



## **A HERMENÊUTICA DO VIVENTE PELO VIVENTE: HANS JONAS E A JUSTIFICAÇÃO DO ANTROPOMORFISMO<sup>1</sup>**

THE HERMENEUTIC OF THE LIVING BY THE LIVING BEING: HANS  
JONAS AND THE JUSTIFICATION OF ANTHROPOMORPHISM

**Dr. Jelson Roberto de Oliveira**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>  
[jelsono@yahoo.com.br](mailto:jelsono@yahoo.com.br)

**Dr. Thiago Vinícius Rodrigues de Vasconcelos**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-704>  
[thiagovasconcelosmg@hotmail.com](mailto:thiagovasconcelosmg@hotmail.com)

### **Resumo**

Pretende-se, nesse artigo, analisar a defesa do antropomorfismo feita pelo filósofo Hans Jonas, como forma de acesso à vida animal. Para tanto, analisar-se-á as bases da crítica ao dualismo e aos monismos pós-dualistas (especialmente o materialismo) na proposta de uma biologia filosófica levada a cabo na obra *The phenomenon of life*, de 1966. A partir daí, demonstrar-se-á que a recuperação do antropomorfismo faz sentido apenas quando pensado como crítica ao objetivismo da ciência moderna e, nesses termos, na experiência da própria existência animal enquanto tal, algo que demanda as ferramentas da fenomenologia. O exemplo analisado neste texto é o da expressividade animal.

### **Palavras-chave:**

Antropomorfismo –Animalidade – Fenomenologia - Vida - Vida animal.

---

<sup>1</sup> Esse trabalho é produto da linha de pesquisa “Vida e responsabilidade”, levada a cabo no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, com financiamento do CNPq. Tal projeto empenha-se em abrdar diferentes aspectos da filosofia do filósofo alemão Hans Jonas.



### Abstract

This text intends to analyze the defense of anthropomorphism made by the philosopher Hans Jonas, as a way of accessing animal life. In order to do so, the bases of the critique of dualism and post-dualist monisms (especially materialism) will be analyzed in the proposal of a philosophical biology carried out in the work *The phenomenon of life*, from 1966. It will be seen that the recovery of anthropomorphism makes sense only when thought of as a critique of the objectivism of modern science and, in these terms, in the experience of animal existence itself as such, something that demands the tools of phenomenology. The example analyzed in this text is that of animal expressiveness.

### Keywords

Anthropomorphism - Animal life – Animality – Life - Phenomenology.

### Introdução

“Quem e o que toco quando toco em meu cachorro?” Com essas palavras, Donna Haraway<sup>2</sup> explicita um tema não apenas enigmático, mas também desafiador. Entre os vários dilemas que essa questão traduz, está a questão, de cunho epistemológico e linguístico, sobre a possibilidade de que os seres humanos tenham acesso a algum tipo de “verdade” sobre os animais. Esse dilema, reiteradamente retomado ao longo da história da filosofia, geralmente diz respeito à falta de linguagem capaz de criar algum vínculo entre quem *diz* (ou seja, o sujeito humano) e quem é *dito* (ou seja, o objeto, no caso o animal). Tudo ocorre como se o animal estivesse trancado em seu próprio casulo, inalcançável, inacessível.

Uma das metas da filosofia da vida levada a cabo pelo filósofo alemão Hans Jonas é justamente enfrentar esse paradigma. Uma tal estratégia envolve, primeiro, contrapor-se radicalmente ao dualismo que embasa essa concepção, ou seja, que funda uma distinção radical entre animais humanos e animais não-humanos, uma distinção que, no limite, não seria apenas incoerente, mas incorreta: ela esquece, precisamente, que seres humanos também são, seres animais. Para Jonas, por isso, a assim chamada filosofia animal é um capítulo da filosofia da vida; e essa, por sua vez, “tem como objeto

---

<sup>2</sup> Donna J. Haraway, *When species meet* (Minneapolis: University Minnesota Press, 2008), 3.

a filosofia do organismo e a filosofia do espírito”<sup>3</sup>. Ou seja, de alguma forma, uma tal filosofia reconhece uma articulação infrangível entre a matéria e o espírito. Para Jonas, a vida dá testemunho constante e objetivo dessa dualidade, cuja explicação não deve ser dualista. Um dos dados mais evidentes da compreensão da vida, segundo Jonas, reside no fato de que “em suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual” e, mais ainda, “em suas dimensões mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico”<sup>4</sup>. Isso significa que não é mais possível fazer uma filosofia do espírito que não seja também uma filosofia do organismo, porque seres humanos conscientes e racionais são, no fundo, sustentados pela materialidade que os liga a todo o mundo orgânico. Consequentemente, não é mais possível fazer uma filosofia do espírito que não seja também uma filosofia animal.

É como um ser pertencente ao âmbito animal, portanto, que o ser humano pode alcançar algum conhecimento sobre a vida dos animais não-humanos, reconhecendo neles não apenas um autômato inerte, mas um ser pleno de vida, o que incluiria alguma atividade espiritual que pode ser reconhecida como grau de interioridade que ligam todos os seres. Compreendendo-se a si próprio como parte do mundo da vida, o ser humano experimenta no seu próprio corpo esse tipo de pertencimento: o que ele diz sobre a vida animal, portanto, é também o que ele experimenta em si mesmo, no seu corpo orgânico, no qual, como um produto aleatório, nascem os fenômenos subjetivos. Por isso, segundo Jonas, “o pensador que esteja livre de dogmatismos não irá reprimir o testemunho da vida; antes ele há de deixar-se desafiar nos dias de hoje a submeter a uma análise o modelo convencional da realidade, assumido da ciência, modelo este que talvez já esteja começando a ser superado por esta mesma ciência”<sup>5</sup>. Para Jonas, as ciências naturais - e entre elas a própria biologia e a zoologia - continuariam reféns de um tipo de pensamento que ainda não foi capaz de compreender o fenômeno da vida (em sua integralidade corpo e espírito) porque seguiram as raias do dualismo. É esse, precisamente, o projeto que se desenvolve na obra de 1966, *The phenomenon of life*, uma obra que se apresenta como ensaio de uma *biologia filosófica*, ou seja, uma biologia que não seja limitada pela visão materialista da ciência, mas que, precisamente, a coloque em xeque.

### **O desafio do acesso à vida animal**

Poucos temas deixam tão claro essa estratégia do que precisamente a *questão animal*. É como pertencente a essa espécie de seres que o testemunho da vida humana encontra legitimidade para dizer e alcançar os enigmas da vida animal. Reconhecendo que “desde o início o espírito está prefigurado no orgânico”<sup>6</sup>, Jonas passa a interpretar a história da vida como a história da liberdade, que começa no desprendimento metabólico da vida orgânica em relação à matéria inerte, segue pela sensação, pela percepção, pela mobilidade e pelas emoções, até alcançar a racionalidade. Se nos primeiros degraus, estaríamos no âmbito dos vegetais, a partir da percepção,

---

<sup>3</sup> Hans Jonas, *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2. ed. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes. 2004.

<sup>4</sup> Hans Jonas, *O princípio vida...* 11.

<sup>5</sup> Hans Jonas, *O princípio vida...* 11.

<sup>6</sup> Hans Jonas, *O princípio vida...* 13.

da mobilidade e da vida emotiva, alcançaríamos o mundo próprio dos animais, cujo ápice se dá na racionalidade humana. Ora, é de dentro dessa história, como alguém que passa e contém todos esses degraus de liberdade, que o ser humano pode dizer algo sobre as demais formas de vida, cuja experiência ele encontra em si mesmo, dada a categoria cumulativa dessas características. Se diz, é porque *conhece*: “a vida só pode ser conhecida pela vida”, afirma oracularmente Hans Jonas<sup>7</sup>.

## Liberdade e finalidade

O fio condutor dessa reflexão é, precisamente, o conceito de liberdade: para Jonas, “liberdade tem que designar um modo de ser capaz de ser percebido objetivamente, isto é, uma maneira de existir atribuída ao orgânico em si, e que neste sentido seja compartilhada por todos os membros da classe dos organismos, sem ser compartilhada pelas demais”<sup>8</sup>. Trata-se de um conceito central, “ontologicamente descritivo” que pode ser detectado nos chamados “fatos meramente corporais” que se desdobram em fatos espirituais ao longo da história de complexificação da vida.

Para Jonas, a ciência estaria carregada de “listas de mandamentos e proibições”<sup>9</sup>, entre as quais a primeira seria a proibição da teleologia, ou seja, a ideia de que a natureza não tem nenhuma finalidade, algo que só seria possível no âmbito humano. Esse teria sido, desde o século XVII, um “artigo indiscutível de fé da atitude científica”<sup>10</sup>. Na verdade, para o filósofo, a rejeição da teleologia faz parte da “grande luta contra o aristotelismo que acompanhou o nascimento da ciência moderna”<sup>11</sup>, uma luta que acabara por levar a uma cegueira em relação à vida, algo que se deu por meio de uma recusa das chamadas causas finais como pertencentes ao reino da natureza. Embora nenhuma pesquisa tenha sido realizado nesses termos, o certo é que a busca dessas causas por si mesmas, teria sido declarada, desde o início, como algo “incompatível com a atitude científica” e algo que desviaria a ciência dos seus propósitos. Jonas se contrapõe a isso afirmando, que “a exclusão da teleologia não é um resultado indutivo, mas sim um decreto apriorístico da ciência moderna”<sup>12</sup> e, portanto, algo que poderia ser plenamente questionável.

A ideia de uma causa final, de tipo imanente, não poderia ser rechaçada, segundo Jonas, mas, ao contrário, reconhecida como parte dos princípios ontológicos da própria vida em sua característica de autoafirmação. Em outras palavras, ao contrário do que fez a ciência, que se recusou, antecipadamente, a colocar a questão, a biologia filosófica proposta por Jonas recusa essa espécie de dogmatismo. Como resultado, seus estudos mostram que a vida carrega uma meta, que é afirmar a si mesma e que, sendo assim, a vida tem um princípio teleológico que lhe é inerente. A consequência da negação desse princípio teria se resumido na tese cartesiana da *res extensa*, ou seja, ao fato de que a realidade exterior (incluindo aí os animais) tenha sido totalmente esvaziada de qualquer intenção, “desvinculada do mundo interior do

---

<sup>7</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 115.

<sup>8</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 13.

<sup>9</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 43.

<sup>10</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 44.

<sup>11</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 44.

<sup>12</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 45.

pensamento”<sup>13</sup>, vindo a constituir apenas “um campo autossuficiente para aplicação universal da análise matemática e mecânica”, apoiadas na ideia de um objeto derivado do dualismo. Tudo isso teria redundado em um “monopólio epistemológico” que tornou conhecido apenas o que era morto e, mais ainda, tornou o inerte a matriz e o paradigma para a compreensão do vivo, que permaneceu, em última instância, desconhecido ou mal compreendido. Em busca de uma pretensa objetividade, os dados exteriores dos sentidos foram elaborados apenas em suas propriedades extensas, deixando de lado a vida, que é claramente, em sua manifestação, não apenas extensão, mas também interioridade, ou seja, ao mesmo tempo matéria e espírito. Dessa forma, segundo Jonas, “este predomínio exclusivo da percepção distanciadora e objetivante, de par com a separação dualista entre sujeito e objeto considerados como os dois reinos heterogêneos, levou a que fosse rigorosamente rejeitada toda a transferência de caracteres da experiência interior para interpretação do mundo exterior”<sup>14</sup>. Dessa forma, tornou-se proibido que o animal humano pudesse dizer qualquer coisa sobre os demais animais. E isso veio a se constituir como uma espécie de tabu: “em todo caso o antropomorfismo, e mesmo o zoomorfismo em geral, passou a ser considerado como uma traição à ciência”<sup>15</sup>. Consequentemente, a própria ideia de “natureza do ser humano”, se tornou e foi considerada uma espécie de “fonte de impurezas” para o conhecimento, na medida em que qualquer ideia de explicação final, ou seja, qualquer ideia de teleologia, deveria ser recusada pela ciência como uma mera elucubração antropomórfica. É por isso que, para Jonas, “a luta contra a teleologia é uma fase da luta contra o antropomorfismo”<sup>16</sup>, algo que remonta até antiguidade jônica, atravessa modernidade e alcança o existencialismo contemporâneo. Trata-se de uma recusa a qualquer elemento de interioridade (ou seja, de subjetividade), que não fosse aquele detectável pelo próprio ser humano em si mesmo.

No fim, a exclusão do antropomorfismo teria ocorrido *a priori*, ou seja, sem que as próprias afirmações tivessem sido levadas a sério. Na verdade, o testemunho da vida é a grande contestação do equívoco dessa teoria: “em face da experiência orgânica o dualismo mostrou-se insustentável”<sup>17</sup> e junto com ele a posição anti-teleológica e também aquela que recusava o antropomorfismo como via de acesso à vida orgânica em geral e animal em particular. Em outras palavras, ao recusar a exclusividade do materialismo científico na explicação do fenômeno da vida, Jonas ao mesmo tempo recusa o dualismo e recupera o valor da teleologia e do antropomorfismo. Para ele, a derrocada desse sistema de má-compreensão já teria começado com Bacon e

---

<sup>13</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 45.

<sup>14</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 46. Essa é a mesma posição de Dewitte: “Esse decreto *a priori* provém de uma decisão ontológica primeira, que pode ser caracterizada principalmente como uma clivagem ou um corte radical entre interioridade e exterioridade. A exclusão do antropomorfismo equivale à interdição da travessia de uma fronteira: aquela que separa duas regiões ontológicas não somente distintas, mas sobre as quais foi posto que elas não podiam comunicar. O mundo natural, identificado a uma pura exterioridade, excluía toda interferência da autoexperiência humana, confinada à esfera da interioridade” (J. Dewitte, “L’anthropomorphisme, voie d’accès privilégiée au vivant. L’apport de Hans Jonas”, *Revue Philosophique de Louvain*, n. 3 (2002): 440.

<sup>15</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 46.

<sup>16</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 46.

<sup>17</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 47.

se ativado na teoria da evolução, a qual, “dilui os derradeiros vestígios da linha divisória em que se baseava todo o argumento do contraste entre a natureza e o ser humano”<sup>18</sup>. Isso porque, para Jonas, entre as consequências filosóficas do darwinismo está precisamente a consideração de que também o espírito, junto com o corpo, evoluiu ao longo da história da vida. E o resultado disso seria uma “ontologia monista”, reconhecida também como uma espécie de “revolução ontológica” que reconhece a presença da interioridade direcionada a um fim (que é ela mesma) em todas as formas de vida. Isso também seria reconhecido no ser humano, “como um testemunho válido para a natureza de todo o resto da realidade que esta interioridade fez surgir de si mesma, e aceitar o que ela em si mesma manifesta como parte da evidência universal”<sup>19</sup>. Em outras palavras, reconhecendo a interioridade que há em si mesmo, o ser humano seria capaz de compreender que essa é uma evidência dos degraus de interioridade presentes também na vida animal. Esses degraus, como já dito anteriormente, partem da própria concepção do metabolismo, passa pela sensação, pela percepção, pela mobilidade, pela emoção e pela racionalidade. Trata-se de reconhecer a autenticidade da autoexperiência da vida que se realiza no ser humano e que o capacita precisamente para compreender o que ocorre em todo o restante da natureza. Em sua perspectiva fenomenológica, Jonas pretende recuperar o testemunho da autoexperiência da vida humana porque, de acordo com o filósofo, ela “é parte integrante do patrimônio experiencial referente à vida que nossa participação no ser nos põe à disposição”<sup>20</sup>. Isso significa que o interdito da ciência moderna ao antropomorfismo ignora o conhecimento da vida do qual todo vivente dispõe, inclusive o ser humano em seu pertencimento biológico. Como menosprezar o fato de que o sujeito do conhecimento em questão, isto é, o ser humano, é originariamente um sujeito biológico e corporal – portanto animal? É esse, unicamente, o privilégio humano: ter a capacidade de conhecer e também, de se responsabilizar por ele.

### **A crítica ao racionalismo moderno**

Para Jonas, um dos exemplos mais flagrantes desse processo de negação da evidência da vida é a teoria dos autômatos animais do francês René Descartes. Suas ideias seriam uma espécie de extremo do dualismo manifestado na teoria mecanicista sobre o corpo animal. Segundo essa teoria, o comportamento dos animais não seria outra coisa que a manifestação das leis da matéria em funcionamento, que o vício do antropomorfismo acaba compreendendo como expressão de interioridade, levando o “observador humano a pensar em uma interioridade análoga a que lhe é própria, *sem que no entanto eles possuam esta interioridade*”<sup>21</sup>. Sinais de prazer e dor, por exemplo, seriam fenômenos enganosos, retirados de conclusões injustificadas dos seres humanos em relação a seus próprios comportamentos corporais, determinados por sentimentos impropriamente espelhados na vida animal. Em outras palavras, como o ser humano vê o seu corpo agindo de acordo com o seu interior (os sentimentos), então isso o levaria a concluir o mesmo em

---

<sup>18</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 48.

<sup>19</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 48.

<sup>20</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 116.

<sup>21</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 66.

relação aos animais. Para o cartesianismo, ledo engano, pois, no caso dos animais, “esta suposição não tem fundamento, noutras palavras, eles são apenas corpo”<sup>22</sup>. A interioridade, portanto, só existiria no caso humano: “por mais misteriosa que fosse, ela apenas constituía a exceção de uma regra de validade universal, deixando o restante da natureza viva para análise puramente mecânica”<sup>23</sup>.

Segundo essa visão, própria da ciência e da filosofia moderna, corpo e espírito seriam totalmente desvinculados e qualquer tipo de ciência do animal não teria mais qualquer obrigação de refletir sobre os fenômenos do espírito (ou de interioridade), afinal, o animal não é mais do que um exemplo da *res extensa*. O mundo estaria assim, purificado de “qualquer mistura com espírito”, enquanto este estava preservado, juntamente com a ideia de interioridade, em algum tipo de área restrita da consciência humana. Por isso, segundo Jonas, “o dualismo, admitido com decisão em um único caso, deixava ao materialismo a consciência tranquila em todos os demais casos, e o enigma não resolvido do ser humano garantia a essência misteriosa, se bem que sem sentido metafísico, de toda a esfera biológica extra-humana”<sup>24</sup>. O homem, afinal, era apenas um usuário da vida, ela mesma, destituída de qualquer ideia de alma. Aliás, essa noção, “deixou de ser o princípio da vida, e portanto da atividade, e transformou-se em um princípio da pura subjetividade (...) e, como tal, em algo que essencialmente carece de poder”<sup>25</sup>. Isso tudo foi aceito, malgrado a fragilidade teórica e as evidências objetivas que apontavam para o contrário.

### **A hermenêutica do vivente pelo vivente**

Jonas propõe, então, uma “hermenêutica do vivente pelo vivente”<sup>26</sup> baseada na autoexperiência elementar da corporeidade. A importância central do corpo como o meio de acesso aos outros viventes ou, em outras palavras, como o lugar da travessia da interioridade à exterioridade, fica evidente quando o autor analisa a hipótese de um Deus matemático, ou seja, uma inteligência pura, destituída de corpo – que, em última instância, representa a ideia da objetividade científica<sup>27</sup>. Jonas questiona o que essa inteligência pura poderia acessar caso se deparasse com um organismo vivo. Ainda que esse Deus dos físicos tivesse um inventário circunstanciado da composição de um olho, do nervo ótico, dos estímulos luminosos e do funcionamento da visão no cérebro, ele não poderia, em compensação, saber o que é, de fato, ver. Faltaria para ele a experiência da visão tal como apenas um vivente dotado de visão a experimenta. O mesmo pode ser pensado sobre o conhecimento do organismo como um todo. Embora o Deus matemático fosse capaz de descrever – enquanto observador externo ao organismo – o ato de metabolizar, ele jamais saberia o que é o metabolismo (e, portanto, não poderia criá-lo), pois não possui uma existência plena: falta-lhe a corporeidade. Descrever um organismo como um agregado físico ditado por leis matematicamente determinadas não

---

<sup>22</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 66.

<sup>23</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 66.

<sup>24</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 67.

<sup>25</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 71.

<sup>26</sup> Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”, eds. Florence Burgat, Cristian Cioncan, Phénoménologie de la vie animale (Bucarest: Zeta Books, 2016): 233.

<sup>27</sup> Cf. Hans Jonas, O princípio vida... especialmente o capítulo 5.

faz dele um vivente, o que lhe torna incapaz de acessar e conhecer a vida enquanto vida. Conforme Dewitte,

o inventário é exaustivo, tudo está lá, e, no entanto, falta alguma coisa. Mas, para esse puro espírito, no interior do campo de inteligibilidade que é o seu, nada falta; de seu ponto de vista, tudo é pleno, completo e exaustivo; nada pode permitir que ele se dê conta de uma falta. É para nós, seres corporais, segundo o horizonte de inteligibilidade que é o nosso, e que é também aquele de todo biólogo enquanto ser humano, que alguma coisa de essencial faz falta, a saber, o sentido, a razão de ser do organismo ou do órgão da visão<sup>28</sup>.

O conhecimento objetivo, como o ponto de vista do Deus matemático, diz respeito à perspectiva em terceira pessoa, isto é, de um observador à distância. A objetivação científica, em sua pretensão de visar o organismo como simples coisa extensa, acaba se esquecendo do pano de fundo de seu próprio empreendimento. A ciência “correria o risco de conduzir a afirmações que negam puramente e simplesmente nossa experiência cotidiana”<sup>29</sup>. Trata-se da “circunstância de nós mesmos sermos corpos vivos” e dispormos de um “conhecimento a partir de dentro”<sup>30</sup>, bases a partir das quais pode-se afirmar que toda apreensão de um vivente tem como ponto de partida a superioridade do conhecimento corporal. Assim, “graças ao testemunho direto do nosso corpo podemos dizer o que nenhum espectador sem corpo teria condições de dizer”<sup>31</sup>.

Essa é a vantagem que nós, pobres mortais, possuímos sobre o Deus matemático: sendo seres vivos, materiais, em nossa autoexperiência nós possuímos como que orifícios para olhar a interioridade da substância, e com isto termos uma ideia (ou a possibilidade de uma ideia) não só de como o real se desdobra no espaço e se determina mutuamente, mas também de como é ser realmente, agir realmente e padecer realmente a ação. E não obstante, por meio de certos atos de abstração, nós podemos conseguir também ser matemáticos e físicos matemáticos: “também” – pois ser “nada mais” que físicos matemáticos é pura contradição<sup>32</sup>.

A abstração metodológica é, para Jonas, secundária em relação à experiência do vivente enquanto vivente. A objetividade continua, na interpretação de Jonas, uma operação legítima, desde que não se desenrole em uma visão simplificadora, isto é, que esquece a experiência humana na compreensão do vivente, fundada em seu próprio pertencimento à vida. A alegoria do observador incorpóreo, puro espírito e puro entendimento, busca sublinhar a vantagem do ente vivo, porque corpóreo, no que diz respeito à apreensão do vivente.

Para Barbaras<sup>33</sup>, o antropomorfismo jonasiano é, na verdade, uma forma de biomorfismo, pois a experiência da interioridade e, conseqüentemente, da

---

<sup>28</sup> Jacques Dewitte, “L’anthropomorphisme, voie d’accès privilégiée au vivant. L’apport de Hans Jonas”, *Revue Philosophique de Louvain*, n. 3 (2002): 453.

<sup>29</sup> Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”... 237.

<sup>30</sup> Hans Jonas, *O princípio vida...* 100.

<sup>31</sup> Hans Jonas, *O princípio vida...* 100-101.

<sup>32</sup> Hans Jonas, *O princípio vida...* 115-116.

<sup>33</sup> Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie* (Paris: Vrin, 2008) : 181-189.

tendência teleológica no ser humano, se enraíza na vida enquanto tal. É porque a existência humana pertence à vida que ela é capaz de acessar o modo de existir dos demais viventes. O que faz o acesso à vida do outro vivente concebível não é uma pretensa habilidade da consciência humana, mas, antes, o fato de que “nossa própria existência em sua especificidade aparece como uma manifestação da vida em nós”<sup>34</sup>. Percebe-se aqui o acento sobre a vida, ou seja, sobre a existência primária de cada vivente. Como aponta Oliveira, “é porque a experiência do ser humano está fundada na essência da vida que se torna possível estender a experiência humana como medida para interpretar os organismos em geral”<sup>35</sup>.

A hermenêutica da vida apresentada por Jonas se constrói, segundo Frogneux, para além da perspectiva em terceira pessoa (a observação à distância, isto é, objetiva), mas também, como perspectivas em primeira (a observação a partir de sua própria experiência) e segunda pessoa (a observação que se dá no encontro), que correspondem respectivamente à *analogia* e à *empatia*. São essas duas perspectivas que tornam o antropomorfismo praticável, na medida em que repousam “sobre uma intercorporeidade”, que nos “permite experimentar o que o outro experimenta enquanto vivente”<sup>36</sup>. Jonas utiliza o exemplo do reconhecimento mútuo entre um animal de estimação e um ser humano para explicar as perspectivas em primeira (analogia) e segunda pessoa (empatia):

A gata olha nos meus olhos, ela procura o meu olhar, ela quer algo de mim. Ninguém a ensinou que são essas partes do meu corpo com as quais eu a reparo, e na qual minha observação ou não observação se tornam visíveis para ela. Ela “sabe”: ela pode encontrar um acesso a mim desse modo. E eu, não preciso de informação da fisiologia e da neurologia para sentir aqui um olhar penetrante sobre mim e ler um apelo nisso; a intuição fisionômica está em ação. Olhamos um para o outro, e alguma coisa se passa entre nós, algo sem o qual não poderia existir uma maior compreensão, embora longe de ultrapassar essa esfera elementar<sup>37</sup>.

O encontro entre animais humanos e não humanos é constituído por uma intercompreensão que ultrapassa o limite da comunicação fundada na linguagem. Essa intercompreensão se dá nas vivências da analogia (o conhecimento que o ser humano tem por vivenciar experiências semelhantes as da vida animal) e da empatia (o conhecimento que o ser humano tem do animal através de uma comunicação que dispensa a linguagem e fica com o seu substitutivo intuitivo, o olhar). Analogia e empatia não se traduzem em transferência ou projeção de resultados daquilo que a introspecção “poderia ter encontrado na interioridade própria de cada um”<sup>38</sup>. A fundamental autoexperiência se desenvolve, segundo Jonas, na observação gradual da forma de expressão e conduta dos outros. Diz o autor: “aprendemos com

---

<sup>34</sup> Renaud Barbaras, Introduction à une phénoménologie... 188.

<sup>35</sup> Jelson Oliveira, “Sobre a interpolação interioridade e exterioridade: a crítica de Barbaras à fenomenologia de Hans Jonas”, *Phenomenological Studies Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 25, n. 2 (2019): 158.

<sup>36</sup> Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”... 235.

<sup>37</sup> Hans Jonas, Ensaio Filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico (São Paulo: Paulus, 2017): 384-385.

<sup>38</sup> Hans Jonas, Ensaio Filosóficos... 382.

outrem o que nós próprios podemos ser, querer e sentir”<sup>39</sup>. A referência tanto à analogia quanto à empatia não toma a compreensão como uma projeção da experiência própria do ser humano. Ao contrário, a condição de possibilidade de ambos os procedimentos é a vivência de “experiências similares ao que o outro vive”<sup>40</sup>.

Como sei que um sorriso é um sorriso? Ou que um rosto virado para mim significa “alguém olhando para mim”? Ou que uma expressão facial é uma expressão? Para a teoria da introspecção ou da inferência analógica (“projeção”), a criança de três meses de idade que procura os olhos de sua mãe, ou responde ao sorriso dela, teria que ter realizado uma incrível série de operações mentais no passado para responder desse modo – operações que teriam que incluir: reconhecimento de seu próprio rosto no espelho, discriminação de suas expressões, suas correlações com sentimentos concomitantes, e o uso posterior da memória dessas observações para interpretar as aparências similares em outros rostos (...) Contra todas essas teorias sem sentido, levanta-se a verdade simples, ainda que misteriosa, de que um sorriso é em essência algo que vem a mim desde fora e seu lugar genuíno, desde sempre, é outro rosto<sup>41</sup>.

A compreensibilidade inicial do vivente não é inferencial, de outro modo, ela se baseia na observação intuitiva da vida pela vida, pois como afirma Jonas, “a vida só pode ser conhecida pela vida”<sup>42</sup>. Nota-se aqui o caráter reversível dessa compreensão, pois “temos que ser capazes de compreender os outros antes de nos compreendermos, para que possamos nos tornar pessoas capazes de eventualmente compreendê-los”<sup>43</sup>. A compreensibilidade requerida no antropomorfismo se dá, como indica a análise jonasiana, primeiramente no horizonte da percepção e da expressividade da vida.

O reconhecimento de outra vida é, para Jonas, uma *conditio sine qua non* da relação que o organismo animal mantém com o mundo que se abre para ele, pois ele jamais percebe o ente vivo com o qual ele se encontra como coisa neutra, isto é, as coisas vivas enquanto vivas são sempre percebidas a partir de uma tonalidade expressiva dos comportamentos animais. Elas podem ser apreendidas na percepção de diferentes maneiras, “como presa, inimigo, membros da espécie, parceiro sexual, enquanto familiar ou não familiar, digno de atenção ou desprezível, inofensivo, ameaçador ou indeterminado”<sup>44</sup>. E em todos esses casos o reconhecimento do outro vivente na percepção jamais é neutro e o pano de fundo dessa expressividade da vida não é a projeção da introspecção do observador sobre aquele que entra em seu campo perceptivo. Ao contrário, algo só é percebido em seu caráter expressivo, “porque se oferece ao reconhecimento”<sup>45</sup> de sua expressividade. A condição fundamental do acesso ao outro vivente é, portanto, a sua intransponível expressividade, o que fica claro quando Jonas assevera que “a vida animal é expressiva, ávida

---

<sup>39</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico*... 382.

<sup>40</sup> Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”... 240.

<sup>41</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico*... 382-383.

<sup>42</sup> Hans Jonas, *O princípio vida*... 115.

<sup>43</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico*... 382.

<sup>44</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico*... 384.

<sup>45</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico*... 384.

mesmo por expressão”<sup>46</sup>. Mas, por que Jonas destaca especificamente a vida animal como primordialmente expressiva?

Se o antropomorfismo existe em razão do reconhecimento do semelhante pelo semelhante, Jonas está ciente de que tanto a analogia quanto a empatia se perdem “gradualmente a partir do mais parecido ao humano em direção ao menos parecido”<sup>47</sup>. A experiência da corporeidade – isto é, a totalidade psicofísica – é o lugar da completude ontológica da vida e é a partir dela que “as classes do ser são reduzidas e diminuídas por subtrações ontológicas até se chegar ao mínimo da mera matéria elementar”<sup>48</sup>. O corpo vivo é o lugar em que a vida revela a sua expressividade. Quanto mais diferente a estrutura corporal e perceptiva da forma vivente, mais difícil se torna o acesso a ela: “devido à enorme distância que separa nossa ordem de vida das formigas, elas não são acessíveis a nós, e a ausência de semelhança das formas de expressão, que só tem lugar quando existe uma vizinhança biológica, impossibilita uma comunicação compreensiva” (*Cartas Formativas*<sup>49</sup>, 26 de janeiro de 1945). Se, por um lado, há uma familiaridade entre a corporeidade humana e seus códigos e aquela dos mamíferos como, por exemplo, os cães, os gatos e os primatas, por outro, quando se trata das “formas animais mais simples, menores ou mais primitivas (os insetos, os micróbios, os moluscos, etc.), signos objetivos (genéticos, fisiológicos, etc.) da vida interior vêm, em compensação, preencher a lacuna de nosso *déficit* de acesso imediato, ou seja, perceptivo”<sup>50</sup>. A argumentação do autor visa demonstrar, assim, que

quanto mais nos aproximamos de nossa própria ordem dentro da estratificação da vida – para localizar com precisão: no reino dos mamíferos superiores –, mais possibilidades temos de apreender o aspecto e o comportamento do ser individual e de identificá-lo consigo mesmo<sup>51</sup>

Jonas caracteriza especificamente a vida animal como expressiva, porque haveria uma “identidade comum da natureza animal, e, no caso de relações intraespecíficas, a identidade comum da espécie”<sup>52</sup>. Essa identidade comum se assenta, assim, na base orgânica compartilhada entre os viventes. Nesse sentido, a vida animal se comunica em sua corporeidade. Todavia, essa expressividade é mais intuitivamente apreensível conforme seus códigos – dada sua estrutura corporal – na medida em que se assemelham em algum grau ao simbolismo humano<sup>53</sup>.

---

<sup>46</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico*... 384.

<sup>47</sup> Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”... 238.

<sup>48</sup> Hans Jonas, *O princípio da vida*... 31-32.

<sup>49</sup> As *Cartas Formativas* se encontram na edição das *Memórias* de Hans Jonas (Madrid: Losada, 2005).

<sup>50</sup> Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”... 238.

<sup>51</sup> *Cartas Formativas*, 26 de janeiro de 1945. Hans Jonas, *Memórias* (Madrid: Losada, 2005): 288.

<sup>52</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico*... 384.

<sup>53</sup> Frans de Waal chama atenção para o fato de que compartilhamos muitas emoções com outros primatas e essa semelhança se dá graças à proximidade do mesmo repertório comportamental corporalmente enraizado. Diz o primatólogo: “Essa semelhança, expressa por corpos com desenho similar, nos dá uma profunda conexão não verbal com outros primatas. Nossos corpos mapeiam tão perfeitamente os deles, e vice-versa, que o entendimento mútuo vem logo em seguida” (2021, p. 34).

Uma criatura reconhece a avidez ou a agressividade quando as encontra nos olhos de outra criatura semelhante (ou na postura, no som, e no cheiro), e isso muito além de sua própria espécie (...). Rituais inteiros de postura e gestos e movimento expressivo servem ao papel de sinais antes da ação, ou tomam seu lugar, tornando a própria ação desnecessária quando o aviso é transmitido. Tal simbolismo espontâneo, mas estritamente fixado, conta com a necessidade de ser compreendido; sem serem ensinados, os animais compreendem a mímica da agressão, da fome e do cortejo sexual? <sup>54</sup>

É ilustrativa a consideração de Darwin em *A expressão das emoções no homem e nos animais* sobre a expressividade animal. O biólogo sublinha algo que também vale para a análise jonasiana, a saber, o fato de que dentro de uma espécie e mesmo em interações interespecies há um reconhecimento do significado dos movimentos de outrem e “seria estupidez excetuar o homem de tudo isso” <sup>55</sup>. Diz Darwin:

Para os animais sociais, o poder de intercomunicação entre os membros de uma mesma comunidade – e com outras espécies, ou entre os sexos, assim como entre jovens e velhos – é da maior importância. Isso geralmente se faz através da voz, mas é certo que também gestos e expressões são mutuamente inteligíveis (...). Qualquer um que tenha observado macacos não duvidará que eles compreendem perfeitamente os gestos e expressões uns dos outros, e até certo ponto, como diz Rengger, também os do homem. Um animal, quando vai atacar ou está com medo de um outro, frequentemente faz-se temível, arrepiando seu pelo, o que aumenta seu tamanho aparente, mostrando os dentes, ou brandindo os chifres e soltando ruídos furiosos. (...) Os cachorros, quando se aproximam de um outro cachorro estranho, podem achar útil demonstrar pelos seus movimentos que são amistosos e não querem brigar. Quando dois cachorros jovens brincam rosnando e mordendo o rosto e as pernas um do outro, é evidente que se entendem nos seus gestos e atitudes. <sup>56</sup>

A brincadeira animal também é mencionada por Jonas como exemplo dessa mútua compreensibilidade dos gestos, dos movimentos, em suma, das expressões da vida animal.

Os animais também sabem como distinguir entre o brincar e a seriedade entre eles mesmos – tais animais, isto é, os que são capazes de brincar, a saber, os animais que compartilham do ambiente de uma ninhada, especialmente os mamíferos com a infância refugiada que lhes é própria, que são ainda livres da severa pressão das necessidades animais, mas que já aproveitam os poderes do movimento. Essa é a razão pela qual os golfinhos brincam, mesmo quando adultos, mas os tubarões não. E nós humanos, enquanto somos os mamíferos com a maior infância que a liberdade paradisíaca do brincar num estágio responsável da vida adulta permite, compreendemos o brincar dos animais <sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico*... 384.

<sup>55</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico*... 384.

<sup>56</sup> Charles Darwin, *A expressão das emoções no homem e nos animais* (São Paulo: Companhia das Letras, 2009): 59-61.

<sup>57</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico*... 385.

A interpretação antropomórfica do que significa, por exemplo, o brincar animal não se limita, de maneira alguma, a uma observação à distância e a uma descrição factual dessa vivência. Ela envolve, principalmente, uma “imaginação empática”<sup>58</sup>. Aquilo que o ser humano tem em comum com os animais serve de base para entender as ações dos animais dentro de um campo em que a imaginação tem um papel central. Isso não quer dizer que os movimentos dos animais, seus rituais, suas brincadeiras são as mesmas experiências vivenciadas pelo ser humano, mas, em compensação, são “experiências possíveis que nós poderíamos viver por meio de nossa imaginação”<sup>59</sup>. Jonas explica essa imaginação empática “pela categoria existencial da ‘possibilidade’, com a qual podemos responder ao apelo de ‘outra’ realidade. Indo além de minha experiência atual – embora apoiada nela –, minha possibilidade se estende àquilo que nunca foi uma parte de minha experiência”<sup>60</sup>. Além disso, a própria experiência que os humanos têm de suas vivências são ampliadas “por meio de comparações entre eles mesmos e os vários outros fenômenos encontrados na vida animal”<sup>61</sup>. Ou, nas palavras de Jonas, aquilo que a imaginação empática permite “experenciar indiretamente, através da participação na realidade simbolicamente revelada do outro, aumenta minha capacidade de uma futura e direta experiência de mim mesmo”<sup>62</sup>. O uso da imaginação como uma ferramenta antropomórfica admite, assim, a interpretação de “várias relações possíveis entre o homem e os animais, incluindo as plantas”<sup>63</sup> sem que, com isso, haja uma completa identificação entre eles. Logo, suas “relações possíveis” não apagam suas diferenças.

Se, por um lado, Jonas julga indispensável o uso da experiência humana para que se possa acessar e compreender o vivente, por outro lado, ele tem a preocupação de que o antropomorfismo não caia nas armadilhas do antropocentrismo. Dewitte utiliza a expressão “antropomorfismo crítico”<sup>64</sup> para se referir à proposta jonasiana. O termo crítico quer afastar o perigo de que o conhecimento antropomórfico se torne uma forma de humanização ingênua e, mesmo, exagerada dos animais, projetando sobre eles vivências que têm sentido e pertinência somente para a vida humana. De acordo com Dewitte, “é preciso evitar uma tendência funesta de projetar o humano sobre o não-humano sem ter em conta a singularidade da forma de vida à qual se tem em questão”<sup>65</sup>. Um exemplo de humanização ingênua por meio da atitude antropomórfica é sugerir que pelo fato de golfinhos terem rostos sorridentes, logo, o seu semblante diria algo sobre como eles se sentem, quando na verdade, esse semblante sorridente dos golfinhos é imutável e não diz nada sobre suas emoções - até mesmo porque um sorriso não necessariamente

---

<sup>58</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico...* 400. Jonas utiliza o conceito de imaginação empática no contexto da análise do conhecimento histórico. No entanto, como o próprio autor indica (Cf. Hans Jonas, *Ensaio...* 383-385), há um fundamento biológico de toda compreensão, o que tornaria a transposição desse conceito válida para a análise sobre o acesso e a compreensibilidade do vivente.

<sup>59</sup> Eric Pommier, “La posibilidad de la historia en la época de la responsabilidad. Vida, historia y ética en Hans Jonas”, *Anuario Filosófico*, v. 50, n. 3 (2017): 462.

<sup>60</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico...* 400.

<sup>61</sup> Eric Pommier, “La posibilidad de la historia...” 462.

<sup>62</sup> Hans Jonas, *Ensaio Filosófico...* 400.

<sup>63</sup> Eric Pommier, “La posibilidad de la historia...” 462.

<sup>64</sup> Jacques Dewitte, “L’anthropomorphisme, voie d’accès”... 456.

<sup>65</sup> Jacques Dewitte, “L’anthropomorphisme, voie d’accès”... 457.

expressa um estado de alegria, podendo transmitir nervosismo, necessidade de agradar, submissão, etc. Em contrapartida, “se duas espécies relacionadas agem de maneira semelhante em circunstâncias semelhantes, elas devem ser motivadas de modo semelhante”<sup>66</sup> como, por exemplo, quando um chimpanzé demonstra preocupação para com um companheiro ferido, levando para ele comida ou caminhando mais lentamente. Aí o antropomorfismo é mais do que uma humanização ingênua. Ele é, antes, uma forma de conexão empática entre seres humanos e outros animais (como chimpanzés ou gatos e cachorros), que não se dá na mesma medida, por exemplo, em relação a lagartos e peixes.

O uso crítico da analogia e da empatia impediria, para Jonas, uma imposição da experiência humana sem que exista a experiência da alteridade. Por isso, é indispensável que o ser humano leve em conta o organismo vivo com o qual ele se encontra, uma vez que cada forma viva exige uma parte, ou ainda, partes distintas da experiência humana como via de acesso dessa alteridade, ou seja, a cada vez é solicitado um conjunto diferente de suas vivências. Conhecer uma outra forma de vida, independente de qual seja, requer o uso antropomórfico da experiência humana que, segundo Dewitte, “nós introduzimos nos fenômenos encontrados”, embora seja “a cada vez uma parte diferente, às vezes muito tênue, às vezes mais rica”<sup>67</sup>. Em suma, o antropomorfismo esboçado por Jonas se distancia do antropocentrismo porque não se confunde com a imposição de si sobre o outro, ao contrário, a analogia e a empatia são formas pelas quais o eu se descobre no outro, ou seja, experimenta o que Dewitte chamou de “sentimento de proximidade à distância”<sup>68</sup>. A proibição da ciência moderna ao antropomorfismo só tem sentido porque ela é devedora da ideia de uma fronteira intransponível. Na medida em que Jonas reconhece o vínculo de continuidade entre os viventes ele retira o véu de estranhamento que cobre o conceito de antropomorfismo.

### **Considerações finais**

Para enfrentar essa questão Jonas lança mão das ferramentas fornecidas pela fenomenologia, com o fim - entre outras coisas - de superar o objetivismo próprio das ciências modernas. O que as considerações fenomenológicas revelam diz respeito à diversidade de vidas que estão incluídas na ideia de vida animal. Para Jonas seria preciso recusar a homogeneização da vida animal no uso do singular “o animal” para se referir a uma multiplicidade heterogênea de viventes. A unidade preconizada pelo conceito não poderia ignorar, afinal, a diversidade do reino animal. Ao contrário, seria preciso “estabelecer a animalidade como forma de vida específica, entre o vegetal e o humano, pois ela marca um início e um ganho ontológico para a liberdade no seio da natureza”<sup>69</sup> – e isso reconhecendo as várias formas de relação que diferentes tipos de vida animal, sempre caracterizados por um caráter provisório que recusa uma propriedade única e comum. O termo animal trata, antes, de um espectro do que de uma unidade

---

<sup>66</sup> Frans de Waal, *O último abraço da matriarca: As emoções dos animais e o que elas revelam sobre nós* (Rio de Janeiro: Zahar, 2021): 75.

<sup>67</sup> Jacques Dewitte, “L’anthropomorphisme, voie d’accès”... 459.

<sup>68</sup> Jacques Dewitte, “L’anthropomorphisme, voie d’accès”... 461.

<sup>69</sup> Nathalie Frogneux, “Le syndrome animal chez Hans Jonas”... 235.

essencial, o que levará Jonas a uma abordagem do modo de ser animal a partir de traços, características, capacidades em “inseparável ligação mútua”<sup>70</sup>. Dessa forma, além da dificuldade metodológica quanto à definição da animalidade (já tratada até aqui), Jonas se depara também com os limites da compreensibilidade da vida animal, problema que o leva ao antropomorfismo.

A abordagem fenomenológica da vida (e da animalidade) desenvolvida por Jonas se afasta de uma mera projeção humana sobre animais não humanos - geralmente colocados em uma situação de objetos de laboratório - para deixar que a animalidade do animal se manifeste na experiência concreta de sua vida. Embora Jonas não recuse o conhecimento científico, ao contrário, dá a ele uma fundamentação filosófica capaz de afastá-lo de uma posição reducionista. Além disso é preciso recuperar o conceito de testemunho da vida tão importante para Jonas e que torna concebível uma fenomenologia que admita um conhecimento antropomórfico dos outros seres vivos. Portanto, se a ciência moderna da natureza teve como objetivo reduzir a natureza em geral ao mecanicismo, o antropomorfismo se apresenta como o contraponto que torna concebível ver o testemunho da vida onde se enxergava somente a atuação de leis mecânicas.

Vale lembrar que a história dessa ruptura entre o ser humano e o mundo e os demais animais remete, em última instância, ao projeto do humanismo moderno, que se caracteriza pelo estabelecimento de uma linha divisória entre o sujeito (humano) e o objeto (animal não humano).

## Referências

- Barbaras, Renaud. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin. 2008.
- Darwin, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Tradução de Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.
- Dewitte, Jacques. “L’anthropomorphisme, voie d’accès privilégiée au vivant. L’apport de Hans Jonas”. *Revue Philosophique de Louvain*, n. 3 (2002): 437-465.
- Frogneux, Nathalie. “Le syndrome animal chez Hans Jonas”. In: BURGAT, F; CIOCAN, C. (orgs.). *Phénoménologie de la vie animale*. Bucarest: Zeta Books (2016): 233-257.
- Haraway, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University Minnesota Press. 2008.
- Jonas, Hans. *Ensaio Filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*. Tradução de Wendell Lopes. São Paulo: Paulus. 2017.
- Jonas, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. 2. ed. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes. 2004.
- Jonas, Hans. *The phenomenon of life. Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University. 2001.
- Jonas, Hans. *Memorias*. Traducción de Illana Giner Comín. Madrid: Losada. 2005.
- Jonas, Hans. *Ensaio Filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*. Tradução de Wendell Lopes. São Paulo: Paulus. 2017.

---

<sup>70</sup> Hans Jonas, O princípio vida... 125.

Oliveira, Jelson. "Sobre a interpolação interioridade e exterioridade: a crítica de Barbaras à fenomenologia de Hans Jonas". *Phenomenological Studies Revista da Abordagem Gestáltica*, v.25, n. 2 (2019): 178-184.

Pommier, Eric. "La posibilidad de la historia en la época de la responsabilidad. Vida, historia y ética en Hans Jonas", *Anuario Filosófico*, v. 50, n. 3 (2017): 575-600.

Waal, Frans de. *O último abraço da matriarca: As emoções dos animais e o que elas revelam sobre nós*. Tradução de Pedro Maia. Rio de Janeiro: Zahar. 2021.

**REVISTA  
INCLUSIONES**  
REVISTA DE HUMANIDADES M.R.  
Y CIENCIAS SOCIALES

**CUADERNOS DE SOFÍA  
EDITORIAL**

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