



A HUMANIZAÇÃO DE ANIMAIS COMO COMPULSÃO À DOMINAÇÃO DO MUNDO NATURAL

THE HUMANIZATION OF ANIMALS AS A COMPULSION FOR DOMINATION OF THE NATURAL WORLD

Me. Bruno Henrique do Rosário Xavier

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6824-6440>
E-mail: brunohrxavier@gmail.com

Dr. Anor Sganzerla

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8687-3408>
E-mail: anor.s@pucpr.br

Resumo

A definição do que é um animal implica em possíveis caminhos acerca do que, em termos morais, ele *deve ser*. Partindo dessa proposição, está pesquisa quer saber: como o fenômeno da humanização dos animais domésticos, segundo a perspectiva da ontologia elaborada pelo filósofo alemão Hans Jonas, constitui um dilema moral?. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica de caráter analítico. Ao enfrentar a questão acerca do que é um animal, compreende-se os elementos que fazem parte daquilo que se pode conceber como sua *natureza*. Uma vez investigado o que é próprio da existência animal – e o que não existe em outros modos de vida – pode-se entender o processo de *humanização* como uma maneira de furtar aos animais daquilo lhes é próprio. Humanizar significa conceber segundo caracteres humanos, subjugar o mundo natural ao modo de vida humano, para tirar-lhes proveitos de tudo que teriam a oferecer à humanidade: desde o mais inocente afeto aos mais diversos bens de consumo.

Palavras-chave:

Animais – Humanização – Dominação – Dilema moral

Licencia Creative Commons
Atribution Non-Comercial 3.0 Unported (CC
BY-NC 3.0) Licencia Internacional



**CUADERNOS DE SOFÍA
EDITORIAL**

Abstract

The definition of what an animal is implies possible paths about what, in moral terms, it should be. Based on this proposition, this research wants to know: how does the phenomenon of humanization of domestic animals, according to the ontology perspective elaborated by the German philosopher Hans Jonas, constitute a moral dilemma?. This is a bibliographic research of an analytical nature. When facing the question of what an animal is, we understand the elements that are part of what can be conceived as its nature. Once we have investigated what is characteristic of animal existence – and what does not exist in other ways of life – we can understand the process of humanization as a way of robbing animals of what is theirs. Humanizing means conceiving according to human characteristics, subjugating the natural world to the human way of life, to take advantage of everything they have to offer humanity: from the most innocent affection to the most diverse consumer goods.

Keywords

Animals – Humanization – Domination – Moral Dilemma

Introdução

Em uma tarde, repousando para se recuperar de uma doença pulmonar em uma clínica localizada na Cordilheira dos Andes, o biólogo chileno Humberto Maturana teve um *insight* a respeito do conceito de *vida* que cavaria profundos sulcos na sua produção científica. De modestos 20 anos, o cientista lançava uma pergunta desafiadora à sua prática profissional: *qual o sentido desse acontecimento singular na história do planeta terra que, descriteriosamente, habituou-se chamar de “vida”?* A resposta que pronto lhe apareceu no fluxo de pensamento, simples ao mesmo tempo que precisa, ditava: “a vida não tem sentido fora de si mesma”¹. Nada mais significava que uma mosca, por exemplo, não vive para outra coisa que não seja *ser mosca*. Ela vive para “mosquear”. Um cachorro não tem outra finalidade na vida que não ser um cachorro, e no ato mesmo de ser cachorro, tudo o que ele faz é “cachorrear”. Preposições óbvias, mas de modo nenhum, insignificantes. Ao transformar a categoria de toda e qualquer espécie em um verbo intransitivo, Maturana oferece uma explicação inegavelmente *profunda* em torno do sentido da vida. Um animal não carece de outra propriedade no decurso de seu viver – em termos existenciais – senão aquilo que lhe permite *animar*, ser uma espécie de *si mesmo* egóico, que gira em torno de uma manutenção precária de estados homeostáticos flutuantes.

Ao mesmo tempo que descreve uma condição ontológica do animal, o biólogo abre uma *caixa de pandora* de dilemas bioéticos quase insolúveis no seio da sociedade moderna. Definir o que a vida é só pode ser feito ao inevitável custo de dizer como o animal *deve ser*. Isso porque a conceituação abre uma estrutura da qual o animal pode ou não corresponder, de onde surge

¹ Humberto Maturana, Prefacio de Maturana a la segunda edición, In: Humberto Maturana e Francisco Varela, *De maquinas y seres vivos* (Santiago del Chile: Editoria Universitaria, 1994): 12.

a possibilidade de uma *normativização* dessa mesma estrutura. O que dizer, por exemplo, de um cão, cuja exigência por *humanização* constante altere tão profundamente as condições mais basilares de seu modo de vida que seu próprio bem-estar é colocado em jogo?². Ao deixar de ser cão, com as finalidades básicas – como a caça e a reprodução – substituídas completamente por comportamentos higienizados e sedentários, o animal transita entre uma animalidade vacilante e uma humanidade pretendida, sem nunca se afirmar por inteiro em qualquer uma dessas categorias. Daí a chegar problemas como a depressão – apenas para ficar com um exemplo –, o mal incontornável do século XXI, basta muito pouco³.

Esse mar de espinhosos dilemas, emergidos diretamente de uma definição *de vida* que é científica ao mesmo tempo que filosófica, bem podem ser resumidos a uma única pergunta: a alteração do curso *natural* da existência animal – humanização – constitui um problema moral? Afinal de contas, o assombroso espectro do chavão niilista nunca deixa de assombrar o pesquisador dos imperativos normativos. Pode-se, ao fim e ao cabo, questionar a evidente falta de relação entre o sofrimento causado ao animal por essa prática e a obrigatoriedade de alguma ação humana. Eis a problemática que a presente investigação busca lidar. A fim de responder essa indagação, realiza-se uma pesquisa bibliográfica de caráter analítico, cujas fontes principais giram em torno do conceito de *vida* tal qual delineado pelo filósofo alemão Hans Jonas; para então explorar qual é o status moral da humanização dentro da teoria ética.

O dilema, certamente, não é novo. Desde pelo menos a antiguidade grega o humano se questiona acerca do caráter moral dos animais não-humanos⁴. A perspectiva, no entanto, de algo *próprio* desse animal que precisa ser *preservado*, é um traço típico dos tempos modernos⁵. Algumas respostas foram esboçadas, mas o consenso ainda se encontra longe dos livros acadêmicos⁶. Soma-se a isso as recentes investigações em torno da psicologia animal, que desbravaram toda a riqueza da vida subjetiva de um mundo extra-humano^{7 8 9}, fato que por si só atribui tonalidades mais intensas para o debate. É dentro de um semelhante contexto de profusões de doutrinas, que a presente pesquisa intenta analisar em que medida as ações humanas direcionada aos animais domésticos constituem um *dilema moral*.

² Daniel Mota-Rojas *et al.*, “Anthropomorphism and Its Adverse Effects on the Distress and Welfare of Companion Animals”, *animals*, (Vol: 11, 2021): 1-24. - James Serpell, “Anthropomorphism and anthropomorphic selection- beyond the ‘cute response’”, *Society and Animals* Vol: 10 (2002): 437-454.

³ Jean Segata, “Parecidos, o suficiente: Nós e os outros humanos, os animais de estimação”, *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, Vol 4 (2012): 207-234.

⁴ Urs Dirauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, (Amsterdam: B. R. Grüner, 1977).

⁵ Keith Thomas, *O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500 – 1800)*, (São Paulo: Companhia Das Letras, 1988).

⁶ Richard, Sorabji, *Animal minds and human morals: the origins of the Western debate*, (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

⁷ Britt Von Den Berg, *Die »Neue Tierpsychologie« und ihre wissenschaftlichen Vertreter* (Berlin: Tenea Verlag, 2008).

⁸ Donald Griffin, *Animals Minds*, (University of Chicago Press, 1994).

⁹ Jaak Pankseep, *Affective Neuroscience*, (New York: Oxford University Press, 1998).

1. A interação humano-animal é um problema para seres humanos?

Toda ação humana é passível de um escrutínio moral. Com esse singelo truísmo, Hans Jonas¹⁰ busca, em 1979, justificar a existência de uma filosofia da tecnologia que seja consistente o suficiente para sustentar sua ética para civilização tecnológica. O que não foi tão óbvio quando da publicação do artigo – e continua não sendo até hoje – é sua intrínseca inferência sobre a tecnologia: se a técnica é um produto da ação humana, então ela é passiva às avaliações morais; e como a tecnologia pode ser objeto de uma teoria ética, é possível a existência de algum tipo de filosofia moral da tecnologia¹¹. Dizer que as ações humanas podem ser analisadas, contrapostas e verificadas segundo um quadro moral preexistente à análise, implicaria na legitimidade de uma verdadeira *filosofia da tecnologia*. Ora, uma vez que a ação humana pode se submeter a toda sorte de julgamentos de valores, e dado que a tecnologia é uma expressão da ação humana, logo se concebe a possibilidade de fundação de uma filosofia da tecnologia.

Um argumento da mesma natureza pode ser direcionado para a relação humano-animal. Afinal de contas, se todas as ações humanas são passíveis de escrutínio ético e a relação humano-animal é inevitavelmente permeada por ações, *então* a conexão entre animalidade e humanidade é passível de uma investigação moral. Daí a existência de uma *filosofia animal* com a preocupação primária de investigar os caracteres ontológicos e prescritivos da milenar relação que o humano estabelece com o mundo natural. Mas o problema é aqui apenas deslocado de posição. De onde, por exemplo, *retirar* os critérios utilizados para jogar se uma ação é moralmente válida em um mundo permeado pelo sentimento de *perca de referenciais* valorativos¹²?

Ao se falar de animais, extrair o modelo da ação diretamente da natureza logo aparece como um caminho mais evidente. Trata-se, na realidade, de uma proposta que os povos da antiguidade já conheciam. Os seguidores de Mani deram vazão ao que seja, talvez, a expressão mais dramática do inevitável e trágico laço que o humano mantém com a natureza. É possível ler em um manual de confissões maniqueu alguns dos tormentos espirituais que seus seguidores se submetiam: “Meu Senhor! Nós somos repletos de defeitos e pecados, estamos imersos em culpa [...]. Atormentamos a luz dos Cinco Deuses, da terra seca e molhada, dos cinco tipos de animais, dos cinco tipos de ervas e árvores”¹³. E mais adiante: “aquele que move a mão, comete injúrias ao ar, que é a alma do humano e das bestas”¹⁴. O inacreditável aspecto prático dessa curiosa doutrina exigia de seu praticante nada menos que um ascetismo quietista; um estado supremo de paralisia corporal em uma tentativa desesperada de evitar *toda* série de consumação que sua própria vida poderia gerar.

Não se trata de uma voz única e perdida nos confins da antiguidade, relegada à visita ocasional de eruditos e curiosos do saber antigo. Em meados da década de 1770, o herói do movimento romântico na Alemanha, Werther,

¹⁰ Hans Jonas, “Toward a Philosophy of Technology”, *knowledge, power and biological Revolution*, Vol: 9 (1979): 34-43.

¹¹ Hans Jonas, “Toward a Philosophy of Technology...”

¹² Jelson Oliveira, “Direitos humanos e bioética ambiental: da crise dos valores à ética da responsabilidade”, In: Sganzerla et al. (org.), *Bioética ambiental*, (Curitiba: PUCPRESS, 2018): 7-9.

¹³ Hans Jonas “on suffering”, *La rassegna Mensile di Israel*, Vol: 78 (2012): 22-30.

¹⁴ Hans Jonas “on suffering”...

incorporava a sensibilidade em relação à natureza de um modo tão sentimentalista, quanto despido de vestes religiosas:

não há um só momento que não te consumes e aqueles que estão ao seu redor; nenhum momento em que não precises ser um destruidor; o mais inofensivo caminhar custa a vida a milhares de vermes; um passo destrói as tão laboriosamente construídas residências das formigas, e transforma um pequeno mundo em um ignóbil túmulo¹⁵.

Goethe não apenas tece a implacável conexão entre humano e animais no bojo da sociedade moderna, como a tingem com a mesma cor de destruição e lamentos dados pelos maniqueus.

A exata passagem, no entanto, da existência da tragédia animal, à reivindicação de alguma ação humana, não é um fato óbvio. Que toda série de desgraças emergem do mais inocente manuseio de animais, não se segue, necessariamente, um imperativo para se evitar o sofrimento dessa criatura. Heráclito de Éfeso, por exemplo, como apontou Hans Jonas¹⁶, era particularmente ciente disso. Nos seus fragmentos, engendrados por volta do quinto século antes de Cristo, lê-se que “deus é dia e noite, inverno verão, guerra e paz, saciedade e fome”¹⁷. Da Guerra, isto é, *Πόλεμος*, nasce a ideia crua de que a “vida é agressiva por natureza, ofensiva e defensivamente”¹⁸. Uma proposição de pretensões ontológicas – isto é, que buscam descrever como a realidade é – mas que não pode escapar de seus efeitos morais. Quando Heráclito estabelece *Polemos* como o senhor de todas as coisas, nada mais que subscreve que toda e qualquer relação direcionada aos animais é carente de culpa – e, portanto, de valor moral¹⁹. Ele incorpora a eterna indiferença a toda sorte de sofrimento, a brutal ignomínia aut centrada que exclui qualquer alteridade não-humana sob a justificativa de que o horror antropogênico é um impulso natural.

Heráclito parte dos mesmos supostos de Mani e Werther – a vida é o sofrimento e a consumação autorreferenciada por excelência –, mas de modo algum extrai as mesmas conclusões. Enquanto o primeiro espera encontrar no conflito uma justificativa para a perpetuação da *guerra* no decorrer do destino humano; Mani e Werther realizam o extremo oposto: é porque *há sofrimento no mundo, que se deve evitá-lo*. Mas a irrevogável pergunta acerca do papel do humano no sofrimento animal permanece. Isso porque ainda é perfeitamente possível atribuir ao mesmo fato – a vida consome a vida – dois imperativos distintos: a) o sofrimento é moralmente aceitável; b) deve-se mitigar o sofrimento causado. Mas por que não é possível escapar desse paradoxo fatal da natureza?

Pode-se argumentar que a incongruência das duas posições somente se efetiva porque se baseia naquilo que ficou conhecido como *falácia naturalista*. Por esse termo, entende-se um modo singular de argumentação que visa *extrair* de dados *naturais* proposições *normativas*²⁰. Isso nada mais significa que a “origem da falácia naturalista está na bifurcação entre o dever ser e o ser. Em outras palavras, pode-se dizer que de sentenças descritivas não se pode deduzir

¹⁵ Johann Wolfgang Von Goethe Die Leiden des jungen Werther (Frankfurt: Reclam, 1986): 61.

¹⁶ Hans Jonas, “on suffering...”

¹⁷ Hipólito, “fragmentos selecionados”. In: os pré-socráticos, (São Paulo: Nova Cultural, 1996):103

¹⁸ Hans Jonas, “on suffering...”

¹⁹ Hans Jonas, “on suffering...”

²⁰ Anor Sganzerla, “Biologização do ser moral em Hans Jonas”, Rev. Filos., Aurora, Vol: 25 (2013): 155-178.

sentenças prescritivas”²¹. Uma coisa é dizer aquilo que a natureza é – guerra, conflito, aniquilação autorreferenciada –, outra, de natureza distinta, é dizer como ela, no âmbito das escolhas humanas *deve ser*.

Segue-se, que toda teoria que tenha a pretensão de formular sentenças normativas em relação à conduta para com os animais deve, necessariamente, recorrer a um modelo de argumentação alternativo. Sob o risco de cair no dilema paradoxal Mani-Heráclito, em que a escolha das duas possibilidades se baseie na tendência arbitrária do interlocutor para uma ou outra doutrina, é aconselhável recorrer a um outro modo de acessar as prescrições éticas. Um modelo que *encontre* já no ser uma propriedade reivindicatória; e não que *extraia* dele qualquer sorte de regra, lei ou imperativo. Daí que entender o que um animal é seja a ferramenta mais indispensável para a compreensão de como seu modo particular *deveria ser*.

2. O que é um animal? Uma síndrome.

A tentativa de capturar a existência animal sob a proteção de um conceito bem estruturado e fundamentado é um sonho que perambula as mentes mais científicas desde o alvorecer da ciência moderna. Em meados do século XVII, o matemático e anatomista francês René Descartes definia a existência animal como “uma estátua ou máquina da terra”²², implicando que, semelhantes a autômatos, os animais eram verdadeiros objetos mecanizados que apenas faziam responder a estímulos exteriores. É notável o fôlego que ainda dispunha a metáfora do animal-máquina em textos influentes da biologia séculos após os escritos de Descartes. No início de 1900, por exemplo, o naturalista Jakob Von Uexküll se esforçava por definir os animais como “máquinas responsivas dos efeitos do mundo exterior”²³. Trata-se de uma analogia que viria a se tornar extremamente popular nas ciências da vida. Não é difícil encontrá-la, por exemplo, nos mais influentes textos que atravessaram o século. Lê-se, com espantosa frequência, que “sistemas vivos são máquinas”²⁴; “máquinas vivas”²⁵; “autômatos de carne”²⁶; ou, até mesmo, “autômatos naturais”²⁷.

Definir o animal como um maquinário responsivo é uma ideia que possui seus méritos. Contudo, a tese – a despeito da notável vantagem de oferecer úteis respostas à intenção ambiciosa de reduzir a natureza a componentes cognoscíveis – esquece-se que o criador da teoria precisa ser, também, uma

²¹ Anor Sganzerla, “Biologização do ser moral em Hans Jonas...”

²² René Descartes, L'homme de René Descartes et la formation du foetus: avec les remarques de Louis de la Forge a quoy l'on a jouté LE MONDE OV TRAITÉ DE LA LVMIERE du mesme authour, (Paris: Theodore Girard, 1677):1.

²³ Jakob von Uexküll, Umwelt und Innenwelt der Tiere, (Berlin: Verlag von Julius Springer, 1909):55.

²⁴ Humberto Maturana, “Prefacio de Maturana a la segunda edición”, In: Humberto Maturana e Francisco Varela, “De maquinas y seres vivos” (Santiago del Chile: Editoria Universitaria,1994): 12.

²⁵ Van Rensselaer Potter, Bioética: ponte para o futuro, (São Paulo: Loyola, 2016);

²⁶ Arnold Tustin, “*feedback*”, In: Garret Hardin, “Science, Conflict And Society”, (San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1960): 126-134.

²⁷ Norbert Wiener, Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine, (Cambridge: The MIT Press, 1961).

máquina²⁸. Oferecer o status de verdade a uma doutrina que computa o próprio criador como um mero aparato de respostas a estímulo é, em termos epistêmicos, um problema insolúvel²⁹. Isso porque ao dizer que *todo animal é uma máquina*, é preciso que o próprio *ser humano*, que é também uma máquina, insira-se na definição. Dizendo que é uma máquina, ele nega toda pretensão de validação que a teoria possa almejar, pois uma máquina é um passivo *impotente de pensamento*, e com isso “a incapacidade de ser uma teoria independente” emerge³⁰.

O problema continua: se não são *apenas* máquinas, o que os animais podem ser? Derrida, em uma obra que se tornou clássica à temática animal, *O animal que logo sou*, desnudou toda vaidade humana ao observar que *animal*: “é uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente”³¹. Toda tentativa de discussão acerca de uma *natureza própria do animal*, após as provocativas observações de Derrida, tem o dever de lidar com esse embaraçoso inconveniente. Isso para não mencionar a ousadia de designar com a mesma palavra organismos de estruturas tão distintas quanto a natureza permite criar: “sob o signo de animal compreende-se desde a curiosa *Elysia chlorotica*, um pequeno invertebrado marinho habitante da costa leste norte-americana, ao vaidoso *Homo sapiens*”³².

Frogneux³³ elaborou uma alternativa engenhosa e eficaz para esse dilema. A autora começa por recordar um problema há muito conhecido pelos historiadores da religião. Durante os primeiros séculos da era cristã, uma profusão de cultos religiosos – de origens geográficas distintas e de dogmas singulares – aparece como uma torrente abundante nos registros históricos. Dotados de um sincretismo religioso tão multicausal e intenso, não era difícil cair na tentação de “banir toda forma de profunda unidade”³⁴. Estipular se faziam parte de um mesmo *movimento*, ou caracterizavam particularidades quase incomunicáveis, era um problema quase impenetrável aos pesquisadores de então. Jonas revoluciona o conhecimento acerca do gnosticismo precisamente ao oferecer uma maneira de sagrar ordem ao caos. À delimitação desse fenômeno, até então ocultada por sua constringedora multiplicidade, o filósofo chamou primeiramente de “princípio gnóstico”³⁵. Em 1967, em razão de um colóquio ocorrido na cidade de Messina, ele escreve que

delimitar um fenômeno que existe como uma multiplicidade de indivíduos diversos envolve o bem-conhecido ciclo da [...] unidade dessa

²⁸ Hans Jonas, *the phenomenon of life: toward a philosophical biology*, (New York: Harper & Row, Publishers, 1966).

²⁹ Hans Jonas, *Macht oder ohnmacht der Subjektivität: das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1981).

³⁰ Hans Jonas, “Macht oder ohnmacht der Subjektivität...”

³¹ Jacques Derrida, *O animal que logo sou*, (São Paulo: UNESP, 2002): 48.

³² Anor Sganzerla e Bruno Xavier, “Da Filosofia Da Natureza À Filosofia Moral: Análise De Uma Ética Animal Em Hans Jonas”, *Dissertatio*, Vol: 52 (2020): 185-212.

³³ Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”, In: Florence Burgat e Cristian Ciocan (ed.), *Phénoménologie de la vie animale* (Bucarest: Zeta Books, 2016).

³⁴ Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist: Erste Teil*, (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988): 11.

³⁵ Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist...*

multiplicidade em vista da designação de um nome comum, e então usar o significado desse nome para definir a unidade da multiplicidade³⁶.

Considerando o inevitável fracasso de delimitar critérios claros e precisos para designar o acontecimento histórico do *gnosticismo*, Jonas passa a se valer do termo *síndrome gnóstica*, que perde muito de seu caráter de *precisão* e *clareza* e passa a confiar em uma espécie de “*ouvido musical*”³⁷. Isso porque sua pretensão era analisar as doutrinas segundo suas “raízes existenciais”³⁸. Nada mais significa que ao pesquisador cabe *perceber* caracteres existenciais compartilhados por todas as seitas desse movimento e estipulá-los como fio-condutor para desvelar o fenômeno que pretende analisar.

Frogneux percebe que precisamente o mesmo procedimento pode ser aplicado à existência animal. Há, de fato, uma multiplicidade de propriedades que distanciam o elefante da estrela-do-mar, mas abertura oferecida a eles pela experiência do próprio *corpo-vivo* que investiga, escreve registros e elabora teorias, é que marca a estrutura existencial dessa unidade. Ao falar em animal, fala-se em uma *síndrome*, precisamente porque “síndrome significa um conjunto de signos, sintomas, modificações morfológicas, funcionais ou bioquímicas do organismo, de aparência às vezes díspar, mas formando uma entidade reconhecível”³⁹.

Eis aí a hermenêutica que oferece um acesso para o mundo natural, que se vale do “ouvido musical”⁴⁰ para integrar um indivíduo ou uma espécie. A leitura oferecida por Jonas sagra uma possível saída a esse difícil paradoxo precisamente porque “a questão que se coloca é a própria experiência humana do animal”⁴¹. O que há, na existência humana, que pode ser compartilhada por toda sorte de indivíduos que podem ser denominados de *animais* e não é por outros modos de vida? Uma saída, é verdade, que pode ser ambígua: “a aproximação aos animais é, então, do mesmo modo, um distanciamento, uma vez que o ser animal é compreendido senão em relação ao ser humano”⁴². O humano é o modo de acesso ao extra-humano por excelência, porque seu *corpo* é tudo que ele dispõe para conhecer o mundo. Daí a chegar no antropomorfismo, o pecado dos pecados, bastaria muito pouco.

2.1. Como conhecer o animal? Em direção ao antropomorfismo.

Trata-se de um caminho, há muito, banido pela ciência, e que apenas recentemente teve seu valor reconhecido. Von Uexküll, por exemplo, escrevia que

³⁶ Hans Jonas, *Philosophical Essays: From ancient creed to technological man*, (Prentice-Hall: Englewood Cliffs, 1974): 264.

³⁷ Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”, In: Florence Burgat e Cristian Ciocan (ed.), *Phénoménologie de la vie animale* (Bucarest: Zeta Books, 2016).

³⁸ Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist: Erste Teil*, (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988):12.

³⁹ Thiago Vinicius Rodrigues de Vasconcelos, “De que e de quem exatamente nós falamos quando falamos dos animais?”, *Instituitio*, Vol: 13 (2020): 3.

⁴⁰ Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”, In: Florence Burgat e Cristian Ciocan (ed.), *Phénoménologie de la vie animale* (Bucarest: Zeta Books, 2016): 235.

⁴¹ Thiago Vinicius Rodrigues de Vasconcelos, “De que e de quem exatamente nós falamos quando falamos dos animais?”, *Instituitio*, Vol: 13 (2020): 4.

⁴² Thiago Vinicius Rodrigues de Vasconcelos, “De que e de quem exatamente nós falamos quando falamos dos animais...”

“nosso modo de observação antropocêntrico deve sempre recuar e o ponto de vista do animal, tão somente, ser o elemento decisivo”⁴³. No final dos anos de 1990, o behaviorista John Kennedy afirmava que “pela década de 1960, a maioria dos estudantes profissionais do comportamento animal já haviam rejeitado o antropomorfismo tradicional”⁴⁴, atestando a recusa generalizada a esse modo de acesso ao animal. Também Carruthers endossou esse ponto de vista ao afirmar que a tendência de buscar na animalidade características presentes nos humanos não passaria de um antropomorfismo com bases culturais e psicológicas⁴⁵. Trata-se de nada menos que uma recusa visceral de caracteres psicológicos enquanto *leitmotiv* do comportamento animal. Ao negar as características mais indesejados do antropomorfismo, a ciência teria abraçado as vantagens metodológicas oferecidas pela mecanização do mundo, ao passo que se afastaria da mácula de ter de explicar comportamentos engenhosos se valendo de termos imprecisos.

Mas esse não é, ainda, um caminho de todo fechado. A separação radical do ser humano com a vida não-humana se tornou cada vez menos popular e atualmente não goza do privilégio que teve outrora⁴⁶. Afinal, já em 1872, Darwin⁴⁷ estabelece um *continuum* entre as emoções humanas e animais, solapando qualquer tentativa de estabelecimento de primazia humana em relação à natureza. O relato anedótico do comportamento de um velho cão da família que mudava drasticamente de atitude ao sentir que o passeio diário chegava perto do fim é particularmente esclarecedor: “com as orelhas caídas e suas grandes rugas, seus olhos mudavam muito, e acho até que ficavam menos brilhantes. Seu aspecto era do mais lamentável e definitivo desalento”⁴⁸. Com essa narrativa, Darwin está estabelecendo diretamente uma semelhança entre a existência emocional e subjetiva dos animais com a humana. É por esse preciso motivo que Jonas teria afirmado que o darwinismo solapou a doutrina cartesiana do exclusivismo da humanidade de modo mais eficiente que qualquer crítica metafísica poderia fazê-lo⁴⁹. Quando Jonas sugere a utilização do antropomorfismo, ele não o faz partindo de uma pretensa superioridade humana, mas ao contrário: baseia-se na humilde concepção de que a humanidade tem suas origens em modos primevos de vida.

Aliás, a enfática recusa ao antropomorfismo ascende a níveis paradoxais, pois no intenso processo da busca do rigorismo científico e de eliminação de explicações psicológicas para comportamentos manifestos, ao próprio ser humano foi proibida a adjetivação em termos antropomórficos⁵⁰. De fato, a tentativa de estabelecimento de um rigor metodológico que rechaçasse conceitos demasiadamente humanos, levou os mais variados pesquisadores a não apenas a negar a consciência em animais – produto que em si mesmo gera uma grave

⁴³ Jakob von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, (Berlin: Verlag von Julius Springer, 1909): 6.

⁴⁴ John Kennedy, *The new anthropomorfism*, (New York: Cambridge University Press, 1992): 1.

⁴⁵ Peter Carruthers, *La cuestion de los animals: teoría de la moral aplicada* (Cambridge University Press, 1995): 146;

⁴⁶ Matt Cartmill, “Animal Consciousness: Some Philosophical, Methodological, and Evolutionary Problems”, *Amer. Zool.* Vol: 40, (2000): 838.

⁴⁷ Charles Darwin, *A expressão das emoções nos homens e nos animais* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009): 59.

⁴⁸ Charles Darwin, *A expressão das emoções nos homens e nos animais...*

⁴⁹ Hans Jonas, *The phenomenon of life: Toward a philosophical biology*, (New York: Harper & Row, Publishers, 1966).

⁵⁰ Hans Jonas, *The phenomenon of life...*

falha na incompreensão da vida sensitiva –, como também a rejeitar a possibilidade da existência da própria consciência humana^{51 52 53}. Na tentativa desesperada de um ganho epistêmico da vida animal, colocou-se em barganha a compreensão da própria animalidade, agora sacrificada ao ser convertida em objeto de estudo.

Quando Jonas reclama o direito de falar do animal enquanto um intermediário entre o vegetativo e o humano, ele o coloca como “um vivente específico”⁵⁴. É, agora, uma existência que não é definida negativamente – por aquilo que o humano *não é* –, mas como a emergência de um modo singular e autojustificado na história da vida. Daí que o atributo da liberdade, tradicionalmente encarado como humano, pode ser encontrado em outros modos de vida⁵⁵. É porque a humanidade deixa de ser a *matrix* fornecedora de adjetivos – o que seria um antropomorfismo inocente – e passa a ser tão somente o centro fenomenológico de acesso ao animal.

3. Quais são as estruturas que fundamentam a existência animal?

Ao escrever que no conceito de *liberdade* está o fio-condutor para o conceito de vida, Jonas está levantando a ousada e contraintuitiva tese de que, aquilo que se encontra no ser humano já está prefigurado no unicelular⁵⁶. Não se trata de *atribuir* liberdade aos organismos mais primitivos, mas de *reconhecer* sua manifestação no bojo da existência mesma do organismo. Eis a primeira característica encontrada em toda forma de vida, que se amplia e dramatiza no corpo animal: “o sim à vida: enfaticamente como um *não* ao não-ser”⁵⁷. Isso nada mais significa que ao *escolher* por se relacionar com o material adjacente, em um sistema aberto que ficou conhecido como *metabolismo*, a vida faz a escolha constante por se manter existindo. Eis a primeira liberdade. Liberdade para dizer sim. Liberdade para o esforço de manter a unidade do sistema vital. Liberdade para negar sua fatal entropia. Ao mesmo tempo que se trata de uma *liberdade necessitada*, posto que sua não execução coloca em xeque a própria possibilidade de sua existência⁵⁸.

Ao usar o termo *liberdade*, não se pretende um retorno ao vitalismo inocente que postula a existência de uma *força motriz* de movimento na ausência de uma explicação para toda *vontade*. Jonas não é o propagador de uma doutrina dualista responsável por separar a matéria de seu princípio vital⁵⁹. Ao contrário:

⁵¹ Gordon Burghardt, “Animal awareness: Current perceptions and historical perspective” *American Psychologist*, Vol: 30 (1985): 905-919.

⁵² Yoram Gutfreund, “The Neuroethological Pradox of Animal Consciousness”, *Trends in Neurosciences*, Vol: 30 (2013): 196-199.

⁵³ Donald Griffin, *Animals Minds*, (University of Chicago Press, 1994).

⁵⁴ Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”, In: Florence Burgat e Cristian Ciocan (ed.), *Phénoménologie de la vie animale*, (Bucarest: Zeta Books, 2016): 237.

⁵⁵ Hans Jonas, *The phenomenon of life: Toward a philosophical biology*, (New York: Harper & Row, Publishers, 1966).

⁵⁶ Hans Jonas, “The phenomenon of life...”

⁵⁷ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979).

⁵⁸ Hans Jonas, “The phenomenon of life: Toward a philosophical biology”, (New York: Harper & Row, Publishers, 1966).

⁵⁹ Wellistony Carvalho Viana, “O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo”, *Revista de Filosofia Aurora*, Vol: 26, (2014): 391-403.

pretende-se reestabelecer a unidade de um sistema que há muito colapsou devido a uma divisão à corte limpo entre as duas substâncias.

O segundo nível da liberdade, ascendente de modo gradual no catálogo do ser, é o que pode ser encarado como *próprio* da alma animal: o medo e o desejo⁶⁰. As duas estruturas mais fundamentais da animalidade que moldam as condições de sobrevivência e oferecem luz às ações que, de outro modo, pareceriam despropositadas. E não se tratam – apenas – de duas condições psicológicas eternamente fixadas em um centro de comando de emoções; mas de um modo ontológico e único de explorar o ambiente adjacente em busca da afirmação da vida. Daí que a *distância* se torne o dado existencial fundamental. É ela o elemento responsável por engendrar a dimensão temporal – não agora, mas depois – e espacial – não aqui, mas lá – da individualidade. Caracteres que, sem os quais, a vida, psicologicamente enriquecida por um sistema nervoso, fica tolhida de toda sorte de meios para realizar as finalidades de sua própria existência.

Se, como escreveu o biólogo Humberto Maturana⁶¹, um cão nasceu para *cachorrear*, a dimensão própria de seu cachorrear não pode se efetivar sem as condições únicas que permitem uma natural presença do *desejo* e do *medo*. Os mais diversos comportamentos animais como “dormir, hibernar, congelar-se, voar, mudar de rumo, observar, cortejar, emitir rumores etc. são formas de expressão de comportamentos”⁶² encontradas na base de duas emoções que fundamentam seu existir. Uma criatura, cujo modo de explorar o mundo tenha sido vilipendiado dessas duas estruturas emocionais básicas, é um ser *empobrecido* de sua dimensão ontológica, uma existência condenada a jamais tirar proveito de todas as potencialidades que a natureza lhe concedeu.

4. Humanizar para dominar

Explorar a *síndrome animal* não se encerra apenas no frio caráter descritivo de um ensaio de ontologia. Jonas mesmo dispunha de total conhecimento dessa inquietante constatação⁶³. É inevitável o caminhar cuidadoso em direção à dramática pergunta em torno de todas as *finalidades* rompidas mesmo nas ações humanas mais, aparentemente, inofensivas. Esse preciso estado de tormenta espiritual, tão bem descrito por Sônia Felipe, demonstra toda carga de consternação que a animalidade se condena a suportar. Há alguns anos, a filósofa vem lançando mão do conceito de *vivo-vazio* para descrever toda aquela gama de animais que são privados da interação específica, tornando-se um assim chamado *vivo-vazio*. Os indivíduos nesse estado são descritos como “um vivo no formato ou padrão biológico e genético de sua espécie orgânica, mas destituído daquilo que o caracteriza mentalmente como representante de um

⁶⁰ Hans Jonas, *The phenomenon of life: Toward a philosophical biology*, (New York: Harper & Row, Publishers, 1966).

⁶¹ Humberto Maturana, “Prefacio de Maturana a la segunda edición”, In: Humberto Maturana e Francisco Varela, *De maquinas y seres vivos* (Santiago del Chile: Editoria Universitaria, 1994),

⁶² Jelson Roberto de Oliveira, “A abertura: humano, animal e animalidade na filosofia de Hans Jonas”, *Revista Direito e Práxis*, Vol: 9, (2018): 2382-2401.

⁶³ Hans Jonas, *The phenomenon of life: Toward a philosophical biology*, (New York: Harper & Row, Publishers, 1966).

modo único e específico e de expressão da vida”⁶⁴. Se os autômatos de Descartes provocavam espanto por sua incredulidade teórica; os animais modernos despertam o pavor precisamente pela semelhança com máquinas cada vez mais empobrecidas de uma experiência de vida autêntica.

A natureza assim é humanizada não porque a ela é concedida o direito da antropomorfização, mas pela tentativa desesperada de “curar” da animalidade a patologia inaceitável de suas finalidades inexoráveis. Para o humano, humanizar significa que ele “não mais está submetido à natureza [...] para natureza, na medida em que ela está inteiramente subjugada ao homem, que ela não será mais ela própria”⁶⁵. Eis a expressão mais hipócrita de uma bajulação do mundo natural com a clara intenção de invadi-lo para extorqui-lo. Humanizar para dominar, roubar, vilipendiar, reduzir a um si mesmo narcísico: “natureza humanizada é natureza alienada”⁶⁶.

Todo gênero de comportamentos assaz bestiais para serem tolerados em pequenos metros quadrados das – cada vez menores – residências urbanas é de pronto circunscrito às práticas condizentes com o modo de vida moderno. O que dizer, por exemplo, de cães humanizados até o ínfimo de si mesmos, reduzidos às extravagâncias que lhes destituem a própria identidade de cachorro? Trancafiados nos estreitos apartamentos modernos, mesmo os instintos mais fundamentais de caça precisam ser suprimidos por uma “tigela de ração industrializada, com o balanço certo de componentes que fazem produzir fezes sem odor e de consistência apropriada para não sujar o chão”⁶⁷. Isso para não mencionar patologias nascidas diretamente da tentativa de remover o animal de seus caracteres biologicamente naturais. A humanização de animais domésticos pode muito bem ser encarada como a “responsável por, provavelmente, os problemas mais severos encontrados atualmente em animais de companhia”⁶⁸. Ao se olhar para essa dileta categoria de antropomorfização, não é difícil tomar consciência dos danos. Veja-se, por exemplo, o arquétipo caso do cão de origem inglesa, *Bulldog*. Aparecendo nos registros do século XIX como um animal *extraordinariamente forte e atlético*, sofre hoje a manifestação tirânica de um desastre canino. Atualmente, a maioria “dos *Bulldogs* precisa nascer por cesariana, e a raça é prejudicada por múltiplas injúrias ao seu sistema nasal e respiratório”⁶⁹. Tudo isso em nome de um apelo mercadológico. Por trás da *criação* de um *Bulldog*, está o insólito desejo de produzir “características anatômicas atrativas a seres humanos”⁷⁰. A tentativa de trazê-lo aos parâmetros estéticos da humanidade imprimiu profundas chagas condicionadas à existência mesma desses animais.

⁶⁴ Sonia Felipe, “Antropocentrismo, Sencientrismo e biocentrismo: Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos”, Revista Páginas de Filosofia, Vol:1, (2009): 9-10.

⁶⁵ Hans Jonas, O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, (Rio de Janeiro: Contraponto, 2006): 333.

⁶⁶ Hans Jonas, O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica, (Rio de Janeiro: Contraponto, 2006): 334.

⁶⁷ Jean Segata, “Parecidos, o suficiente: Nós e os outros humanos, os animais de estimação”, Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, Vol 4 (2012): 207-234.

⁶⁸ James Serpell, “Anthropomorphism and anthropomorphic selection- beyond the ‘cute response’”, Society and Animals Vol: 10 (2002): 437-454.

⁶⁹ James Serpell, “Anthropomorphism and anthropomorphic selection...”

⁷⁰ Stella Rosa; Rita Leal Paixão e Guilherme Soares, “Antropomorfismo: definições, histórico e impacto em cães de companhia”, Revista Brasileira de Zootecnia, vol: 19 (2018): 153-163.

Longe dos centros urbanos, pode-se ainda evocar o extensamente debatido caso dos animais providos diretamente das modernas práticas pecuárias, cuja representação mais dramática seja, possivelmente, as galinhas poedeiras. Atualmente transformadas em verdadeiras *fábricas biológicas de ovos*, pouco se assemelham – com a exceção de compartilharem, paradoxalmente, uma quase idêntica estrutura biológica – com a espécie que outrora que gozava da vantagem de caminhar mais que alguns limitados metros quadrados^{71 72 73 74}. Numa exteriorização extrema da desanimalização, tais animais sobrevivem às intervenções tecnocientíficas em favor dos desígnios humanos ao custo de sua própria existência como uma afirmação *autêntica*

É a humanização que converte brutalmente a “exuberante” força vivente em mera fábrica de carne, em maquinários biológicos de produção de ovos, em reservas ambulantes de couro⁷⁵. É-lhes, tampouco, poupada a maneira natural de serem despejados na existência. A reprodução artificial compulsiva é, talvez, a manifestação mais simbólica do crime cometido. Esses novos autômatos cartesianos, convertidos no subproduto do poder humano, pouco deixaram do rastro que um dia podiam marcá-los como animais. Não mais caçam. Não cortejam. Não brincam. Tampouco fogem de um predador. Tudo lhes foi escamoteado, humanizado. E quando – para os afortunados – experienciam um viver abundante em afeto e cuidado, o preço a se pagar é alto em demasia. Problemas de saúde causados por um modo de vida sedentário, deficiências de ordem estrutural inerentes à espécie e doenças psicológicas pelo isolamento e distanciamento de seus tutores são apenas algumas das muitas agruras que o estilo de vida humanizado os induz.

A humanização dos animais domésticos, quando buscam transformar a existência-outra no mero espelho do modo de vida de seu tutor, acabam por tolher as finalidades ontobiológicas fundamentais para a manutenção de uma vida pautada no bem-estar. Quando já não há espaço para caçar, correr, brincar, cortejar, voar ou nadar, já não existe mais o *medo* e o *desejo* – estruturas fundamentais da síndrome animal – enquanto âncoras de uma vida naturalmente autêntica. Assim, o anseio por humanizar, transvestido da nobre tentativa de privar os animais de toda sorte de tormentas, manifesta, paradoxalmente, uma compulsão quase irresistível por subjugar. Ao remover do animal tudo aquilo que lhe faz animal, sua existência passa a vagar num ínterim entre humano e não-humano, que não se efetivando em nenhum dos polos, condena-o à existência de um *vivo-vazio* perdido de sua própria animalidade.

Considerações finais

Ao definir o que algo *é*, define-se de igual modo o que ele *deve ser*. Ao menos em termos ontológicos. Ao dizer que o animal é uma *síndrome* com as estruturas existenciais do *medo* e do *desejo*, diz-se, apoiado no extenso

⁷¹ Hans Jonas, “On suffering”, *La rassegna Mensile*, Vol: 78, (1988): 22-30

⁷² Tom Regan, *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003).

⁷³ Peter Singer, *Animal liberation* (New York: HarperCollins, 2002).

⁷⁴ Lori Marino, “Thinking chickens: a review of cognition, emotion, and behavior in the domestic Chicken”, *Anim Cogn*, Vol: 20 (2017): 127–147.

⁷⁵ Hans Jonas, *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, (Rio de Janeiro: Contraponto, 2006): 334.

conhecimento produzido pela ciência do bem-estar animal, que os desvios do aproveitamento dessas estruturas geram um colapso dessa mesma existência. Um animal que não pode executar seus interesses básicos – que ultrapassam em muito os exigidos pela mera homeostase – perde seu caráter de animal e, aos poucos, emerge em uma humanização nunca efetivada. Nunca efetivada porque ao se perder entre dois polos – humano e não-humano –, o animal não consegue se afirmar nem como uma coisa, tampouco como outra. Aparece então como um *vivo-vazio* de identidade, de finalidades e de ensejo pela vida. Que o número de veterinários especializados em *depressão animal* manifeste a contumaz tendência ao crescimento⁷⁶, é apenas a consequência evidente desse movimento.

Afinal de contas, “a vida urbana tem paulatinamente distanciado as pessoas do contato com o animal”⁷⁷, o que cria a necessidade *justificável* de ambientes apropriados a essa reconexão. Contudo, quando esse elo tem como exclusivo o parcial interesse dos seres humanos, manifesta-se evidente os “prejuízos para o bem-estar dos animais que são privados de sua liberdade e da oportunidade de expressar os comportamentos intrínsecos de sua espécie”.⁷⁸ Pastori e Matos⁷⁹ tiveram a sensibilidade para notar a expressão paradoxal de uma sociedade obcecada com animais de companhia. As pesquisadoras perceberam que, enquanto há um contínuo aumento pelo “amor incondicional” oferecido pelos animais, paradoxalmente, o abandono – seguindo uma perspectiva de que animais são coisas que podem ser descartadas assim que não mais oferecem o que prometiam – tem crescido da mesma maneira.

Mas a humanização de animais não diz respeito tão somente ao que é humanizado. Ela grita, de igual modo, o brutal e milenar desejo da humanidade de se apropriar do que sempre foi compreendido como maior que ela, de reduzir a uma identidade cognoscível e familiar tudo que é estranho para engendrar meios de colher todas as possíveis vantagens que o mundo natural possa oferecer. No âmbito doméstico, humanizar o animal significa também dominá-lo. Dominá-lo para explorá-lo, seja comercialmente ou emocionalmente. Deixa-se de ver, com isso, o resultado lacerante para a parte mais fraca. Trata-se de uma barganha que pode ser de todo injusta: oferece-se abrigo, proteção e afeto. Pede-se, em funesta contrapartida, o mais íntimo de sua natureza, sua liberdade e sua identidade.

Que o caminhar moribundo de animais humanizados não se efetive em *toda forma* de relação com humano – isto é, em todo animal doméstico –, é um fato demasiado evidente. Acolher uma criatura vulnerável sob os alicerces de uma casa não significa, de antemão, o roubo de uma natureza inocente. Quando se dirige um olhar crítico à antropomorfização, pretende-se oferecer, apenas, meios para refletir o modo como a humanidade – autoconcebida como apartada do mundo natural – tem estabelecido seus laços para com a natureza. O que, no final das contas, parte de um genuíno apelo de reestabelecer a perdida conexão com

⁷⁶ Jean Segata, “Parecidos, o suficiente: Nós e os outros humanos, os animais de estimação”, *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, Vol 4 (2012): 207-234.

⁷⁷ Marta Luciane Fischer e Natalia Aline Soares Artigas, “Do confinamento dos zoológicos à humanização dos animais de companhia: a representação social das vulnerabilidades dos animais nas cidades”, *Revista Inclusiones*, Vol: 9 (2022): 189.

⁷⁸ Marta Luciane Fischer e Natalia Aline Soares Artigas, “Do confinamento dos zoológicos à humanização dos animais de companhia...”

⁷⁹ Erica Pastori e Liziane de Matos, “Da paixão à ajuda animalitária: o paradoxo do “amor incondicional” no cuidado e no abandono de animais de estimação”, *Caderno Eletrônico de Ciências animais*, Vol: 3, (2015): 112-132.

outros modos de vida; e o que, por outro lado, está baseado no antiquíssimo desejo por dominar tudo que se apresente como diferente si?

Referências bibliográficas

Berg, Britt Von Den, Die »Neue Tierpsychologie« und ihre wissenschaftlichen Vertreter“ Berlin: Tenea Verlag, 2008.

Burghardt, Gordon, “Animal awareness: Current perceptions and historical perspective” American Psychologist, Vol: 30 (1985): 905-919

Carruthers, Peter. La cuestion de los animals: teoría de la moral aplicada. Cambridge University Press, 1995.

Cartmill, Matt, “Animal Consciousness: Some Philosophical, Methodological, and Evolutionary Problems”, Amer. Zool. Vol: 40, (2000): 838.

Charles Darwin. A expressão das emoções nos homens e nos animais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Derrida, Jacques. O animal que logo sou. São Paulo: UNESP, 2002.

Descartes, René. L'homme de René Descartes et la formation du foetus: avec les remarques de Louis de la Forge a quoy l'on a jouté LE MONDE OU TRAITÉ DE LA LUMIERE du mesme auther. Paris: Theodore Girard, 1677.

Dirauer, Urs. Tier und Mensch im Denken der Antike. Amsterdam: B. R. Grüner, 1977.

Felipe, Sônia, “Antropocentrismo, Sencientrismo e biocentrismo: Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não-humanos”, Revista Páginas de Filosofia, Vol:1, (2009): 9-10.

Fischer, Marta Luciane e Artigas, Natalia Aline Soares. “Do confinamento dos zoológicos à humanização dos animais de companhia: a representação social das vulnerabilidades dos animais nas cidades”, Revista Inclusiones, Vol: 9 (2022): 186-216.

Frogneux, Nathalie. “Le syndrome animal chez Hans Jonas”, In: Florence Burgat e Cristian Ciocan (ed.), Phénoménologie de la vie animale. Bucarest: Zeta Books, 2016.

Goethe, Johan Wolfgang von. Die Leiden des jungen Werther. Frankfurt: Reclam, 1986.

Griffin, Donald Animals Minds, University of Chicago Press, 1994.

Gutfreund, Yoham. “The Neuroethological Pradox of Animal Consciousness”, Trends in Neurosciences, Vol: 30 (2013): 196-199.

- Hipólito, “fragmentos seleccionados”. In: os pré-socráticos. São Paulo: Nova Cultural, 1996:103
- Jonas, Hans. Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979.
- Jonas, Hans. Gnosis und spätantiker Geist: Erste Teil, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Jonas, Hans, “Toward a Philosophy of Technology”, knowledge, power and biological Revolution, Vol: 9 (1979): 34-43.
- Jonas, Hans. The phenomenon of life: toward a philosophical biology. New York: Harper & Row, Publishers, 1966.
- Jonas, Hans, “on suffering”, La rassegna Mensile di Israel, Vol: 78 (2012): 22-30.
- Jonas, Hans. Macht oder Ohnmacht der Subjektivität: das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1981.
- Jonas, Hans. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- Jonas, Hans. Philosophical Essays: From ancient creed to technological man. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, 1974.
- Kennedy, John. The new anthropomorphism, New York: Cambridge University Press, 1992.
- Marino, Lori, “Thinking chickens: a review of cognition, emotion, and behavior in the domestic Chicken”, Anim Cogn, Vol: 20 (2017): 127–147
- Maturana, Humberto. Prefacio de Maturana a la segunda edición. In: Humberto Maturana e Francisco Varela. De maquinas y seres vivos. Santiago del Chile: Editoria Universitaria, 1994.
- Mota, Rojas *et. al.*, “Anthropomorphism and Its Adverse Effects on the Distress and Welfare of Companion Animals”, *animals*, (Vol: 11, 2021): 1-24
- Oliveira, Jelson Roberto, “A abertura: humano, animal e animalidade na filosofia de Hans Jonas”, Revista Direito e Práxis, Vol: 9, (2018): 2382-2401.
- Oliveira, Jelson, “Direitos humanos e bioética ambiental: da crise dos valores à ética da responsabilidade”, In: Sganzerla et al. (org.), Bioética ambiental, (Curitiba: PUCPRESS, 2018): 7-9.
- Pankseep, Jaak, Affective Neuroscience, New York: Oxford University Press, 1998.
- Pastori, Erica e Matos, Liziane de, “Da paixão à ajuda animalitária: o paradoxo do “amor incondicional” no cuidado e no abandono de animais de estimação”, Caderno Eletrônico de Ciências animais, Vol: 3, (2015): 112-132

- Potter, Van Rensselaer. *Bioética: ponte para o futuro*. São Paulo: Loyola, 2016.
- Regan, Tom. *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Rosa, Stella; Paixão, Rita Leal e Soares, Guilherme, “Antropomorfismo: definições, histórico e impacto em cães de companhia”, *Revista Brasileira de Zootecnia*, vol: 19 (2018): 153-163
- Segata, Jean, “Parecidos, o suficiente: Nós e os outros humanos, os animais de estimação”, *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, Vol 4 (2012): 207-234
- Serpell James, “Anthropomorphism and anthropomorphic selection- beyond the ‘cute response’”, *Society and Animals* Vol: 10 (2002): 437-454.
- Sganzerla, Anor, “Biologização do ser moral em Hans Jonas”, *Rev. Filos., Aurora*, Vol: 25 (2013): 155-178.
- Sganzerla, Anor e Xavier, Bruno Henrique do Rosario, “Da Filosofia Da Natureza À Filosofia Moral: Análise De Uma Ética Animal Em Hans Jonas”, *Dissertatio*, Vol: 52 (2020): 185-212.
- Singer, Peter. *Animal liberation*. New York: HarperCollins, 2002.
- Sorabji, Richard. *Animal minds and human morals: the origins of the Western debate*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- Thomas, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500 – 1800)*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1988.
- Tustin, Arnold, “feedback”, In: Garret Hardin, “*Science, Conflict And Society*”, (San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1960): 126-134.
- Uexküll, Jakob von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1909.
- Vasconcelos, Thiago Vinicius Rodrigues de, “De que e de quem exatamente nós falamos quando falamos dos animais?”, *Institutio*, Vol: 13 (2020).
- Viana, Wellistony Carvalho. “O monismo integral de Hans Jonas contra o fisicalismo”, *Revista de Filosofia Aurora*, Vol: 26, (2014): 391-403.
- Wiener, Norbert. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: The MIT Press, 1961.

Las opiniones, análisis y conclusiones del autor son de su responsabilidad y no necesariamente reflejan el pensamiento de la **Revista Inclusiones**.