antiguidade Tardia e o existencialismo contemporâneo.

A tomada de posição em relação ao existencialismo, e aqui, sobretudo, aquele de vertente heideggeriana liga-se à tomada de distância do pensamento do filósofo de *Ser e Tempo* por parte de Jonas. Como o próprio Jonas afirma: “Depois da guerra minha reflexão se desenvolveu principalmente sob o signo do distanciamento do existencialismo heideggeriano” (M, 323). É a aproximação de Heidegger ao nazismo que exerce em Jonas o sentimento de “falência do pensar filosófico” (M, 324). A crítica de Jonas a Heidegger aparece, no entanto, não apenas no artigo já citado, mas podemos indicar ainda a conferência intitulada *Heidegger e a teologia* em um congresso na Drew University de New Jersey sobre os problemas da hermenêutica e o papel do pensamento tardio de Heidegger na linguagem da teologia evangélica². Sobre a filosofia tardia de Heidegger, Jonas afirmou em uma postura fortemente crítica:

Quanto ao Ser de Heidegger, é um caso de desvelamento, um acontecimento carregado de destino sobre o pensamento: isso foi o Führer e a chamada do destino alemão sob seu mandato: um desvelamento de algo, sem dúvida, uma chamada do Ser, carregada de destino em todos os sentidos: nem antes nem agora o pensamento de Heidegger forneceu uma norma para decidir como responder a essa chamada [...]. A resposta do próprio Heidegger, para a

¹ No presente artigo usaremos as seguintes siglas para a citação das obras de Hans Jonas: M (*Memórias*); RG (*A Religião Gnóstica: A mensagem do Deus estranho e os começos do cristianismo*); PV (*O Princípio Vida*), PL (*O Fenômeno da Vida*). As abreviaturas são seguidas do número da página conforme a obra que se encontra nas referências.

² Sobre esse congresso Jonas relata que Heidegger confirmou sua participação, porém no último instante recusou a participar. Por conseguinte, convidaram a Jonas para proferir a conferência inicial, visto que foi um antigo aluno de Heidegger e Bultmann. Jonas considera esse momento como uma possibilidade de acerto de contas com Heidegger (cf. M, 328-329).

vergonha da filosofia está registrada, e espero que não esquecida: “Que as doutrinas e ‘ideias’ não sejam as regras do vosso Ser. O Führer e somente ele é a presente e a futura realidade alemã e a sua lei. Aprender a conhecer cada vez com mais profundidade: de agora em diante tudo exige decisão, e toda ação, responsabilidade, Heil Hitler” (PL, 247).

Não podemos, todavia, ignorar a importância da influência exercida por Heidegger sob Jonas, principalmente no tocante à sua análise dos movimentos gnósticos. A analítica existencial do *Dasein* heideggeriana, bem como a análise epocal do professor de Freiburg³, apresenta-se como pano de fundo em que Jonas acredita ser possível analisar diferentes períodos históricos. Segundo Jonas, as estruturas originárias do *Dasein* em sua relação concreta com ele mesmo e com o mundo identificadas por Heidegger são estruturas a-históricas comuns a todas as épocas. Portanto, são essas estruturas que guiam as relações do *Dasein* que Jonas toma em suas pesquisas sobre o gnosticismo, a fim de, por meio dessas ferramentas hermenêuticas, lançar luz sobre as objetificações que aparecem dentro de um horizonte histórico-concreto e, então, compreender as razões e interesses implicados na dinâmica da vida em sua relação com tais fenômenos e não outros (cf. BONALDI, 2006, p. 16). Jonas com o passar dos anos se afasta dessa perspectiva que toma a analítica existencial do *Dasein* como aplicável a todas as épocas históricas, ou seja, como chave que pode abrir todas as portas. Jonas passa a suspeitar “que a analítica existencial, ao contrário de ter revelado estruturas ontológicas universais, foi bem-sucedida para penetrar tão profundamente no universo gnóstico pelo simples fato de ser, de algum modo, já relacionada com a específica disposição (*Stimmung*) dualista e niilista deste último” (cf. TIBALDEO, 2009, p. 38).

A formulação de um princípio gnóstico marcado por um dualismo niilista colabora na compreensão de Jonas do sentido do niilismo moderno. E assim, se anteriormente o existencialismo heideggeriano serviu a Jonas para interpretar o gnosticismo, por último é a utilização do que chamamos de princípio gnóstico que o fornece uma leitura gnóstica do existencialismo. O primeiro passo, portanto, consiste em compreendermos de que trata o princípio gnóstico niilista e os traços constitutivos do movimento gnóstico que dá unidade à multiplicidade de vozes gnósticas.

O NIILISMO GNÓSTICO

Jonas assinala quatro características comuns a todos os movimentos gnósticos: a) são todos de natureza religiosa; b) todas as correntes estão ligadas à noção de salvação, a religião

³ Na medida em que podemos afirmar que a análise epocal encontra-se prefigurada em *Ser e Tempo*.

desse período é uma religião de salvação; c) todos carregam uma concepção totalmente transcendente, ou melhor, transmudana de Deus e d) todos tem uma noção transcendente e ultramundana do objetivo da salvação. Todos esses traços são ligados e engendrados 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. O gnosticismo evidencia uma polarização radical da existência que não afeta somente o ser humano, mas a totalidade da realidade. Em suma, o princípio ou paradigma gnóstico pode ser dito nos seguintes termos: “a religião geral do período é uma *religião salvífica, dualista e transcendente*” (grifo do autor) (RG, 66).

O traço comum da atitude gnóstica que confere unidade às suas diferentes manifestações é o dualismo radical que o atravessa. Há um dualismo entre o ser humano e mundo, mas, paralelamente a esse, também o dualismo entre mundo e Deus. Segundo Jonas, trata-se de “um dualismo não de grandezas complementares, mas sim de grandezas contrárias” (PV, 239). O mundo é o elemento que separa o ser humano de Deus, pois o “divino é estranho ao mundo e não tem nenhuma parte no universo físico” (PV, 239). O verdadeiro Deus é o absolutamente transmudano, o desconhecido. Desse modo, o mundo não o revela nem o aponta, é totalmente alheio a Deus. O aspecto antropológico toma o ser humano como tripartido, composto de corpo, alma e espírito. Enquanto o corpo e a alma são produtos dos poderes cósmicos e, portanto, estão submetidos às leis deste mundo o espírito ou *pneuma* “não é parte do mundo, não pertence à criação e ao domínio da natureza” (PV, 239), ele, do mesmo modo que o Deus desconhecido, não pode ser conhecido a partir de categorias mundanas.

A análise das fontes gnósticas, realizada por Jonas, denota a gnóstica negação de que o mundo seja ordenado para o bem, ao ser entendido como a prisão tirânica dos arcontes e sua lei (*heirmaméne*) constitui-se o inimigo a ser vencido. De acordo com Jonas para os gnósticos “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” (PV, 241-242). O gnosticismo é, por conseguinte, um movimento que vê o mundo mais do que como cárcere que devemos nos libertar⁴, mas um inimigo que devemos vencer.

⁴ 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. 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. É a noção de Ideias que representam no arcabouço do pensamento platônico uma dimensão diversa da realidade, isto é, um plano diferente e, ao mesmo tempo, superior da realidade. Podemos 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” (grifo do autor) (REALE, 2007, p. 78). Por conseguinte, o dualismo platônico não significa 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 dualismo gnóstico tem um caráter desmundanizante, que significa a rejeição de qualquer vínculo com o mundo. Recusa-se ao mundo pelo uso excessivo ou pela abstinência. E no gnosticismo o elemento aprisionador do mundo e do corpo torna-se mais radical por causa da violência com que somos nele lançados e com a qual também temos de dele nos libertar.

Perguntamo-nos então em que medida Jonas encontra possíveis pontos de encontro entre o gnosticismo e o pensamento moderno e, principalmente, o existencialismo heideggeriano. A proposta de tal comparação não significa, contudo, que Jonas assume o princípio gnóstico como a-histórico e, assim, ignora o contexto em que o gnosticismo surgiu e se desenvolveu. Podemos dizer que o existencialismo é “quase gnóstico, gnóstico entre aspas: não é o verdadeiro, autêntico fenômeno, mas algo que, sobre a base de específicas condições histórico-espirituais levou a algo comparável” (BONALDI, 2005, p. 155). Desse modo, Jonas não exclui a possibilidade de reconhecer alguns elementos comuns. Aqui vamos centralizar a discussão em torno de dois aspectos: a) o antinomismo antigo e moderno e a indiferença da natureza.

O NIILISMO HEIDEGGERIANO E SUAS RELAÇÕES COM O GNOSTICISMO ANTIGO

O antinomismo gnóstico é caracterizado pela negação do caráter objetivo da Lei, ou seja, o *pneuma* cuja natureza é alheia a esse mundo não tem qualquer relação normativa com o mundo. O Deus gnóstico entendido como totalmente outro e desconhecido é uma concepção niilista, pois dele não parte qualquer lei para a natureza e, por conseguinte para o ser humano. O antinomismo gnóstico não é marcado pelo relativismo, mas pela visão gnóstica do mundo, isto é, o desprezo pelo mundo por meio da prática libertina ou ascética, sendo que, uma renuncia a seguir a natureza pelo excesso e a outra pela abstinência. Segundo Jonas, “a partir desta raiz pode-se ver que para o gnóstico, na renúncia a toda a norma [...] estava em jogo um interesse metafísico positivo: é a afirmação da autêntica liberdade do eu” (PV, 246).

Nietzsche apresentou o sentido do niilismo a partir da afirmação da morte de Deus. Nesse sentido, a raiz da situação niilista refere-se à desvalorização dos valores supremos e, conseqüentemente, a perda da possibilidade de valores obrigatórios em si. Jonas cita a interpretação que Heidegger faz da expressão nietzschiana *Deus está morto*⁵ em que essa significa que o mundo suprassensível não tem mais força operante.

⁵ “Para onde foi Deus? gritou ele [o homem louco], já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? [...] Não sentimos na pelo o sopro do vácuo? [...] Não sentimos o cheiro da

Mas, segundo Jonas, em que consiste o antinomismo do pensamento heideggeriano? É a recusa de toda natureza definível do ser humano que possa submeter sua existência a uma essência pré-determinada. Há em Heidegger, seguindo a interpretação jonasiana, a concepção de uma existência transessencial, isto é, que se autoesboça livremente. E, “o que não tem natureza não tem norma, só o que pertence a uma ordem da natureza [...] é que possui uma natureza. Só onde existe um todo é que existe uma lei” (PV, 247). A não identificação entre Ser e fundamento indicada por Heidegger em *Ser e Tempo* permite afirmar que do Ser não se desdobram valores fundantes, isto é, um *nomos*, aliás, os valores se estabelecem como projetos da vontade, ou seja, “o valor não é mais percebido na contemplação do ser objetivo, mas colocado como um ato de valor atribuído” (PV, 236). É nesse sentido que Jonas vê semelhanças com o conceito gnóstico da negatividade trans-psíquica do *pneuma* não mundano, pois o pneumático “não pertence a nenhuma ordem, está acima da lei, além do bem e do mal” (PV, 248).

O dualismo entre ser humano e *physis* consiste no pano de fundo da situação niilista. Que se traduz na impossibilidade de encontrar no mundo qualquer fundamento para a ação, mas também na relação que se estabelece entre ser humano e mundo. Jonas retorna à afirmação de Pascal⁶ – “Tragado pela amplidão dos espaços infinitos, de que eu nada sei e que nada sabe de mim, eu estremeço” – para mostrar que a solidão do ser humano no todo da realidade deve-se, sobretudo, ao silêncio, isto é, à indiferença do universo em relação ao ser humano. É na mudança da imagem da natureza, ou seja, do ambiente cósmico do ser humano que se encontra o pano de fundo que conduz ao existencialismo moderno.

A indiferença da natureza significa que ela não tem qualquer relação com fins e objetivos, desse modo recusa-se a teleologia. A natureza não sanciona qualquer finalidade humana possível. O sentido ou o valor não pode mais ser encontrado na contemplação do ser objetivo, ao contrário, é um ato de valor que se atribui, ou seja, uma função da vontade. Portanto, a total falta de sentido de um universo indiferente ao valor não fornece qualquer indicação para a ação humana.

Enquanto o gnóstico foi lançado em uma natureza contrária a Deus e, conseqüentemente, contrária ao ser humano, o ser humano moderno foi lançado em uma natureza indiferente ao valor e a finalidade. À natureza neutra não se confere ao menos a qualidade de antagonica, dela não se pode obter qualquer orientação, o que torna

putrefação divina? Também os deuses apodrecem! Deus está morto!” (*grifo do autor*) (NIETZSCHE, 2012, p. 137-138).

⁶ De acordo com Jonas, seguindo Karl Löwith, Pascal poderia ser assinalado como o primeiro existencialista, mas também como o último gnóstico. Segundo Jonas, a afirmação pascaliana da solidão humana em um universo estranho sintetiza a solidão do ser humano frente ao mundo que caracteriza o gnosticismo a partir da noção de *Vida estrangeira*, assim como a noção de estrangeiro presente no existencialismo contemporâneo.

o niilismo moderno muito mais radical e desesperado do que jamais poderia ter sido o niilismo gnóstico, com todo o seu horror ao mundo e sua revolta contra as leis do mundo. Que a natureza não se preocupe, é este o verdadeiro abismo. Que só o ser humano se preocupe, não tendo diante de si, em sua finitude, outra coisa a não ser a morte, que ele esteja só com sua contingência e com a ausência objetiva de sentido de seus projetos de sentido, é na verdade uma situação sem precedentes (PV, 252).

Os traços identificados por Jonas dessa situação da interpretação moderna acerca da natureza apresentam-se no enfoque da filosofia heideggeriana em que a natureza perde seu caráter criador e autônomo para assumir “o caráter de mera estrutura existencial, ‘relativa a um *Dasein* histórico” (RODRÍGUEZ, 2001, p. 225). Além disso, notou Lawrence Vogel que “Jonas aceita o ponto de vista de Karl Löwith segundo o qual não há lugar para a natureza como possuindo valor intrínseco na ontologia fundamental de Heidegger” (VOGEL, 1995, p. 59). Segundo Jonas, na tentativa heideggeriana de superar o dualismo cartesiano a natureza continua carecendo de valor próprio. E, em vista disso, não há qualquer sentido em se preocupar com aquilo do qual não decorre qualquer sanção. A relação que o ser humano emprega em um mundo desprovido de valor e finalidade é “uma relação de poder, o domínio” (PV, 237). Segundo o filósofo, o existencialismo compartilha com a ciência moderna essa desvalorização da natureza que é deixada ao domínio humano.

Esta desvalorização existencialista da natureza é manifestamente um reflexo do seu esvaziamento espiritual pela ciência natural moderna [...] Nunca uma filosofia preocupou-se tão pouco com a natureza quanto o existencialismo, para quem ela não conservou nenhuma dignidade (PV, 250).

A possibilidade de enfrentamento do niilismo em Jonas se dá, desse modo, a partir da tarefa de repensar a compreensão do fenômeno da vida e, por conseguinte, de refundar a ética contemporânea. Essa tentativa de enfrentar o niilismo visa romper com quatro características do sistema gnóstico niilista que aparecem, segundo Jonas, também no existencialismo e em Heidegger: a) o dualismo radical homem-mundo, b) a total falta de relação e afinidade entre logos humano e logos mundano, c) a contingência da posição humana que é incompreensível para si mesma e d) a indeterminação de uma atitude prática (*cf.* BONALDI, 2005, p. 158). Em suma, aceitar o desafio niilista significa

repensar a noção de totalidade do ser, vale dizer, da natureza, da *physis* no interior da qual o ser humano não se sinta estrangeiro, mas possa por um lado reconhecê-la como tal e, por outro lado, seja capaz de fornecer indicações

obrigatórias à sua prática, isto é, na qual seja possível identificar perspectivas de significado e valor (BONALDI, 2005, p. 159).

Podemos afirmar, então, que na interpretação jonasiana, a filosofia elaborada por Heidegger participa da concepção em que não se pode obter nenhuma orientação da natureza. Por isso, o existencialismo constitui uma filosofia que deve ser enfrentada em seu traço fundamental, qual seja, o niilismo, cuja expressão é a negação da finalidade e do valor intrínseco à natureza. O existencialismo contemporâneo revela, destaca Jonas, a profundidade do niilismo moderno: o discurso do ser-lançado ao mundo é um resquício de uma metafísica dualista, fornecida pelo quadro geral da interpretação da natureza pela ciência natural moderna: se o ser humano foi lançado à natureza de maneira cega, “então o que vê é produto do que é cego, o que se preocupa é produto do despreocupado, uma natureza teleológica foi produzida de maneira não-teleológica” (PV, 252). Decorrente disso, o desafio niilista – aquele que afirma que não tem sentido preocupar-se com o que não tem atrás de si nenhuma sanção em uma intenção criadora – significa no interior do trabalho de Jonas

repensar a noção de totalidade do ser, vale dizer, da natureza, da *physis* no interior da qual o ser humano não se sinta estrangeiro, mas possa por um lado reconhecê-la como tal e, por outro lado, seja capaz de fornecer indicações obrigatórias à sua prática, isto é, na qual seja possível identificar perspectivas de significado e valor (BONALDI, 2005, p. 159).

A partir da crítica que Jonas direciona ao niilismo gnóstico e sua ligação com o niilismo do pensamento de Heidegger, e por expansão à modernidade, identificamos que é na relação entre o ser humano e a natureza que o niilismo constitui um perigo a partir de duas perspectivas: a primeira toma a natureza como antípoda (posição anticósmica, isto é, gnóstica), já a segunda entende a natureza como neutra e indiferente (posição acósmica, isto é, existencialista). A tarefa jonasiana de oposição ao niilismo dualista significa a tentativa de enfrentamento das duas posições descritas acima que, em última análise, ocultam a afinidade entre o ser humano e a natureza, o problema central do dualismo. Para Hans Jonas, a separação entre ser humano e natureza é a marca central do niilismo que compreende “a natureza viva como alguma coisa estrangeira ao homem” (MONTEBELLO, 2007, p. 10).

Nessa medida, o fracasso da ontologia de matriz heideggeriana fará com que Jonas se empenhe em uma revisão ontológica que busca interpretar a relação entre o ser humano e a natureza. Sua fenomenologia da vida é, então, uma tentativa de “destruir a hipótese niilista de um isolamento do homem em relação à natureza” (MONTEBELLO, 2007, p. 12).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, resta claro que é por meio do conceito de natureza – ao qual anteriormente eram negados dignidade e valor intrínseco – que o filósofo visa restituir o sentido do vivente perdido com o niilismo que atravessa a compreensão moderna de natureza e ramifica-se no existencialismo contemporâneo que acaba por não se destacar do dualismo metafísico cartesiano. Jonas vê no niilismo dualista um problema filosófico que se dimensiona como problema da vida e empenha-se, decorrente disso, na reinterpretação da natureza da vida, buscando compreendê-la como uma totalidade orgânica, psíquica e espiritual. Jonas não deixa de reconhecer, contudo, o caráter dual e dinâmico da vida, ou seja, ele não abole a noção de dualidade, mas não recai por isso em um dualismo.

Nessa reformulação do problema do Ser entendido como Ser vivente, Jonas pretende alcançar a superação da visão dualista e, por conseguinte, enfrentar o niilismo, que está na gênese da perda do sentido da vida como uma unidade psicofísica. Revisão ontológica que tem como consequência última a possibilidade de ver o ser humano não como estrangeiro no mundo, mas como parte integrante da totalidade do sentido da natureza, do fenômeno da vida. Eis como Jonas articula a sua tentativa de enfrentamento do niilismo, primeiramente no campo da biologia filosófica e, conseqüentemente, no da ética dela derivada.

REFERÊNCIAS

Obras de Hans Jonas

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

The phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology. Illinois: Northwestern University, 2001.

O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

Memorias. Traducción de Ilana Gines Comín. Madrid: Losada, 2005.

Outras obras

BONALDI, C. Hans Jonas e il nichilismo: ala ricerca di un paradigma antignostico. In: SORRENTINO, S. (Org.). **Nichilismo e questione del senso:** Da Nietzsche a Derrida. Roma: Aracne, 2005. p. 149-170.

_____, C. Introduzione. L'esistenza svelata: Heidegger, Jonas e S. Paolo. In: JONAS, Hans. **Conoscere Dio Una sfida al pensiero**. Traduzione di Claudio Bonaldi. Milano: Edizioni Albo Versorio, 2006. p. 11-21.

FOSSA, F. **Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Hans Jonas e la gnose**. Pisa: ETS, 2014.

MONTEBELLO, P. Vie et phénomène de vie chez Hans Jonas. In: **Revue Kairos**, Toulouse, n. 23, p. 1-26, 2004.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

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

RODRÍGUEZ, A. R. Nihilismo y tecnología: Hans Jonas y la filosofía de la historia. **Sapientia**, Buenos Aires, v. 56, p. 213-235, 2001.

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

VOGEL, L. Hans Jonas Diagnosis of Nihilism: the case of Heidegger. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 3, n.1, p. 55-72, 1995.

ZAFRANI, A. Ernst Bloch et Hans Jonas: Refondation de l'éthique à partir d'une critique du nihilisme. **Alter Revue de Phénoménologie**, n. 22, p. 123-144, 2014.