

O PARADIGMA DO ANIMAL-MÁQUINA COMO GÊNESE DA CIÊNCIA REDUCIONISTA: UMA LEITURA A PARTIR DE HANS JONAS

Bruno Henrique do Rosario Xavier

PPG-FIL Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Anor Sganzerla

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Resumo: A consciência dos animais é um tema marginal na história da filosofia ocidental. Alguns autores, no entanto, aventuraram-se em desbravar a temática. O mais paradigmático representante dessa tradição, René Descartes, erigia nos anos de 1630 um debate acerca da insensibilidade animal que perduraria por toda a modernidade. Quatro séculos mais tarde, o filósofo alemão Hans Jonas designaria a ciência materialista como a herdeira mais bem-sucedida do dualismo cartesiano. Que Descartes tenha exercido tamanha influência sobre a ciência moderna, contudo, não é um ponto pacífico. Teria Jonas recorrido em uma leitura equivocada de Descartes ao atribuir ao filósofo francês a paternidade do materialismo? A fim de responder essa indagação, realiza-se uma pesquisa bibliográfica de caráter analítico, cujas fontes principais giram em torno dos textos cartesianos, bem como da análise jonasiana do dualismo. Desse modo, o presente artigo analisa a visão jonasiana da tese da besta-máquina através de um escrutínio de sua argumentação e das referências diretas dos escritos de Descartes.

Palavras-chave: Filosofia, Hans Jonas, Descartes, animal-máquina.

Abstract: The consciousness of non-human animals, as it manifests itself far from a verbally articulated language, has been massively ignored by Western tradition. The most paradigmatic representative of this tradition, René Descartes, raised in the 1630s a debate about animal sentience that would last throughout modernity. Four centuries later Hans Jonas designate materialistic science as the best-established heir of Cartesian dualism. That Descartes had such influence on modern science, however, is not an undisputed point. Would Jonas have resorted to an interpretive error in Descartes' text by attributing to the French philosopher the paternity of the materialist offspring? In order to answer this question, a bibliographical research of analytical character is carried out, which main sources revolve around the texts of Descartes, as well as the Jonasian analysis of dualism. Thus, this article analyzes the Jonasian view of the beast-machine through a scrutiny of its argumentation and direct references to Descartes' writings. It was found that, although Jonas has deprived himself of devoting abundant attention to cartesian writings, his interpretation of dualism finds consistent support in the bibliographical production of the 17th-century philosopher.

Keywords: Filosofia, Hans Jonas, Descartes, animal-machine.

Introdução

O debate acerca da mente, da alma ou da consciência dos animais é um fenômeno que remonta ao alvorecer do pensamento filosófico e científico ocidental. A vida subjetiva de seres não-humanos marcou interesse em uma sociedade que cada vez mais se enredava em complexas teias de relações interespecíficas, seja na doutrina de transmigração das almas de Pitágoras, ou a intensa discussão posterior acerca da natureza do animal (HAUSSLEITER, 1935). Foi, contudo, apenas com o advento da modernidade que o problema ganhou verdadeiros contornos científicos, tornando-se assunto de análises dentro dos círculos intelectuais preocupados com a descrição e o desbravamento dos engenhosos mecanismos que constituíam o corpo humano, de modo que o animal se tornara objeto de estudo precisamente como um meio dirigido para uma maior compreensão da própria humanidade (GUERRINI, 2015).

É emblemático, portanto, que tenha sido um anatomista e filósofo o responsável por iniciar na Europa seiscentista uma discussão, com séculos de duração, que dividiria uma série de pesquisadores por todo o mundo. Seja para dar razão, ou refutá-lo, Descartes é uma figura recorrente na discussão acerca da consciência extra-humana, pois foi precisamente a polêmica separação entre *espírito* e *matéria*, o elemento catalizador responsável por fundar o debate secular da existência ou ausência de uma *alma* animal. A divisão feita à corte-limpo entre os reinos espiritual e material foi o acontecimento teórico que permitiu a então nascente ciência moderna a se desembaraçar do componente maculado da realidade que se recusava a se acomodar na metodologia laboratorial de estudo nos organismos biológicos. Em termos temporais, não foi necessário mais que um século para o espírito ir de pináculo da Criação à incômodo metafísico, sendo relegado a um estudo secundário de uma ciência menos objetiva, e, portanto, menos confiável.

O filósofo alemão Hans Jonas se atentou precisamente a essa distinção epistêmica enquanto legado de um triunfo cartesiano, como atesta uma de suas entrevistas do início dos anos 1990: “a natureza foi deixada às ciências naturais; do outro lado, qualquer significado pertence ao campo da subjetividade foi deixada às ciências humanas [*Geisteswissenschaften*], e não há nenhuma conexão [entre as duas]” (JONAS, 1993, p. 29). Eis a expressão mais contundente das marcas irreversíveis do dualismo: de um lado, as Ciências Humanas [*Geisteswissenschaften*] enquanto preocupadas com os problemas emergentes no espírito, isto é, *Geist*; de outro, as Ciências Naturais

[*Naturwissenschaften*] se ocupando com o registro físico-matemático da realidade. O acontecimento profundo na história do pensamento ocidental modificou a narrativa da filosofia de tal modo que se passou a concebê-la sob a égide de uma era pré- e uma pós-dualista (VIANA, 2016).

No mundo pós-dualista os objetos de estudo se tornaram mais claros e os limites do conhecimento humano foram traçados com maior precisão. Isso porque, como anunciava Jonas (1966), fora a separação das duas substâncias incomunicáveis a força motriz responsável por permitir uma verdadeira matematização do ser vivo, de modo que a existência biológica passaria ser descrita à exaustão segundo a linguagem causal comum às ciências naturais. Uma tal leitura do corpo animal outorgou uma vantagem metodológica ao dualismo, ganho indispensável ao surgimento da então nova descrição científica da realidade, que não precisaria mais lidar com a inconveniência – ética e epistemológica – de uma vida subjetiva das bestas. Ora, não poderia ser de outro modo, visto que o modelo cartesiano se consolidou como propulsor de um mecanicismo que viria a ser aplicado ao mundo natural precisamente porque seu corolário teórico, o materialismo, aproveitou-se da extirpação da alma animal para retirar com ela a vida, as sensações e os sentimentos (RISIKIN, 2016). É um preço assaz oneroso o que a natureza teve de pagar pela sua matematização e consequente compreensão, tendo em conta que na balança de barganha não estava nada menos que seu próprio espírito.

No desenvolvimento de novas maneiras de se interpretar o mundo, o dualismo se torna peça fundamental para as recentes metodologias de inquirição do funcionamento da realidade, de modo tal que a divisão forneceu a justificativa para uma compreensão totalmente mecânica das ciências naturais: “o isolamento da *res cogitans* foi feito possivelmente mais em nome da *res extensa* que por si mesma” (JONAS, 1966, p. 54). Com efeito, os monismos materialista e idealista, ávidos negadores da doutrina de Descartes, devem ao filósofo seiscentista nada menos que a possibilidade de sua própria fundação.

Contudo, esse é apenas um lado da história. Há uma polêmica duradoura acerca da interpretação do texto cartesiano que exige a atenção de qualquer pesquisador que se dispõe a investigar a tese da besta-máquina. Se, por um lado, Jonas concebe o dualismo moderno como o grande responsável pelo esvaziamento espiritual da natureza, por outro, é possível encontrar nomes como Harrison (1992), Cottighan (1978), Thomas (1983), Shugg (1968) e Guerrini (2015) que não creditam ao filósofo francês tamanho poder de influência sobre os intelectuais da ciência seiscentistas. Aliás, alguns nomes chegam a reinterpretar a obra de Descartes, atribuindo à tese da insensibilidade

das bestas mais um erro de leitura do que a intenção de seu autor. Não é desarrazoada, portanto, aquela crítica tecida por Frogneux: “sem jamais dedicar uma análise aos textos de Descartes¹, Jonas fixa o cartesianismo como o iniciador do dualismo moderno clássico com a separação radical entre *res cogitans* e *res extensa*” (FROGNEUX, 2001, p. 21). Em certa medida, Jonas trata o dualismo como fato assaz conhecido para se dar ao trabalho de entrar nos meandros textuais que a análise exigiria, a ponto de evocá-lo constantemente sem apontar, exaustivamente, a suas fontes primárias.

A argumentação que se segue busca analisar se a mencionada lacuna acarretaria um erro interpretativo por parte de Jonas. Para tanto, buscou-se rastrear sua argumentação e referenciá-la diretamente nos escritos de Descartes. Pergunta-se, desse modo: teria Jonas recorrido em um erro interpretativo do texto de Descartes ao atribuir ao filósofo francês a paternidade do rebento materialista? A fim de responder essa indagação, dividiu-se o presente texto em três partes: a) primeiro é colocada sob análise a tese da insensibilidade dos animais extraída de sua fonte primária; b) passa-se, em seguida, à leitura de caráter ético que Jonas faz dos escritos de Descartes acerca da natureza; c) para então se dedicar às vantagens e desvantagens do cartesianismo para a fundação da ciência moderna, intenção final, na leitura de Jonas, de Descartes.

1. A tese do animal-máquina nos escritos de Descartes

Não é de se espantar que a tese do animal-máquina tenha ganhado tanta popularidade na segunda metade do século XVII. Os recém desenvolvidos autômatos deslumbravam o imaginário popular de uma época arrebatada por invenções extraordinariamente engenhosas. A agitação causada pelas invenções seiscentistas pode muito bem ser resumida pelo relato prestado no periódico francês *Journal des sçavans*, que em uma edição de 1677 dava conta da “máquina surpreendente de um homem artificial” inventada pelo médico alemão Salomon Reisel:

Este sábio médico, por demonstrar a circulação do sangue compondo uma estátua com tanta relação de semelhança com o homem em todas as partes

¹ Mais de uma vez esse criticismo é direcionado a Jonas. Grene (1966) argumenta que Jonas falha em mencionar nomes que dialogam com ele; Merlan (1967), por sua vez, afirma que Jonas é insuficiente quando se trata de relacionar sua teoria com outros autores. De todo modo, é evidentemente que da crítica de Frogneux se subentende um escrutínio conceitual extenso publicado por Jonas em vida, pois é, agora, conhecida a análise do dualismo cartesiano realizada pelo filósofo nos anos de 1960 (JONAS, 2012), bem como todas suas menções diretas ao cartesianismo em *The phenomenon of life*.

internas, com exceção das operações da *alma racional*, podemos ver tudo que se passa em nosso corpo segundo os princípios da física-hidroestática (SÇAVANS, 1677, p. 252, grifo nosso)².

As pretensões de Reisel não se limitavam em reproduzir de modo estático e automático as ações biológicas do corpo animal, mas demonstravam o desejo de aperfeiçoar sua obra ao ponto que fosse capaz “de falar e se mover naturalmente” (SÇAVANS, 1677, p. 252). Trata-se de uma invenção excepcional precisamente porque materializou as analogias de Descartes redigidas no *Traité de l'homme*, servindo como a contraprova empírica mais convincente de sua tese mecanicista. No mesmo ano de publicação do periódico, a obra ganhava uma segunda edição intitulada *L'Homme de René Descartes et un traité de la formation du foetus*, cujo pressuposto mais basililar se edificava sobre uma relação direta entre o corpo humano e uma máquina criada segundo a perspicácia de um relojoeiro divinamente habilidoso: “eu suponho que o corpo não é outra coisa que uma estátua ou máquina da terra” (DESCARTES, 1677, p. 1).

Que o corpo humano não passava de uma máquina à moda das estátuas moventes submetidas às leis naturais, era uma convicção que o jovem Descartes tinha presente em seu espírito já nos anos de 1630. Se se considera que o filósofo, em sua vida intelectual, estivera cercado pelas “fontes e grutas que estão dispostas nos jardins do Rei” (DESCARTES, 1677, p. 11), logo se deixa de surpreender que a redução do corpo ao mecanicismo automático tenha sido tomada por ele com tanta seriedade. Ora, se o movimento dessas máquinas é causado tão somente pela força da água que gira suas engrenagens dispostas habilmente, nada mais natural que o movimento do corpo animal seja, do mesmo modo, causado pelo sangue que circula pelo corpo, carregando seus *espíritos animais*.

Ainda que os autômatos tenham causado em Descartes profundas impressões e tenham se popularizado plenamente somente na Europa moderna, eles não são, de modo algum, uma invenção seiscentista. Mesmo que fuja do pensamento comum a ideia de um mundo pré-moderno invadido por dispositivos automáticos, o espírito medieval já os conhecia havia séculos e compartilhava com eles certa familiaridade. O deslumbramento com objetos mecânicos, no entanto, somente tomou impulso aos fins da Idade Média, quando a igreja Católica fomentou a produção e criação de ícones

² As obras referenciadas em suas edições originais, datando do século XVII em diante, foram coletadas a partir do projeto *Internet Archive*, uma iniciativa de digitalizar obras que estão em domínio público. O leitor pode consultar seu gigantesco acervo em: <https://archive.org/details/books>

automatizados – cenas bíblicas animadas – que de pronto absorveram uma aura que estava longe de ser puramente mecânica e programada, mas dispunham de um *status divino* (RISIKIN, 2016).

Já se afirmou que a mera comparação realizada por Descartes entre o animal e um autômato não configurou, de imediato, um reducionismo ofensivo aos animais (COTTIGHAM, 1978), e que a redução da vida biológica ao *mero* automatismo é mais fruto dos leitores de Descartes do que obra de sua própria pena (CHARLES, 2006; RISIKIN, 2016; MEYER, 1907). Independente de Descartes ter intencionado ou não *reduzir* o animal à máquina, fato é que o significado de automatismo antes do século XVI fora mesmo ligeiramente distinto do que atualmente se compreende sob essa rubrica. Segundo a historiadora Jessica Risikin (2016), foi somente após a Reforma Protestante, momento em que a instituição dos ícones esteve submetida às críticas que culminariam no desmembramento do cristianismo, que os autômatos passaram de *estátuas divinas* moventes a seres enganadores, fraudulentos, ou verdadeiros fac-símiles da obra divina. Aos inícios do mundo moderno a qualificação do animal enquanto maquinaria automatizada, sobretudo em ambientes predominantemente católicos, nem de longe dispunha da tonalidade pejorativa que a analogia engendraria mais tarde.

A tese do animal-máquina tampouco é uma invenção do filósofo, mas foi um ponto de vista ocasionalmente adotado antes dele: Aristóteles já havia realizado semelhante comparação – mas apenas como um recurso retórico (FONTANAY, 1998); analogias entre as bestas e uma série de dispositivos automáticos parecem ter sido populares entre os seguidores de Hipócrates; e aparecem também nos textos de Galeno (RISIKIN, 2016); além disso, em meados do século XVI, o médico espanhol Gomez Pereira deu cabo de uma redução completa do organismo a uma maquinaria complexa – mas sua proposta não se popularizou e Descartes nem chegou a lê-la (FONTANAY, 1998; MAEHLE, 1994). Daí a gênese do princípio moderno da mecanização da vida que tomou expressão assaz particular nos escritos de Descartes. A elaboração de sua analogia pode até não ter sido original no sentido mais próprio da palavra, mas a ideia ganhou notável popularidade justamente sob a expressão adotada nos seus escritos.

É certo que a tese da besta-máquina estava presente na mente do pensador anos antes da publicação da obra que a divulgou. Já no início da década de 1630, em uma correspondência possivelmente enviada a Mersenne, Descartes menciona o destino “espiritual” das “*bestes brutes*” (DESCARTES, 1897, p. 157) no pós-morte: “não colocarei no papel o que se tornarão [quando morrerem], explicarei depois em meu tratado” (DESCARTES, 1897,

p. 157). Estaria ele antevendo os resultados que viriam a público somente com o aparecimento do *Discours de la méthode* em 1637? Meyer (1907, p. 20), identificou a gênese da mecanização da vida animal precisamente como uma distinção qualitativa entre humano e não-humano: as bestas não possuiriam uma existência continuada no pós-morte, mas seriam constantemente destruídas para que outros seres tomem seu lugar, enunciado o que aparecerá no *Discurso* como corolário da redução da natureza à matéria.

Sete anos depois, com uma argumentação mais desenvolvida, o filósofo expressa em poucas páginas aquilo que influenciará toda uma série de narrativas posteriores acerca da natureza:

(...) aqueles que, sabendo quantos diferentes autômatos, ou máquinas moventes, a indústria do homem pode fazer sem empregar muitas peças, em comparação à grande quantidade de ossos, de músculos, de nervos, de artérias, de veias e de todas as outras partes que estão no corpo de qualquer animal, considerarão esses corpos como uma máquina que, tendo sendo feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais ordenada e possuem em si movimentos mais admiráveis que qualquer uma daquelas que podem ser inventadas pelos homens (DESCARTES, 1902, p. 55-56).

Por ser uma máquina advinda precisamente da mão do Criador, a vida extra-humana seria infinitamente mais engenhosa e enigmática que os objetos criados pelo gênio de relojoeiros habilidosos que, versados na sua arte criadora, não mais se impressionariam com os objetos de seu ofício. Do mesmo modo, a mecanização da vida enquanto princípio ontológico nada mais é que a tentativa de fundamentar práticas anatômicas e fisiológicas que se desviem ficções teóricas para explicar o movimento dos animais (CHARLES, 2006). As ficções teóricas que Descartes procura eliminar de seu projeto anatômico se resume à herança aristotélica propagadas como reduto último de explicação do movimento animal. Ao final do *Traité de l'homme* o filósofo alerta que sua filosofia natural foi elaborada: “de sorte que não é necessário conceber qualquer alma vegetativa, nem sensitiva, nem algum outro princípio de movimento e vida” (DESCARTES, 1667, p. 98). Por esse método devolve-se à natureza sua possibilidade de descrição dentro do limite do que pode ser conhecido pela ciência. Pelo mesmo processo, o corpo humano também passa a ser compreendido como um autômato – de um tipo especial que dispõe de uma alma – ao passo que os seres brutos, provenientes da ação divina e completamente subjugados às leis causais, não se diferenciam metafisicamente de outros objetos submetidos à pura materialidade (WILD, 2006).

Uma vez despojadas de uma alma racional, não tardaria até que as bestas fossem também espoliadas das mais basilares propriedades que constituem as sensações. Deve-se, no entanto, inferir com cautela a tese da insensibilidade animal dos escritos de Descartes, visto que o filósofo nunca *publicou explicitamente* a ideia que o tornou famoso dentro dos círculos que discutem a possibilidade das sensações, a saber: os brutos são seres carentes em sensibilidade e, *portanto, pode-se tratá-los segundo a própria vontade humana* (HARISSON, 1992; MEYER, 1907; THOMAS, 1983). De qualquer modo, assim ele foi lido nos séculos XVII e posteriores, causando um efeito cascata de interpretação da vida animal segundo caracteres automatizados, impossíveis de serem atribuídos a qualquer explicação que não a uma espécie de “impulso natural” (THOMAS, 1983, p. 33). Que Descartes não levou às últimas consequências sua tese da besta-máquina *em textos publicados*, fica evidente mesmo nas obras de seus contemporâneos. Em meados do século XVII o cartesiano francês Antoine Dilly escrevia em seu *Traite de l'ame et de la connoissance des bêtes* que intentaria realizar a aplicação daquela principal distinção entre animal e humano que, embora não levada a cabo por seu mestre, estava implícito em sua doutrina: “ele mesmo não faz a aplicação de seu princípio a esta verdade em particular [o caso dos animais]” (DILLY, 1676, p. 2). Alguns anos antes, em 1648, o médico Julien Offray de La Mettrie publica seu conhecido *L’Homme Machine*, no qual reconhece que Descartes teria “conhecido a natureza animal” (2001, p. 120) e que se ele separou o mundo em duas substâncias, fora somente para esconder dos teólogos dogmáticos um posicionamento que “abalaria todo o mundo” (2001, p. 120) e que toda a verdade de seu sistema estaria exposta aos olhos de quem pensasse usando a luz da razão.

Se é verdade que Descartes nunca rejeitou a dor dos autômatos de modo explícito e em textos publicados, não se pode negar o fato mesmo de que o filósofo tenha feito objeções à tese das *bestas pensantes*, inferindo indiretamente que tais criaturas não dispõem do aparato necessário para a produção das sensações:

É um fato bem conhecido que não há homens tão aparvalhados e tão estúpidos, (...) que não sejam capazes de arranjar várias palavras juntas e de compor um discurso pelo qual faça entender seus pensamentos; e, ao contrário, não há outro animal tão perfeito e tão bem-nascido que possa fazer algo semelhante (DESCARTES, 1902, p. 57).

Em um desdobramento de tal declaração que aparece em uma carta endereçada ao Marquês de Newcastle do dia 23 de novembro de 1646, o pensador anuncia um argumento que se tornará presente na explicação do comportamento animal a partir da ciência moderna:

Seu instinto de enterrar seus mortos não é mais estranho que dos cães ou gatos que cavam a terra com o propósito de enterrar seus excrementos; eles mal chegam a enterrar de fato, o que mostra que *somente agem por instinto e sem pensar* (DESCARTES, 1901, p. 576, grifo nosso).

Se os animais não falam, portanto, não pensam, tampouco podem sentir, visto que o *sentir* somente emerge quando acompanhada de um *pensamento de sensação* (NEIRA, 2016, p. 51). Ora, que o filósofo tenha despedido a vida animal de sensibilidade, segue-se precisamente de uma sequência argumentativa implícita em sua teoria: “privação de pensamento implica necessariamente a redução do ‘sentimento’ ao puro movimento físico” (FONTANAY, 1998, p. 293).

Por outro lado, alguns textos privados apontam por uma negação da sensibilidade animal de modo contundentemente explícito. Em 11 de Junho de 1640, o pensador francês escrevia a Mersenne que ele não poderia explicar o sentimento de dor sem referenciar uma *alma*, isto é, alma racional. Mais adiante, acrescenta que a única coisa que ele pode explicar sem a presença da substância pensante são, em realidade, *apenas os movimentos externos que nos humanos acompanham os sentimentos*, de sorte que “somente esses ocorrem nas bestas, e não a dor propriamente dita” (DESCARTES, 1899, p. 85, grifos nosso). Como destacou Wild (2006), os *movimentos* do qual Descartes fala são concebidos segundo sua natureza material e objetiva. Nada mais são, por esse motivo, que *afetos* que carecem de um correspondente mental.

Curioso notar uma espécie de adendo à explicação cartesiana do mecanismo de movimentação presente nas bestas. Oito anos mais tarde, em uma mensagem endereçada a Henry More, datada de 5 de fevereiro de 1649, o pensador deixa claro que nunca negou que os animais tivessem *uma alma*. De fato, mas a alma que possuem é a de natureza totalmente corporal, visto que “é puramente mecânica (...) e depende somente das forças do espírito e da construção de nossos órgãos” (DESCARTES, 1991, p. 365). Trata-se, na verdade, de uma doutrina milenar, já prenunciada no próprio pentateuco, pois originalmente o livro de Deuteronômio já ensinava “que o sangue é a alma” (FONTANAY, 1998, p. 280).

Em verdade, já no *Discours*, Descartes (1902) anuncia uma espécie de *espírito dos animais*, constituído pelo calor do sangue que gera o movimento da máquina. Os *Esprits Animaux* aparecem também em um texto póstumo, *Traité de l'homme*, no qual a substância é revestida de uma roupagem fisiológica, cuja função principal estaria em fornecer matéria energética para a movimentação do corpo biológico, tal como a água oferece energia ao moinho (DESCARTES, 1677).

A alma que Descartes outorga aos animais nada mais é que um modo particular de nomear um processo meramente mecânico, que bem pode ser reproduzido em toda sorte de autômatos ou estátuas moventes. Se um observador se vê induzido a analisar o comportamento das bestas segundo um psicologismo proveniente do senso comum, isso se deve a uma espécie de preconceito infantil, segundo o qual pareceria que as bestas “têm sensações, como a gente; e uma vez que pensamentos são incluídos no modo de sensação, pensamentos similares *parecem ser* atribuído a elas” (DESCARTES, 1991, p. 277, grifo nosso). Eis a versão moderna do banimento apriorístico de toda forma de antropomorfismo que Jonas (1966) identificará como um argumento de fé da ciência moderna. No esquema teórico cartesiano, todo e qualquer sinal de prazer ou dor é concebido como uma aparição enganadora, posto que se trata de uma inferência injustificada que os humanos atribuem aos seres brutos porque estão acostumados a derivar certos sentimentos de determinados comportamentos. Vistos desse ângulo, os animais não “são nada além de corpos” (JONAS, 1966, p. 55), nada além de máquinas privadas de sensibilidade, submetidas às inflexíveis leis causais, das quais apenas o espírito humano é poupado.

1.2 O caráter contraintuitivo da tese do animal-máquina

É impossível ao leitor de Descartes não se espantar com a ousadia de declarações tão contraintuitivas. Os animais seriam mesmo *estátuas insensíveis*, completamente desinteressadas pela sua própria fortuna, apenas reproduzindo comportamentos que lhes são ditados pela natureza como um robô, cujo único objetivo cego é a autopreservação? Jonas chega ao ponto de questionar se o próprio autor das ideias estava de fato convicto delas: “não se pode furtrar à pergunta se o próprio Descartes acreditava no decreto de seus argumentos fora do círculo da sua teoria, ao lidar com os animais” (JONAS, 1966, p. 56). Aparentemente acreditava. Ou ao menos, é o que sugere uma de suas cartas a Marsenne datada de 30 de julho de 1640: “tenho notado, *em cães abertos vivos*, que seus estômagos têm um movimento regular, quase como uma respiração”

(DESCARTES, 1899, p. 141, grifo nosso). Se o anatomista não acreditava verdadeiramente que animais não sentissem dor, no mínimo, em sua prática vivisseccionista, agia como se fossem meros autômatos.

Por outro lado, algumas fontes sugerem que Descartes não era o monstro hediondo que a tradição filosófica pintou. Harrison (1992) argumenta que, até onde se sabe, não havia nada no seu comportamento que denunciasse uma aspezeza cruel em suas relações interespecíficas. O comentador chega a afirmar que o filósofo francês caminhava com seu pequeno cão chamado *Monsieur Grat*, como quem diz que o fato mesmo de dispor de uma companhia animal atestasse uma benevolência de caráter que de outro modo não poderia provar. Ao se dirigir à fonte utilizada por Harrison, chega-se à biografia composta por Vrooman (1970), que está longe de confirmar cabalmente a história. Em uma crônica repleta de floreios retóricos, Vrooman hipostasia apenas que *quando* Descartes caminhava, *possivelmente* Monsieur Grat³ o acompanhava. Após uma análise detalhada acerca da origem da fábula de Descartes e seu animal de estimação, Fausto conclui:

Impressiona o modo pelo qual uma observação tão singela pôde gerar tal série de “fábulas” sofisticadas sobre a relação de Descartes com o cão. É como se seus comentadores e biógrafos se engajassem em um esforço para humanizar o filósofo, na intenção de salvuardá-lo da acusação de falta de sentimentos (FAUSTO, 2018, p. 52).

De todo modo, semelhantes anedotas parecem ter inspirado outras tentativas de ressignificação do texto filosófico cartesiano. Harrison mesmo leu o pensador como um verdadeiro “agnóstico” (HARRISON, 1992, p. 227) na questão da sensibilidade animal, de modo que ele poderia não estar tão convicto sobre aquilo que havia estabelecido. Cottingham (1978) é um tanto mais ousado, e na contramão das leituras habituais, realiza uma verdadeira interpretação “reviscionista” (WILD, 2006, p. 135) da tese da besta-máquina, creditando à Descartes a posição de nunca ter estado “verdadeiramente confortável” (COTTINGHAM, 1978, p. 551) com sua teoria.

Não se pode negar que existem passagens desconcertantes que desarmam o leitor convicto de que Descartes defendeu a insensibilidade dos animais. Especificamente, há um trecho curioso presente em uma carta enviada ao Marquês de New Castle, no qual o pensador faz alusões diretas a

³ Um escrutínio detalhado acerca do cão de Descartes e sua utilização como prova da bondade moral do filósofo para com os animais é oferecida por Fausto (2018) em *A cadela sem nome de Descartes: Notas sobre vivissecação e mecanomorfose no século XVII*.

sentimentos presentes nos seres brutos: “todas as coisas que nós fazemos os cães, cavalos e macacos performarem, não são mais que movimentos de seu *medo*, sua *esperança*, ou de sua *alegria* [*ioye*]” (DESCARTES, 1901, p. 574, grifo nosso). É estranho, para dizer o mínimo, que o homem conhecido por espoliar as bestas das mais ínfimas experiências de sensibilidade use análogos substantivos para descrever a ação de uma criatura sem alma. Cottingham (1978) vê em tal passagem a sugestão de que talvez nem mesmo Descartes estivesse propriamente convencido do dualismo estrito, afirmando que se ele não foi totalmente coerente, ao menos “não foi completamente bestial com as bestas” (COTTINGHAM, 1978, p. 559).

Seria possível encontrar um movimento nas afirmações do filósofo francês acerca da natureza da sensibilidade animal que indicariam uma hesitação em concluir “que os brutos eram totalmente incapazes de sensação” (THOMAS, 1983, p. 33). Neira (2016) compartilha da opinião de Thomas e, de modo mais detalhado, lança luz para o fato de que nas obras públicas do filósofo não é possível encontrar uma mudança de percepção em seu pensamento; no entanto, ao se dirigir o olhar aos seus textos privados, pode-se perceber que o pensador francês lança mão de “matizes na insensibilidade animal” (NEIRA, 2016, p. 47), gerando uma “pequena inflexão” (NEIRA, 2016, p. 49) no seu pensamento.

Uma das cartas que o comentador se refere foi enviada em 5 de fevereiro de 1649 – portanto, oito anos depois da publicação de suas *Meditações* – e é dirigida ao filósofo Henry More: “*Embora eu tenha como estabelecido que nós não podemos provar que haja algum pensamento em animais, eu não penso que possa ser provado que não tenha nenhum*, visto que a mente humana não chega aos seus corações” (DESCARTES, 1991, p. 365, grifo nosso). Se o coração animal – suas sensações – é impenetrável, deve-se calar filosoficamente; e uma vez que o texto almejado é filosófico, não se pode esperar obter respostas definitivas à problemática, isto é, “não se pode dar por certo nem por falso” (NEIRA, 2016, p. 49) que os brutos sentem. Meyer (1907) interpreta a transição do pensador francês de uma certeza a um ceticismo como uma espécie de desenvolvimento da tese cartesiana, de modo que há uma alteração em seu posicionamento frente aos questionamentos de seus interlocutores. Nota-se como Descartes vai de uma negação total à sensibilidade, à uma posição de parcial incerteza acerca do assunto, indicando precisamente que nem mesmo ele dispunha de todas as evidências para sustentar sua tese: “no último ponto de seu desenvolvimento, um ano antes de sua morte, Descartes designou a falta de consciência dos animais [*Bewußtlosigkeit*] como indemonstrável” (MEYER, 1907, p. 87).

Contudo, antes de estabelecer conclusões a respeito da descrença do filósofo em sua própria teoria – como as aceitas por Harrison (1992) e Cottingham (1978), por exemplo – é fulcral que se perceba que os atributos dotados às máquinas de Descartes são designados como *movimentos* [*mouuemens*]⁴ de seus medos e alegrias. O termo *movimento* é fundamental porque explicita o caráter físico-causal das designações emotivas que não podem ser *sentidas* no sentido próprio da palavra. Em suma, “trata-se de um processo fisiológico” (WILD, 2006, p.165) que ocorre ao nível dos nervos, dos músculos e do tecido externo. Nesse sentido, tão enganoso quanto acreditar que as expressões exteriores de um comportamento correspondam a um sentimento interno, é crer que os movimentos são de algum modo causados pelas próprias bestas. Em um sentido estrito, o autômato não pode se mover ou iniciar um movimento, mas pode apenas ser *movido e ser induzido a um comportamento* [*sie weden verhalten*] por um estímulo exterior (WILD, 2006, p. 162). A voz passiva na construção da frase de Wild expõe a inércia como possibilidade única de movimento no corpo animal, impossibilitando qualquer início de ação no reino da materialidade ao qual estão subjugados.

2. A proteção ética do cartesianismo na leitura de Jonas

Ser cartesiano no século XVII significava absorver de todo os ensinamentos de seu mestre? Certamente que não, sobretudo no que diz respeito ao incômodo fardo da insensibilidade animal. Afinal de contas, como ironicamente observa Jonas: “a insolente ficção dos autômatos se estilhaça na mais simples relação com os animais” (1988, p. 45). Se o Descartes de Jonas é notório por rejeitar fatos óbvios da experiência comum, como sugere Frogneux (2001), torna-se compreensível que muitos contemporâneos do filósofo francês tenham aceitado tão somente os resultados que de algum modo lhes eram úteis e rechaçado aqueles que lhes pareciam descomedidamente excêntricos.

Não são poucos os casos de personalidades provenientes das ciências naturais que simplesmente não puderam arcar com os argumentos mais

⁴ Não é de espantar que Cottingham (1978) tenha concluído que Descartes jamais desenvolveu uma teoria monstruosa sobre as bestas. Sua tradução do termo *mouuemens* corresponde à palavra *expressão* [*expressions*], seguindo a tradução – da qual ele faz parte – presente no terceiro volume da obra *The philosophical writings of Descartes*. Ora, há uma diferença semântica entre falar que o medo e a alegria são *expressões* das emoções; e dizer que elas são *movimentos*. O primeiro caso implica uma dimensão interna, da qual o estado emotivo pode corresponder; a segunda expõe de modo mais claro o caráter fiscalista que a passagem emite, minando a interpretação de uma possível sensibilidade nos animais. O presente texto opta pela escolha que também adotaram Fabien Pascal Lins e Guilherme Ivo (2017) na tradução da carta para o português.

contraintuitivos do dualismo. Isso fica evidente especialmente na prática de vivisseccionistas seiscentistas que operavam seus experimentos sob os princípios estabelecidos por Descartes (SHUGG, 1968). À título de exemplo, basta citar a percepção que os cientistas ingleses de meados da década de 1660 da instituição *The Royal Society* tinham de seus próprios objetos de estudo. Em 1667 o naturalista cartesiano Robert Hooke dava conta de uma vivissecção, relatando-a de modo bastante objetivo, neutro e certamente longe de demonstrar qualquer resistência à prática:

Um cão foi dissecado, e por meio de dois foles e um certo tubo lançado para dentro da traqueia da criatura, o coração continuou batendo por muito tempo depois que todo o tórax e a barriga foram abertos, depois de o diafragma ter sido em grande parte removido [*cut away*] e o *Pericardium* retirado do coração. Segundo as várias tentativas feitas, parece muito provável que esse movimento continuaria enquanto houvesse sangue nas veias do cão (HOOKE, 1667, p. 232).

Fora dos meios públicos, em uma carta dirigida ao seu colega Robert Boyle datando de três anos antes do relato oficial, Hooke descrevia o acontecimento revestido de uma roupagem menos distanciada, evidenciando uma genuína comoção do ato mesmo diante da vivissecção, expressão assertiva de sua recusa à ideia da besta-máquina:

eu dificilmente me deixarei realizar novamente empresas desse gênero, por conta da tortura à criatura; mas certamente a investigação será muito nobre, se pudermos encontrar um jeito de anestésiar [*stupify*] a criatura, o que, creio provavelmente não haja opioide capaz de fazê-lo (HOOKE, 1930, p. 217, grifo nosso).

Com o intuito de inocentar os *homens de ciência* da *The Royal Society* da acusação de *morbidade demoníaca e cruel*, Shugg declara que se as nobres mentes que ali praticavam seus experimentos ouviram falar sobre a teoria da besta-máquina, “aparentemente não prestaram muita atenção” (SHUGG, 1968, p. 237). A afirmação de Shugg é apenas uma especulação acerca do imaginário de tais homens, mas certamente não é de todo errada. Segundo Thomas (1983), *na Inglaterra*, embora a doutrina cartesiana das bestas tenha uma vasta literatura ao ponto de ter se tornado uma preocupação fulcral nos séculos XVII e XVIII, sua adoção foi aceita somente por uns poucos defensores explícitos.

Se na Inglaterra a doutrina de Descartes não arrebatou um número intenso de intelectuais, o mesmo não pode ser falado da Europa continental que ao final do século XVIII testemunhava o cartesianismo se espalhando “com facilidade” (MÜNCH, 1998) pelas mentes mais proeminentes. Não é sem motivo que dentre os grandes nomes dos seguidores de Descartes estavam intelectuais de algum modo ligados ao cristianismo, pois “a fácil união da ideia de autômato com a doutrina da igreja e da fé cristã criava uma consciência limpa [*gutes Gewissen*] notória nas ações cotidianas com os animais” (MÜNCH, 1988, p. 331)⁵. As conclusões morais do teólogo seiscentista Antonie Dilly ilustram de modo contundente a doutrina enquanto força motriz de uma justificativa ética da transformação do animal em máquina:

Se as bestas conhecem [*connoissent*]⁶, elas são, nesse estado, miseráveis, expostas às dores mais cruéis e sujeitas à desgraça da morte sem que tenham jamais merecido tal condição deplorável, sem ter despertado o ódio e a indignação de seu criador pela menor desobediência (DILLY, 1676, p. 73).

E o que dizer do direito que o humano reclama a si mesmo, como um soberano, da vida e do infortúnio das bestas inocentes? Ou da crueldade tormentosa que os impede de fruir dos prazeres mais inofensivos? Ora, se as criaturas são de fato sensíveis, “não há razão para justificar nossa conduta em relação a elas” (DILLY, 1676, p. 76), de onde deve-se concluir que, sendo Deus bom – como o *ego cogito* sugere –, não é possível conceber a existência de uma propriedade sensitiva na criação material (DILLY, 1676, p. 77).

O caso de Dilly é emblemático precisamente porque presta contas com o plano de fundo ético-teológico que Descartes insinuou publicamente, mas não levou a cabo. Ele evidência, portanto, a relação inegável entre uma subjetividade animal e o valor ético atribuído/encontrado nela. Jonas (1966) tem plena consciência dessa relação, o que é testemunhado pela estrutura redigida em seu próprio projeto filosófico. É apenas no posfácio de *The phenomenon of life* que o filósofo alemão pode se deslocar de uma ontologia para

⁵ Roux (2013) traz à luz que os ensinamentos de Descartes não são de todos compatíveis com os dogmas da igreja. A tese de que a essência da matéria é compreendida como a extensão foi atacada especialmente por uma incompatibilidade com a doutrina da transsubstanciação, fato que motivou a inclusão de seus escritos no *index* e interdito o ensinamento de suas teorias.

⁶ Termo de difícil tradução. Guerrini (2015) sugere que a palavra corresponda ao inglês *consciousness* [consciência], pois carrega a dimensão de perceber conscientemente um dado dos sentidos. O termo usado na França em meados do século XVII diz respeito a um conhecimento que é psicologicamente apreendido pelo indivíduo segundo operações realizadas por uma alma racional. Quando Dilly escreve, portanto, que os animais não conhecem, está afirmando precisamente que não produzem uma imagem interna acerca do que é recebido pelos portais sensoriais.

uma ética, levando-o a sugerir, treze anos mais tarde, uma espécie de *dignidade da natureza* (JONAS, 1979). O movimento é claro: foi preciso resgatar a alma animal de seu recanto ignorado pela ciência antes de lançar mão de conceitos éticos voltados à vida extra-humana. A dignidade do autômato natural, barganhada por uma descrição matemática da natureza, pôde apenas regressar *parcialmente* após as tentativas evolucionistas de reestabelecer uma ligação do humano com o mundo, de sorte que apenas no século XIX “um pouco da dignidade foi devolvida ao reino da vida” (JONAS, 1966, p. 57).

Quando Jonas, portanto, interpreta o autômato cartesiano como desprovido de “propósito e inteligência” (1966, p. 41), o filósofo traz à luz as implicações éticas que a doutrina fulgura em sua plena aceitação. De fato, em um texto epistolar, o próprio Descartes cuida de colher os frutos de seus ensinamentos ontológicos como sustentáculo moral de validação de suas ideias. Um ano antes de sua morte, em 1649, o pensador francês tranquilizava seu interlocutor, Henry More, escrevendo-o que não havia razões para se horrorizar com suas declarações sabidamente impopulares, afirmando que sua opinião não é de natureza cruel para com os animais, tampouco indulgente para com os humanos, visto que absolveria as ações dos últimos da “suspeita de *crime* quando os animais são mortos ou comidos” (DESCARTES, 1991, p. 366, grifo nosso). O crime apenas se realiza *caso* os animais sintam; sentindo, não podem ser espoliados, dilacerados e abusados – como a cultura ocidental exige para seu pleno desenvolvimento –, de onde se demonstra amparo ético de sua doutrina. A analogia do autômato animal em Descartes então se desvela fruindo de uma dupla vantagem: de um lado, expõe a faceta epistêmica de redução da complexa criação divina à simples equação de matéria e movimento; de outro, solidifica a tradicional visão que reduz o mundo natural a singelos objetos dispostos para o regalo humano, tal qual os autômatos que em meados do século VII eram usados como meio de “aprazer [*amusement*] a corte e a sociedade” (JONAS, 1974, p. 72). A análise de Jonas aponta para “as consequências nefastas” (VIANA, 2016, p. 33) que o dualismo trará ao Ocidente, as quais compreendem não apenas o animal como um maquinário vazio de conteúdo subjetivo, mas a natureza em sua mais ampla totalidade.

Não é de espantar, portanto, o sucesso das ideias cartesianas na Europa do século XVII e XVIII, tamanha coadunação com a justificativa do predomínio humano sobre o mundo natural. Com efeito, Jonas destaca que o dualismo cartesiano radicalizou a posição estoica e cristã de que a natureza existiria como fonte infindável de bens dispostos segundo o voraz apetite humano:

Cartesianismo dualista radicalizou a última posição [cristã], fazendo o humano o único possuidor de uma interioridade ou “alma” de *qualquer* tipo, portanto, o único para o qual “*fim*” pode ser significativamente predicado na medida em somente ele pode ter fins. Todas outras vidas então, produtos da necessidade física, podem ser consideradas meios (JONAS, 1974, p. 207, grifo nosso).

O decreto apriorístico do banimento das causas finais no entendimento da realidade só pôde se realizar graças à conservação da cosmovisão antropocêntrica, que guardava em si, paradoxalmente, uma interpretação teleológica do mundo natural. A despeito de não ter uma finalidade encerrada em si mesma, a natureza dispunha de ao menos um fim: servir aos desígnios humanos. No momento em que o dualismo revogou a causa eficiente – o corpo biológico como agente de suas ações – das ciências naturais, não suprimiu em absoluto a pergunta pela finalidade, posto que para além da questão do ‘*como*’, emergia, necessariamente, o questionamento em direção ao ‘*para quê*’ de um comportamento: o animal se alimenta, reproduz-se, brinca e realiza toda sorte de reações misteriosas, mas com qual fim? A interioridade da máquina, uma vez anulada do registro físico da realidade em função de sua descrição mecanizada, não pode servir como hipótese de suas ações. Resta apenas “o propósito para o qual o animal foi construído pelo seu criador” (JONAS, 1966, p. 59). Contudo, como no século XVII os autômatos eram concebidos, sobretudo para o entretenimento, “a *raison d’être* do reino vivo não poderia ser vista com bons olhos na (...) diversão de espectadores celestiais” (JONAS, 1966, p. 59). Deus não pode ser, portanto, a finalidade última da existência animal. A única alternativa restante, conclui Jonas, é a posição cristã, cujo *para quê* do mundo natural residiria precisamente no benefício exclusivo do humano elevado pela preferência divina.

Se o animal-máquina goza de uma finalidade no grande esquema cósmico, não se trata, sem embargo, de um fim imanente, subjetivo ao objeto, mas intencionalmente aplicado, que coloca seu objetivo como uma atribuição exterior a si. É, no mínimo, um paradoxo que “o conceito de ‘máquina’ adotado por seu confinamento estrito às causas eficientes, seja ainda um conceito finalístico, mesmo que a causa final não seja mais interna à entidade (...), mas externa, colocada em seu projeto [*design*] antecedente” (JONAS, 1966, p. 59). Com a expulsão da finalidade subjetiva da matéria, Descartes elimina o problema de se explicar o comportamento engenhoso dos animais ao mesmo tempo que assenta sua doutrina no terreno confortável do teísmo. Não é sem motivo, portanto, que a finalidade criticada no alvorecer da ciência moderna é

*imane*nte, que diferente da metafísica transcendente, já não tinha mais nada a oferecer ao naturalista (LOPES, 2010, p. 51).

2. Vantagens e desvantagens epistêmicas do cartesianismo segundo Jonas

As ideias da insensibilidade animal enquanto corolário incômodo de uma doutrina útil não foram fervorosamente adotadas por todos os vivisseccionistas cartesianos, que na sua prática cotidiana insistiam em atribuir sensações aos animais. O que não equivale a dizer que sua vantagem metodológica não fora abundantemente aceita, empregada e reproduzida. A exclusão do reino espiritual da descrição científica foi particularmente admitida graças a sua conveniente prerrogativa no que se refere a uma descrição matematizante da realidade (JONAS, 1966), sendo frutífera especialmente na tarefa de imputar harmonia e leis na aparente desordenada dimensão do ser vivo.

Alguns caracteres, no entanto, são demasiado rebeldes para serem domados passivamente pela análise paciente de um observador externo. O que fazer, por exemplo, com a embaraçosa faceta do organismo biológico que se recusa à redução às leis mecânicas? As opções que se põe à mesa são limitadas. Sob o risco do triunfo inadmissível de um aristotelismo ultrapassado, melhor vale ignorá-la: “atributos mentais [*mental attributes/geistige Attribute*] não foram negados em si mesmos, apenas mantidos longe dos achados físicos” (JONAS, 1966, p. 127; 1973, p. 187). Ao se lançar olhar à Segunda Meditação de Descartes, percebe-se claramente os fenômenos que podem ser computados no *hall* de objetos da nova ciência moderna e quais precisam ser relegados ao esquecimento metodológico. De uma lado, estão os corpos, entendidos como:

(...) tudo o que pode terminar por alguma figura, estar circunscrito em algum lugar e preencher um espaço do qual exclui todo outro corpo (...). [Os corpos são] movido[s] de muitos modos, não em verdade por si mesmos, mas por um outro, que o toca e do qual recebe a impressão (DESCARTES, 2004, p. 47).

De outro, está a força agente, cognoscível somente internamente, e por isso mesmo, indemonstrável em termos objetivos: "ter a força de mover-se a si mesmo, *de sentir* e de pensar, de modo algum julgava pertencer à natureza do corpo" (DESCARTES, 2004, p. 47). Sua metafísica, portanto, estabelece a ruptura do cognoscível e do especulável. A verdade clara e distinta "penso, logo existo" (DESCARTES, 1902, p. 32) só pode ser assegurada aos

indivíduos que compartilham da mesma estrutura fisiológica basilar que encarna indubitavelmente a verdade da alma racional. Não é que os animais não disponham, necessariamente, de uma alma pensante; a dificuldade está apenas em provar que a possuem, uma vez que não demonstram através de uma linguagem mesmo que rudimentar. Vedado o caminho de seus corações, ignora-se a possibilidade de reconhecer neles a *res cogitans*. De acordo com a leitura de Jonas (2012), Descartes é inovador precisamente por ter inserido no domínio da *alma racional* toda possibilidade de uma experiência estética genuína, o que obrigou o pensador francês a relegar aos autômatos à existência vulgar de corpos mecânicos.

A afirmação acima deixa antever ao menos um aspecto essencial do dualismo cartesiano: seu objetivo último se encontrava principalmente no anseio de uma nova ciência. Para o Descartes de Jonas, mais afeito à matemática e ciências naturais que à filosofia especulativa, a metafísica deve servir sua física, e nunca o contrário: “a pergunta principal de Descartes não era ontológica (...). Era: como certo conhecimento, de qualquer coisa que seja conhecível, pode ser ganhado?” (JONAS, 2012, p. 217). Sob esse ponto de vista, a tese do animal-máquina não é tão somente uma consequência filosófica da doutrina dualista, pois expressa cabalmente uma *exigência metodológica* (POMMIER, 2010). Na literatura especializada, esse posicionamento colocaria Jonas, conforme a proveitosa classificação de Wild (2006), dentre os defensores da *tese do corpo-máquina* [*Corps-machine-These*], segundo a qual, antes de tudo, o objetivo do filósofo francês teria sido edificar um método que transformasse o corpo biológico em matéria investigável. Jonas se distancia, portanto, da interpretação padrão [*Standardinterpretation*] que julga as considerações fisiológicas e anatômicas como um mero subproduto da metafísica cartesiana (WILD, 2006). Para Jonas, espoliar as bestas das sensações é muito mais o resquício de uma epistemologia levada às últimas consequências, que um mero abrigo moral por parte dos vivissecionistas. Que a ética da doutrina cartesiana tenha sido uma resposta útil aos protestos dos horrorizados com o dilaceramento vivo dos animais, fica evidente, sobretudo, nos textos epistolares de Descartes. Ela não pode ser, no entanto, concebida como o elemento motivador daquela teoria.

Jonas é consciente de que, ainda na segunda metade do século XVII, Descartes precisava se livrar do influente aristotelismo que lesava uma verdadeira narrativa objetiva da realidade. Qualquer descrição do mundo natural deveria acontecer “em termos de análise física e mecânica” (JONAS, 2012, p. 231), e não podia se dar ao luxo de deixar princípios finalísticos espontaneamente no retrato da natureza sob a pena de recair nos mesmos enganos

de Aristóteles. O fundamental era, como anuncia o próprio Descartes no *Traité de l'homme*, descrever o mundo sem apelar para qualquer sorte de mecanismo “que não é de outra Natureza que todas as coisas que estão nos Corpos inanimados” (DESCARTES, 1677, p. 98). O cartesianismo teria renunciado às causas finais – propósitos e objetivos – precisamente porque elas transfeririam falsamente processos mentais à natureza (JONAS, 2012), ato cientificamente insustentável, criado a partir de um preconceito ingênuo cultivado desde a infância⁷.

Por outro lado, assegurar a mesma alma racional ao investigador era um luxo indispensável, pois garantiria ao naturalista a validade epistemológica do conhecimento que produzia. Para Jonas, Descartes mostra sua relevância principalmente no grande feito de ter “descoberto o reino da consciência [*consciousness*] como aquele em que e pelo qual toda objetividade é dada, e como aquele que precisa se consultar enquanto critério da verdade” (JONAS, 2012, p. 234). Ao surgimento da nova ciência, Deus ainda continua como fundamento primário da realidade na medida em que apresenta não somente as regras que regem o funcionamento mecânico do mundo, como também a garantia absoluta de sua certeza universal: “Deus decretou que esse, e não outro sistema de axiomas, deve prevalecer” (JONAS, 2012, p. 234). A ciência de Descartes se fundou, portanto, sobre uma “premissa metafísica dogmática” (JONAS, 2012, p. 255).

Os rebentos do dualismo aprenderiam a se livrar desses inconvenientes ontológicos em nome de um resultado mais exitoso na grande aporia de explicação do comportamento animal. Na psicologia animal, por exemplo, os frutos do dualismo tolheram toda possibilidade de estados mentais sem precisar arcar com as desvantagens inerentes à teoria:

Algumas ações animais podem ser, e provavelmente são acompanhadas por estados de consciência [*states of awareness/Bewußtseinszuständen*], mas são cientificamente irrelevantes sob o axioma de que processos [*actions/Vorgang*] externos podem ser explicadas segundo o externo, isto é, somente termos físicos. Se a cadeia de excitações sensoriais, nervocondução aferente, excitação muscular podem ser construídas em sua seqüência ininterrompível [*unbroken/lückenlosen*], não há nem necessidade, tampouco espaço para a interpolação do mental [*mental/Geist*] como um membro da corrente, embora sua ocorrência secundária ocorra em algum lugar ‘ao longo’ da corrente (JONAS, 1966, p. 127/ 1973, p. 187-188).

⁷ Cf. Carta de Descartes a Marsenne de 30 de julho de 1640 e *Traité de l'homme*.

De fato, na década de 60 Jonas havia indicado justamente essa posição privilegiada, segundo a qual, “darwinistas, behavioristas, ciberneticistas, adotam, com efeito, a posição cartesiana sem seu encargo [*cargo/Last*] metafísico” (JONAS, 1966, p. 127; 1973, p. 187). Lugar demasiada cômodo, mas que também padece de desvantagens. Em várias ocasiões Jonas afirma que a compreensão da natureza segundo mecanismos explicativos puramente causais só pode se efetuar à custa mesmo do poder compreensivo do próprio cientista, de tal modo que “privado do abrigo dualista, a ‘matéria’ sozinha precisa agora dar conta da mente [que elabora descrições, faz observações, descreve fenômenos etc.] e, portanto, perde a natureza inequívoca da ‘mera matéria’, como antes concebida” (JONAS, 1966, p. 129). Para não mencionar também a perda no lado da compreensão da própria totalidade da natureza, na qual aspectos relevantes da descrição do organismo biológico em sua homeostase básica (emoções, sensibilidade, intenções etc.) acabam ignorados devido à limitação metodológica.

Em uma *Lecture* que data de 2 de julho de 1963, Jonas afirmava que uma vez que os animais são compreendidos como um mecanismo complexo, sua “natureza viva deve se dar em termos de análise física e mecânica” (JONAS, 2012, p. 321), de modo que o objeto de estudo precisa ser explicitado segundo a linguagem de *estímulos externos*. Décadas mais tarde, em uma entrevista publicada no início dos anos 1990, Jonas chama esse procedimento de “uma espécie de *licença* [*Freibrief*] *metodológica*” (JONAS, 1993, p. 27), da qual dispõe a ciência moderna desde o aparecimento histórico do dualismo cartesiano. Isso a concedia o privilégio de poder desnudar a matéria de qualquer interioridade ou conceito de fim [*Zielen*], finalidade [*Zwecken*], interesse e assim por diante. “A matematização do mundo é um destino moderno” (LOPES, 2010, p. 49), como bem resumia um comentador de Jonas ao analisar os frutos do cartesianismo.

Trata-se de um destino moderno porque, tendo sido alterado o âmago do conceito de *conhecimento*, não mais se poderia voltar a uma explicação animista da realidade biológica: agora, apenas a redução do mundo à extensão, cujo resíduo é o registro em termos de mensuramento e matematização, alcança os requisitos para uma investigação genuinamente científica do mundo natural (JONAS, 1966). Isso nada mais significa que aquilo que não tem vida [*lifeless/Leblose*] se tornou o conhecível por excelência, e passou a ser considerado “a verdadeira e única fundação da realidade” (JONAS, 1966, p. 10). Com a natureza limitada a autómatos, cujas leis eternamente rígidas e fixas podem ser compiladas de modo cumulativo a aumentar cada vez mais o catálogo do conhecimento humano, o naturalista se vê imerso no domínio da

“ontologia da morte” (1966, p. 15), que só pôde ser erigido sobre o túmulo do aspecto indesejável do dualismo, a saber, do espírito.

Considerações finais

O dualismo aparece como elo fundamental entre seus desdobramentos – materialismo e idealismo – precisamente porque, de início, o humano não entrou de todo como objeto de matematização, resguardando a si a nobreza e a dignidade que de modo abrupto arrancava da natureza. O movimento de expulsão do espírito [*mind/Geist*] da extensão apenas se sustentou graças à afirmação de uma mente ou interioridade que ainda dispunha de seu lugar de honra como substância separada, salvaguardando à humanidade a condição de coroa da Criação (JONAS, 1966).

A leitura de Jonas do cartesianismo como reduto da primazia humana parece encontrar sentido, sobretudo, nos textos privados de Descartes. Ao final da década de 1630, por exemplo, o filósofo francês respondia a uma objeção de Fromondus, com um tom bastante defensivo, que sua doutrina nada tinha de atêista posto que mantinha o privilégio do gênero humano sobre o mundo animal. De uma só vez, recorria a proteções teológicas ao mesmo tempo que apelava à vaidade humana de um lugar especial:

Acredito e penso que expliquei claramente, que a alma dos animais nada mais é que seu sangue, sangue que se transforma em espírito (...). Essa teoria envolve uma grande diferença entre a alma dos animais e a nossa. (...) E não consigo ver como aqueles que creditam aos animais algum tipo de alma substancial diferente do sangue, calor e espíritos podem responder Textos Sagrados como o Levítico 17:14 (DESCARTES, 1991, p. 61)

Nada mais natural, portanto, que os fundamentos de sua ideia tenham se disseminado com impressionante rapidez pela Europa moderna. De um lado, o dualismo forneceu uma consciência limpa para o materialismo; e de outro, protegeu o mistério humano de perder seu caractere enigmático (JONAS, 1966). É irônico que o próprio Fromondus alerte Descartes de que sua doutrina da alma material das bestas oferecia plena licença aos atêistas para negarem mesmo uma alma racional ao gênero humano, ao que o filósofo responde seu interlocutor em um tom tranquilizador: “sou a última pessoa a quem se deveria dirigir essa crítica” (DESCARTES, 1991, p. 61). Descartes não poderia estar mais errado.

O dualismo disponibilizou a ferramenta necessária ao surgimento do modo materialista de descrição do organismo biológico, muito embora posteriormente tenha sido rejeitado pelas mentes mais objetivas em virtude de suas inconvenientes complicações teóricas. Se, como afirma Jonas, a ciência do materialismo, e mais especificamente, a biologia behaviorista – sobretudo na descrição animal – são herdeiras de um cartesianismo, “desnudo de sua parte espiritual” (JONAS, 1966, p.74), isso se deve ao fato do sucesso do dualismo em compactar a animalidade dentro do campo do cognoscível pelo humano.

Sob esse ângulo, o acontecimento histórico do dualismo deve ser compreendido como uma fase momentânea, um elemento transitório na história do pensamento, cuja conquista jamais poderá ser revertida (JONAS, 1966). A era pós-dualista, portanto, contém o enigmático problema da vida sensitiva [*feeling life/fühlenden Lebens*] em um mundo material indiferente a sensações [*unfeeling world/unführenden Stoffwelt*]. A tese do animal-máquina não é de modo nenhum arbitrária, uma *mera tentativa* de estabelecer relações entre seu teórico e os dogmas religiosos, com o intuito de o livrar da desagradável acusação de ateísmo, como foi por vezes foi lido (MÜNCH, 1998). Foi, muito mais, como alertou Jonas, as consequências teóricas de um mundo que, buscando reduzir ao seu campo de conhecimento à totalidade da natureza para se adequar às suas ferramentas de investigação, acabou por tornar enigmático aquilo que testemunhava através do próprio corpo, mas não podia dar cabo de descrever segundo seus princípios de estímulo e resposta e gatilho desencadeador de comportamentos.

Referências

- CHARLES, S. “Traces du mécanisme cartésien au XVIIIe siècle: le cas de l’animal-machine”. In: *Lumen*, [s. l.], v. 25, 2006, p. 41-55.
- COTTIGHAM, J. “A Brute to the Brutes?: Descartes’ Treatment of Animals”. In: *Philosophy*, [s. l.], v. 53, n. 206, 1978, p. 551-559.
- DESCARTES, R. Carta de Descartes ao Marquês de Newcastle. Trad: LINS, Fabien; IVO, Guilherme. In: *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, [s. l.], v. 1, ed. 2, 2017, p. 221-225.
- _____. *L’homme de René Descartes et la formation du fœtus: avec les remarques de louis de la forge a quoy l’on a jouté LE MONDE OV TRAITÉ DE LA LVMIERE* du mesme autheur. 2. ed. Paris: Theodore Girard, 1677.
- _____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: EDITORA UNICAMP, 2004.

_____. *Oeuvres De Descartes I: Correspondance I – Avril 1622 Février 1638*. Paris: Léopold Cerf, 1897.

_____. *Ouvres de Descartes III: Correspondance III – Janvier 1640 – Juin 1643*. Paris: Léopold Cerf, 1899.

_____. *Ouvres de Descartes IV: Correspondance IV – Juillet 1643 – Avril 1647*. Paris: Léopold Cerf, 1901.

_____. *Oeuvres de Descartes VI: Discours de la méthode & essais*. Paris: Léopold Cerf, 1902.

_____. *The Philosophical Writings of Descartes: Volume III – Correspondence*. New York: Cambridge University Press, 1991.

DILLY, A. *Traite de l'ame et de la connoissance des bêtes: ou apres avoir demontre la spiritualité de l'ame de l'homme l'on explique par la seule machine, les actions les plus surprenantes des animaux, suivant les principes de Descartes*. 1. ed. Amsterdam: Anisson & Posuel, 1676.

FAUSTO, J. “A cadela sem nome de Descartes: Notas sobre vivisseção e mecanomorfose no século XVII”. In: *Doispontos*, Curitiba, v. 15, n. 1, 2018, p. 43-59.

FONTANAY, E. *Le Silence des Bêtes: La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. 1. ed. Paris: Librarie Artheme Fayard, 1998.

GUERRINI, A. *The Courtiers' Anatomists: Animals and Humans in Louis XIV's Paris*. 1. ed. London: The University of Chicago Press, 2015.

HAUSSLEITER, J. *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1935.

HARRISON, P. “Descartes on animals”. In: *The Philosophical Quarterly*, Chicago, v. 42, n. 167, 1992, p. 219-227.

HOOK, R. “An Account of a Dog dissected”. In: SPRAT, T. *The History of the Royal Society of London, For the Improving of Natural Knowledge*. London: T.R, 1667.

_____. Letter from Hook to Boyle. In: GUNTHER, R. T. *Early science in Oxford: The life and work of Robert Hook*. Vol. VI. Oxford: Oxford University Press, 1930, p. 216-218.

JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979.

_____. *Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Materie, Geist und Schöpfung: Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____. Ontological and Scientific Revolution. In: BRUNE, J. P. (ed.). *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*. Freiburg: Rombach Verlag, 2012. p. 1-198.

- _____. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- _____. *Philosophical essays: From Ancient Creed To Technological Man*. London: Prentice-Hall International, Inc., 1974.
- _____. *The phenomenon of life: Toward a philosophical biology*. New York: Harper & Row, Publishers, 1966.
- La Mettrie, J. *L'Homme-machine*. Numilog, 2001.
- MAEHLE, A. Vom rechtlosen Geschöpf zum Träger von Rechten? Die historischen Wurzeln unserer Tierethik im Denken der Aufklärung. In: JOERDEN, J.; BUSCH, B. *Tiere ohne Rechte?*. 1. ed. Berlin: Springer-Verlag, 1994, p. 1-12.
- MEYER, W. *Descartes Entwicklung in der Erklärung der tierischen Lebenserscheinungen*. 94 f. Dissertation (Erlangung der Doktorwürde) – Ludwigs-Universität zu Giessen, Gießen, 1907.
- MÜNCH, P. “Die Differenz zwischen Mensch und Tier: Ein Grundlagenproblem frühneuzeitlicher Anthropologie und Zoologie”. In: MÜNCH, P.; WALZ, R. (org.). *Tiere und Menschen: Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*. München: Ferdinand Schöningh, 1998, p. 295-322.
- NATHALIE, F. *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. 1. ed. Bruxelles: De Boeck & Larder, 2001.
- NEIRA, H. “O impenetrável coração animal: Descartes e Condillac sobre os animais”. In: OLIVEIRA, J. R. *Filosofia animal: humano, animal, animalidade*. Curitiba: PUCPRESS, 2016, p. 45-71.
- POMMIER, E. “La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l’organisme”. In: *Revista Conatus*, [s. l.], v. 4, n. 7, 2010, p. 17-30.
- RISIKIN, J. *The Restless clock: A History of the Centuries-Long Argument over What Makes Living Things Tick*. 1. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2016.
- ROUX, S. “Pour une conception polémique du cartésianisme: Ignace-Gaston Pardies et Antoine Dilly dans la querelle de l’âme des bêtes”. In: *ENS Editions*, [s. l.], 2013, p. 315-337.
- SHUGG, W. “The Cartesian Beast-Machine in English Literature (1663-1750)”. In: *Journal of the History of Ideas*, [s. l.], v. 29, n. 2, 1968, p. 279-292.
- SÇAVANS. “EXTRAIT DV JOVRNAL D’ALLEMAGNE: Machine surprenante de l’Homme artificiel du Sieur Reyselius”. In: *Journal des sçavans*, Bruxelles, p. 252, 20 dez. 1677.

THOMAS, K. *Man and the natural world: A history of the modern Sensibility*. New York: Pantheon books, 1983.

VIANA, W. *Hans Jonas e a filosofia da mente*. São Paulo: Paulus, 2016.

VROOMAN, J. *René Descartes: A biography*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1970.

WENDELL, L. "A renovação da teleologia em Hans Jonas: da biologia filosófica aos fundamentos da ética". In: *Princípios*, [s. l.], v. 17, n. 28, 2010, p. 47-70.

WILD, M. *Die anthropologische Differenz: Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

Email: brunohrxavier@gmail.com

Email: anor.s@pucpr.br

Recebido: 10/2022

Aprovado: 12/2022