

## A cadela sem nome de Descartes: Notas sobre vivissecção e mecanomorfose no século XVII

Juliana Fausto

Pós-Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR (bolsista PNPd/CAPES)

julianafausto@gmail.com

**Resumo:** O artigo propõe, a partir de uma análise da célebre tese das “bestas-máquinas” de Descartes, uma discussão acerca da possibilidade de os animais, segundo esta doutrina, possuírem sensações e assim serem capazes de sentir dor, o que a leitura de textos do filósofo e de outros autores sobre essa querela mostra não ser o caso. Em seguida, procede-se a um estudo sobre a recepção da tese cartesiana nos círculos científicos ingleses do século XVII tendo em vista que ela poderia justificar as então correntes práticas de vivissecção a sangue frio, o que não se verifica, entretanto, quando se examinam os escritos de filósofos naturais. Com base nesse itinerário, conclui-se que a concepção de máquinas passivas como paradigma de corpos submeteu tanto as vidas animais quanto o pensamento humano a processos de mecanomorfose.

**Palavras-chave:** Descartes, bestas-máquinas, vivissecção, máquina passiva, mecanomorfose, século XVII.

*Descartes' nameless bitch: Notes on vivisection and mechanomorphosis in the 17th century.*

**Abstract:** Drawing on an analysis of Descartes' famous thesis of “beast machines”, this paper proposes a discussion about the possibility that, according to this doctrine, animals may have sensations, thus being able to feel pain, which the reading of texts by the philosopher and other authors points out not to be the case. Then, the reception of the Cartesian thesis in English scientific circles of the seventeenth century is assessed, considering that it could justify the widespread practices of vivisection carried without anaesthesia; however, this assumption is not supported by the writings of natural philosophers. Based on this, we conclude that the notion of passive machines as a paradigm of bodies subjected both animal lives and human thought to processes of mechanomorphosis.

**Key-words:** Descartes; beast-machines; vivisection; passive machines; mechanomorphosis; 17<sup>th</sup> century.

### 1. “Uma separação quase cirúrgica”

Há uma famosa anedota sobre Fontenelle, segundo a qual este, em uma visita a Malebranche, gritou de compaixão ao presenciar o padre-filósofo chutar o ventre da cadela grávida que buscava conforto a seus pés. Malebranche, então, teria lhe respondido “friamente”: “O quê, você não sabe que isso não sente nada?” (TRUBLET *apud* RIBARD, 2003, p. 141).

O horror de Fontenelle refere-se, claro, à aplicação ao cotidiano, por Malebranche, da tese cartesiana das bestas-máquinas<sup>1</sup>. Conforme testemunhos do século XVII, essa tese configurava-se como a “pedra de

Recebido em 29 de dezembro de 2017. Aceito em 12 de abril de 2018.



toque” do comprometimento de alguém com o cartesianismo, opinião compartilhada tanto por seguidores como por detratores de Descartes. Antoine Dilly, autor de *De l'âme des bêtes ou après avoir démontré la spiritualité de l'âme de l'homme, l'on explique par la seule machine, les actions les plus surprenantes des animaux*, de 1676, obra popular à época e que chegou a ter pelo menos mais uma edição, em 1691 (BARBIER, 1806, p. 389), destacava, logo no prefácio de seu livro, “a ligação estreita que esse ponto particular [a tese das bestas-máquinas] tem com os principais fundamentos de sua [de Descartes] metafísica e de sua física” (DILLY, 1676, s/ pág.); para Gabriel Daniel, em *Voyage du Monde de Descartes* (1691), “só esse ponto contém ou supõe todos os princípios e todos os fundamentos da seita. [...] Eis aí o espírito e o sumo, se ousou me exprimir assim, do puro cartesianismo” (DANIEL, 1702, p. 430).

A filósofa Sophie Roux, em artigo de 2013 que pretende responder à pergunta “o que quer dizer ser cartesiano?”, considerou a controvérsia acerca das almas dos bichos um lugar privilegiado para entender em que consistiam as principais diferenças entre cartesianos e não-cartesianos pela maneira como nela aparecem os dois principais eixos da recepção da obra, o público e o teológico. De um lado, a tese das bestas-máquinas “revelava o caráter contra-intuitivo” (ROUX, 2013, p. 8) da ontologia de Descartes de modo muito mais claro que as *Meditações*; de outro, ela punha um problema: se os animais não têm alma, no limite é possível que os homens também não a tenham.

Contra ideias escolásticas que remontavam a Aristóteles, Descartes negava a existência de alma (de qualquer tipo) a todos os viventes exceto o homem: só existiria *um* tipo de alma, imortal e exclusiva a cada indivíduo humano. Com isso, o filósofo rompia com dois pontos fundamentais da tradição. O primeiro, a tese da metempsicose ou transmigração das almas, ideia presente de Pitágoras a Platão, que supunha que uma mesma alma viria, no decurso dos ciclos de vida e morte, a habitar diferentes espécies – o final do *Timeu*, nesse sentido, é exemplar ao expor um tipo de “teoria da evolução reversa”, na qual o homem, o vivente mais perfeito, vai dando lugar a formas de vida inferiores, a primeira delas sendo a mulher (cf. PLATÃO, 2001, 91a-92b). E, em segundo, o contínuo existente entre os seres vivos; quer fosse dotando os animais de uma alma racional, tripartindo a alma humana ou postulando a existência de alma vegetativa, sensível e racional, a ruptura fundamental, segundo esse pensamento, situava-se na separação entre vida e não-vida.

Mesmo os estoicos, que desenvolveram o conceito de instinto ou impulso (*hormé*) até o ponto em que os homens se separariam dos animais por um princípio distinto de ação – racional, para os humanos, instintivo, para os bichos –, não obstante compreendiam o instinto como um “análogo psíquico da inteligência, mas um análogo mais compacto, mais concreto, menos consciente, mais fechado”, nas palavras do filósofo Gilbert Simondon (SIMONDON, 2004, p. 74). Ainda segundo ele, haveria uma diferença chave entre o automatismo proposto pelos estoicos e o de Descartes: o dos antigos seria um “automatismo instintivo, psíquico”; já o segundo, puramente “físico”, “mecânico”<sup>2</sup>. Isto é, ainda que quase toda a história da filosofia, até ali, procurasse estabelecer, encontrar ou inventar o limite entre humanos e animais<sup>3</sup>, não foi senão com Descartes que se realizou a separação que Lévi-Strauss tão bem descreveu como fundante do humanismo, aquela que vai “cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino soberano”, supondo – ou tendo a intenção de – “apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, [que] ele é primeiro um ser vivo”. Pois foi precisamente apagando esse “caráter irrecusável” e “concedendo a uma [à humanidade] tudo o que tirava da outra [da animalidade]” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 53) que Descartes fundou sua filosofia.

A historiadora da ciência Jessica Riskin, ao estudar o banimento da agência do mundo natural e das ciências no começo da modernidade em *The Restless Clock* (2016)<sup>4</sup>, explica que a comparação de organismos a máquinas era comum desde a antiguidade, havendo inclusive, durante a Idade Média e o Renascimento, autômatos que administravam bênçãos, como, no século XV, o *Rood of Grace*, crucifixo mecânico cujos olhos e lábios se



mexiam – “*Deus qua machina*”. Foi a Reforma, segundo a autora, a responsável pelo primeiro golpe que viria a separar espírito e matéria de uma vez por todas, transformando desse modo as máquinas em objetos *passivos* ao “estabelecer seu Deus relojoeiro como rigorosamente separado de sua criação relógio e designar a ele um monopólio sobre a agência” (RISKIN, 2016, p. 43). Ainda assim, mesmo depois do ataque aos autômatos divinos – na Dissolução dos Mosteiros, por exemplo, o crucifixo foi tomado pelo governo protestante e usado para denunciar os católicos como idólatras –, abundavam autômatos lúdicos, que davam testemunho da vivacidade da matéria. Tratava-se de uma tradição segundo a qual “matéria e mecanismo permaneciam ativos e vitais, e na qual os autômatos representavam o espírito em todas as suas aparências corpóreas disponíveis e a vida no que ela tem de mais animado” (RISKIN, 2016, p. 43). A novidade de Descartes, portanto, teria sido menos a de comparar animais e corpos a máquinas, mas a de postular com o *cogito* uma “entidade puramente intelectual, uma mente desencarnada, uma alma pensante” (RISKIN, 2016, p. 61), ideia “radical” e “perigosa”: “a mesma maquinaria viva, quando medida diante de um eu desencarnado e transcendente, parecia diferente: confinada, repetitiva, passiva” (RISKIN, 2016, p. 66). Isto é, segundo Riskin, foi a exclusividade da incorpórea alma humana que “drenou a vida do corpo-máquina” (RISKIN, 2016, p. 70):

A remoção, por parte de Descartes, das almas e formas do mundo-máquina deixou para trás um sentido para sempre alterado de maquinaria. Tendo significado beleza, complexidade, virtuosidade, sabedoria e agência no universo intelectual antigo e escolástico, a maquinaria adquiriu um novo conjunto de significados: passividade, limitação e restrição (RISKIN, 2016, p. 67)<sup>5</sup>.

Nessa perspectiva, o conceito de animal-máquina difere do de besta-máquina, indubitavelmente cartesiano: no primeiro caso, não havendo ruptura entre matéria e espírito, a possibilidade de uma máquina animada não constitui paradoxo; no segundo, a própria existência de um animal, um vivente com alma que não é humano, perde seu sentido, só sendo possível falar em bestas.

Agora, no lugar de uma prodigalidade de almas de vários tipos bem distribuídas no mundo, concebia-se apenas uma divisão, a saber, entre a substância pensante ou *res cogitans* e a substância extensa ou *res extensa*, a primeira compartilhada por seres humanos e celestiais e a segunda configurando os corpos, cujas relações e movimentos poderiam ser explicados de um modo puramente mecânico, segundo o novo conceito de máquina passiva. Já no *Tratado do homem*, obra publicada postumamente em 1664, mas cuja origem remonta aos anos 1630, conforme indicação do próprio Descartes<sup>6</sup>, o filósofo afirmava que “o corpo não é outra coisa que uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma expressamente para torná-lo o mais parecido conosco quanto possível”. A analogia com as máquinas vem em seguida – se “relógios, fontes artificiais, moinhos” (AT, XI, p. 120) feitos por mãos humanas se movem por si mesmos, o que dizer das máquinas produzidas por Deus? Ora, após quase setenta páginas de uma extensa descrição mecanicista e ilustrada do corpo, finalmente é explicitado de uma só vez aquilo de que elas são capazes quando, no último parágrafo do tratado, Descartes conclui, exortando os leitores:

Eu gostaria que vocês considerassem, depois disso, que todas as funções que atribuí a esta máquina, como a digestão de carnes, o batimento do coração e das artérias, a nutrição e o crescimento dos membros, a respiração, a vigília e sono; a recepção da luz, dos sons, dos odores, dos gostos, do calor e de outras tais qualidades nos órgãos dos sentidos exteriores; a impressão de suas ideias nos órgãos do sentido comum e da imaginação, a retenção ou a impressão dessas ideias na memória; os movimentos interiores dos apetites e das paixões; e enfim os movimentos exteriores de todos os membros que se seguem por ocasião tanto das ações dos objetos que se apresentam aos sentidos quanto das paixões e das impressões que se encontram na memória imitam o mais perfeitamente quanto é possível aqueles de um verdadeiro homem: eu desejo, digo, que vocês considerem que essas funções se seguem todas naturalmente, nesta máquina, apenas da disposição de seus órgãos, nem mais nem menos do que fazem os movimentos de um relógio, ou outro autômato, seus contrapés e suas rodas; de modo que não é preciso quanto a ela conceber nenhuma alma vegetativa nem sensitiva, e nenhum outro princípio de movimento e de vida além de seu sangue e seus espíritos, agitados pelo calor do fogo que arde continuamente em seu coração e que não é de outra natureza que todos os fogs que estão nos corpos inanimados. (AT, XI, p. 202).



É preciso não confundir esses “espíritos” com algum tipo de alma: trata-se do que na quinta parte do *Discurso do Método* é chamado de “espíritos animais”, “um desses fogos sem luz” (AT, VI, p. 46) que excita os corpos em seu coração e

que são como um vento muito sutil ou antes como uma chama muito viva e muito pura que, subindo continuamente em grande abundância do coração ao cérebro, vai se dirigir dali, pelos nervos, para os músculos e dá movimento a todos os membros; sem que seja preciso imaginar outra causa [...] segundo as regras da Mecânica, que são as mesmas da natureza. (AT, VI, p. 54).

O *Tratado do homem*, assim como *O mundo ou tratado da luz*, apela para o registro da ficção em sua construção: Descartes cria um mundo em forma de fábula, no mais das vezes idêntico àquele em que ele mesmo vive, para descrever seu funcionamento. E se, neste caso, o texto começa deixando claro seu caráter de hipótese, presente já na frase de abertura “Esses homens serão compostos, como nós, de uma Alma e de um Corpo” (AT, XI, p. 119), assim o é porque só no caso de uma outra espécie de homens seria possível imaginar seu corpo e sua alma separados, tal como o *Tratado* os toma. No caso dos bichos, entretanto, tal “fábula” é a rigorosa descrição de seus corpos desanimados. Privados de qualquer tipo de alma, sobra-lhes apenas o corpo que, como o resto da natureza, é mecanizado<sup>7</sup>. Procedeu-se assim, conforme observou a filósofa Elizabeth de Fontenay, a uma “separação quase cirúrgica entre o que é alma, a substância espiritual, e o que é extensão, a substância material” (DE FONTENAY, 1998, p. 377). Isto é, se falar em homens-máquinas só é possível sob a forma fabulosa, as bestas-máquinas povoam o nosso mundo.

O penúltimo parágrafo de *O mundo* enuncia uma regra geral, um princípio que Descartes supõe seguir: “que a natureza age sempre segundo os meios que são os mais fáceis de todos e os mais simples” (AT, XI, p. 201). Desse modo, se se pode explicar o movimento dos animais sem recorrer a uma alma, é assim que se deve fazê-lo. Como, para o filósofo, não há nada de que o corpo não seja mecanicamente capaz exceto pensar, o que está intimamente ligado a falar, e como ele jamais observara uma besta se comunicando com seus companheiros, ainda que algumas possuíssem os órgãos necessários para isso, fica provado que elas não têm alma.

O terrível corolário desta tese é que os animais, não tendo alma de qualquer ordem, isto é, sendo seres puramente mecânicos, não pensam e, portanto, não sentem dor (ou prazer etc.). Nas respostas às *Sextas objeções*, Descartes explica que:

Para bem compreender o que é a certeza da sensação, é preciso distinguir nela três tipos de graus. No primeiro, não se deve considerar outra coisa a não ser o que os objetos exteriores causam imediatamente no órgão corporal; o que não pode ser outra coisa além dos movimentos das partículas desse órgão e a mudança de figura e de situação que provém desse movimento. O segundo contém tudo o que resulta imediatamente no espírito, disso que é unido ao órgão corporal assim movido e disposto por seus objetos; e tais são o sentimento da dor, das cócegas, da fome, da sede, das cores, dos sons, dos sabores, dos odores, do calor, do frio e outros parecidos que, como dissemos na sexta Meditação, provém da união e por assim dizer da mistura do espírito com o corpo. E, enfim, o terceiro compreende todos os juízos que temos o costume de fazer desde nossa juventude concernindo as coisas que estão ao nosso redor, por ocasião de impressões ou movimentos que se fazem nos órgãos de nossos sentidos. (AT, IX, p. 236; grifo meu).

As expressões dos animais, portanto, sejam elas gestos ou sons, não seriam senão meros reflexos. Em carta de 30 de julho de 1640 a Mersenne, Descartes explica que o hábito é responsável por se conceber os animais como possuindo alguma espécie de sensação, erro que poderia ser corrigido caso houvesse mais contato com autômatos:

Sobre as Bestas brutas, nós estamos de tal modo acostumados a nos persuadir de que elas sentem assim como nós, que é difícil nos desfazermos desta opinião. Mas se nós estivéssemos também acostumados a ver autômatos que imitassem perfeitamente todas aquelas de nossas ações que podem imitar, e a não tomá-los senão por autômatos, não teríamos dúvida alguma de que todos os animais sem razão são também autômatos, porque acharíamos que eles diferem de nós em todas as mesmas coisas, como escrevi na página 56 do Método. E deduzi muito particularmente,

em meu Mundo, como todos os órgãos que são necessários a um autômato para imitar todas aquelas nossas ações que fazemos em comum com as bestas se encontram nos corpos dos animais. (AT, III, p. 121).

Ademais, em outra carta a Mersenne, de 11 de junho de 1640, Descartes afirma expressamente ao amigo que

Eu não explico sem a alma o sentimento da dor; pois, de acordo comigo, a dor não está senão no entendimento; mas explico todos os movimentos exteriores que acompanham em nós esse sentimento, os quais são os únicos que se encontram nas bestas, e não a dor propriamente dita. (AT, III, p. 85).

## 2. “Bestial com as bestas”

John Cottingham escreveu em 1978 um artigo hoje célebre, “A brute to the brutes? Descartes treatment of animals”, no qual constrói uma defesa do filósofo contra a “tese monstruosa” (COTTINGHAM, 1978, p. 551) de que os bichos não sentem nada, baseada sobretudo em uma suposta confusão da parte de Descartes em relação às suas ideias sobre sensações. O comentador conclui que “a verdade talvez seja que Descartes nunca esteve completamente à vontade com o dualismo estrito, por mais que o afirmasse enfaticamente” e que “no fim das contas, Descartes talvez não fosse completamente consistente, mas pelo menos ele não foi de todo *bestial com as bestas*” (COTTINGHAM, 1978, p. 559; grifo meu).

Sua argumentação baseia-se principalmente em duas passagens, a primeira, uma carta a Newcastle de 23 de novembro de 1646, na qual o filósofo diz que “todas as coisas que ensinamos [*qu'on fait faire*] cachorros, cavalos e macacos a fazer não são senão os movimentos de seu medo, de sua esperança ou de sua alegria, de modo que eles podem fazê-lo sem nenhum pensamento” (AT, IV, p. 574), o que o comentador interpreta como uma evidência da imprecisão de Descartes, pois que tais sensações não poderiam se realizar sem pensamento. Sua segunda evidência é colhida do artigo 190 do Livro IV dos *Princípios* e mostra Descartes produzindo o que Cottingham considera uma quimera, o termo “alegria animal” (*laetitia animalis*, cf. AT, VIII, p. 317) – diferente da “alegria intelectual” (*gaudium intellectuale*) –, “entidade bizarra” de algum modo “ligada a músculos do coração e comoções cerebrais”. “É evidente que Descartes está, aqui, em uma bagunça filosófica”, arremata o autor, considerando que “alegria” é “puramente um estado mental e portanto confinado firmemente ao reino da *res cogitans*” (COTTINGHAM, 1978, p. 558).

A dificuldade aí, cabe objetar, é menos com a clareza de Descartes do que com a crença confusa do próprio Cottingham de que a alegria é um “inescapável predicado mental”. É evidente que o termo “alegria animal” não quer dizer “a alegria que sentem os animais”, mas uma alegria cujo lugar é o corpo físico; e de que serve o corpo físico desatrelado de uma alma que lhe permita ter consciência daquilo que sente? O próprio comentador afirma, em seguida, que Descartes “claramente quer dizer que a alegria de cães e gatos é analisável até tais eventos fisiológicos”, mas que, usando o termo “alegria”, o autor das *Meditações* teria se atrapalhado, já que esta jamais poderia existir como *res extensa*. O que escapa a Cottingham é a diferença entre a alegria e a sensação de alegria ou saber que se sente alegria. Que exista uma alegria animal não quer dizer que bichos e humanos compartilhem um estado mental, mas apenas que a experimentam em seus corpos, no caso dos primeiros, desanimados. O problema todo é que os impulsos animais, como a sede e a fome, por exemplo, não estão ligados a uma ideia, mesmo que confusa, como é o caso nos homens, não sendo, portanto, sensações em sentido próprio, mas apenas aquelas do primeiro tipo, meramente mecânicas. É o mesmo caso com essa tal alegria, que é descrita em termos corporais, pela ação de “pequenos nervos”, assim como outras paixões tais como a tristeza, a raiva, etc.

No artigo “Animais, homens e sensações segundo Descartes”, a filósofa Ethel Rocha comenta essa passagem, frisando a importância da atitude proposicional para a teoria das sensações de Descartes, e recupera uma



resposta dele a Hobbes nas *Terceiras Objeções*: “é evidente que ver um leão e ao mesmo tempo ter medo dele é diferente de simplesmente vê-lo. E ver um homem correr é diferente de afirmar em silêncio para si mesmo que se vê” (AT, IX, p. 142). Ter sensações propriamente ditas, para Descartes, significa ser consciente delas. As bestas-máquinas, pura *res extensa*, não têm consciência e, assim, não podem ter sensações. É como se para sofrer fosse necessário um pensamento conceitual sobre a dor – ou, pelo menos, a atitude “compreendo que sinto dor agora e isso é verdade”, coisa de que as bestas seriam incapazes:

Sendo assim, Descartes teria [...] mostrado que não só os animais não-humanos podem ser como máquinas na medida em que não pensam discursivamente, mas podem ser totalmente como máquinas à medida que mesmo seus impulsos de raiva, medo, sede etc., por não envolverem uma ideia, ainda que confusa, podem ser explicados sem apelo ao pensamento, e, por isso mesmo, não são propriamente sensações. (ROCHA, 2004, p. 361).

“O princípio metafísico” acerca da simplicidade dos meios pelos quais age a natureza, continua Rocha, constitui o passo final:

[...] se para explicar as paixões de animais não-humanos é desnecessário o recurso a um aparato complexo (tal como uma alma vegetativa e sensitiva embora não racional), então esse aparato é supérfluo e, dada a simplicidade da natureza, não existe. Donde a conclusão final: os animais não têm razão e nem, por conseguinte, experiências sensoriais. (ROCHA, 2004, p. 361).

Os bichos, portanto, não só *podem* como *devem* ser como máquinas.

Além de omitir, em sua interpretação, as respostas às *Sextas objeções* nas quais os três tipos de sensação são explicados, Cottingham esquece de mencionar a carta a Mersenne na qual o filósofo afirma expressamente que os animais não sentem dor. O comentador parece preferir declarar que Descartes se atrapalhou, com o intuito talvez de criar uma “dúvida razoável”, a comprometê-lo com o que considera uma tese “bestial”, escolhendo cuidadosamente, com este fim, algumas passagens em detrimento de outras, além de simplesmente negligenciar o entusiasmo do filósofo com certas práticas científicas, como por exemplo a vivissecção.

Em “Descartes on Animals” (1992), o historiador Peter Harrison, ainda que divirja de Cottingham, defende que este teria compreendido que há algo de “fundamentalmente errado” nas leituras sobre a questão das almas das bestas em Descartes, sentenciando que “atualmente diz-se muito *nonsense* sobre Descartes, particularmente sobre a questão da consciência animal” (HARRISON, 1992, p. 227). Para ele, o filósofo adotava uma postura mais “cuidadosamente agnóstica” que “dogmática” em relação à questão. Harrison se apoia no que chama de “escassez” de afirmações de Descartes sobre os animais sentirem ou não dor, mas principalmente em uma carta a More, de 5 de fevereiro de 1649, na qual o filósofo teria feito afinal uma “admissão sincera [*candid*]” (HARRISON, 1992, p. 226): “embora veja como estabelecido que não podemos provar que há algum pensamento nos animais, não penso que esteja provado que não há, uma vez que a mente humana não permeia seus corações” (AT, V, p. 276). Descartes, portanto, estaria sendo zeloso, e “meramente conhecia os limites de sua especulação filosófica”. Ademais, ele segue, o “valor da hipótese cartesiana só poderia ser avaliado quando comparado às visões que substituíá”, avaliação que Harrison prontamente realiza ao sentenciar que a ideia da besta-máquina “desempenhou um papel vital em exorcizar o mundo natural daquelas forças ocultas indissociáveis do funcionamento do cosmos aristotélico” (HARRISON, 1992, p. 227).

De fato, o mecanicismo clássico foi fundamental no processo de “desencantamento do mundo”. É possível, por exemplo, reconhecer, em carta de 18 de março de 1630 a Mersenne, um germe cartesiano do behaviorismo de Pavlov: “o que é muito certo, eu julgo, que se açoitamos bem um cão cinco ou seis vezes ao som de um violão, tão cedo ele ouça uma outra vez essa música, começará a gritar e a fugir” (AT, I, p. 134). A partir da tese cartesiana das bestas-máquinas, parece, os animais deixaram de *responder* para



começar a apenas *reagir*, crença que até hoje anima muitas pesquisas – na convicção de que é possível demarcar rigidamente onde termina uma reação e começa uma resposta, o que atualmente tem sido colocado em questão (cf. DERRIDA, 2002; DESPRET, 2004 e 2008; HARAWAY, 2008). Por outro lado, pondera Harrison, “se Descartes tivesse argumentado que os animais sentem, mas seus sentimentos não deveriam ser levados em conta, seria uma outra questão” (HARRISON, 1992, p. 227). Tal consideração deixa de lado uma indagação no mínimo desconfortável: seria possível que a meticulosidade do filósofo em relação às suas especulações funcionasse como um escudo teórico diante de práticas que ele considerava importantes para fazer avançar seus estudos?

Afirmações como as encontradas em uma carta a Mersenne de 30 de julho de 1640 – “notei, em cães abertos totalmente vivos, que seus intestinos têm um movimento regrado quase como aquele da respiração” (AT, III, p. 141) e “sobre as veias, elas têm mil válvulas [...], como se pode provar ligando umas e outras no mesentério de um cão vivo” (AT, III, p. 139) – demonstram o interesse de Descartes pelas vivissecções, que talvez fossem consideradas hediondas caso ele concedesse alguma sensação própria aos animais. A possibilidade de uma compreensão tão tenebrosa da teoria, qual seja, a de que ela estivesse a serviço de ações que de outra forma seriam reputadas condenáveis, não chega a ser abordada ou pressentida pelo autor. Finalmente, Harrison conclui, defendendo seu filósofo: “sua culpa consiste nisso: ele teve a temeridade de apontar que as justificativas tradicionais para atribuir consciência aos animais eram vazias. Ainda não está claro que ele está errado” (HARRISON, 1992, p. 227). Em suma, aquilo que importa para este autor é o máximo cuidado em relação ao próprio pensamento – e não diante daqueles outros que podem efetivamente ser prejudicados por ele – mesmo quando se trata, como supõe, de uma questão de “ausência de evidência” e não de “evidência de ausência”.

Mas foi Pierre Bayle, séculos antes de Cottingham e Harrison, quem levou a tese cartesiana a seu limite, levantando, face a ela, questões que nenhum dos dois autores mencionados chega a assuntar. Autor dos artigos que melhor mapeiam a querela das almas animais no século XVII, “Pereira” e “Rorarius”, em seu *Dicionário histórico e crítico*, Bayle não se furtou a expor o caráter monstruoso da tese das bestas-máquinas. Já em 1684, nas *Nouvelles de la république des lettres*, ele escrevia:

do lado de M. Descartes [há] um sentimento [...] que choca tão rudemente a luz natural de tantas pessoas, que se diz em alto e bom som em mil lugares que é uma vergonha para a França e para o nosso Século ter produzido um Filósofo que pôde ter pronunciado com sucesso a monstruosa opinião de que as bestas são máquinas. (BAYLE, 1684, p. 23).

No artigo “Rorarius”, Bayle escrutina não apenas a tese cartesiana como as objeções levantadas pelos escolásticos, em uma série de notas extensas e inspiradas que parecem não deixar pedra sobre pedra no castelo das doutrinas sobre as almas animais. No que diz respeito às bestas-máquinas, dois argumentos se sobressaem: o primeiro, que revela a dimensão ético-religiosa da tese, capaz de proporcionar grandes vantagens para o cristianismo, e o segundo, que deixa aparecer o aspecto verdadeiramente monstruoso do *cogito*. Na nota C, Bayle explica como

todas as provas do pecado original retiradas da doença e morte, às quais as criancinhas estão submetidas, colapsam assim que se supõe que os animais têm sensações. Eles estão sujeitos tanto à dor quanto à morte. Eles, entretanto, nunca pecaram [...] Se as bestas tivessem uma alma cognoscente, *segue-se, 1, que Deus não se ama, 2, que ele não é constante, 3 que ele é cruel e injusto*. Ele não amaria a si pois teria criado *almas capazes de conhecimento e amor sem obrigá-las a amá-lo e conhecê-lo*. [...] De acordo com a opinião comum, as almas das bestas retornam para o nada no instante em que as bestas cessam de viver; onde então está a constância de Deus? Ele cria almas e logo as destrói. Ele não faz a mesma coisa no que diz respeito à matéria, ele não a destrói jamais; ele conserva então as substâncias menos perfeitas e destrói as mais perfeitas. Isso é coisa de um agente sábio? A alma das bestas não pecou, e ainda assim está sujeita à dor e à miséria; está sujeita a todos os desejos desregrados da criatura que pecou. De que modo tratamos as bestas? Fazemo-las se despedaçarem umas às outras para o nosso prazer; matamo-las para nos nutrir;

●  
●

revistamos suas entranhas enquanto ainda estão vivas para satisfazer nossa curiosidade, e fazemos tudo isso como consequência do império que Deus nos deu sobre as bestas. A quanta desordem a criatura inocente é assujeitada pela criatura criminoso! Nenhum casuísta acredita que alguém peca ao fazer touros lutarem contra cães, e assim por diante, e ao empregar milhares de artimanhas e milhares de violências para destruir animais na caça, pesca e afins, ou ao se divertir matando moscas, como o fazia Domiciano. Não há crueldade e injustiça em submeter a alma inocente a tantos males? Livramo-nos de todas essas dificuldades pelo dogma do senhor Descartes. (BAYLE, 1730, Tomo 4, p. 77).

É verdade que um sentimento parecido com o de Bayle é expresso pelo próprio Descartes em uma carta a More datada de 5 de fevereiro de 1649:

Deste modo, minha opinião não é tanto cruel com os animais quanto indulgente com os seres humanos – pelo menos para aqueles que não são dados às superstições de Pitágoras –, já que os absolve da suspeita de crime quando comem ou matam animais. (AT, V, pp. 278-279).

O que é possível ser entrevistado aí é o fundamento ético-político da doutrina cartesiana. Os homens de fato torturam e matam os animais e por isso é preciso livrá-los da suspeição de crime; além disso, seres que nunca pecaram sofrem, o que não é condizente com o cristianismo. A teoria cartesiana põe o mundo no lugar, conformando-o à medida do homem.

Há ainda outro problema, um que diz respeito aos próprios semelhantes humanos. E é a razão ela mesma que, segundo Bayle, mostra como tal tese é insustentável: pois, ao tomar o *cogito* como fundamento em um mundo no qual “a natureza age sempre segundo os meios que são os mais fáceis de todos e os mais simples” e onde é possível que haja autômatos perfeitos, o fato de que haja outros seres com alma fora de mim é algo sem nenhuma evidência e que só é possível afirmar por analogia – e, se por analogia, por que não estender a cortesia aos bichos? Pergunta, assim, Bayle, na nota G:

pois onde está o homem que ousaria dizer que é o único que pensa e que todos os outros são máquinas? Não seria ele visto como um personagem mais extravagante que aqueles que são colocados em asilos de loucos ou mantidos distantes de toda a sociedade humana? Essa consequência do dogma cartesiano é um irritante estraga-prazeres: ela se parece com os pés do pavão; é uma feiura que mortifica a vaidade que a brilhância da plumagem havia inspirado. (BAYLE, 1730, Tomo 4, p. 81).

### 3. Anatomia pública

Se o automatismo das bestas era vantajoso para a religião, como foi demonstrado por Bayle, poder-se-ia pensar o mesmo no que diz respeito às ciências: já que os animais não sentem nada, estaria permitida toda sorte de experimento invasivo que se tencionasse fazer. Certamente não foi Descartes quem instituiu a prática de vivissecção de animais a sangue frio, também praticada por William Harvey na primeira metade do século XVII, por exemplo, e cuja origem remonta pelo menos ao romano Galeno no século II. Vesalius (1515-1564), considerado o pai da anatomia moderna, advogava, no século XVI, a vivissecção como método de aprendizagem nas escolas<sup>8</sup>, muito mais eficaz, segundo ele, que a mera leitura de livros (cf. HART, WOOD & HART, 2008; O'MALLEY, 1964). Em sua obra *De humani corporis fabrica*, ele chega a apresentar a macabra ilustração de um porco em agonia acorrentado e sendo aberto por querubins. Cadelas grávidas, como a de Malebranche, também eram usadas de modo que se pudesse observar os filhotes ainda não nascidos, conforme contou Baldasar Heseler em *Primeira anatomia pública de Andreas Vesalius em Bolonha, 1540: relato de uma testemunha*.

O historiador David Wooton alega, fazendo referência ao capítulo VII do *De fabrica*, que Vesalius “sabia perfeitamente que a vivissecção era uma forma de tortura (a cadela é ‘cruciata’, crucificada ou torturada)” (WOOTON, 2007, p. 99). Wooton menciona ainda o testemunho de dois filósofos naturais do século XVII,



Robert Hooke e Nicolaus Steno, que poderiam estar plenamente conciliados com suas práticas e livres da suspeita de crime mediante a benção da filosofia de Descartes; a quem bastaria dizer que, conforme demonstrava o filósofo francês, “nossos animais, meras bestas, não sentem nada”. O intrigante é que essas pessoas, que faziam experimentos cotidianamente com animais, isto é, que estavam em sua companhia grande parte do tempo (e a quem deviam pelo menos parte de seus sucessos intelectuais), produziam um discurso bem diverso ao se comunicarem entre si. Hooke escreveu a Boyle em 1664:

O outro Experimento (que dificilmente, confesso, farei de novo, pois foi *cruel*) foi com um cachorro, o qual, por meio de um par de foles com os quais enchi seus pulmões e os esvaziei de novo, consegui preservar vivo por quanto tempo eu desejasse, depois de que abri-o totalmente o tórax e cortei fora todas as costelas e abri a barriga [...] Meu desígnio era fazer algumas investigações a respeito da natureza da respiração. Mas [...] dificilmente serei induzido a fazer novas tentativas desse tipo, por causa da *tortura* da criatura; mas certamente a investigação seria nobre se pudéssemos encontrar um modo de estupefazer a criatura, para que não esteja *sensível*. (HOOKE, 2001, p. 399; grifo meu).

Diversos autores (L’ESPINASSE, 1956; JARDINE, 2000; ARMSTRONG, 2008; SHANNON, 2013) apontaram para a diferença de tom entre esta carta, um registro pessoal, quando comparada ao relatório oficial da experiência, também escrito por Hooke:

Um Cão foi dissecado e, por meio de um par de foles e um tipo de Tubo empurrado pela Traqueia da Criatura, o coração continuou a bater por muito tempo depois de todo o Tórax e Ventre terem sido abertos, ou melhor, depois de o *Diafragma* ter sido em grande extirpado e o *Pericárdio* removido do coração. E, diante das diversas tentativas feitas, parece muito provável que este movimento teria sido continuado enquanto houvesse sangue nos vasos do Cão. (HOOKE, 1667, p. 232).

A historiadora Lisa Jardine classifica o relatório como “frio [*deadpan*]” (JARDINE, 2000, p. 116), opinião compartilhada pelo teórico de estudos culturais Philip Armstrong quando observa que: “o tom de distanciamento exclui a menção a quaisquer sinais de sofrimento [*distress*] no animal ou sua consequente morte: tudo aquilo de que dá conta são os dados que concernem à manipulação” (ARMSTRONG, 2008, p. 58). É como se a passagem do relato ao colega à publicação espelhasse, de certa forma, àquela do experimento até o estabelecimento do fato científico; na História não entram ganidos ou espasmos caninos, mas observações como as feitas pela biógrafa Margarete de L’Espinasse acerca do pioneirismo de Hooke e da importância de seus estudos sobre respiração artificial, que “muito naturalmente levaram ao projeto dos aparatos de mergulho” (L’ESPINASSE, 1956, p. 52), de extrema importância para uma sociedade naval como a inglesa.

As práticas de assepsia do discurso científico, de onde questões de ordem política, pessoal etc. são amputadas, dão testemunho da fé de que um procedimento de “purificação” dos enunciados tem o poder de torná-los (mais) objetivos<sup>9</sup>; trata-se daquela crença, observada pela filósofa Donna Haraway, “de que certos idiomas estão livres de figuração enquanto outros são poluídos pela cultura” (HARAWAY, 2008, p. 376). Assim, é principalmente nos registros pessoais que são encontradas admissões do sofrimento causado aos animais. Steno, por exemplo, em carta de 1661 a seu mestre Thomas Bartholin, confessou que “não é sem repugnância que os torturo com uma dor tão prolongada”, completando que “os cartesianos se orgulham muito da verdade de seu sistema filosófico, mas gostaria que me convencessem do fato de que animais não têm alma!” (STENO apud GUERRINI, 2003, p. 45). Nenhum deles, entretanto, abandonou a prática da *visvissecção* – Hooke foi inclusive persuadido, três anos mais tarde, a realizar ainda uma vez o experimento de tórax aberto com o cão. Isto é, ainda que conhecessem a doutrina de Descartes e fossem em grande parte seus adeptos, podendo assim reivindicá-la para se isentar do risco de estar sendo cruéis, a maioria dos cientistas não fez apelo a ela.



Em *Experimenting with Humans and Animals* (2003), a historiadora da ciência Anita Guerrini, ao mapear a prática de vivissecção na nascente Royal Society do século XVII, argumenta que a maioria dos pesquisadores, em boa medida mecanicistas clássicos, não abraçava inteiramente as consequências da falta de alma das bestas-máquinas. Segundo ela, os adeptos da vivissecção costumavam partilhar da opinião de que os animais sentiam dor – entre outros, Boyle mencionou uma “víbora ‘furiosamente torturada’” e Carlo Fracassati comentou, a respeito de um cão-cobaia, que ele “sofrera demais” (GUERRINI, 2003, p. 45). Essa crença, porém, não os impedia de seguir com as experimentações, que se sustentavam na tese cristã da “administração” (*stewardship*)<sup>10</sup> da criação pelo homem. L’Espinasse conta, por exemplo, que Richard Waller e Henry Oldenburg, dois célebres membros da Sociedade, consideraram “nobre” (L’ESPINASSE, 1956, p. 52) o experimento com o cão. Boyle, que conduziu muitos experimentos em animais, ainda que reconhecesse seu sofrimento, asseverava que

não é nenhuma grande presunção conceber que o resto das criaturas foi feito para o homem, já que apenas ele no mundo visível é capaz de gozar, usar e saborear muitas das outras criaturas e discernir a onisciência, onipotência e bondade de seu autor nelas. (BOYLE, 1664, p. 25).

Guerrini argumenta ainda que a extrapolação da doutrina talvez tenha exercido maior influência naqueles círculos científicos: a “fábula” do homem-máquina, que levou a uma febre de experimentos, em sua maioria transfusões de sangue animal em seres humanos. E, se houve quem criticasse William Harvey nas bases de que o corpo humano era único e os animais não poderiam prover um bom modelo comparativo, a analogia mecanicista de tipo clássico entre organismos e máquinas teve como consequência um antropomorfismo perverso por não se assumir como tal. Dualistas até os dias de hoje, consideramos os corpos animais bons substitutos para corpos humanos no que tange à fisiologia, o que se verifica no uso continuado de cobaias, mas não ousamos comparar nossas almas senão com muito cuidado, correndo o risco da irônica acusação de antropomorfizá-los.

Não foi preciso, portanto, transformar os animais em máquinas inteiramente passivas, privar-lhes mesmo das mais simples experiências sensoriais, como a dor, para que se praticasse – e continue praticando – contra eles toda sorte de abuso. É impossível aqui não lembrar da famosa questão de Bentham: “A questão não é ‘eles podem raciocinar?’ ou ‘eles podem falar?’ mas ‘eles podem sofrer?’” (BENTHAM, 1907, p. 311), para percebê-la inútil diante de crenças e convicções que giram em torno à excepcionalidade onto-teo-lógica humana. É como se o seu estatuto autorizasse a humanidade a abandonar qualquer responsabilidade – no sentido de habilidade de responder, como define Haraway<sup>11</sup> – em relação aos outros viventes. Leibniz, por exemplo, que dotava os animais de almas indestrutíveis e diferenciava as máquinas artificiais das “Máquinas da Natureza”, foi, ao menos em sua juventude, um entusiasta dos experimentos de Boyle, mostrando um profundo fascínio pela vivissecção; e, embora zombasse das bestas-máquinas cartesianas, incentivava seus companheiros nas *Directiones*, de 1671, a “conduzir inúmeros estudos anatômicos nos animais, vivos ou mortos” (LEIBNIZ *apud* SMITH, 2011, p. 49).

#### 4. Mecanomorfose

Mesmo que o mecanicismo professado pelos filósofos naturais da segunda metade do século XVII não subtraísse o sofrimento dos animais, talvez seja possível compreender o lugar das bestas-máquinas cartesianas como um ideal, um norte civilizacional; elas não estariam no começo da história, portanto, mas viriam a ser assim produzidas. Essa história, para atingir seu ápice, precisou de condições materiais de possibilidade que não foram alcançadas senão no século XX; ela passa então pela chamada “revolução verde” do pós-segunda guerra, com a intensificação da produção e a aproximação de animais a plantas pelo uso de técnicas similares de criação, que negligenciam, nos primeiros, sua capacidade e necessidade



de locomoção, confinando-os a espaços cada vez mais exíguos. Passa também pela seleção artificial com vistas apenas à máxima produção, o que cria povos inteiros cujos corpos, a caminho de se tornarem mas não ainda totalmente puras máquinas, carregam um sofrimento contínuo<sup>12</sup>. Não é sem razão que o livro da jornalista Ruth Harrison publicado em 1964 que constitui o marco da exposição da realidade do tratamento oferecido aos animais na produção industrial, propulsor da criação do Comitê Brambell<sup>13</sup>, chame-se *Animal Machines. The New Factory Farming Industry*.

Talvez essa história esteja culminando hoje, com o advento da chamada carne artificial, um processo que permite a produção de carne fora do indivíduo ou que, em outros termos, consegue finalmente produzir bestas-máquinas, animais sem pés nem cabeça, sem consciência, que não sentem dor, isto é, que realizam o sonho cartesiano. É como se reconhecêssemos um fracasso tamanho no modo de lidar com outros viventes que nos fosse mais fácil transformá-los materialmente em objetos que cultivar afetos e relações intersubjetivas. Ou, nas palavras de Haraway, “músculos-sem-animais geneticamente construídos ilustram exatamente o que Sarah Franklin quer dizer com ‘*designer ethics*’, que visa contornar um conflito cultural com um avanço de ‘alta tecnologia’ na hora certa” (HARAWAY, 2008, p. 268). Que o *techno-fix* proposto para a liberação “da suspeita de crime quando matam[os] e comem[os] os animais” pretenda atualizar o conceito de bestas-máquinas é uma amarga ironia.

Nesse sentido, melhor que dizer que antropomorfizamos os corpos animais quando os usamos como modelos para corpos humanos, seja compreender o processo de *mecanomorfose* que o pensamento e as práticas humanas sofrem. Construimos nosso mundo sobre fundamentos mecanicistas clássicos com suas máquinas passivas e que, portanto, nas palavras da filósofa Val Plumwood, “negam à natureza qualquer tipo de agência própria. Como a esfera não-humana é pensada como não possuindo agência, considera-se apropriado que o colonizador humano imponha seus próprios desígnios” (PLUMWOOD, 2005, p. 109). O mundo, em suma, passa a ter apenas um sentido – e que Plumwood diga “colonizador” nos dá uma pista sobre a humanidade que ela tem em vista.

Contudo, não se trata, absolutamente, de negar a possibilidade de relações instrumentais entre os seres, que é inclusive uma das formas de cooperação; o problema está em que essa instrumentalização, sendo mecânica, “resulta, em última instância, em uma redução dramática de corpos de fato a práticas biotecnológicas” (WARKENTIN, 2006, p. 86). E, como bem argumenta Vinciane Despret, essas não são questões morais, mas epistemológicas. Em um artigo sobre o problema do viés em experimentos com animais, ela conclui:

‘Desapaixonar’ o conhecimento não nos dá um mundo mais objetivo, apenas nos dá um mundo ‘sem nós’; e, conseqüentemente, ‘sem eles’ – os limites são traçados rápido demais. Enquanto esse mundo aparece como um mundo ‘com o qual não nos importamos’, ele também se torna um mundo empobrecido, um mundo de mentes sem corpos, de corpos sem mentes, corpos sem coração, expectativas, interesses, um mundo de autômatos entusiásticos observando criaturas estranhas e mudas; em outras palavras, um mundo pobremente articulado (e pobremente articulador). (DESPRET, 2004, p. 131).

## 5. A cadela sem nome

Em mais de um artigo que pretende defender Descartes da acusação de crueldade, menciona-se uma curiosa anedota: que ele, nas palavras de Peter Harrison, “possuía um cãozinho, Monsieur Grat [cujo nome é uma brincadeira com o verbo *gratter*, em francês, arranhar, coçar] – a quem dispensava muito afeto, e que costumava acompanhá-lo em suas caminhadas” (HARRISON, 1992, p. 220; grifo meu). Uma das primeiras fontes contemporâneas desta dimensão carinhosa do filósofo provavelmente é a que se encontra em *From Beast-Machine to Man-Machine* (1941), de Leonora Cohen Rosenfield, no qual a autora relata:



Descartes ele mesmo era evidentemente um *amante de cães*, e nenhuma acusação de crueldade pessoal em relação a animais *jamaiz* foi feita contra ele. De fato, o principal expoente da teoria do automatismo animal mantinha um cão de estimação chamado “Monsieur Grat”. Ele *aparentemente o valorizava* também, pois, como um presente para seu amigo em Paris, o Abade Picot, ele enviou Monsieur Grat, através de seu fiel valete Maçon, “com uma pequena fêmea, de modo a dar essa raça ao Abade”. Que mágica estranha e potente estas maquininhas podem operar! (ROSENFELD, 1941, p. 70; grifo meu).

Como origem de seu elogio, Harrison aponta para uma biografia de 1970 na qual é dito que Descartes “gostava de caminhar, *provavelmente* acompanhado de seu *cãozinho* Monsieur Grat” (VROOMAN, 1970, p. 194; grifo meu). Este livro, por sua vez, faz referência à célebre obra de Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes* (1691) – de onde também provém a citação usada por Rosenfield. Ora, em Baillet encontra-se apenas uma única referência a Monsieur Grat, em uma nota no canto da página 546, no capítulo 8 do livro 2, com a indicação de uma carta a Picot, datada de 26 de fevereiro de 1648: “É isso que ele disse em lhe recomendando Maçon, seu valete, que fora da Holanda até Paris para servi-lo, e a quem ele havia confiado seu cão chamado Monsieur Grat, com uma pequena cadela para dar a raça àquele Abade” (BAILLET, 1691, II, p. 546).

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 salvaguardá-lo da acusação de falta de sentimentos. Uma das exceções, por outro lado, encontra-se na obra de Geneviève Rodis-Lewis que, de posse da mesma fonte, limitou-se a provocar: “Descartes chamava pomposamente o animal de senhor Grat. Teria tido algum vínculo com uma máquina de coçar? (RODIS-LEWIS, 1995, p. 198).

Talvez a entrada de Monsieur Grat na história da vida e do pensamento de Descartes se deva ao fato de que ele é referido por um nome próprio. Foi esse nome que lhe permitiu se tornar engrenagem em uma máquina criada com o fim último de garantir sensações a Descartes. Diferentemente de seu par, a cadela sem nome de quem só se sabe que era pequena, Grat pôde se tornar alguém porque foi individualizado, singularizado por seu nome; não se trata de qualquer cão, de um cão cortado a sangue frio em uma mesa de operações, de um cão, de raça ou não, capturado nas ruas ou reproduzido com o fim de se tornar cobaia de laboratório. Por sua vez, a cadela sem nome de Descartes restou sem passeios prováveis, sem afeto ou valor. Teria engravidado, quem sabe, para que Picot pudesse possuir um ou mais cães de sua raça. Nesse caso, será que seu ventre, prenhe e gordo de filhotes, foi chutado por um padre sob a alegação que ela não sentia nada? E, depois dessa ninhada, que pode ter sido bela e alegre, será que seu destino foi o de ser aberta viva, com outro grupo de filhotes menos afortunados?

A cadela sem nome guarda na carne a potência de todas aquelas outras cadelas, grávidas ou não, que viveram em meio a homens os quais, persuadidos de que a totalidade do mundo natural havia sido criada para eles, discutiam sobre sua alma, a possibilidade de suas sensações e decidiam, assim, por elas e sem elas, o destino que lhes caberia.

Este artigo é dedicado a ela, à cadela sem nome, a todas elas.

## NOTAS

1. Embora a tradução de *bêtes* para animais ou bichos seja mais natural à língua portuguesa, mantereí o termo *bestas-máquinas* por dois motivos: primeiro porque, se para Descartes os bichos não têm alma, falar em animais-máquinas é um oxímoro; segundo, para apontar a proximidade entre os conceitos de *bestas*, *besteira* e *bestialidade* (*bêtes*, *bêtise* e *bestialité*), tratados profundamente por Derrida em *A besta e o soberano*. Derrida aponta para a peculiaridade de que a palavra *bête* não suscitou na língua francesa um substantivo que designasse o ser ou a condição das *bestas*



(bichos), o que ficou a cargo da palavra animal, da qual se originou “animalidade”. O correspondente para o termo bestas seria, talvez, *bêteté* (bestidade), do qual a palavra mais próxima em português é “bestialidade”, substantivo que jamais designaria a condição de um animal, mas apenas de certos humanos; o mesmo se vê quando o substantivo besta torna-se adjetivo: nenhum animal pode ser “besta”: “O que é próprio à besta, se isso existe, não é nem a *besteira* nem a *bestialidade*. Nem *besteira* nem bestialidade, a qual [a besteira], se acreditarmos naquilo a respeito de que a filosofia mais faz barulho, é antes o que é próprio do homem, como o bom senso, a coisa mais bem distribuída no mundo entre humanos” (DERRIDA, 2009, p. 192).

2. É importante notar que, embora houvesse uma continuidade de vida para os estoicos e que o seu automatismo fosse de ordem psíquica, o seu princípio (*arkhé, initium*) de justiça estava fundado na *oikeiôsis*, que no caso humano só se estenderia aos seres racionais, isto é, a outros homens e deuses. Aos animais é concedido que estendam a *oikeiôsis* à sua prole. Tal exclusão dos bichos significa que é possível fazer com eles o que se bem entenda sem que isso constitua uma injustiça ou maldade. Tem-se, portanto, uma elaborada teoria que exime os humanos da responsabilidade pelo que quer que venham a fazer com os animais, isto é, que retira os animais dos problemas éticos. Esse ponto é valioso, pois pretendo discutir em seguida se a tese cartesiana das bestas-máquinas autorizou práticas consideradas *cruéis* contra os animais. Para uma discussão aprofundada acerca do pensamento estoico no que concerne os animais, cf. SORABJI, 1993, especialmente o capítulo 10, “*Oikeiôsis* and bonding between rational beings”.

3. O que Derrida chama de *o filosofema*: “[...] ousaria dizer que, nem da parte de um grande filósofo, de Platão a Heidegger, nem da parte de qualquer um que aborde *filosoficamente, enquanto tal*, a questão dita do animal e do limite entre o animal e o homem, jamais reconheci um protesto *de princípio*, sobretudo um protesto consequente contra esse singular genérico, o *animal*. [...] Jamais se solicitou mudar filosoficamente esse dado filosófico ou metafísico. Digo bem, ‘filosófico’ – ou metafísico – pois este gesto me parece constitutivo da filosofia mesmo, do filosofema enquanto tal” (DERRIDA, 2002, p. 76).

4. Agradeço encarecidamente à ou ao parecerista que gentilmente me indicou o livro de Riskin, o que possibilitou o enriquecimento das discussões encetadas neste artigo.

5. Riskin encontra, por outro lado, uma linhagem menor ou subterrânea que manteve viva a tradição de máquinas ativas, capazes de se autoconstituir e autotransformar, nas obras de autores como Leibniz e Lamarck (cf. RISKIN, 2016).

6. Em uma carta de 23/11/1646 a Mersenne, Descartes escreve que “[...] há já 12 ou 13 anos que descrevi todas as funções do corpo humano, ou do animal [...]” (AT, IV, p. 566).

7. Para uma ampla discussão sobre a mecanização do mundo natural no século XVII, além de RISKIN, 2016, cf. GARBER; ROUX, 2013.

8. Método aliás usado até hoje, ainda que com anestesia. Segundo uma pesquisa encomendada pela National Anti-Vivisection Society em 2014, por exemplo, 84% dos professores de ciências de nível pré-universitário afirmaram praticar vivisseção em sala de aula nos EUA (<<http://www.navs.org/education/dissection-in-the-classroom>>). No Brasil, a Lei no 11.794 (BRASIL, 2008), que dispõe acerca da experimentação animal e criou o CONCEA – Conselho Nacional de Controle de Experimentação Animal, “instância colegiada multidisciplinar de caráter normativo, consultivo, deliberativo e recursal, para coordenar os procedimentos de uso científico de animais” (BRASIL, 2009), somente permite essa prática no ensino superior. Para um estudo acerca do uso de animais em pesquisas no Brasil, além de suas alternativas, cf. BONES, 2008 e 2012. A autora, que atualmente é membro do CONCEA na condição de suplente dos Representantes das Sociedades Protetoras de Animais legalmente estabelecidas no País, explica, em artigo de 2012, que “animais de laboratório são utilizados em diversas áreas, como pesquisa, produção de medicamentos, testes de cosméticos e outros produtos, diagnóstico de doenças, assim como no ensino. Por mais que existam inúmeras alternativas disponíveis para substituir o uso de animais no ensino, a prática ainda é comum em diversos cursos de ensino superior, porém ainda não existem informações acuradas sobre o número de animais usados pois o controle oficial brasileiro [...] encontra-se em construção. As únicas informações disponíveis são provenientes de estudos estimando o número de animais usados em pesquisa [...]. Neste sentido, Silla e colaboradores [...] investigaram o uso de animais por meio do método de amostragem



bibliográfica a partir de periódicos científicos publicados no estado do Paraná em 2006; os resultados mostram um total conservador de 3.497.653 animais usados, sendo que 216.223 foram vertebrados. De forma semelhante, Taylor e colaboradores (2008), com base em artigos científicos publicados internacionalmente, estimaram que foi usado 1,16 milhão de animais vertebrados no Brasil em 2005. Estes números certamente são subestimados” (BONES, 2012, p. 9).

9. A questão das práticas de purificação – que tencionam o estabelecimento de uma realidade objetiva livre das influências humanas –, simultânea à da hibridização, uma das garantias da separação, na Constituição Moderna, entre natureza e política, é abordada extensamente por Bruno Latour em *Jamais fomos modernos* (1994) a partir do estudo de Shapin e Schaffer (1985) acerca da querela entre Boyle e Hobbes: “Este é todo o paradoxo moderno: se levamos em consideração os híbridos, estamos apenas diante de mistos de natureza e cultura; se consideramos o trabalho de purificação estamos diante de uma separação total entre natureza e cultura. [...] Enquanto Boyle e Hobbes metem-se ambos em política e religião e técnica e moral e ciência e direito, eles repartem as tarefas entre si de forma que um se limita à ciência das coisas e o outro à política dos homens. Qual a relação íntima entre seus dois movimentos? Será esta purificação necessária para permitir esta proliferação? Serão necessárias centenas de híbridos para que haja uma política simplesmente humana e coisas simplesmente naturais? Será necessária esta distinção absoluta entre os dois movimentos para que permaneçam ambos eficazes? Como explicar a potência deste arranjo? Qual é o segredo do mundo moderno?” (LATOUR, 1994, pp. 35-36).

10. A disputa em torno do lugar do homem em relação à criação, qual seja, a de guardião ou mestre, costuma recorrer ao *Gênesis* 1, 28, quando Deus diz ao homem e à mulher, que acabara de criar à sua imagem e semelhança: “Deus os bendisse, lhes dizendo: frutificai, multiplicai, enchei a terra e a dominai. Submetei os peixes do mar, os pássaros e todos os animais da terra”. O que está em jogo aí é a interpretação desses dois verbos, dominar e submeter. Segundo o teólogo Sebastian Doane (2008), trata-se de dois verbos hebraicos, *kabash* e *radah*. O primeiro, que diz respeito à terra, segundo ele é “empregado 14 vezes na Bíblia. Encontramo-lo em um contexto de violência ou de luta como meio de conquista da terra prometida” e também “descreve a responsabilidade do rei diante das nações que domina” (DOANE, 2008, s/ paginação). O segundo, *radah*, que tem mais 21 recorrências na Bíblia, surge sempre em contextos estritamente humanos, sobretudo na relação do rei com seus súditos. Para Doane, conquistar a terra diz respeito a trabalhá-la para que se possa “viver pacificamente nela”; ele argumenta ainda que os deveres do rei para com seus súditos, conforme a Bíblia, são de “serviço e respeito aos outros” e que o termo “submeter” não é uma boa tradução, apontando que há “certos biblistas ingleses” que propõem a palavra “administrador” (*steward, intendant*) como solução.

11. “[...] seres humanos não são exclusivamente obrigados e dotados de responsabilidade; trabalhadores animais em laboratórios, animais em todos os seus mundos, são respons-áveis [*response-able*] no mesmo sentido que as pessoas o são; isto é, responsabilidade é uma relação urdida em intra-ação através das quais entidades, sujeitos e objetos, vem a ser” (HARAWAY, 2008, p. 71).

12. A situação dos atuais frangos de produção é o exemplo mais óbvio. Há diversos estudos que demonstram como a seleção artificial que os leva a crescer extremamente depressa também os torna propensos a dor, entre outros motivos, por seus esqueletos não serem capazes de suportar o peso a que chegam. Para uma bibliografia extensa nesse sentido, cf. THE HUMANE SOCIETY OF THE UNITED STATES, 2013.

13. A repercussão do livro de Harrison levou o governo do Reino Unido a, ainda em 1965, encomendar uma investigação, liderada por Roger Brambell, sobre a situação dos animais de produção. Como resultado, o *Report of the Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals kept under Intensive Livestock Husbandry Systems* asseverou que os animais deviam ter a liberdade de “se levantar, se deitar, se virar, se limpar e esticar seus membros” (BRAMBELL, 1965, p. 13). Esse comitê deu origem ao permanente *Farm Animal Welfare Committee*. É importante notar que ainda hoje muitos animais de produção não possuem sequer essas liberdades.

## REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, P. 2008. *What Animals Mean in the Fiction of Modernity*. London, New York: Routledge.

- BAILLET, A. 1691. *La Vie de Monsieur Descartes*. Paris: Daniel Horthemels.
- BAYLE, P. 1684. *Nouvelles de la république des lettres*. Moi de mars 1684. Amsterdam: Henry Desbordes.
- \_\_\_\_\_. 1730. *Dictionnaire historique et critique*. Quatrième édition. Amsterdam: P. Brunel, 4 vols.
- BARBIER, A. A. 1806. *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*. Composés, traduits ou publiés en français, avec les nommes des Auteurs, Traducteurs et Éditeurs; Accompagné de Notes historiques critiques. Tome second. Paris: Imprimerie Bibliographique.
- BENTHAM, J. 1907 (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon.
- BONES, V. C. 2008. *O uso de animais em pesquisa no estado do Paraná*. Dissertação (Mestrado em Ciências Veterinárias). Setor de Ciências Agrárias, Universidade Federal do Paraná, Paraná, 84 f.
- \_\_\_\_\_. 2012. O uso de animais em aulas práticas do Ensino Médio. *Educação e Cidadania*, nº 14, pp. 8-15.
- BOYLE, R. 1664. *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Naturall Philosophy, Propos'd in a Familiar Discourse to a Friend, by way of Invitation to the Study of it*. Oxford: Hall Printer to the University.
- BRAMBELL, F. W. R. 1965. *Report of the technical committee to enquire into the welfare of animals kept under intensive livestock husbandry systems*. Command Rep. 2836. London: Her Majesty's Stationery Office.
- BRASIL. *Lei nº 11.794, de 8 de outubro de 2008*. Regulamenta o inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal, estabelecendo procedimentos para o uso científico de animais; revoga a Lei nº 6.638, de 8 de maio de 1979; e dá outras providências. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111794.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111794.htm)>. Acesso em 27/12/2017.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Decreto nº 6.899, de 15 de julho de 2009*. Dispõe sobre a composição do Conselho Nacional de Controle de Experimentação Animal - CONCEA, estabelece as normas para o seu funcionamento e de sua Secretaria-Executiva, cria o Cadastro das Instituições de Uso Científico de Animais - CIUCA, mediante a regulamentação da Lei nº 11.794, de 8 de outubro de 2008, que dispõe sobre procedimentos para o uso científico de animais, e dá outras providências. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2009/decreto/d6899.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6899.htm)>. Acesso em 27/12/2017.
- COTTINGHAM, J. 1978. A brute to the brutes? Descartes treatment of animals. *Philosophy*, nº 53, pp. 551-559.
- DANIEL, Pe. G. 1702. *Voyage du monde de Descartes*. Paris: Nicolas Pepie.
- DERRIDA, J. 2002. *O animal que logo sou (a seguir)*. Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP.
- \_\_\_\_\_. 2009. *The Beast and the Sovereign*. Vol. 1. Translated by Geoffrey Bennington. London, Chicago: The University of Chicago Press.
- DESCARTES, R. 1897-1913. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery sous les auspices du Ministère de L'Instruction Publique. Paris: Léopold Cerf, 12 Tomes. (abreviado AT).
- DE FONTENAY, E. 1998. *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard.



DESPRET, V. 2004. The body we care for: figures of anthropo-zoo-genesis. *Body & Society*, nº 10 (2-3), pp. 111-134.

\_\_\_\_\_. 2008. The becoming of subjectivity in animal worlds. *Subjectivity*, nº 23, pp. 123-139.

DILLY, A. 1676. *De l'âme des bêtes ou après avoir démontré la spiritualité de l'ame de l'homme, l'on explique par la seule machine, les actions les plus surprenantes des animaux*. Lyon: Anisson & Posuel.

DOANE, S. 2008. *La Genèse: l'exploitation de la terre ou le développement durable?* Disponível em <[http://www.interbible.org/interBible/source/lampe/2008/lampe\\_081024.html](http://www.interbible.org/interBible/source/lampe/2008/lampe_081024.html)>. Acesso: 26/12/2017.

GARBER, D.; ROUX, S. (eds.). 2013. *The Mechanization of Natural Philosophy*. Dordrecht: Springer.

GUERRINI, A. 2003. *Experimenting with Humans and Animals: From Galen to Animal Rights*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

HART, L.; WOOD, M.; HART, B. 2008. *Why Dissection? Animal Use in Education*. Westport: Greenwood Press.

HARAWAY, D. J. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

HARRISON, P. 1992. Descartes on animals. *The Philosophical Quarterly*, nº 42 (167), pp. 219-227.

HARRISON, R. 1964. *Animal Machines. The New Factory Farming System*. London: Vincent Stuart.

HESELER, B. 1959. *Andreas Vesalius' First Public Anatomy at Bologna, 1540: An Eyewitness Report*. Edited and translated by Rubens Eriksson. Uppsala, Stockholm: Almqvist & Wiksells.

HOOKE, R. 1667. An Account of a Dog dissected. In: SPRAT, T. (ed.). *The History of the Royal Society of London, For the Improving of Natural Knowledge*. London: T. R.

\_\_\_\_\_. 2001. Letter from Robert Hooke to Robert Boyle [10 Nov. 1664]. In: HUNTER, M.; CLERICUZIO, A.; PRINCIPE, L. (orgs.). *The Correspondence of Robert Boyle*. London: Pickering and Chatto, Vol. 2.

JARDINE, L. 2000. *Ingenious Pursuits: Building the Scientific Revolution*. New York: Anchor Books.

LATOURE, B. 1994. *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34.

L'ESPINASSE, M. 1956. *Robert Hooke*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

LÉVI-STRAUSS, C. 2013. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2013, pp. 45-55.

O'MALLEY, C. H. 1964. *Andreas Vessalius of Brussels, 1514-1564*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

PLATÃO. 2001. *Timeu. Crítias. O segundo Alcibiades. Hípias Menor*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA.



- PLUMWOOD, V. 2005. *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. London, New York: Routledge.
- RIBARD, D. 2003. *Raconter, vivre, penser: histoire(s) de philosophes, 1650-1766*. Paris: Vrin.
- RISKINS, J. 2016. *The Restless Clock. A History of the Centuries-Long Argument over What Makes Living Things Tick*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ROCHA, E. M. 2004. Animais, homens e sensações. *Kriterion*, nº 110, pp. 350-364.
- RODIS-LEWIS, G. 1995. *Descartes: uma biografia*. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record.
- ROSENFELD, L. C. 1941. *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*. New York: Oxford University Press.
- ROUX, Sophie. 2013. Pour une conception polémique du cartésianisme. Ignace-Gaston Pardies et Antoine Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes. In: KOLESNIK-ANTOINE, D. (éd.). *Qu'est-ce qu'être cartésien?* Lyon: ENS Éditions, pp. 315-337.
- SHANNON, L. 2013. *The Accommodated Animal: Cosmopolity in Shakespearean Locales*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SHAPIN, S.; SCHAFFER, S. 1985. *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Including a translation of Thomas Hobbes, *Dialogus physicus de natura aeris*, by Simon Schaffer. Princeton: Princeton University Press.
- SIMONDON, G. 2004. *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. Paris: Ellipses, 2004.
- SMITH, J. E. H. 2011. *Divine Machines. Leibniz and the Sciences of Life*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- SORABJI, R. 1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca: Cornell University Press.
- VROOMAN, J. 1970. *René Descartes: a Biography*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- THE HUMANE SOCIETY OF THE UNITED STATES. 2013. *An HSUS Report: The Welfare of Animals in the Chicken Industry* [online]. Disponível em <[http://www.humanesociety.org/assets/pdfs/farm/welfare\\_broiler.pdf](http://www.humanesociety.org/assets/pdfs/farm/welfare_broiler.pdf)>. Acesso em 26/12/2017.
- WARKENTIN, T. 2006. Dis/integrating animals: ethical dimensions of the genetic engineering of animals for human consumption. *AI & Society*, nº 20, pp. 82-102.
- WOOTON, D. 2006. *Bad Medicine. Doctors doing harm since Hippocrates*. New York: Oxford University Press.