



Sentir e compartilhar o mundo: Animais e humanos segundo Descartes

Feel and share the world: Animals and humans according to Descartes

Mariana de Almeida Campos¹
marianacampos1@gmail.com

Resumo: Neste artigo discutirei duas questões sobre os animais e os humanos na filosofia cartesiana. A primeira questão diz respeito ao significado dos predicados sensíveis e será respondida de modo a mostrar que eles são equívocos nos textos de Descartes. Considerando a equivocidade desses predicados, defenderei que ela se justifica pela redefinição que Descartes propõe do conceito tradicional de alma, excluindo dele as partes vegetativa e sensitiva. A segunda questão diz respeito às implicações que aparentemente poderiam ser extraídas da tese cartesiana de que os sentimentos dos animais se reduzem a movimentos na matéria. Ao tratar dessas implicações, defenderei que Descartes estabelece uma classificação não hierárquica das criaturas, relacionada com o seu projeto de fundamentação de uma nova ciência, que elimina as causas finais como princípios inteligíveis de explicação do mundo e de sua criação e que recusa a visão antropocêntrica de que os humanos seriam o centro do universo.

Palavras-chave: Animais; humanos; sentimentos; hierarquia; teleologia; antropocentrismo.

Abstract: For this paper, I will discuss two issues in Cartesian philosophy regarding animals and humans. The first concerns the meaning of the sensible predicates and will be answered in a way that demonstrates that they are misconceptions in the writing of Descartes. Considering the misconception of these predicates, I will defend that it is justified by the redefinition that Descartes proposes of the traditional concept of soul, excluding from it the vegetative and sensitive parts. The second issue concerns the implications that apparently could be extracted from the Cartesian thesis that the feelings of animals are reduced to movements in the matter. In dealing with these implications, I will defend that Descartes establishes a non-

1 Possui graduação em Filosofia pela UFRJ, mestrado em Filosofia pela UERJ e doutorado em Filosofia pela UERJ com período cotutela na Universidade de Borgonha. Realizou Pós-doutorado no PPGLM da UFRJ. Atualmente é Professora Adjunta do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA.

hierarchical classification of creatures, related to his project for the foundation of a new science, which eliminates final causes as intelligible principles of explanation for the world and its creation and rejects the anthropocentric view that humans are the center of the universe.

Keywords: Animals, Humans, Feelings, Hierarchy, Teleology, Anthropocentrism.

Neste artigo discutirei duas questões sobre animais e humanos na filosofia cartesiana. Na primeira seção, examinarei o significado dos predicados que designam sensações, apetites e paixões, isto é, sentimentos, nos textos de Descartes, com o objetivo de mostrar que tanto animais quanto humanos podem ser sujeitos desses predicados. Argumentarei que embora os animais e os humanos possam ser sujeitos de predicados sensíveis, é indispensável reconhecer, entretanto, uma equivocidade no significado desses predicados quando referidos a essas criaturas. Em linhas gerais, o sentido dessa equivocidade diz respeito ao fato de que, na filosofia cartesiana, eles podem designar modos de substâncias realmente distintas, isto é, quer modos da substância extensa² quer modos de substâncias pensantes estreitamente unidas a corpos humanos³. Argumentarei, além disso, que essa leitura da equivocidade dos predicados sensíveis está em harmonia com o projeto cartesiano de estabelecimento de uma física mecanicista, através da recusa de almas vegetativa e sensitiva, bem como das formas substanciais e das qualidades reais na matéria. No decorrer dessa argumentação, procurarei mostrar que Descartes aceitaria as seguintes teses: (1) os animais são semelhantes a máquinas, mas não são máquinas⁴; (2) os animais e os

2 Embora seja possível sustentar tanto a leitura de que existe uma pluralidade de substâncias extensas quanto a de que só existe uma única substância extensa, adoto aqui a segunda leitura. Pois, como argumentei em outra ocasião, se examinarmos com atenção os conceitos de substância e atributo principal, bem como algumas teses da física cartesiana relacionadas com a interdependência das partes da extensão e com a noção de superfície de um corpo, a leitura pluralista encontra muito mais dificuldades do que a leitura monista. Sendo assim, considero que, para Descartes, só existe uma única substância extensa que se constitui de corpos particulares que são os seus modos. Cf. CAMPOS 2016, p. 29-47.

3 Para Descartes, substâncias pensantes que não se encontram estreitamente unidas a corpos humanos não possuem sentimentos. Este é o caso de Deus e de anjos alojados em corpos humanos. *Carta ao padre Gibieuf de 19 de janeiro de 1642*. AT, III, 472-480: “Je ne vois aucune difficulté à entendre que les facultés d’imaginer et de sentir appartiennent à l’âme, à cause que ce sont des espèces de pensées; et néanmoins n’appartiennent qu’à l’âme en tant qu’elle est jointe au corps, à cause que ce sont des sortes de pensées, sans lesquelles on peut concevoir l’âme toute pure”. *Princípios da Filosofia*, I, artigo 23. AT, VIII, 14: “E, conquanto em nós seja uma certa perfeição o fato de sentirmos, porque, no entanto, em todo sentido há alguma paixão, e ser passivo é depender de algo, de modo algum deve se considerar que Deus sente, mas tão-somente que entende e quer”. *Carta a Regius de janeiro de 1642*. AT, II, 493: “Cependant vous pouvez l’expliquer comme j’ai fait dans ma Métaphysique, en disant que nous percevons que les sentiments de douleur, et tous autres de pareille nature, ne sont pas de pures pensées de l’âme distincte du corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps: car si un ange était uni au corps humain, il n’aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d’un véritable homme”.

4 Eles são “máquinas sensíveis”, segundo a expressão cunhada por Baker e Morris. Cf. BAKER,

humanos são sujeitos de predicados sensíveis; (3) quando o sujeito são os animais, os predicados sensíveis designam modos da substância corpórea, isto é, movimentos na matéria; quando o sujeito são os humanos, eles designam modos de substâncias pensantes estreitamente unidas a corpos humanos, isto é, ideias sensíveis; (4) conceder sentimentos aos animais não implica conceder a eles consciência sensível; (5) consciência é uma modalidade de substâncias pensantes e consciência sensível é um atributo exclusivo dos humanos.

Na segunda seção, examinarei uma aparente consequência da tese de que os sentimentos dos animais não envolvem consciência sensível e se reduzem a puros movimentos na matéria. Essa aparente consequência é a de que os sentimentos dos humanos seriam mais perfeitos do que os dos animais, porque, além do correlato material que se encontra nos animais, eles incluiriam a capacidade de pensar e de formular juízos. Sendo assim, aparentemente, a leitura de uma diferença de natureza entre os predicados sensíveis quando referidos a animais e a humanos teria como consequência o reconhecimento de uma hierarquia entre essas criaturas. Argumentarei, entretanto, que essa não é uma consequência real que se segue da interpretação da equivocidade dos predicados sensíveis na filosofia cartesiana. Para tanto, examinarei o uso que Descartes faz da noção de “graus de perfeição” na *Terceira Meditação* e na *Exposição Geométrica*, e defenderei que ele não introduz essa noção para explicar as diferenças entre as criaturas que constituem o mundo criado por Deus, mas sim para explicar as diferenças entre as categorias de substância infinita, substância finita e modo. No âmbito dessa discussão, buscarei mostrar que Descartes não amplia a aplicabilidade da noção de “graus de perfeição” aos seres que constituem o interior das categorias de substância finita e de modo para diferenciá-los entre si. Isso porque ele não reconhece a existência de “graus de perfeição” entre as substâncias finitas, nem entre os modos das substâncias finitas, mas apenas entre a substância infinita, as substâncias finitas e os seus modos. Por fim, é meu objetivo destacar que essa classificação não-hierárquica das criaturas está diretamente relacionada com o projeto cartesiano de fundamentação de uma nova ciência que elimina as causas finais como princípios inteligíveis de explicação do mundo e de sua criação, e que recusa a visão antropocêntrica de que os humanos seriam o centro do universo.

1. A equivocidade dos predicados sensíveis

Se percorrermos os textos em que Descartes escreve sobre os animais, veremos que por diversas vezes ele estabelece comparações entre os animais e as máquinas, mas nunca os identifica. Ele compara, por exemplo, os animais a relógios na *Quinta Parte do Discurso do Método*, e retoma essa comparação, posteriormente, na carta ao marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646. O que esses textos mostram é que a posição cartesiana não é a de que os animais são máquinas (o que suporia uma identificação entre os animais e as máquinas), mas a de que eles são *como*

MORRIS, 1996, p. 87.

máquinas (o que supõe apenas uma semelhança entre os animais e as máquinas)⁵. A conjunção “como” tem uma função importante aqui, pois ela preserva a possibilidade de existir um tipo de sensibilidade nos animais, obviamente de natureza puramente material, que estaria deles excluída se eles fossem identificados com as máquinas. Se os animais fossem máquinas, eles não teriam vida, nem sentimentos. Essa posição, entretanto, não é a de Descartes. Na carta a More de 5 de fevereiro de 1649, ele afirma claramente não ter recusado a vida a nenhum animal, e tampouco quaisquer sentimentos a essas criaturas, e delimita, por conseguinte, o significado desses termos quando atribuídos aos animais. Em tais casos, segundo ele, “vida” e “sentimentos” devem significar o calor do coração e os movimentos dos órgãos corporais, respectivamente⁶. Como ele explica, ao marquês de Newcastle, e depois a More, o princípio que rege os sentimentos dos animais é mecânico e corporal, devendo ser explicado unicamente pela disposição das diferentes partes de seus membros⁷.

Desta forma, não é incompatível com a filosofia cartesiana que predicados sensíveis sejam atribuídos a animais, mas é importante salientar que tais predicados nesses casos não envolvem qualquer consciência, pois do contrário teríamos que

5 *Discurso do Método*, Quinta Parte. AT, VI, 58-59. “É também coisa mui digna de nota que, embora existam muitos animais que demonstram mais indústria do que nós em algumas de suas ações, vê-se, todavia, que não a demonstram nem um pouco em muitas outras: de modo que aquilo que fazem melhor do que nós não prova que tenham espírito; pois, por esse critério, tê-lo-iam mais do que qualquer de nós e procederiam melhor em tudo; mas, antes, que não o têm, e que é a natureza que atua neles segundo a disposição de seus órgãos: assim como um relógio, que é composto apenas de rodas e molas, pode contar as horas e medir o tempo mais justamente do que nós, com toda a nossa prudência”. *Carta ao Marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646*. AT, IV, 575: “Bem sei que os bichos fazem muitas coisas melhor do que nós, mas isso não me surpreende, pois até mesmo serve para provar que agem natural e mecanicamente, assim como um relógio, o qual indica as horas bem melhor do que o nosso juízo nos ensina. E sem dúvida, quando as andorinhas surgem na primavera, nisso agem como relógios”.

6 *Carta a More de 5 de fevereiro de 1649*. AT, V, 279: “Il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie, ou du sentiment; car je nôte la vie à aucun animal, ne la faisant consister que dans la seule chaleur du coeur. Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu’il dépend des organes du corps”.

7 *Carta ao marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646*. AT, IV, 574: “caso uma pega seja ensinada a dizer bom dia à sua dona assim que a ver chegar, isso somente pode ocorrer quando a prolação dessa palavra tornar-se o movimento de alguma de suas paixões, a saber, um movimento de esperança que ela tem de comer, caso sempre se tenha tido o costume de lhe dar algum petisco quando ela diz bom dia; & assim, todas as coisas que se manda fazer aos cachorros, aos cavalos & aos macacos nada mais são do que movimentos de seus temores, de suas esperanças ou alegrias, de sorte que podem fazê-las sem nenhum pensamento”. *Carta a More de 5 de fevereiro de 1649*. AT, V, 276: “Mais ayant pris garde, après y avoir bien pensé, qu’il faut distinguer deux différents principes de nos mouvements, l’un tout à fait mécanique et corporel, qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties, et que l’on pourrait appeler âme corporelle, et l’autre incorporel, c’est-à-dire l’esprit ou l’âme, que j’ai défini une substance qui pense, j’ai cherché avec grand soin si les mouvements des animaux provenaient de ces deux principes ou d’un seul. Or, ayant connu clairement qu’ils pouvaient venir d’un seul, c’est-à-dire du corporel et du mécanique, j’ai tenu pour démontré que nous ne pouvions prouver en aucune manière qu’il y eût dans les animaux une âme qui pensât”.

reconhecer que os animais teriam a capacidade de pensar e, portanto, que eles teriam almas racionais. Tendo em vista essa dificuldade, na carta a Plemplius para Fromondus de 3 de outubro de 1637, Descartes estabelece uma distinção entre a “a alma dos animais” e a “alma dos homens”. Nessa carta, ele afirma que a “a alma dos animais” é de natureza puramente material, sendo constituída inteiramente pelos espíritos animais⁸, ao passo que a “alma dos homens” é de natureza puramente imaterial⁹. Essa distinção entre dois tipos de alma, porém, não é própria do universo conceitual cartesiano; uma prova disso é que em sua obra mais importante de metafísica, a saber, *Meditações sobre Filosofia Primeira*, publicada em latim, em 1641, Descartes abandona a noção de “alma dos animais” introduzida em 1637 na carta a Plemplius, e exclui a pluralidade de sentidos do termo “alma”, concebendo por esse termo unicamente a “alma racional”, cuja essência é o pensamento¹⁰. Mas se na carta a Plemplius ele ainda recorre à distinção entre dois tipos de almas, é porque naquela ocasião ele tinha a preocupação de mostrar a sua insatisfação com aqueles que defendiam que alguma forma de consciência pudesse explicar o comportamento dos animais¹¹. Dessa forma, longe de identificar animais com máquinas, Descartes

- 8 Os “espíritos animais” são as partes sutis do sangue e enquanto tais são puramente físicos. *Paixões da Alma*, artigo 10. AT, XI, 336: “tais partes do sangue muito sutis compõem os espíritos animais... pois o que denomino aqui de espíritos não são mais do que corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa”.
- 9 *Carta a Plemplius para Fromondus de 3 de outubro de 1637*. AT, I, 412-415: “Car je crois fermement... que l’âme des bêtes n’est autre chose que leur sang, à savoir celui qui, étant échauffé par le coeur et converti en esprit, se répand, par le cerveau, dans tous les nerfs et dans tous les muscles. De cette doctrine, il resulte qu’il y a une si grande différence entre les âmes des bêtes et les nôtres ... les âmes des hommes ne sont point tirées de la puissance de la matière”.
- 10 Na *Segunda Meditação*, Descartes exclui do termo “alma” o que seriam as suas partes vegetativa e sensitiva, reservando a esse termo apenas o que Aristóteles entende como constituindo a parte racional da alma: “Ora, eu, quem sou?... Posso, acaso, afirmar que possuo minimamente todas as coisas que há pouco disse pertencer à natureza do corpo? Presto atenção, penso, repenso e nada ocorre, canso-me de repetir em vão as mesmas coisas. Na verdade, quais dela eu atribuí à alma? Vejamos se algumas estão em mim: alimentar-me e andar? Como já não tenho corpo, já não são mais que ficções. Sentir? Ora, isso também não ocorre sem corpo e muitas coisas parecceu-me sentir em sonho de que, em seguida, me dei conta que não sentira. Pensar? Encontrei: há o pensamento, e somente ele não pode ser separado de mim... sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava”. AT, VII, 27. Esse procedimento de redefinição da noção tradicional de alma é adotado também em outros textos. *Paixões da Alma*, artigo 47. AT, XI, 362: “E tão-somente na repugnância que existe entre os movimentos que o corpo por seus espíritos e a alma por sua vontade tendem a excitar ao mesmo tempo na glândula é que consistem todos os combates que se costuma imaginar entre a parte inferior da alma, denominada sensitiva, e superior, que é racional, ou então entre os apetites naturais e a vontade; pois não há em nós senão uma alma, e esta alma não tem em si nenhuma diversidade de partes: a mesma que é sensitiva é racional e todos os seus apetites são suas vontades”. *Carta a Regius de maio 1641*. AT, III, 371: “je n’admets point que la force végétative et sensitive dans les brutes mérite le nom d’âme, comme l’âme mérite ce nom dans l’homme; mais le peuple l’a ainsi voulu, parce qu’il a ignore que les bêtes n’ont point d’âme et que par consequent le nom d’âme est équivoque à l’égard de l’homme et de la bête”.
- 11 *Carta a Plemplius para Fromondus de 3 de outubro de 1637*. AT, I, 414: “Mais, pour ceux qui attribuent aux bêtes je ne sais quelles âmes substantielles, différentes du sang, de la chaleur et des

recorre a comparações entre eles com o único objetivo de tornar cognoscível o princípio material que explica o comportamento dos animais. Esse princípio, como ele se esforça para mostrar, é totalmente concebível dentro do escopo de uma física mecanicista¹².

Embora Descartes não recuse sentimentos aos animais, ele reconhece que os sentimentos quando referidos a essas criaturas, que têm uma natureza puramente material, devem ser explicados unicamente por um processo mecânico-causal, que se inicia nos órgãos externos e termina nas conexões cerebrais. Esse processo é claramente ilustrado nas *Respostas às Quartas Objeções*, no exemplo da ovelha, que ao avistar o lobo, sente medo e foge. A fuga da ovelha é explicada pela transmissão da imagem do lobo aos seus nervos óticos, produzindo certos movimentos nesses nervos que por intermédio dos espíritos animais são transmitidos ao cérebro do animal, de modo que toda a história causal dessa fuga se reduz a um mecanismo puramente corpóreo¹³. Semelhante processo mecânico-causal é relatado com detalhes no ponto 9 das *Respostas às Sextas Objeções*, no contexto em que Descartes trata dos sentimentos dos humanos. Nesse texto, ao descrever como se processam tais sentimentos, ele os divide em três graus distintos. E o que ele descreve como correspondendo ao primeiro grau dos sentimentos humanos corresponde ao que são os sentimentos dos animais em sua integralidade, a saber, movimentos cerebrais, que são modos da substância extensa¹⁴. Prosseguindo no texto, ele acrescenta aos sentimentos dos humanos ainda

esprits, je les trouve bien empêchés”.

- 12 Embora Descartes admita que os sentimentos dos animais possam ser descritos como envolvendo um processo unicamente mecânico-causal, isso não significa que para ele os animais são insensíveis, como observa Pierre Guenancia: “A máquina de Descartes não é insensível: ela pode agir, sofrer, sentir. Mas como uma máquina, isto é, sem pensar que ela age, que ela sofre ou que ela sente. Deste modo de vida, é preciso reconhecer que não podemos fazer uma ideia distinta. Mas, justamente, este limite da compreensão não deve ser superado afirmando uma tese negativa como: os animais não pensam, logo eles não vivem, não sentem, não mais do que relógios ou instrumentos de música. Esta tese, esperamos ter mostrado, não é a de Descartes”. GUENANCIA, 2010, p. 58. Tradução minha.
- 13 *Respostas às Quartas Objeções*. AT, XI, 178: “Et lorsque ceux qui tombent de haut, présentent leurs mains pour sauver leur tête, ce n'est point par le conseil de leur raison qu'ils font cette action. Or, puisque nous expérimentons cela en nous-mêmes, pourquoi nous étonnerons-nous tant, si la lumière réfléchie du corps du loup dans les yeux de la brebis a la même force pour exciter en elle le mouvement de la fuite? Après avoir remarqué cela, si nous voulons un peu raisonner pour connaître si quelques mouvements des bêtes sont semblables à ceux qui se font en nous par le ministère de l'esprit, ou bien à ceux qui dépendent seulement des esprits animaux et de la disposition des organes, il faut considérer les différences qui sont entre les uns et les autres, lesquelles j'ai expliquées dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode*, car je ne pense pas qu'on en puisse trouver d'autres; et alors on verra facilement que toutes les actions des bêtes sont seulement semblables à celles que nous faisons sans que notre esprit y contribue”.
- 14 *Respostas às Sextas Objeções*. AT, XI, 236-237: “Pour bien comprendre quelle est la certitude du sens, il faut distinguer en lui trois sortes de degrés. Dans le premier, on ne doit considérer autre chose que le mouvement des particules de cet organe, et le changement de figure et de situation qui provient de ce mouvement ... Par exemple, lorsque je vois un bâton, il ne faut pas s'imaginer qu'il sorte de lui de petites images voltigeantes par l'air, appelées vulgairement des espèces intentionnelles, qui passent jusques à mon oeil, mais seulement que les rayons de la lumière réflé-

mais dois graus de naturezas completamente distintas em relação ao primeiro, os quais se caracterizam como modos de substâncias pensantes. O segundo grau dos sentimentos humanos corresponde às ideias sensíveis que ocorrem na alma racional na ocasião dos movimentos nos órgãos corporais¹⁵, e o terceiro grau dos sentimentos dos humanos corresponde aos juízos que são formados pela alma racional a partir das ideias sensíveis¹⁶. Sendo assim, ao contrário dos sentimentos dos animais que envolvem em sua integralidade uma interação entre modos da substância corpórea, os sentimentos dos humanos envolvem uma interação entre modos de substâncias cujas naturezas são realmente distintas. Isso porque embora eles sejam causados por movimentos cerebrais, que são modos da substância corpórea, o estatuto ontológico que eles ocupam enquanto ideias sensíveis é o de serem modos de substâncias pensantes estreitamente unidas a corpos humanos. Essa diferença de natureza entre os sentimentos dos animais e os sentimentos dos humanos explica a equivocidade dos predicados sensíveis nos textos cartesianos¹⁷.

No que concerne à causa dos sentimentos dos humanos, Descartes reconhece que eles surgem na alma racional na ocasião de movimentos na glândula pineal, como esclarece na *Sexta Meditação*¹⁸. Ele também reconhece nesse texto que as interações

chis de ce bâton excitent quelques mouvements dans le nerf optique, et pas son moyen dans le cerveau même, ainsi que j'ai amplement expliqué dans la Dioptrique. Et c'est en ce mouvement du cerveau, qui nous est commun avec les bêtes, que consiste le premier degré du sentiment”.

- 15 *Respostas às Sextas Objeções*. AT, XI, 237: “Le second contient tout ce qui resulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mû et disposé par ses objets; et tels sont les sentiments de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, et autres semblables, que nous avons dit, dans la sixième Méditation, provenir de l'union et pour ainsi dire du mélange de l'esprit avec le corps”.
- 16 *Respostas às Sextas Objeções*. AT, XI, 237: “Et enfin, le troisième comprend tous les jugements que nous avons coutume de faire depuis notre jeunesse, touchant les choses qui sont autor de nous, à l'occasion des impressions, ou mouvements, qui se font dans les organes de nos sens. Par exemple ... de ce sentiment de la couleur, dont je sens l'impression, je vienne à juger que ce bâton qui est hors de moi est coloré, et que de l'étendue de cette couleur, de sa terminaison et de la relation de sa situation avec les parties de mon cerveau, je determine quelque chose touchant la grandeur, la figure et la distance de ce même bâton”.
- 17 É verdade, entretanto, que a passagem das *Respostas às Sextas Objeções* citada anteriormente pode confundir o leitor e induzi-lo a pensar que a diferença entre os sentimentos dos animais e os sentimentos dos humanos seria uma “diferença de grau” e não uma “diferença de natureza” pelo fato de que nesse texto Descartes usa o termo “grau” para caracterizar tanto a diferença entre os movimentos corpóreos e as ideias sensíveis quanto a diferença entre as ideias sensíveis e os juízos sobre essas ideias. Porém, no primeiro caso, que corresponde à diferença entre os sentimentos dos animais e os sentimentos dos humanos, o uso do termo “grau” representa uma clara “diferença de natureza” por se tratar de uma diferença entre modos (isto é, entre movimentos corpóreos e ideias) de substâncias realmente distintas (isto é, do corpo e da mente). Em contrapartida, no segundo caso, o uso do termo “grau” representa, de fato, uma “diferença de grau”, portanto, somente nesse caso o uso desse termo corresponde a uma “diferença de grau”, por se tratar de uma diferença entre modos (isto é, entre ideias e juízos) de uma mesma substância (a mente).
- 18 *Sexta Meditação*. AT, VII, 87: “Noto, em seguida, que a mente não é afetada imediatamente por todas as partes do corpo, mas só pelo cérebro, ou talvez até somente por uma pequena parte deste, isto é, aquela onde dizem estar o sentido comum. Toda vez que esta se acha disposta do mesmo modo, mostra à mente uma mesma coisa, embora, no mesmo momento, as outras partes

entre os movimentos dos órgãos corporais e os movimentos cerebrais explicam uma parte da formação dos sentimentos dos humanos, mas, em seguida, passa a considerar um segundo tipo de processo causal, não mecânico, que se desenvolve a partir dos movimentos cerebrais e que provoca por sua vez sentimentos na alma racional¹⁹. Para Descartes, os sentimentos humanos são, de fato, ideias sensíveis, como ele deixa claro em *O Homem* ao identificar a sensação auditiva e a sensação de fome de um suposto humano com as ideias dos sons e da fome que se encontram em sua alma²⁰. Em consonância com essa abordagem, ele também identifica em *O Homem* a sensação humana de sede com a ideia da sede²¹. Embora Descartes identifique os sentimentos dos humanos com as ideias sensíveis, ele não identifica, entretanto, essas ideias com as imagens cerebrais, caso contrário ele não defenderia a tese de uma diferença de natureza entre os sentimentos dos humanos e os sentimentos dos animais, e poderia se dar por satisfeito com uma mera gradação de complexidade entre esses dois tipos de sentimentos. O fato é que, por um lado, ele estava plenamente de acordo com a identificação dos sentimentos dos humanos com as ideias sensíveis, e, por outro lado, demonstrava uma notável preocupação em não confundir essas ideias com as imagens cerebrais, como podemos verificar na Definição II da *Exposição Geométrica*²².

do corpo possam estar dispostas de modos diversos, conforme o provam inúmeros experimentos que não cabe recensear aqui”.

- 19 *Sexta Meditação*. AT, VII, 87: “Nem é outra a razão por que, quando sinto uma dor no pé, a Física me ensinou que essa sensação se produz por obra dos nervos esparsos pelo pé, os quais se estendem dali até o cérebro, à semelhança de cordas, os quais, quando puxados no pé, puxam também as partes interiores do cérebro, nas quais eles terminam, nelas excitando um certo movimento que a natureza instituiu para afetar a mente com uma dor sentida como existente no pé”.
- 20 *O Homem*. AT, XI, 149: “Quanto aos pequenos filetes que servem de órgão para os sentidos da audição, eles não têm necessidade de ser tão delicados quanto os precedentes, mas basta pensar que eles estão de tal forma dispostos no fundo das concavidades dos ouvidos que podem facilmente ser movidos todos juntos, e, da mesma forma, pelos pequenos tremores com os quais o ar de fora empurra uma certa pele muito delicada, que está estendida na entrada dessas concavidades, e que só podem ser trocados pelo ar que está abaixo dessas peles; pois serão esses pequenos tremores que, dirigindo-se ao cérebro por meio dos nervos, darão ocasião à alma de conceber a ideia dos sons”. *O Homem*. AT, XI, 163: “Quando os líquidos, a respeito dos quais já disse, mais acima, que servem como ácido em seu estômago, nele entram, sem cessar, provenientes da massa do sangue pelas extremidades das artérias, e não encontrarem aí alimento suficiente para ser dissolvido e para aplicar toda a sua força, eles a dirigem contra o próprio estômago e, agitando os pequenos filetes dos nervos, mais forte do que de costume, movem as partes do cérebro de onde eles vêm. Isso fará que a alma, estando unida a essa máquina, conceba a ideia geral da fome”.
- 21 *O Homem*. AT, XI, 164: “Mas, também, muitas de suas partes sobem continuamente, para a garganta, e quando elas não vêm em abundância para umedecê-la e preencher seus poros em forma de água, sobem somente em forma de ar ou de vapor, e agindo, então, sobre seus nervos de maneira diferente da usual causam um movimento no cérebro que dará a ocasião à alma de conceber a ideia da sede”.
- 22 *Exposição Geométrica*, Definição II. AT, VII, 160-161: “Pelo nome de *ideia*, entendo esta forma de cada um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos. De tal modo que nada posso exprimir por palavras, ao compreender o que digo, sem que daí mesmo seja certo que possuo em mim a ideia da coisa que é significada por minhas palavras. E assim não dou o nome de ideias às simples imagens que são pintadas na

No que concerne às imagens cerebrais, elas explicam, segundo Descartes, a formação dos sentimentos de certos animais em sua integralidade, os quais supõem unicamente um processo mecânico-causal. Mas embora a ocorrência de imagens cerebrais possa ser explicada por um processo mecânico-causal que os humanos e os animais estão aptos a executar, a consciência de que essas imagens são imagens não corresponde a um processo desse tipo e não pertence assim à natureza dos animais. Uma tal consciência supõe uma capacidade que é própria de almas racionais substancialmente unidas a corpos humanos, a saber, a capacidade de *compreender* as imagens cerebrais. Sendo assim, se, na ausência de uma alma racional e de um corpo humano a ela intimamente unido, as imagens cerebrais e os movimentos corpóreos que as desencadeiam constituem toda a história causal dos sentimentos de certos animais, o mesmo porém não pode ser dito em relação aos sentimentos dos humanos. Pois eles envolvem, além desse processo mecânico-causal que explica a formação das imagens cerebrais, um outro processo de natureza realmente distinta em relação ao primeiro, a saber, um processo linguístico-causal, que começa com as imagens na glândula pineal e termina com as ideias sensíveis na alma racional²³.

Esse processo linguístico-causal é descrito por Descartes no artigo 197 da Quarta Parte dos *Princípios da Filosofia*. Nesse artigo, ele estabelece um paralelo entre as palavras e os movimentos corpóreos, com o objetivo de mostrar que o processo linguístico-causal entre as palavras e as ideias pode ser tomado como um modelo para ilustrar a relação causal entre os movimentos corpóreos e, por conseguinte, as imagens na glândula pineal que são por eles desencadeadas, e as ideias sensíveis que surgem na alma racional na ocasião desses movimentos²⁴. Ou

fantasia; ao contrário, não lhes dou aqui esse nome, na medida em que se encontram na fantasia corporal, isto é, na medida em que são pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que enformam o próprio espírito, que se aplica a esta parte do cérebro”.

23 O uso da terminologia “processo mecânico-causal” e “processo linguístico-causal” encontra-se em GAUKROGER, 2000, p. 316-317.

24 *Princípios da Filosofia*, IV, artigo 197. AT, VIII, 320-321.: “Também é fácil provar que a alma é de tal natureza que os movimentos dos corpos são suficientes para a fazer experimentar toda a espécie de pensamentos, mesmo que seja necessário que haja neles algo semelhante ao que lhe fazem conceber, sobretudo quando podem despertar nela estes sentimentos confusos que são as sensações. Com efeito, primeiramente vemos que as palavras proferidas oralmente ou escritas fazem com que a alma conceba tudo o que elas significam [transmitindo-lhe depois diversas paixões]. Com o mesmo papel e com a mesma pena e a mesma tinta, mexendo apenas o bico da pena de certa maneira, escrevemos letras que fazem com que os leitores imaginem combates, tempestades ou fúrias, e que os pode indignar ou entristecer; porém, se movermos a pena de outra forma muito parecida, a única diferença deste insignificante movimento pode proporcionar pensamentos totalmente contrários, como a paz, o repouso ou a doçura e despertar paixões relacionadas entre si. E sobre o bem-estar e a dor? Para nos causar dor basta o movimento de uma espada ao cortar alguma parte da nossa pele sem que isso nos dê a conhecer o movimento ou a figura desta espada. E é verdade que a ideia que temos desta dor é tão diferente do movimento quanto a causa ou a parte do corpo que a espada corta, que são as ideias que temos das cores, dos sons, dos cheiros ou dos gostos. Portanto, podemos concluir que a nossa alma é de tal natureza que bastam os movimentos de alguns corpos para desencadear nela toda uma diversidade de sensações como a de uma espada que provoca a dor”.

seja, tanto os movimentos corpóreos quanto as palavras oralmente proferidas ou escritas no papel são caracterizados como signos das ideias que eles evocam na alma racional. A diferença entre esses dois tipos de signos, entretanto, se baseia no fato de que o processo causal que ocorre entre as palavras e as ideias é intermediado por uma instituição convencionalmente estabelecida pelos humanos que permite a conversão dos signos linguísticos em ideias, ao passo que o processo causal que ocorre entre os movimentos corpóreos e os sentimentos é intermediado por uma “instituição natural”, isto é, pelo papel desempenhado por Deus de estabelecer livremente a conversão dos signos naturais em sentimentos na alma racional. Sendo assim, se há uma analogia possível entre os signos linguísticos e os signos naturais ela se baseia no fato de que Descartes recusa qualquer semelhança (de natureza) entre os movimentos corpóreos e os sentimentos dos humanos. Essa ausência de semelhança implica que, embora os movimentos e os sentimentos coexistam no mesmo sujeito, que são os humanos, eles não formam, entretanto, uma “unidade de natureza”, mas apenas uma “unidade de composição”²⁵. E eles não formam uma “unidade de natureza” porque não têm a mesma essência. De um lado os movimentos corpóreos, sendo modos da substância corpórea, têm a extensão como essência, de outro lado os sentimentos dos humanos, sendo ideias e, portanto, modos de substâncias pensantes, têm o pensamento como essência.

O que é importante ressaltar de qualquer forma é que mesmo que os sentimentos dos humanos sejam um tipo particular de ideias, a saber, ideias sensíveis, que são modos de substâncias pensantes estreitamente unidas a corpos humanos, eles se caracterizam como atos do entendimento. E enquanto atos do entendimento, eles envolvem conteúdos cognitivos e proposicionais e se diferenciam por isso das impressões sensíveis dos empiristas que supõem conteúdos mentais não conceituais. Sendo assim, Descartes só recusaria a tese da equivocidade dos predicados sensíveis quando referidos a humanos e a animais se ele adotasse uma posição do tipo empirista de que esses predicados pertencem a uma alma sensitiva. Nesse caso, pertencendo a uma alma sensitiva, eles teriam a mesma essência, mas com graus diferentes de complexidade. Porém, a posição cartesiana é claramente a de que, enquanto atos do entendimento, e mais especificamente enquanto modos de pensamento confusos²⁶, os sentimentos dos humanos são realmente distintos dos sentimentos dos animais.

Algumas implicações da tese de que os sentimentos dos humanos são atos do entendimento merecem ser destacadas. Em primeiro lugar, o que Descartes entende por atos do entendimento são prioritariamente ideias, que ele caracteriza na segunda definição da *Exposição Geométrica* como designando “a forma de cada

25 Na seção 2, examinarei o trecho das *Respostas às Sextas Objeções* em que Descartes introduz essas noções de “unidade de natureza” e “unidade de composição”.

26 *Sexta Meditação*. AT, VII, 81: “Pois essas sensações de sede, fome, dor etc., não são mais do que modos de pensamento confusos, resultantes da união e como que mistura da mente com o corpo”.

um de nossos pensamentos por cuja percepção imediata temos conhecimento desses mesmos pensamentos²⁷. Nessa definição, o conceito de “ideia” está claramente associado com os de “percepção” e de “consciência”. Além disso, é reconhecida haver uma prioridade das ideias em relação a outras maneiras de pensar. Essa prioridade é evidenciada na *Terceira Meditação*, no contexto em que Descartes estabelece uma classificação dos diversos modos do pensamento e assinala que, dentre eles, as ideias são os modos mais simples e apenas elas têm uma função representativa²⁸. Como Descartes explica a Hobbes nas *Respostas às Terceiras Objeções*, ao caracterizar as ideias como imagens das coisas na *Terceira Meditação*, ele não as considera como cópias ou reproduções pictóricas das coisas, mas tem como objetivo destacar as prioridades conceitual e existencial que elas possuem em relação aos atos volitivos e juízos, bem como a função exclusivamente representativa que elas desempenham em relação a esses outros modos do pensamento²⁹. Essa função revela que os conteúdos mentais exibidos pelas ideias têm uma realidade, que é clara e distinta quando as coisas e suas propriedades estão perfeitamente representadas, ou confusa quando elas não estão representadas com precisão. O que corresponde a esse último caso são os conteúdos das ideias sensíveis, como Descartes exemplifica na *Terceira Meditação* através dos exemplos das ideias do calor e do frio: “Assim, por exemplo, as idéias que tenho do calor e do frio são tão pouco claras e distintas que delas não posso aprender se o frio é apenas uma privação de calor ou o calor, privação de frio ou se ambos são qualidades reais ou se nenhum deles o é³⁰”. O fato é que mesmo que Descartes reconheça que as ideias sensíveis exibam conteúdos confusos que têm assim menos realidade do que os conteúdos das ideias do entendimento puro, que são claros e distintos, às primeiras ele não recusa o estatuto de serem modos de pensar de uma alma racional. Ou seja, as ideias que envolvem imagens não são consideradas como menos racionais do que as ideias que não as envolvem. Apesar disso, talvez elas possam ser consideradas como atos impuros do entendimento.

Embora não seja uma terminologia do próprio Descartes, parece razoável pensar que a teoria cartesiana das ideias admite uma distinção entre os atos impuros e os atos puros do entendimento. De acordo com essa distinção, os atos impuros incluiriam as ideias sensíveis e as ideias imaginativas que ocorrem na mente na

27 *Exposição Geométrica*, Definição II. AT, VII, 160-161

28 *Terceira Meditação*. AT, VII, 37: “Alguns desses pensamentos são como imagens das coisas e somente a eles convém propriamente o nome de ideia: como quando penso em um homem ou numa químera ou no céu ou em um anjo ou mesmo em Deus. Outros, em verdade, possuem, além disso, certas outras formas, como quando quero, temo, afirmo, nego, e neles apreendo sempre alguma coisa como sujeito de meu pensamento, mas, também, abarco com o pensamento algo além dessa similitude da coisa. E, destes, alguns são chamados vontades ou afectos e outros, juízos”.

29 *Respostas às Terceiras Objeções*. AT, VII, 181: “Par le nom d’idée, il veut seulement qu’on entende ici les images des choses matérielles dépeintes en la fantaisie corporelle; et cela étant supposé, il lui est aisé de montrer qu’on ne peut avoir aucune propre et véritable idée de Dieu ni d’un ange ; mais j’ai souvent averti, et principalement en ce lieu-là même, que je prends le nom d’idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l’esprit”.

30 *Terceira Meditação*. AT, VII, 41.

ocasião das imagens cerebrais, e os atos puros do entendimento incluiriam as ideias que ocorrem na mente sem quaisquer imagens. Para Descartes, os atos do entendimento, quer puros quer impuros, são estados de consciência tais, que basta que se realizem esses atos para que se conheça imediatamente a existência de um sujeito que ao realizar esses atos se reconhece como o sujeito desses atos. Nas *Respostas às Primeiras Objeções*, na primeira definição da *Exposição Geométrica* e no artigo 9 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, Descartes identifica “pensamento” com “consciência”³¹. E na carta a Mersenne de julho de 1641, o vínculo entre “pensamento”, “consciência” e “consciência de si” é claramente estabelecido, nas palavras de Descartes: “é impossível que possamos pensar em alguma coisa sem que tenhamos, ao mesmo tempo, a ideia de nossa alma como uma coisa capaz de pensar em tudo o que pensamos”³². Esse vínculo entre “consciência” e “consciência de si” também é claro na *Segunda Meditação*, no contexto em que Descartes apresenta o argumento do *cogito* e suas consequências.

Mas mesmo que Descartes tenha claramente vinculado “pensamento” com “consciência” e “consciência” com “consciência de si”, alguns comentadores, como John Cottingham, Janice Thomas e Zeno Vendler, sustentam ser possível reconhecer uma distinção entre dois tipos de “consciência” no sistema cartesiano. De acordo com eles, Descartes aceitaria uma modalidade de “consciência” mais elementar que poderia ser atribuída a animais e a humanos e outra mais sofisticada que incluiria a “consciência de si” e que seria exclusiva de humanos. Porém, de acordo com outros comentadores, com os quais a minha leitura converge, como Gordon Baker, Katherine Morris e Peter Harrison, o conceito de “consciência” em Descartes sempre envolveria o de “consciência de si”. Esta última posição claramente reforça o dualismo de substâncias e parece mais coerente com o todo do sistema cartesiano do que a anterior, uma vez que aqueles que defendem a distinção entre “consciência” e “consciência de si” em Descartes acabam por concluir que essa distinção acarreta uma inconsistência no dualismo e, portanto, o seu necessário enfraquecimento. Vejamos.

Cottingham afirma que Descartes reconhece que os animais têm sentimentos como dor e raiva, e que ele concebe esses sentimentos como estados de consciência com um grau menor de complexidade do que outros estados de consciência que correspondem aos sentimentos dos humanos e nos quais a “consciência de si” estaria implicada³³. De acordo com ele, os sentimentos dos animais teriam a mesma natureza

31 *Respostas às Primeiras Objeções*. AT, VII, 107: “rien ne peut être en moi, dont je n’aie quelque conaissance”. *Exposição Geométrica*, Definição I. AT, VII, 164: “Pelo nome de pensamento, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores”. *Princípios da Filosofia*, I, artigo 9. AT, VIII, 7: “Pelo termo “*pensamento*” entendo todas aquelas coisas que, estando nós conscientes, ocorrem em nós, na medida em que há em nós uma consciência delas. E assim, não apenas entender, querer, imaginar, mas também sentir é aqui o mesmo que pensar”.

32 Carta a Mersenne de julho de 1641. AT, III, 394. Apud: Gueroult, 2016, p. 62, nota 5

33 COTTINGHAM, 1991a, p. 171: “Descartes, either inadvertently or wilfully, failed to eradi-

que os dos humanos, no sentido de que ambos seriam estados de consciência. Ao considerar que os sentimentos dos humanos têm a mesma natureza que os sentimentos dos animais, Cottingham infere que eles representam um aspecto animal da natureza humana³⁴. E acrescenta que uma consequência infeliz dessa leitura é a de que ela se apresenta como incompatível com o dualismo de substâncias, na medida em que os sentimentos dos animais e os dos humanos não seriam modos redutíveis a modos da substância pensante nem a modos da substância corpórea, o que só revelaria, na visão de Cottingham, que Descartes nunca esteve, de fato, muito confortável com esse aspecto do seu pensamento³⁵. Thomas, em acordo com a posição de Cottingham, sustenta que embora Descartes tenha recusado “consciência de si” aos animais, não recusou a eles estados de consciência menos sofisticados em que a referência a si e a capacidade de discernir o verdadeiro do falso e o bem do mal estariam ausentes³⁶. Vendler, enfatizando a natureza proposicional de estados de consciência exclusivos de humanos, em que a autorreferência estaria implicada, não nega haver outros tipos de estados de consciência menos sofisticados em humanos e em animais, em que essa característica estaria ausente³⁷. Ou seja, Vendler, assim

cate a certain fuzziness from his thinking about consciousness and self-consciousness. To say that X is in pain (angry, joyful) is certainly to attribute a conscious state to X; but this need not amount to the full-blooded reflective awareness of pain that is involved in the term *cogitatio*. To be dogmatic for a moment, I should certainly say that cats feel pain, but not that they have the kind of full mental awareness of pain that is needed for it to count as *cogitatio* (i.e. the sort needed to support the premise of a Cogito-type argument *patio ergo sum* (I am suffering/I am in pain, therefore I am). Descartes is certainly committed to thesis (5), that animals do not have self-consciousness; but when as a result he consigns animals to the realm of *res extensa*, he simply does not seem to bother that term such as pain, anger, etc., which he uses of animals, clearly imply some degree of conscious (though perhaps not ‘self-conscious’) awareness”.

- 34 COTTINGHAM, 1991a, p. 172: “Feelings, in other words, are an inexplicable result of the animal side of our nature, our mysterious intermingling with *res extensa*”.
- 35 COTTINGHAM, 1991a, p. 172: “The truth, perhaps, is that Descartes was never completely comfortable with strict dualism, however emphatically he affirmed it”. Cf. COTTINGHAM, 1991b, p. 227-230. COTTINGHAM, 1989. p. 161-179.
- 36 THOMAS, 2006, p. 1: “Contrary to longstanding opinion, Descartes does not deny all feeling and awareness to non-human animals. Though he undoubtedly denies that animals *think*, a case can be made that he nonetheless would allow them organism consciousness, perceptual consciousness, access consciousness and even phenomenal consciousness. Descartes does not employ or accept an ‘all-or-nothing’ view of consciousness. He merely denies (not that this is a small thing) that animals have the capacity for self-conscious reflective reception or awareness of sensations and feelings”. THOMAS, 2006, p. 339: “I hope to build a persuasive case that Descartes would allow many sorts of consciousness to animals, denying them only (but this is, of course, a not insignificant denial) the sort of self-conscious awareness required for flexible reasoning in intellectual activity (including many sorts of problem solving) and morally responsible deliberation and choice”.
- 37 VENDLER, 1991, p. 256-257: “Our approach, stressing the propositional nature of all real thought, reinstates the Aristotelian and scholastic distinction between the senses and the understanding, albeit on a somewhat different basis. Animals may feel without thinking, as we humans often do ... The ‘I’, as it were, is the point of intersection of all thoughts that constitute an individual mind, a particular ‘thinking thing’. Think of the origin of the word consciousness (con-scire). Now sensations are not structured, they are not intrinsically marked as mine or

como Cottingham e Thomas, admite a distinção entre “consciência” e “consciência de si” em Descartes. Penso, porém, que embora essa distinção se faça presente em discussões atuais sobre a natureza da mente, ela é uma distinção que Descartes não poderia aceitar dada a sua concepção do pensamento e de suas modalidades.

Como Baker e Morris salientam, “pensamento” ou “consciência” em Descartes supõem a existência de um sujeito que é ao mesmo tempo consciente de um estado mental e de si como sujeito desse estado mental, como também que é capaz de julgar, de agir livremente e de ser moralmente responsável por suas ações³⁸. Essa concepção do “pensamento” como “consciência” e da “consciência” como envolvendo “consciência de si” e capacidade de ação moral, segundo Morris, estava diretamente relacionada com a recusa de Descartes da parte sensitiva da alma, que era considerada pela tradição como comum a animais e humanos³⁹. O fato é que, quando se trata dos sentimentos dos humanos, o que a tradição entendia como designando funções de uma parte sensitiva da alma, Descartes entende simplesmente como modos de uma substância pensante. E quando se trata dos sentimentos dos animais, o que a tradição entendia como designando funções de uma parte sensitiva da alma, ele

thine. Thus the question arises how sensations, feelings, etc., can belong to a subject, how they can become part of an individual consciousness. ‘But – surely – I feel what I feel’, you say. True, but notice you can also say ‘It hurts’, ‘My stomach aches’ and ‘My scalp itches’. On the other hand, one never says ‘It believes’, ‘My head decided and so forth. Sensations and feelings, unlike beliefs, wishes and intentions, are, in a sense, ‘outside’ of us: they are ‘there’ to be noticed or ignored. Moreover, since they can be located in space, they belong, in a sense again, to the ‘res extensa’ rather than to the ‘res cogitans’. After all, they have many attributes that characterize spatio-temporal events and processes: they occur, begin and end, increase or diminish in intensity, or even move, as shooting pains do. Mental images, too, are at least perceived as spread out in space ... Thus we are back with Descartes’s schema of three levels: physiological states, ‘raw’ sensations (sense-data, if you like), and judgements (subjective or objective) consequent upon these sensations. Humans operate on all three levels, animals on the first and the second”.

38 BAKER, MORRIS, 1996, p. 100-124: “We today tend to consider it a tautology that whatever is sentient is conscious. If ‘consciousness’ is supposed to be what translates Descartes’ word ‘*conscientia*’, this is definitely not the view either of Descartes or of his neo-Aristotelian contemporaries. *Conscientia* was for them the power of the rational soul to reflect on its thoughts. Since they held that animals were sentient but lacked rational souls, there was certainly no implication from ‘sentient’ to ‘conscious’.

39 MORRIS, 2000, p. 401-402: “I want to begin by challenging this interpretation of the content of Descartes’ *bête-machine* doctrine. It is important to recognize from the start that he has *two* distinct targets, which require quite different sets of arguments. One is the Aristotelian doctrine that animals have a non-mechanical ‘principle of movement and life’, viz, sensitive souls. Against this doctrine, Descartes argued that there is no need for such non-mechanical principles, since sentience is mechanically explicable. (Far from challenging the supposition that animals are sentient, this line of argument *presupposes* it). The other target of his argument is the post-Montaignean view that animals think, i.e., have rational souls... Moreover, undermining these two targets will be important to him for different reasons. The one is important to the construction of a mechanics based natural Science; the other has more direct moral and theological ramifications (e.g. that killing a pig to eat amounts to murder, that pet dogs should be baptized, etc.)”. MORRIS, 2000, p. 403: “Thinking is in his framework inseparable from the capacity to make and refrain from making judgements, and judging (likewise refraining from judging) is an operation of the free will”.

passa a entender como modos da substância extensa. Harrison argumenta, contra a leitura de Cottingham, que mesmo que Descartes conceda a capacidade de sentir aos animais isso não significa que ele conceda a eles consciência de qualquer grau que seja⁴⁰. Como vimos, o que Descartes, por diversas vezes, deixa claro em seus textos é que no caso dos animais os sentimentos têm uma natureza puramente material, sendo assim modos da substância extensa. Disso parece ser possível concluir que a leitura da equivocidade dos predicados sensíveis quando atribuídos a animais e a humanos está diretamente relacionada com a concepção de alma como isenta de partes e como inteiramente racional. Se é assim, essa leitura favorece e explica o projeto visado por Descartes de estabelecer as bases metafísicas para uma física mecanicista, através da eliminação de almas vegetativa, nutritiva e sensitiva, bem como das formas substanciais e das qualidades reais na matéria. Embora a posição cartesiana represente uma recusa de que os animais tenham princípios não-mecânicos de movimento e de vida, ela não representa uma recusa de que eles tenham a capacidade de sentir. O que ocorre, entretanto, é que com Descartes essa capacidade, quer referida a animais quer a humanos, passa a ser explicada segundo os princípios de uma nova ciência.

2. Hierarquia, teleologia e antropocentrismo

Uma aparente consequência que parece se seguir da leitura da equivocidade dos predicados sensíveis é a de que Descartes teria admitido uma hierarquia entre os humanos e os animais. Para sustentar que essa consequência é ilusória, examinarei o uso que Descartes faz da noção de “graus de perfeição”, com o objetivo de mostrar que ele não recorre a essa noção para explicar as diferenças entre as criaturas, mas sim para explicar as diferenças entre as categorias de substância infinita, substância finita e modo. A noção de “graus de perfeição” é introduzida na *Terceira Meditação*, no contexto da análise da representação que culmina com a prova da existência de Deus. Nesse contexto, os “graus de perfeição” das ideias são medidos com base na independência dos entes representados por elas. Desta forma, a ideia de uma substância finita representa um ente que só tem necessidade de Deus para existir e tem, portanto, mais realidade objetiva que as ideias que representam os modos, os quais, ao contrário, precisam de uma substância finita para existir; por outro lado, a ideia de uma substância infinita representa um ente que precisa apenas de si mesmo para existir e tem, portanto, mais realidade objetiva do que a ideia que representa uma

40 HARRISON, 1992, p. 224: “The crucial part of this statements is the proviso that in animals sensation is a feature of *bodily organs*. For Descartes this meant that animal sensation was to be understood as mechanical process, not as something which took place in the soul. As such sensations need not be conscious. Descartes novel distinction between ‘sensation’, traditionally conceived as ‘conscious sensation’, and his own *sentire* was a constant source of confusion to his critics, some thinking that he denied animals sensation (which seems patently false), others believing that if he granting them at least rudimentary consciousness... There is nothing in Descartes’ attribution of sensation to animal which necessitates their conscious awareness”.

substância finita, porque esta precisa da substância infinita para existir⁴¹. Embora Descartes reconheça uma hierarquia das ideias das substâncias finitas em relação às ideias dos modos das substâncias finitas, ele não reconhece que essa hierarquia exista no interior de tais categorias. Isso significa que as substâncias finitas não são superiores a outras substâncias finitas, ou seja, mentes não são superiores a outras mentes⁴², nem mentes são superiores ao corpo⁴³; modos também não são superiores a outros modos, ou seja, uma ideia, tomada sob o aspecto de sua realidade formal, não é superior a outra ideia ou a uma volição ou a um juízo, tampouco uma ideia, uma volição ou um juízo são superiores a movimentos na matéria e vice-versa. Sendo assim, não há “graus de perfeição” entre as substâncias finitas, nem entre os modos das substâncias finitas, mas apenas entre a substância infinita, as substâncias finitas e os modos das substâncias finitas. O que mede a hierarquia entre essas categorias, em todos os casos, é o “princípio de independência”, que é claramente enunciado por Descartes no axioma 6 da *Exposição Geométrica* nos seguintes termos: “Há diversos graus de realidade ou de entidade: pois a substância tem mais realidade do que o acidente ou o modo, e a substância infinita mais do que a finita. Eis por que também há mais realidade objetiva na ideia de substância do que na de acidente, e mais na ideia de substância infinita do que na de substância finita”⁴⁴.

41 *Terceira Meditação*. AT, VII, 40. “Na medida, porém, em que uma idéia representa uma coisa, outra, outra coisa, é patente que são muito diversas umas das outras. Pois, não há dúvida de que as que mostram substâncias são algo mais e contêm, por assim dizer, mais realidade objetiva, isto é, participam por representação de mais graus de ser ou de perfeição do que as que só representam modos ou acidentes. Por sua vez, aquela pela qual entendo um certo Deus supremo, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas que estão fora dele, seguramente tem em si mais realidade objetiva do que as idéias pelas quais se mostram as substâncias finitas”.

42 Não há hierarquia entre as substâncias pensantes. Essa tese aparece claramente na Primeira Parte do *Discurso do Método*: “Quanto a mim, jamais presumi que meu espírito fosse em nada mais perfeito do que os do comum; amiúde desejei mesmo ter o pensamento tão rápido, ou a imaginação tão nítida e distinta, ou a memória tão ampla ou tão presente, quanto alguns outros. E não sei de quaisquer outras qualidades, além destas, que sirvam à perfeição do espírito; pois, quanto à razão ou senso, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais, quero crer que existe inteiramente em cada um, e seguir nisso a opinião comum dos filósofos, que dizem não haver mais nem menos senão entre os acidentes, e não entre as formas ou essências dos indivíduos de uma mesma espécie”. AT, VI, p. 2, I. 20 à p. 3, I. 2. Apud Gueroult, 2016, p. 70, n. 24.

43 Na *Terceira Meditação*, ao se perguntar sobre a causa das ideias das coisas corporais, Descartes afirma que nada ocorre nelas que não pareça poder provir de si mesmo. Prosseguindo no texto, ele afirma ser possível tirar a ideia da substância extensa da ideia que ele tem de si mesmo como sendo uma substância pensante. Até aqui tudo indica que a substância pensante pode ser a causa formal da ideia da substância extensa, visto que ela tem “grau de perfeição” suficiente para isso. Mais adiante, ao se perguntar ainda sobre a causa das ideias dos modos da substância extensa, Descartes afirma que, sendo ele uma substância pensante, ele pode ser a causa eminente dessas ideias, visto que ele tem “grau de perfeição” mais do que suficiente para causá-las. Se a mente é a causa formal da ideia da substância extensa, então ela contém a mesma quantidade de perfeição que está contida nessa substância. Sendo assim, enquanto substância, a mente não é superior ao corpo, mas é superior aos modos do corpo, visto que na escala de “graus de perfeição”, as substâncias são superiores aos modos.

44 AT, VII, 165-166.

De acordo com a escala estabelecida neste axioma, os sentimentos dos animais e os sentimentos dos humanos, por serem modos de substâncias finitas, têm o mesmo grau de perfeição. Se o que mede o grau de perfeição de um ente é a sua independência em relação aos demais entes, então, sob esse critério, tanto os sentimentos dos animais quanto os dos humanos têm o grau mais baixo da escala porque, sendo modos, eles dependem conceitualmente e ontologicamente de suas respectivas substâncias, mesmo que independam dos modos que coexistem com eles nas substâncias a que são inerentes. Além disso, podemos constatar que os humanos e os animais foram deixados à margem dessa escala, na medida em que tanto uns quanto outros não são caracterizados por Descartes como pertencentes às categorias de que essa escala se serve, mas são explicitamente caracterizados por ele como seres que têm “unidade de composição”.

Esse conceito de “unidade de composição” é introduzido por Descartes nas *Respostas às Sextas Objeções*, em paralelo com o conceito de “unidade de natureza”⁴⁵. Segundo ele, as coisas que têm “unidade de natureza” expressam a relação entre uma substância, seu atributo principal e seus modos. A figura e o movimento, por exemplo, têm a mesma essência, a saber, a extensão, e por isso, embora sejam coisas diferentes, diz Descartes, podem compor uma única coisa com “unidade de natureza”: um corpo tem uma figura e é capaz de movimento. Em seguida, recorrendo a outro exemplo, ele afirma que o ato de conceber e o ato de querer, apesar de serem duas coisas diferentes, têm a mesma essência, a saber, o pensamento, e por isso podem compor uma única coisa com “unidade de natureza”: uma mente que concebe e quer⁴⁶. Quanto à “unidade de composição”, o primeiro exemplo que Descartes apresenta como possuindo esse tipo de unidade é o animal, que é composto de carne e ossos. E, surpreendentemente, o que ele afirma é que a carne e os ossos do animal não formam uma unidade porque eles têm a mesma essência, mas porque formam um organismo⁴⁷. O segundo exemplo apresentado por Descartes é o homem, que é composto de alma e corpo. O argumento aqui é idêntico ao do exemplo anterior: a alma e o corpo não formam uma “unidade de composição” porque eles têm a mesma essência, mas porque formam um indivíduo⁴⁸. O fato é que se as partes que

45 *Respostas às Sextas Objeções*. AT, VII, 423: “Or il faut remarquer que les choses dont nous avons différentes idées peuvent être prises en deux façons pour une seule et même chose: c’est à savoir, ou en unité et identité de nature, ou seulement en unité de composition”.

46 *Respostas às Sextas Objeções*. AT, VII, 423: “Ainsi, par exemple, il est bien vrai que l’idée de la figure n’est pas la même que celle du mouvement; que l’action par laquelle j’entends est conçue sous une autre idée que celle par laquelle je veux... Et néanmoins nous concevons fort bien que la même substance, à qui la figure convient, est aussi capable de mouvement, de sorte qu’être figuré et être mobile n’est qu’une même chose, en unité de nature ; comme aussi n’est-ce qu’une même chose, en unité de nature, qui veut et qui entend”.

47 *Respostas às Sextas Objeções*. AT, VII, 423: “Mais il n’en est pas ainsi de la substance que nous considérons sous la forme d’un os, et de celle que nous considérons sous la forme de chair: ce qui fait que nous ne pouvons pas les prendre pour une même chose en unité de nature, mais seulement en unité de composition, en tant que c’est un même animal qui a de la chair et des os”.

48 *Respostas às Sextas Objeções*. AT, VII, 423-424: “Maintenant la question est de savoir si nous

compõem um animal e as partes que compõem um homem formassem unidades porque elas têm as mesmas essências, eles seriam substâncias finitas e teriam assim “unidade de natureza”. Porém, Descartes nunca os designa como substâncias finitas e, de maneira coerente, não os elenca dentre as coisas que têm “unidade de natureza”. Sendo assim, se tudo o que eles têm é uma “unidade de composição”, então talvez Descartes os tenha colocado propositalmente à margem da escala que mede os “graus de perfeição” dos entes e que, como vimos, inclui somente as categorias de modo, substância finita e substância infinita.

Duas outras bases textuais corroboram com a leitura de que Descartes recusa uma hierarquia entre os humanos e os animais e, como consequência, entre os sentimentos dos humanos e os dos animais. Primeiramente, em um trecho da carta ao marquês de Newcastle de 23 de novembro de 1646, Descartes afirma que os homens não possuem um império absoluto sobre os animais, pois existem animais mais fortes que eles e, além disso, existem também alguns outros animais que possuem astúcias naturais capazes de enganar até mesmo os homens mais perspicazes:

Quanto ao entendimento ou ao pensamento que Montaigne e alguns outros atribuem aos bichos, não posso ter a mesma opinião. Não que eu corrobore o que dizem: que os homens têm um império absoluto sobre todos os outros animais; pois confesso que haja alguns mais fortes que nós, e acredito que também possa haver alguns que tenham astúcias naturais, capazes de enganar os mais finos dos homens⁴⁹.

Ainda na mesma carta a Newcastle, mas algumas linhas depois, ele afirma não haver qualquer superioridade na maneira humana de sentir sobre a dos animais, argumentando inclusive que as paixões dos animais, embora sejam de natureza realmente distinta das paixões dos homens, podem ser até mais violentas que as dos homens:

Quanto aos movimentos de nossas paixões, embora estejam em nós acompanhados de pensamento, por conta de termos a faculdade de pensar, é contudo muito evidente que não dependem dela, pois dão-se muitas vezes a despeito de nós e podem, por conseguinte, ser encontrados nos bichos, e até mesmo mais violentamente que nos homens, sem que se possa, por isso, concluir que tenham pensamentos⁵⁰.

concevons que la chose qui pense et celle qui est étendue, soient une même chose en unité de nature... ou plutôt si elles ne sont pas appelées une en unité de composition, en tant qu'elles se rencontrent toutes deux en un même homme, comme des os et de la chair en un même animal, Et pour moi, c'est là mon sentiment; car la distinction ou diversité que je remarque entre la nature d'une chose étendue et celle d'une chose qui pense, ne me paraît pas moindre que celle qui est entre des os et de la chair”.

49 AT, IV, 573.

50 AT, IV, 573-574.

Há, entretanto, uma passagem da *Quarta Meditação* que talvez possa abalar essa leitura de uma ausência de hierarquia entre as criaturas. Essa passagem se encontra no contexto em que Descartes apresenta a sua teoria da liberdade humana e afirma que é pela faculdade da vontade que os homens se assemelham a Deus, nas suas palavras: “Somente da vontade ou da liberdade de arbítrio, que experimento muito ampla em mim, não apreendo a idéia de outra maior; de sorte que é ela principalmente a razão para que entenda haver em mim uma imagem ou semelhança de Deus”⁵¹. O problema é que os animais, por serem desprovidos de razão, não possuem a faculdade da vontade e assim não podem, sob esse aspecto, se assemelhar a Deus. Resta então saber se o fato de que os humanos se assemelham a Deus, porque são racionais e livres, implica que eles são mais perfeitos do que os animais. Uma tentativa de eliminar essa dificuldade, seria argumentar que embora a vontade seja uma faculdade pela qual os humanos se assemelham a Deus, ela também é, em contrapartida, a faculdade que torna possível que de algum modo eles se diferenciem de Deus porque é graças a ela que eles são capazes de errar. Errar seria então uma experiência exclusiva dos humanos, visto que nem Deus nem os animais erram. Se por um lado os animais são desprovidos de razão, vontade ou liberdade, por outro lado, eles são incapazes de errar. Seria então essa incapacidade de errar dos animais uma vantagem que eles teriam em relação aos humanos, os quais seriam fadados ao erro? Será que a incapacidade dos animais de errar colocaria em pé de igualdade a possível vantagem que os humanos teriam em relação a eles de serem capazes de pensar e de agir livremente?

Quaisquer que sejam as respostas a essas questões, elas não modificam em nada o fato de que, como vimos, as criaturas não são incluídas na escala de “graus de perfeição” que Descartes apresenta na *Exposição Geométrica*. O que sugere que ele estaria recusando uma hierarquia entre os humanos e os animais. Essa recusa parece ser, além disso, corroborada se levarmos em conta uma outra tese que aparece na *Quarta Meditação* de que Deus sendo perfeito as suas obras deveriam expressar também a sua perfeição⁵². Essa tese é discutida tanto nessa meditação quanto nas *Respostas às Quintas Objeções*, no contexto em que Descartes explica a Gassendi que algumas criaturas podem até parecer imperfeitas, mas apenas quando são destacadas do conjunto da criação⁵³. De acordo com esse argumento não haveria, do ponto de

51 AT, VII,54.

52 *Quarta Meditação*. AT, VII, 53: “Pois, em primeiro lugar, reconheço ser impossível que ele jamais me engane, já que em toda falácia ou engano há algo imperfeito. E, conquanto o poder enganar pareça mostrar agudeza e poderio, é indubitável, porém, que querer enganar atesta fraqueza e malícia e, por conseguinte, não pode ocorrer em Deus”. *Quarta Meditação*. AT, VII, 55: “Ocorre-me também que, para investigar o quanto de perfeição há nas obras de Deus, não se deve considerar uma só criatura, em separado, mas todo o conjunto das coisas, pois o que, se fosse só, pareceria talvez merecidamente muito imperfeito será perfeitíssimo se tiver no mundo sua razão de parte”.

53 *Respostas às Quintas Objeções*. Das coisas que foram objetadas contra a Meditação Quarta. I. AT, VII, 308: “E quando dizeis que entre as obras de Deus vejo algumas que não estão inteiramente

vista do conjunto das obras de Deus, criaturas imperfeitas e, sendo assim, não faria sentido pensarmos em uma escala de “graus de perfeição” nesse âmbito. Ou seja, o fato de que as criaturas foram criadas diversas não implica que elas foram criadas como superiores umas às outras. Da mesma forma que os humanos são diferentes dos animais, porque erram e agem livremente, ao passo que os animais não erram, mas também não agem livremente, não implica que eles são superiores aos animais.

Antes de concluir, eu gostaria de observar que outras duas teses cartesianas estão diretamente implicadas na tese da ausência de hierarquia entre as criaturas: (1) a tese da recusa das causas finais como princípios inteligíveis de explicação da criação e do funcionamento do mundo e (2) a tese da recusa do antropocentrismo. A tese da recusa das causas finais como princípios inteligíveis é apresentada na *Quarta Meditação*, no contexto em que a incompreensibilidade dos propósitos divinos é discutida⁵⁴. Se desconhecemos os fins ou propósitos da criação e do funcionamento do mundo, considerar os humanos como ocupando uma posição de centralidade em relação a todo o universo seria um contrassenso. Com isso em vista, Descartes no artigo 3 da Terceira Parte dos *Princípios da Filosofia* recusa o antropocentrismo, isto é, a visão de que os humanos deveriam ocupar um lugar privilegiado no mundo

acabadas, inventais uma coisa que não escrevi em parte alguma e em que jamais pensei; mas apenas disse que se certas coisas fossem consideradas, não como fazendo parte de todo este Universo, mas como totalidades destacadas e coisas singulares, então elas poderiam parecer imperfeitas”. Cf. *Princípios da Filosofia*, III, artigo 1. AT, VIII, 80: “de modo a evitar que nos enganemos, devemos observar duas coisas cuidadosamente: a primeira é termos sempre presente que o poder e a bondade de Deus são infinitos, e por isso não devemos recear enganarmo-nos quando imaginamos que as suas obras são demasiado grandes, belas e perfeitas. Mas, por outro lado, devemos acautelar-nos quando supomos que essas obras contêm imperfeições ou limites dos quais não temos nenhum conhecimento certo, pois isso equivaleria a não nos apercebermos suficientemente do poder de Deus”.

54 *Quarta Meditação*. AT, VII, 55: “E só esta única razão leva-me a julgar que aquele gênero de causas que costuma apelar para a finalidade de modo algum deve ser utilizado nas coisas da Física, pois não creio poder investigar sem temeridade os fins impenetráveis de Deus”. *Princípios da Filosofia*, I, artigo 28. AT, VIII, 15-16: Que devem ser examinadas não as causas finais das coisas criadas, mas as causas eficientes. “Assim, para concluir, jamais extrairemos quaisquer explicações acerca das coisas naturais a partir do fim que Deus ou a natureza se propôs ao fazê-las; porque não devemos ser arrogantes a ponto de nos julgarmos partícipes de seus desígnios. Mas, considerando-o como a causa eficiente de todas as coisas, veremos o que afinal a luz natural de que nos dotou mostra, que partindo daquele atributos seus dos quais quis que tivéssemos algum conhecimento, se pode concluir acerca dos efeitos dele que aparecem a nossos sentidos; sem esquecer, porém, como já foi dito, que se deve crer nessa luz natural apenas enquanto nada contrário for revelado por Deus ele mesmo”. *Princípios da Filosofia*, III, artigo 2. AT, VIII, 80-81: Não devemos ser tão presunçosos ao ponto de pretendermos conhecer o fim que Deus se propôs ao criar o mundo. “A segunda é que também devemos ter sempre presente que a capacidade do nosso espírito é limitadíssima, e por isso devemos evitar ser tão presunçosos a respeito de nós próprios – como seria, por exemplo, se imaginássemos que o universo tem quaisquer limites, quando isso nos foi comunicado pela revelação divina ou, pelo menos, por razões naturais evidentíssimas – porque isso seria alegar que o nosso pensamento pode imaginar algo para além daquilo criado pelo poder de Deus; ou que foi por nossa causa que Deus criou todas as coisas, ou que a nossa força de espírito pode conhecer os fins das coisas que Deus criou”.

em relação às demais criaturas, nas suas palavras: “Ainda que, no que respeita aos costumes, seja um pensamento piedoso e bom acreditar que Deus fez todas as coisas para nós... não é de modo algum verossímil que as coisas tenham sido feitas para nós, como se esse fosse o fim de Deus ao criá-las⁵⁵”. Essa crença, que pressupõe que a criação divina tem como objetivo beneficiar um tipo de criatura que seria a humana, é claramente recusada por Descartes porque ela representa uma das principais confusões metafísicas cujas implicações atingem não somente a física como até mesmo a moral⁵⁶. Supondo que Deus age em vista de fins, que o mundo pode ser explicado com recurso a causas finais e que as coisas que realmente importam são aquelas voltadas para o benefício dos seres humanos, podemos ser levados a querer justificar por esses meios comportamentos egoístas e infantis. O fato é que essas três teses cartesianas – (1) recusa de hierarquia entre as criaturas, (2) recusa das causas finais como princípios inteligíveis de explicação da criação e do funcionamento do mundo e (3) recusa do antropocentrismo – contribuem para pensarmos que compartilhar o mundo, para Descartes, significa compartilhá-lo com “outros” que são diversos, tanto enquanto individualidades, por não se identificarem com o que em cada um de nós é particular, mas também enquanto coletividades, por não se identificarem com o que em nós nos constitui como espécie humana. Sendo assim, se o mundo criado por um criador perfeito é um todo diverso e não hierárquico, pensar que seres diferentes de nós em seus mais diversos graus e natureza são por isso inferiores é uma incoerência.

*

A tese da equivocidade da natureza dos predicados sensíveis na filosofia cartesiana está diretamente relacionada com a recusa de uma hierarquia entre as criaturas, que seria representada por uma gradação de funções de acordo com o tipo de alma nelas pressuposto. Como é sabido, na *Segunda Meditação*, Descartes admite na alma apenas a função racional e exclui assim que outras funções possam ser a ela atribuídas, tais como a capacidade de se alimentar, de caminhar, etc. Isso

55 *Princípios da Filosofia, III, artigo 3.* AT, VIII, 81. Cf. Carta a Chanut de 6 de junho de 1647. AT, V, 53-54: “Car, bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l’homme soit la fin de la création. Mais il est dit que omnia propter ipsum (Deum) facta sunt, que c’est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l’Univers; et pour les créatures, d’autant qu’elles servent réciproquement les unes aux autres, chacune se peut attribuer cet avantage, que toutes celles qui lui servent sont faites pour elle”.

56 La raison est que nos appétits et nos passions nous dictent continuellement le contraire, et que nous avons tant de fois éprouvé dès notre, qu’en pleurant ou commandant, etc..., nous nous sommes fait obéir par nos nourrices, et avons obtenu les choses que nous désirions, que nous nous sommes insensiblement persuadés (que le monde n’était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues”. A^{***}, mars 1638. AT, II, p. 37. Apud: GOUHIER, H. página 142.

implica que as funções da alma são funções que só são aptas a serem exercidas por sujeitos conscientes de si, livres e moralmente responsáveis pelos seus atos. Além disso, a adesão de Descartes a essa tese da equivocidade dos predicados sensíveis está diretamente relacionada com o seu objetivo de desenvolver uma nova ciência física cuja teoria central é o mecanicismo. E o problema do fundamento metafísico do mecanicismo está diretamente relacionado com a tese da distinção real entre a alma e o corpo e com a consequente autonomia da substância extensa com relação à substância pensante. O que implica que os sentimentos dos animais, tendo uma natureza puramente material e correspondendo a modos da substância extensa, devem ser concebidos como puros movimentos na matéria e sem recurso a nenhuma consciência envolvida.

Embora os predicados sensíveis na filosofia cartesiana sejam equívocos, na medida em que designam quer modos da substância extensa quer modos de substâncias pensantes, eles pertencem, entretanto, à mesma categoria ontológica. Pois, seja enquanto movimentos na matéria, no caso dos animais, seja enquanto ideias sensíveis na alma, no caso dos humanos, eles são modos de substâncias finitas. E enquanto modos, eles têm o mesmo “grau de perfeição”, isto é, eles são inferiores às substâncias finitas e duplamente inferiores à substância infinita, mas não são inferiores entre eles, pois um modo não é inferior a outro modo. Não há, portanto, hierarquia entre a maneira dos animais de sentir e a maneira dos humanos de sentir, mesmo que elas sejam de naturezas opostas. Ainda no âmbito das categorias cartesianas, e pela mesma razão, não há hierarquia entre as criaturas, porque os animais e os humanos também ocupam a mesma categoria, na medida em que, como vimos, nas *Respostas nas Sextas Objeções*, Descartes os classifica como entidades que possuem “unidade de composição” em oposição a entidades que possuem “unidade de natureza”, isto é, substâncias. Além disso, ele recusa qualquer teleologia no âmbito das criaturas e, como consequência, qualquer tipo de antropocentrismo, seja em função da recusa de causas de finais como princípios inteligíveis que governam o mundo criado, seja em função da recusa de que a criação divina seria voltada para o benefício de um tipo de criatura em particular.⁵⁷

57 Eu gostaria de agradecer aos professores Lia Levy e Ulysses Pinheiro pelos comentários feitos à primeira versão deste texto, que apresentei no *Colóquio Internacional Descartes: Discurso do Método e Ensaio*, na Unicamp, em outubro de 2017. Agradeço também aos professores Marcos André Gleizer e Raul Landim Filho pelos comentários, críticas e sugestões que fizeram à versão final desse texto, apresentada no *Encontro Descartes*, na UERJ, em outubro de 2019.

Referência bibliográficas:

- BAKER, Gordon, MORRIS, J. Katherine. 1996. *Descartes' Dualism*. London: Routledge.
- CAMPOS, M. de A. 2016. "Le débat sur le statut des corps dans la philosophie de Descartes". *Philonsorbonne* 10: 29-47. DOI: 10.4000/philonsorbonne.774
- COTTINGHAM, John. 1991a. "A Brute to the Brutes? Descartes's Treatment of Animals". In MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes. Critical Assessments*, 163-172. London: Routledge.
- _____. 1991b "Cartesian Trialism". In MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes. Critical Assessments*, p. 136-249. London: Routledge.
- _____. 1989. *A filosofia de Descartes*, 161-179. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Rio de Janeiro: Edições 70.
- DESCARTES, René. 1996. *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin. 12 v.
- _____. 1997. *Œuvres Philosophiques de Descartes*. Ed. par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier. 3 v.
- _____. 2009. *O Mundo ou Tratado da Luz, O Homem*. Edição em francês e português. Apresentação geral, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. 1976. *Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).
- _____. 1990. *Méditations métaphysiques*. Texte latin accompagné de la traduction du Duc de Luynes; présentation et traduction de Michelle Beyssade. Paris: Le Livre de Poche. (Classiques de la philosophie).
- _____. 1998. *Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: abril, 1998. (Os Pensadores, Descartes, 1).
- _____. 1998. *Meditações, Objeções e Respostas, Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: abril. (Os Pensadores, Descartes, 2).
- _____. 2004. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Descartes. *Edição em latim e em português*. Tradução, nota prévia e revisão Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. 2002. *Princípios da Filosofia*. Tradução coordenada por Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____. 1997. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70.
- _____. 2017. "Carta de Descartes ao Marquês de Newcastle". Tradução, Introdução e Notas: Fabien Pascal Lins e Guilherme Ivo. *Modernos & Contemporâneos*, 1 (2).
- GAUKROGER, Stephen. 2000. "Les âmes des animaux et l'homme-machine: la question de la cognition". In BOURGEOIS, Bernard. HAVET, Jacques.

- (Org.). *L'Esprit Cartésien: Actes du XXVIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. p. 312-318. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- GUENANCIA, Pierre. 2010. "Quelques doutes sur la différence entre l'homme et l'animal". In AFEISSA, H.S. VILMER, J.B (Org.). *Philosophie animale: Différence, responsabilité et communauté*. p. 55-83. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- _____. 1998. "L'idée et l'image". In *L'Intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. p. 116-154. Paris: Gallimard.
- _____. 1991. "A máquina". In *Descartes*. Tradução Lucy Magalhães. p. 47-66. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GUEROULT, Martial. 2016. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico Andrade (coordenador), Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares. São Paulo: Discurso Editorial.
- HARRISON, Peter. 1992. "Descartes on Animal". In *The Philosophical Quarterly* 42 (167): 219-227.
- KAMBOUCHNER, Denis. 2015. "Sur les animaux, nous avons tous les droits". In *Descartes n'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*. Paris: Les Belles Lettres.
- LEVY, Lia. 1998. "Consciência e subjetividade". In *O Autômato Espiritual: a subjetividade moderna*. Porto Alegre: L&PM. p. 41-54.
- MORRIS, Katherine. 2000. "Bêtes-machines". In GAUKROGER, S. SCHUSTER, J. SUTTON, J. (Org.). *Descartes' Natural Philosophy*. London: Routledge. p. 401-417.
- ROCHA, Ethel Menezes. 2004. "Animais, homens e sensações segundo Descartes". *Kriterion* (110): p. 350-363.
- THOMAS, Janice. 2006. "Does Descartes deny consciousness to animals?" *Ratio* (XIX): p. 336-363.
- VENDLER, Zeno. 1991. "Descartes on Sensation". In MOYAL, George J. D. (Org.). *René Descartes: Critical Assessments*. London: Routledge. 3 v, p. 249-259.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.