UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS - FFLCH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Lourenço Fernandes Neto e Silva

O Animal em Condillac ou As Reinvenções do Humano

São Paulo

2015

Lourenço Fernandes Neto e Silva

O Animal em Condillac ou As Reinvenções do Humano

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do departamento da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta.

São Paulo

2015

FOLHA DE APROVAÇÃO

SILVA, Lourenço Fernandes Neto. *O animal em Condillac ou as Reinvenções do Humano*. 2015.

153 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta

Prof. Dr. Léon Kossovitch

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, aos meus pais, Rita de Cássia e Nilton. Condição de possibilidade da existência deste trabalho, muito além do sentido biológico, agradeço por inabaláveis amor, carinho e confiança. À mãe, ainda, pelo contato com as ideias da psicologia desde cedo.

Ao meu orientador, Pedro Paulo Garrido Pimenta, agradeço pela liberdade confiada e pela contínua fonte de inspiração e ajuda para os temas de pesquisa, desde o primeiro semestre da graduação. Aos professores Léon Kossovitch e Fernão de Oliveira Salles, presentes na qualificação, pelas observações e sugestões que ajudaram a pôr este trabalho nos eixos.

Ao Júlio, pela companhia, apoio e compreensão em todos os momentos.

Aos amigos, de Uberaba e alhures, por me fazerem perceber que, se é preciso falar para compreender, não é preciso compreender para apreciar. Aos de fora da filosofia, pelas inúmeras ocasiões de entrever, para além das pretensões totalitárias, tudo o que a supera. Aos demais organizadores do Encontro de Pós-Graduação, cujas discussões em tantos momentos trouxeram mais força e ânimo para continuar neste caminho, agradeço por poder compartilhar a vida na academia. Agradeço ainda aos amigos do *Grupo de Estudos Rousseau* e do *Res Publica*, nominalmente em seus organizadores, Thomaz Kawauche e Patrícia Aranovich, pela receptividade e pelas interessantes discussões e indicações mais que necessárias e bem-vindas.

Agradeço, finalmente, à CAPES/CNPq pela bolsa concedida, à Universidade de São Paulo pelos recursos da biblioteca e dos periódicos, partes necessárias à realização deste trabalho e sem as quais ele não teria sido possível, e aos funcionários da secretaria do departamento, sempre prestativos e dispostos a nos guiar entre as armadilhas da burocracia.

“— *Mô-oung!... Que é que estão falando os bois de trás?*
— *Que tudo o que se ajunta espalha...*
— *Que tudo o que se ajunta espalha.*
— *Mû-û?... Que é que estão dizendo os bois da guia?*
— *Nenhum não sabe.*”

(Guimarães Rosa, *Conversa de Bois*)

RESUMO

SILVA, Lourenço Fernandes Neto. *O animal em Condillac ou as Reinvenções do Humano*. 2015. 153 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Este trabalho acompanha o desenvolvimento da filosofia de Condillac do Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos até o Tratado dos Animais, obra em que o autor se aplica à definição daquilo que é próprio do humano e que se pode considerar a mais completa descrição de seu sistema de pensamento. A partir da reconstrução da noção de Metafísica do abade, encontramos uma interessante articulação entre as discussões científicas da época e a tentativa de estabelecer um novo fundamento para todo discurso possível, apoiado nas noções de natureza, humano, língua e moral. A crítica à racionalidade e ao conhecimento operada por Condillac no âmbito da linguagem pode ser aplicada e melhor compreendida através da aproximação de sua filosofia com a ciência newtoniana e as discussões da fisiologia em meados do XVIII, para terminar, surpreendentemente, numa compreensão mais adequada da consistente recuperação da retórica clássica e das dimensões ética e política da experiência humana levada a cabo pelo autor.

Palavras-chave: Condillac, Homem, Retórica, Fisiologia, História Natural, Tratado dos Animais.

ABSTRACT

SILVA, Lourenço Fernandes Neto. *The animal in Condillac or the Human's reinventions*. 2015. 153 p. Thesis (Master) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This work follows the development of Condillac's philosophy from the Essay on the Origin of Human Knowledge to the Treatise on Animals, work in which the author takes on the definition of what is properly human, and can be considered the most complete description of his system of thought. Beginning on the reconstruction of the abbot's metaphysics, we find an interesting articulation between the scientific discussions of the time and the attempt to establish a new grounding for all possible discourse, relying on the notions of nature, human, language and morals. The critique of rationality and of knowledge made by Condillac in the field of language can be better applied and understood through an approximation of his philosophy with newtonian physics and discussions on physiology in the middle of the eighteenth century, and finishes, surprisingly, in a more adequate comprehension of the consistent recuperation of classical rhetoric and the political and ethical dimensions of human experience as conceived by the author.

Keywords: Condillac, Man, Rhetoric, Physiology, Natural History, Treatise on Animals.

RÉSUMÉ

SILVA, Lourenço Fernandes Neto. *L'Animal chez Condillac ou les Réinventions de l'humain*. 2015. 153 p. Thèse (Master) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Ce travail suit le développement de la philosophie de Condillac dès l'Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines jusqu'au Traité des Animaux, oeuvre où il s'agit de la définition de ce qui est propre au humain et qui peut être considérée la plus complète description de son système de pensée. De la reconstruction de la notion de Métaphysique de l'abbé, on rencontre une intéressante articulation entre les discussions scientifiques de l'époque e la tentative d'établir un nouveau fondement pour tout discours possible, appuyé sur les notions de nature, humain, langue et morale. La critique de la rationalité e de la connaissance humaine faite par Condillac sur le champ du langage peut être appliquée et mieux comprise par l'approximation de sa philosophie avec la science newtonienne et les discussions de la physiologie de la moitié du dix-huitième siècle, pour finir, étonnament, dans une compréhension plus adéquate de la consistante récupération de la rhétorique classique et des dimensions étique et politique de l'expérience humaine comme comprises par l'auteur.

Mots-clés: Condillac, Homme, Rhétorique, Physiologie, Histoire Naturelle, Traité des Animaux.

SUMÁRIO

NOTA SOBRE REFERÊNCIAS E TRADUÇÃO	11
INTRODUÇÃO	12
PARTE I: METAFÍSICA - A HEURÍSTICA PERVASIVA DE CONDILLAC	22
1.1. Metafísica Segunda	22
1.2. Evidência e Sistema: o Entendimento	34
1.3. O Signo	39
1.4. A Língua	43
1.5. A Análise	48
1.6. As Dificuldades do Ensaio	51
1.7. “Trop donné aux signes”	59
1.8. A Heurística Pervasiva	71
PARTE II: HISTÓRIA NATURAL - O LUGAR DO HOMEM NA NATUREZA	78
1.1. O Triunfo da <i>Mise en Oeuvre</i>	78
1.2. Mecanismo e Organismo	80
1.3. A Influência da Fisiologia	89
1.4. O Mecanismo da Percepção	94
1.5. A Recepção do Tratado das Sensações	101
1.5. O Confronto com Buffon	106
1.6. A Experiência Animal	120
1.7. Deus e a Moralidade	127
1.8. A Força da Analogia	136

CONCLUSÃO	140
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	149
1. Obras de Condillac	149
2. Bibliografia crítica e outras fontes	149

NOTA SOBRE REFERÊNCIAS E TRADUÇÃO

Todas as traduções de textos nas línguas inglesa, francesa e latina são de nossa autoria e responsabilidade, a partir das respectivas edições indicadas nas Referências Bibliográficas. No caso das obras de Condillac, incluiu-se a localização de cada trecho de acordo com as divisões particulares de cada obra em livros, capítulos, seções, parágrafos etc.; além disso, damos a referência em paginação e localização exata de acordo com a edição das obras completas editada por Georges Le Roy no *Corpus Général des Philosophes Français*, tomos XXXIII a XXXV, de 1947, e referidos aqui tradicionalmente como *OP* de I a III. Nos pouquíssimos casos em que os textos não se encontram naquela edição, como em alguns trechos do Curso de História, referimo-nos à edição das obras completas de 1798 em 18 volumes, reimpressas em fac-símile pela Slaktine em 1970.

INTRODUÇÃO

Em 18 de novembro de 1751, o abade Jean-Martin de Prades apresentou à faculdade de Teologia da Sorbonne uma tese intitulada *Na Jerusalém Celeste*, que se propunha a responder à pergunta “Quem é este sobre cuja face Deus espalhou o sopro da vida?”.

Sua repercussão foi imensa. A tese foi condenada e censurada por considerada herética pelo conselho da Faculdade em 27 de janeiro de 1752. Dois dias depois, segue-se sua condenação por parte do arcebispo de Paris. Em 11 de fevereiro, é condenada pelo parlamento da cidade. Logo depois, a diocese de De Prades, Montauban, publica igualmente uma condenação contra sua tese. Em março, ela é condenada pelo papa. Segue-se um rebuliço na cena francesa, com muitas obras referentes à questão publicadas por parte de variados autores; o episódio será conhecido doravante como *o Affaire de Prades*¹. De Prades publica por ocasião da controvérsia uma apologia em três partes, uma das quais teria sido escrita por Diderot. Defensores da Igreja e da religião atacam a tese de Jean-Martin em longos textos, e a polêmica dura anos. O processo demora: em meio a cartas entre o bispo de Montauban, que intervinha pelo abade, o arcebispo de Paris, o cardeal de Tencin, o papa Bento XIV e o próprio rei Luís XV, sua final absolvição é decidida finalmente em 1754, numa assembleia realizada na mesma Faculdade. De qualquer forma, a esta altura De Prades já se exilara em Berlim.

O édito da censura da Faculdade de Teologia destaca dez proposições a justificar sua razão. Resumidas, vemos: todos os conhecimentos vêm das sensações; a sociedade se forma a partir das necessidades de seus membros; a lei natural e a lei sobrenatural devem ser distinguidas; toda e

¹ *Recueil de Pièces Concernant L’Affaire de Prades*, 1753.; Quarfood, C.: *Condillac, la Statue et l’Enfant: Philosophie et Pédagogie au Siècle des Lumières*, pp.29ss.; RICKEN, U.: *Linguistics, anthropology, and philosophy in the French enlightenment*, pp.90-98.

cada religião se arroga detentora da verdade divina; todo conhecimento, natural ou sobrenatural, é apenas provável, jamais certo; os textos atribuídos a Moisés são questionáveis em sua autoria; a lei de Moisés, por se valer de termos que são essencialmente temporais, deve ser submetida à crítica secular; a imprecisão e o ruído nas descrições dos milagres cristãos limitam a possibilidade de tratá-los com seriedade; a semelhança entre as curas feitas por Jesus Cristo e Esculápio são por demais semelhantes, sendo tais milagres por isso equívocos; finalmente, a autoridade dos escolásticos deve ser substituída por um apoio em “raciocínios” e nas “provas” que estes trazem.

A maior parte dessas proposições tem clara influência do pensamento de Condillac. Enquanto aquelas duas primeiras teses são defendidas no Ensaio de 1746, o método de crítica da linguagem ali delineado, e melhor definido no *Tratado dos Sistemas* de 1749, pode ser facilmente considerado gatilho das demais. Por exemplo: a crítica de De Prades à lei de Moisés é feita em função dos *termos* de que se vale, e de sua condição enquanto termos, para deduzir deste fato seu caráter temporal. Étienne Bonnot, o abade de Condillac, no entanto, defendera essas posições ao mesmo tempo em que sustentava uma alma não-material.

O escândalo repercute por muitos anos e contribuiu para uma maior consciência por parte de seus contemporâneos das consequências do sensualismo para a compreensão do mundo, e particularmente para a ideia de Homem.² A controvérsia suscita uma condenação generalizada dos princípios materialistas, reduzidos no mais das vezes àquelas duas primeiras teses condenadas pela censura. Os críticos retornam a Locke, que, num trecho de seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, concedia que não houvesse contradição em atribuir pensamento à matéria.³ Essa posição,

² Ricken, *op. cit.*, p. 91.

³ “Se a Matéria não pode ser feita por Deus para pensar é mais do que o homem pode saber. Pois não vejo contradição nisso, que o primeiro Ser Eterno, ou Espírito Onipotente, devesse, se quisesse, dar a certos sistemas de matéria insensível, arranjada como Ele pensasse adequado, alguns graus de sentido, percepção e pensamento”. *Essay*, Livro IV, Cap. III, §6.

tomada de empréstimo da tradição, é análoga às críticas das Segundas Objeções de Hobbes às Meditações de Descartes, reproduzida na *Logique de Port-Royal*.⁴ No seu retorno durante a metade do século XVIII, entretanto, após o triunfo da física newtoniana e com uma História Natural mais robusta que antes, na forma de teorias como a de Buffon já dominantes, a teoria da matéria que pensa já alcançava muito mais credibilidade por parte do público esclarecido. Condillac, intérprete da filosofia de Locke na França, e bastante citado por De Prades em sua *Apologia*, acompanhou seus trabalhos serem referidos por toda parte em textos que sofreram censura e em alguns casos levaram seus autores à prisão, como no caso da *Carta sobre os Cegos* de Diderot, censurada em 1749. O plano do *Tratado das Sensações* de Condillac, sabe-se através de cartas, já havia sido completamente concebido em 1752. Sua execução foi atrasada, entretanto, por motivos de saúde do autor. Mais provavelmente, foi também propositalmente adiada até meados de 1754, quando o *Affaire* já tinha se resolvido.

A primeira obra de Condillac não sofreu repercussão negativa semelhante em 1746. Ao contrário, foi muito bem recebida. Ao longo do ano de 1747, o *Mercure de France*, o *Journal Historique*, o *Journal des Sçavans* e mesmo o *Journal de Trévoux*, a principal publicação jesuíta, emitiram opiniões bastante positivas, sobretudo por sua recusa das especulações de Locke sobre a possibilidade de pensamento na matéria.⁵ Seria esta, inclusive, a razão de De Prades se reportar tão intensamente a Condillac em sua defesa: a reputação deste último era suficientemente sólida para que pudesse servir de apoio ao primeiro, uma vez que o *Ensaio* teria provado que recusar as ideias inatas não significaria necessariamente atribuir pensamento à matéria.⁶

⁴ RICKEN, U: “Linguistique et Anthropologia chez Condillac”. In: SGARD, Condillac et les problèmes du langage. Slaktine: Genève-Paris, 1982, p.85.

⁵ Quarfood, *op. cit.*, p. 22.

⁶ Ricken, *op. cit.*, p. 78

Em verdade, toda a questão em torno de De Prades está mais proximamente relacionada à publicação da *Encyclopédie*, que vinha sofrendo duros golpes já havia algum tempo, tendo sido finalmente censurada exatamente ao longo do desenrolar do *Affaire* e por ocasião dele. A prisão de Diderot, seu principal editor, e a acusação contra De Prades inserem-se nesse contexto. A *Encyclopédie* só não foi mais imediatamente interdita devido à atuação de Malesherbes, o então censor, que aliviou em muito a repressão à maior parte das consideradas irreligiões que vinham sendo publicadas desde o Discurso Preliminar daquela obra.⁷ Condillac, censor subordinado a Malesherbes desde 1752, claramente achou por bem guardar sua reputação em meio ao tiroteio, o que pode explicar o fato de jamais ter contribuído diretamente ao monumental projeto de Diderot e D'Alembert, ou ao menos não abertamente, embora seus trabalhos sejam ali muito frequentemente referidos e mesmo citados.

A *Encyclopédie* trava uma certa guerra de militância nos princípios da história de sua edição.⁸ A tarefa de Diderot e D'Alembert de recolher todos os conhecimentos úteis à humanidade no ponto em que se encontravam à época recorre a várias pessoas de diferentes substratos sociais, ocupações e caracteres. Sua história é cheia de meandros e a forma como a empreitada editorial é encarada pela autoridade muda ao longo do tempo. É notório que o materialismo cada vez mais proeminente de Diderot agradava pouco aos porta-vozes da religião. Durante o *Affaire de Prades*, a impressão de seu projeto editorial foi mesmo interrompida⁹ e duramente atacada pelo *Journal de Trévoux* num artigo de março de 1752.¹⁰ Trata-se de uma das mais graves crises do projeto, e outra se seguiria em 1759. Todavia, a atuação de Malesherbes como de certa forma seu protetor, e o fato de vários de seus colaboradores acumularem cargos na administração pública, no parlamento, ou

⁷ Quarfood, *op. cit.*, p.30.

⁸ Idem, p. 14.

⁹ Proust, J.: *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 72.

¹⁰ Proust, *op. cit.*, p. 64, nota 88.

mesmo na proximidade do Rei¹¹, tornava o cenário um tanto mais complexo. A Enciclopédia no fim das contas, segundo Proust, teria feito parte da história ao promover a transição da “velha instituição do privilégio” em seu contrário, “posta a serviço do liberalismo econômico e ideológico”.¹²

A fama e a amplitude de circulação da *Encyclopédie* faz com que possamos considerá-la um testemunho confiável das concepções de quase todos os assuntos na França da metade do século XVIII, o que dispõe ao pesquisador amplo arsenal de textos, de que nos valeremos ocasionalmente. No momento a que nos referimos, todavia, antes da eventual vitória da Enciclopédia, a ambiguidade, a perseguição difamatória e as dificuldades relacionadas à censura faziam com que o campo de batalha se mostrasse no mínimo perigoso. De Prades aparece como mais um colaborador que pagou caro demais por sua participação. A perseguição a Diderot fundava-se, sobretudo, em seu reputado materialismo: pois a matéria compreendida como ativa era vista pela religião como inaceitável. Pois o que aconteceria, neste cenário, com o princípio da imortalidade da alma? Ora, o problema se junta de muito próximo ao da atividade animal quando as faculdades humanas vão sendo mais e mais reduzidas ao mero deciframento sensível do mundo, de modo que não parece mais haver diferença consistente entre ambos. Na questão do estatuto da atividade animal e da atribuição a eles de uma alma ou não se articulam, afinal, os mais prementes problemas em jogo à época: a materialidade ou imortalidade da alma, a alternativa entre ideias inatas ou uma epistemologia sensualista, a imperfeição dos dados dos sentidos. Aqui, para parte do público, a defesa da doutrina cartesiana das ideias inatas já se tornara ato de fé. A questão resvala, assim, para seus correlatos na moral, na metafísica e na teologia. É à solução deste

¹¹ Por exemplo, Quesnay e Buffon.

¹² Idem, p. 76.

conjunto de problemas complexo que se presta a escrita por Condillac do Tratado dos Animais em 1755, obra que esta dissertação tem por fim esclarecer centralmente.

O problema da alma dos animais remonta a uma consequência da filosofia cartesiana, mais especificamente a seu dualismo. Ao dividir o mundo em apenas duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa*, alma e corpo, Descartes eliminava a possibilidade de uma consciência incapaz de dizer “eu penso”. Assim, no mesmo momento em que negava alma aos animais, considerava-os simples autômatos.¹³ Esta posição pretendia, ademais, resguardar o princípio teológico da imortalidade da alma, mas foi frequentemente problematizada pelos herdeiros do cartesianismo até o século XVIII. Temia-se por um lado que, se os animais conseguirem fazer tudo o que fazem sem o auxílio de uma alma, seria possível aceitar que os homens também não a tivessem; por outro que, se os homens têm alma para guiá-los em suas ações, pareceria razoável que também os animais a tenham. Todavia, de acordo com os princípios da religião, a condição imortal da alma humana não poderia ser compartilhada com as “bêtes”, literalmente “bestas”, termo geral usado à época na França para todos os animais com exceção do homem. O quadro físico cartesiano da relação entre alma e corpo foi mais interpretada no século XVIII tendendo às vias do puro mecanicismo materialista, como o fará por exemplo La Mettrie em seu *L’Homme-Machine*, do que à atribuição de alma aos animais, como o fez o abade Bougeant em seu *Amusement Philosophique sur le Langage des Bêtes*.¹⁴ De forma geral, os filósofos ou se alinhavam a uma dessas posições ou se esforçavam em fazer com que uma posição intermédia permanecesse em pé. O *Tratado dos Animais* é a resposta de Condillac numa disputa contra Buffon sobre esta questão; enquanto Buffon seguirá, em linhas gerais, as assunções materialistas, Condillac por sua vez pretende elaborar um

¹³ PICHOT, A.: *Histoire de la Notion de Vie*, p.389: “No século XVII, a grande desapareição é a da Vida.”

¹⁴ Trata-se de um “divertimento” - a tese não poderia ser seriamente defendida sem enfrentar diretamente os defensores da religião.

novo termo médio.

A importância das outras obras de Condillac como pressupostos para seu *Tratado dos Animais* torna-se evidente quando a prova da tese só se compreende segundo os imperativos de seu método e suas concepções epistemológicas, em especial o conceito de analogia. É importante, entretanto, confrontar as teses do *Tratado dos Animais* com as de outros textos, a fim de definir propriamente as mudanças por que passou seu pensamento, e assim compreendê-lo melhor. Entre sua primeira obra, o *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos*, e o *Tratado das Sensações* opera-se, acreditamos, uma mudança que esclarece o sentido mais próprio da filosofia do abade.

Os animais, como tema de questões filosóficas amplas, estão presentes desde o começo da filosofia. Eles se prestam à formulação de algumas questões importantes por serem compreendidos em aberto confronto com o humano, ao que se seguem as mais variadas formas de compreendê-los, em diferentes graus de aproximação ou afastamento entre ambos. Vistos como quase humanos, os animais poderiam ajudar-nos a compreender a nós mesmos e estaríamos, no essencial, próximos a eles. Opostamente, encarados como essencialmente díspares, seguir-se-ia uma definição da essência humana pela negação mesma dessa essência nos animais. Em todos os casos, a concepção de o que é humano concorre com a concepção de o que é animal, e é nesse sentido de variação contínua da apreciação do animal em face do humano e vice-versa que as concepções do animal na história da filosofia se dão “pendularmente”.¹⁵ Lemos já na primeira frase do *Tratado dos Animais*: “Seria pouco curioso saber o que são os animais se este não fosse um meio de saber melhor o que somos nós.”¹⁶ Dela, duas posições a serem tidas em mente: em primeiro lugar, o humano e o animal iluminam-se reciprocamente e sua análise simultânea pode fornecer uma maior

¹⁵ FONTENAY, E.: *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard, 1998.

¹⁶ *Traité des Animaux*, OPI, p. 339.

compreensão de o que significam um e outro termo; em segundo lugar, embora os termos sejam logicamente recíprocos, pois elementos de um mesmo sistema de compreensão, eles não têm o mesmo valor, já que o humano é anterior ao animal (os filósofos, é preciso lembrar-se, são humanos). Apontar que o Tratado dos Animais tem por tema central a alma animal, portanto, não significa dizer que seja esta a questão que anima a obra.

Se a questão da relação entre o humano e o animal é concomitante à própria filosofia, a forma como a questão se dá na metade do século XVIII, como dito, tem seus antecedentes fundamentais no cartesianismo e está diretamente relacionada ao surgimento da ciência moderna. O sucesso preliminar das revoluções astronômica e física ao longo de todo o século XVII é acompanhado de perto por correlata frustração diante da impossibilidade de fazer o mesmo com as ciências químicas e médicas.¹⁷ O progressivo sucesso e hegemonia da ciência moderna em seus métodos, a criação de Academias de Ciências e os avanços tecnológicos, por assombrosos que fossem e o eram, mantinham intocados vastos campos de fenômenos aparentemente impossíveis de ser reduzidos a meras relações mecânicas, de modo que em 1788, pouco mais de trinta anos depois da publicação do Tratado de que nos ocuparemos mais de perto, Kant ainda podia afirmar categoricamente que é absurdo que “um Newton possa ainda ressurgir para explicar, a partir de leis da natureza, nem que seja somente a geração de uma folha de erva que nenhuma intenção organizou”¹⁸, proclamando a incontornável impossibilidade de reduzir os fenômenos da vida à determinação própria da Física.

Apesar do número relativamente escasso de comentários acerca da obra de Condillac, ele não deve ser dispensado como autor de menor importância. De fato, ele foi muito admirado por outros grandes nomes, como Voltaire, Maupertuis, Diderot, Rousseau e D'Alembert, pela

¹⁷ ROGER, J.: *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993.

¹⁸ Crítica do Juízo, §75.

qualidade de seu pensamento; mais recentemente, Foucault o toma como um dos mais importantes representantes daquilo que chama de *épistémè clássica*; Cassirer o aponta como autor inovador quanto ao método; e Todorov o dispõe na exígua lista de autores a empreender uma tentativa de recuperação da retórica clássica no século XVIII. O rigor metódico, aliado e de certa forma encarnado na preocupação com a análise da linguagem, é a característica que dá mais relevância à obra de Condillac, tornando-o objeto privilegiado de análise da questão e figura central em seu desenvolvimento na França do XVIII. Os Tratados das Sensações e dos Animais supõem que o pensamento, que no Ensaio parecia proceder exclusivamente com o auxílio de signos arbitrários, isto é, de uma linguagem própria cunhada convencionalmente, não se restrinja a isso, mas se estenda à receptividade sensorial. Estende-se também, portanto, às almas que não têm acesso à linguagem, tornando-as ainda assim capazes de pensamento. Abrem-se assim os campos de investigação da criança, do selvagem e do animal. Esta nova consideração deverá levar mesmo à indiferenciação entre instinto e razão, entre vontade e entendimento, de modo que a distinção entre homem e animal tenha que ser cumprida de forma diversa da do cânone do animal racional.

Baseamo-nos, nesta dissertação, em duas assunções bastante gerais a respeito do Iluminismo, tanto como contexto dos problemas que narraremos como do posicionamento dos autores de que nos ocupamos. A primeira é a de que o século XVIII tem como tarefa central a elaboração de um conceito de Homem; de uma delimitação, ainda que vaga aos nossos olhos por não ser determinante, daquilo que é propriamente humano: fala-se em um Humanismo das luzes¹⁹. A segunda é a de que a tarefa hercúlea de “pensar tudo de novo” que o XVIII atribui para si mesmo implica que a necessidade da relação entre todos os domínios da atividade *humana* esteja não

¹⁹ TODOROV, T.: *O Jardim Imperfeito*. São Paulo: Edusp, 2005. A própria tese mencionada de De Prades consiste numa investigação sobre a natureza do Homem.

apenas clara, mas irrevogavelmente subentendida em todas as reflexões da época. Aqui nos aproximamos da posição de Cassirer, que nos reafirma a importância que as ciências empíricas mantêm nos pensamentos de todos os *philosophes*.²⁰ Trata-se de um momento anterior ao esgarçamento do conhecimento humano em disciplinas engessadas; e é nesse intercâmbio ininterrupto que aparecem seus mais preciosos frutos. Assim, não podemos deixar de enfatizar, nesta análise que toma o *Tratado dos Animais* de Condillac como centro, a localização dessa mesma obra num ponto de articulação entre o que para nós hoje podem aparecer como domínios apartados: de um lado metafísica, método e teoria da linguagem, de outro a história natural e a teoria sobre o Homem.

Esta dissertação se divide em duas partes, relacionadas às duas regiões delineadas. A primeira se envolve na tentativa de uma descrição sucinta dos pressupostos da filosofia de Condillac e no elencamento de algumas de suas influências, rumo à definição daquilo que o autor chama de Metafísica; isso inclui distinguir algumas mudanças sutis na evolução de seus escritos, sobretudo na passagem do Ensaio de 1746 aos dois Tratados complementares das Sensações e dos Animais, de 1754 e 1755 respectivamente, dos quais trataremos num só bloco, em função da unidade de conteúdo e íntima conexão entre eles. A segunda se dedica aos aspectos relacionados à ciência e à técnica, e depois mais particularmente ao *Tratado dos Animais*: na descrição da disputa entre Condillac e Buffon e sua contextualização diante da história natural, para usá-las como subsídio para a abdução do que seria propriamente uma teoria do homem na filosofia de Condillac, e que, veremos, fundamenta tão essencialmente a primeira parte desta dissertação quanto a primeira à segunda.

²⁰ Cassirer, *op. cit.*, cap. 2.

PARTE I: METAFÍSICA

A Heurística Pervasiva de Condillac

METAFÍSICA SEGUNDA

O *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos* de Condillac é responsável por uma síntese importante na história das ideias francesas do século XVIII. Esta obra apenas, a primeira publicada pelo abade, já o torna célebre pela originalidade no tratamento de uma série de questões, orientadas em geral pela forma como se organiza o tema da metafísica, considerada pelo autor como “a ciência que mais contribui para tornar o espírito luminoso, preciso e extenso, e que por consequência deve preparar o espírito ao estudo de todas as outras”²¹. Ao proclamar-se um metafísico desde o princípio, Condillac já revela um esforço ativo de nomeação, dado o pouco prestígio em que o termo já se encontrava à época na França²². Isso se dava por dois motivos: a falência mais ampla da reputação dos sistemas metafísicos do século anterior, e as sensíveis dificuldades enfrentadas pelas ciências empíricas à época. Estes dois aspectos se relacionam intimamente, uma vez que é a dificuldade de ver claramente sob quais concepções metafísicas as descobertas e experimentações em andamento deveriam ser inseridas, ou seja, como devem ser concebidos estes fenômenos ora investigados, que produz um ambiente de controvérsia e incerteza. “Metafísica”, portanto, deverá ser reabilitado apenas após uma reflexão acerca de seu significado passado e cuidadosa redefinição do que será entendido por este termo de agora em diante. Como quer que seja concebida a metafísica, ela delimitará o campo de cujo esclarecimento o autor-

²¹ *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines* (doravante *Essai*), Introduction. OP I, p. 3, a1-4.

²² Condillac teve por isso alguma dificuldade para encontrar um editor que publicasse seu Ensaio, já terminado desde 1744 e retido pela censura; dependeu em muito da ajuda de dois amigos próximos para tanto: Diderot e Rousseau. *Corpus Condillac*, Biographie, 4: p. 46ss. Quarfood, p. 21.

metafísico deverá se encarregar, sendo portanto fundamental no sentido mais forte da palavra. O abade, assim, tem o cuidado de formular abertamente suas posições, o que ocorre pela primeira vez já na introdução. Ali, as bases e termos da investigação de todas as obras posteriores do filósofo já estão presentes, explicitamente ou em germe.

“É preciso distinguir dois tipos de metafísica. Um, ambicioso, quer alcançar todos os mistérios: a natureza, a essência dos seres, as causas as mais recônditas, e é isso que a envaidece e que ela promete descobrir; a outra, mais retida, torna suas investigações proporcionais à fraqueza do espírito humano, e, tão pouco inquieta acerca daquilo que deve lhe escapar quanto ávida por aquilo que pode estabelecer, ela sabe se conter dentro dos limites que lhe são demarcados. Com aquela, os erros se acumulam inumeráveis, e o espírito se contenta com noções vagas e palavras sem sentido: com esta, se adquirem poucos conhecimentos; mas evitam-se os erros, o espírito se torna justo e forma para si ideias sempre claras.”²³

A concepção metafísica de Condillac se constrói em oposição ao que se compreendeu pelo termo até então – o abade mira especificamente os sistemas do século XVII. Filiando-se ao empirismo de Locke²⁴, Condillac se limitará à análise da experiência, abandonando a pretensão de graves conclusões necessárias e eternas.

Predominante no trecho acima é o sentimento de impotência. Acuado diante dos campos de investigação recém-abertos a uma ciência que ainda ensaia seus passos, situação que se torna sensível por exemplo com a invenção e disseminação do uso do microscópio nas últimas décadas do XVII, o entendimento humano se vê diante de quantidade ilimitada de dados que não pode compreender, sequer entrever a possibilidade de sua compreensão. Esta espécie de desorientação interpretativa apresenta-se genericamente em vários campos, mas se torna mais aguda no das ciências relacionadas à vida, em especial fisiologia e medicina. Como mostra Roger²⁵, as ciências

²³ Idem, ibidem. OP I, p. 3, a31-b5.

²⁴ Como se lê o título da obra na tradução de 1756 para o inglês, “An essay on the origin of human knowledge. Being a supplement to Mr. Locke's Essay on the human understanding”. A filosofia do abade ainda é no mais das vezes reduzida a condição de mero suplemento ao Ensaio de Locke. A análise é certamente mais precisa quando o reconhece como modelo da interpretação francesa do filósofo inglês.

²⁵ *The Life Sciences in Eighteenth-Century French Thought*, conclusão à parte II.

dos fenômenos vitais não constituíam um corpus unívoco na virada dos séculos XVII-XVIII: o que se constata é a coexistência de inúmeras e contraditórias correntes de compreensão da natureza, da vida, do mundo e de Deus, com vistas a tentar inserir num sistema coerente tantos aspectos surpreendentes, mesmo absurdos, que vinham sendo obtidos e apontados em diversos estudos. Nesta época anterior ao (suposto) divórcio entre filosofia e ciência, cada pesquisador formula suas próprias convicções metafísicas, e as discussões acerca dessas convicções são determinantes no que concerne os fenômenos em seu caráter mais fundamental, uma vez que elas chegam a determinar o que se pode admitir como fato, criando controvérsias no nível mesmo das observações experimentais diretas. Esse ponto de vista é patente na literatura científica do próprio período, sobretudo médica, como o *Ensaio Físico sobre a Economia Animal* de Quesnay, 1736.²⁶

Diante deste cenário de controvérsia generalizada, um espírito metódico como o do abade, na trilha de Quesnay, decide posicionar-se com profunda cautela. Entendido o ponto de crise em que as discussões metafísicas, derivadas ocasionalmente das controvérsias médicas, chegaram com relação à possibilidade da compreensão do próprio mundo, faz-se imperativa uma consideração preliminar sobre o que deve ou não ser levado em conta nas investigações. Para isso, é preciso refletir acerca da natureza do conhecimento humano. Contra tantos tiros no escuro, impõe-se a tarefa de dizer antes o que se tem o direito de dizer, isto é, de uma reflexão geral sobre a possibilidade de atribuição de um sentido coerente aos dados que se apresentam. Na medida em que esse sentido só é atribuível pela língua, como o defendera Locke, chega-se ao ponto de refletir sobre *o que significa exatamente atribuir sentido a uma proposição*.

As tentativas metafísicas passadas, dirá Condillac, com poucas mas louváveis exceções,

²⁶ Esta obra é citada casualmente pelo abade numa nota do Tratado dos Animais. A maior parte dos preceitos metódicos de Condillac parecem ser tomados do Discurso Preliminar do Ensaio de Quesnay, inclusive nos termos de que se utiliza para discriminar as operações da alma, o que torna tão mais admirável que nenhum dos comentadores a que recorreremos o mencione. Nos dedicaremos à análise das posições do médico na segunda parte deste trabalho.

nomeadamente Locke e Bacon, ousaram muito mais do que deviam. Ademais, com a esperança e pretensão de alcançar a verdade, envaidecidos de suas pretensas capacidades de tocar a essência fundamental das questões mais gerais²⁷, os filósofos causaram muito mais mal que bem à civilização. A este delírio da apreensão última da verdade total é preciso contrapor uma análise sóbria e cuidadosa que seja capaz de pôr abaixo todas as pretensões e nos deixe, afinal, apenas com a contemplação daquilo que é genuinamente possível contemplar.

Essa nova definição de metafísica, que Derrida chama de “metafísica segunda”²⁸, renunciou, evidentemente, à ontologia, e decidiu por bem limitar-se à forma de se perceber o mundo, sem avançar sobre os princípios primeiros. Há, assim, uma crítica ferrenha aos princípios necessários de uma filosofia anterior, e deve-se dar adeus às verdades necessárias. Da crítica a esses princípios decorre, preliminarmente, o exílio da necessidade como categoria ontológica.

Que se considere, então, o que poderia ser tomado como fundamento de uma filosofia que renunciou à necessidade como princípio. A este novo fundamento, real mas apenas contingente, refere-se já o subtítulo do Ensaio: “obra em que se reduziu a um único princípio tudo o que concerne o entendimento humano”. Condillac chamará de “princípio da ligação das idéias” esta presença contínua e apenas contingentemente irrevogada:

“Vê-se que meu desejo é reconduzir a um único princípio tudo o que concerne o entendimento humano, e que este princípio não será nem uma proposição vaga, nem uma máxima abstrata, nem uma suposição gratuita; mas uma experiência constante, cujas consequências todas serão necessariamente confirmadas por novas experiências.”²⁹

Irrevogada, mas de forma alguma irrevogável: das essências dos princípios nada podemos saber, e se vemos a contínua reiteração deste princípio radicalmente empirista em sua

²⁷ “Vemos apenas nosso entorno, e cremos ver tudo o que há.” *Essai*, Introduction. OP I, pp.3-4, b40-a2.

²⁸ *L'Archéologie du Frivole*, 1973. Galilée, Paris.

²⁹ *Essai*, Introduction. OP I, p. 4, b7-b14. Quesnay lamenta em seu Discurso Preliminar que não tenhamos chegado ainda “a uma experiência constante e decisiva” que pudesse unificar as práticas médicas em todas as nações.

“confirmação por novas experiências”, apenas nos podemos dele valer na medida em que ele, mais uma vez, se reafirma em minha experiência e o posso perceber atuando em mim. Assim, todas as suas consequências estão sempre ainda por serem confirmadas por novas experiências, que serão a pedra-de-toque das investigações.

Perguntar-se-ia de que se trata este “em mim” em que o princípio da ligação das ideias atua constantemente. A resposta é à primeira vista desconcertante: nada mais que o próprio princípio. A alma, o nome disto que tomo como minha essência, é exatamente este algo fundamentalmente diferente do corpo por ser união. Que no reino das coisas materiais - *res extensa* - nada possa jamais ocupar um mesmo espaço é evidente em tudo aquilo que vimos até aqui. *Partes extra partes*: justaposição. Em todo caso, tomamos esta propriedade como parte da essência da substância corpórea, não porque ela lhe pudesse pertencer de direito por princípio, mas porque se verifica pertencer em toda experiência que dela se teve.³⁰ A totalidade é reportada não à necessidade imparcial de um mundo em absoluto, mas à contingência do até então visto, e a essência torna-se assim apenas secundária, isto é, descritiva, em oposição às essências normativas daquelas filosofias vaidosas do século anterior. Se tais verificações alcançam o estatuto de totalidade, o fazem na condição de mera *exaustão da experiência atual*; a totalidade no sentido da metafísica primeira, ao contrário, acrescentaria a esta uma parte virtual que se abre a toda experiência em *qualquer* tempo e sobre a qual, na verdade, não se pode nada dizer. A necessidade como categoria lógica, exilada a princípio, está aqui sendo reabilitada apenas sob duras rédeas. Essa essência secundária é compreendida no plano da alma como oposta à do corpo: ela é o que une os dados que se lhe apresentam. Se aponto em meu corpo três partes ao acaso, A, B, C,³¹ como

³⁰ “A noção de extensão, desnudada de todas suas dificuldades e tomada pelo lado mais claro, não é senão a idéia de vários seres que *nos parecem* uns fora dos outros.” (grifo nosso) *Essai*, I, I, II, §12; OP I, p. 9, b29-33. A noção fundamental que define uma substância, assim, só pode ser apreendida no nível da aparência.

³¹ Nota Bongie (Introduction, cap. III), esse uso de letras na exposição de sua metafísica sugere uma influência até

é possível sentir as três simultaneamente se for a consciência redutível ao corpo? *Partes extra partes*: A não contém B ou C, da mesma forma B não contém A ou C, nem C contém A ou B. Entretanto, a união é evidente em mim, pois sinto-as todas simultaneamente: “Será necessário então admitir um ponto de reunião; uma substância que seja ao mesmo tempo um sujeito simples e indivisível destas três percepções; distinta, por consequência, do corpo; uma alma, em uma palavra.”³² Este eu é definido como a própria reunião destas sensações, já que qualquer outra afirmação acerca da substância pensante seria ultrapassar os exíguos limites do entendimento humano. A ligação espacial e temporal dos dados sensíveis e dos pensamentos que me acometem será considerada, assim, a definição mesma da alma.

O entendimento, como operação da alma, une. A proposição, tomada como cópula, portanto união, não pode pertencer aos corpos, apenas à alma. À ciência que descreve o que se passa na *res extensa* dá-se o nome de Física. A Metafísica é a ciência que descreverá a alma inclusive na sua capacidade de compreender sua contraparte, o corpóreo, isto é, de traçar-lhe correspondências por meio de uma união discursiva, proposições. Em sua nova versão mitigada, a metafísica equivale a uma teoria da possibilidade de união evidente dos objetos, tanto da física como da metafísica, na alma; isto é, da possibilidade de sua apreensão adequada, compreensão: “É por isso que advirto que, em minha linguagem, ter ideias claras e distintas será, para falar mais brevemente, ter ideias; e ter ideias obscuras e confusas será não tê-las.”³³ Isso significa dizer que a metafísica de Condillac é exatamente e nada mais que teoria do conhecimento.

Há outra assunção fundamental: todo conhecimento só se transmite na língua, que se compõe de signos. Esta filosofia deverá portanto se haver primariamente com eles. Toda questão

então insuspeita da obra de Wolff, que é a quem Condillac se refere geralmente sob a alcunha “os leibnizianos”, e foi provavelmente a maior fonte das ideias de Leibniz para o abade.

³² Essai, I, I, I, §6. OP I, p.7, a46-50.

³³ Idem, I, I, II, §13. OP I, p. 10, a19-24.

alheia a este campo de investigação bem marcado é apenas possível em delírios filosóficos, já que é ele quem delinea os limites do concebível³⁴. Finalmente, quando devidamente identificadas linguagem e compreensão, veremos saltar na *Gramática* a curiosa divisão dos verbos em substantivo, “*ser*”, e adjetivos, todos os demais, sendo os últimos apenas a ideia do verbo substantivo atrelada a acidentes³⁵. O verbo *ser* realiza na língua, assim, o análogo do que realiza a alma na experiência: ele possibilita a união entre os elementos. Torna-se claro, assim, que a noção mesma de experiência de Condillac está intimamente ligada à noção de alma e se define pelo conjunto dos dados que se apresentam ao sujeito.

O apartamento decisivo e definitivo das duas substâncias, herança clara do cartesianismo, já sofreu aqui em relação a ele alterações importantes. Se o mundo exterior só pode se apresentar à alma como união, as regras da origem dessa união serão prioritárias também na análise do mundo físico. A Física é engendrada pela Metafísica, não podendo a primeira jamais vir em socorro da segunda. Assim, a interpretação metodológica da relação entre o corpo e a alma do homem sofrerá alteração profunda. Condillac toma de empréstimo o ocasionalismo: “os sentidos são apenas ocasionalmente fonte de nossos conhecimentos”.³⁶ Passemos rapidamente pelo sentido do ocasionalismo formulado originalmente por Malebranche no final do XVII para que seja mais adequadamente compreendido o sentido que lhe pretende dar o abade.

A teoria da relação entre alma e corpo como concebida por Descartes considera, não sem dificuldade, que estímulos físicos são causa de ideias na alma. O problema da relação entre a alma e o corpo concerne à possibilidade de comunicação entre duas substâncias de naturezas

³⁴ O signo delimita a totalidade da *episteme* clássica, de que Condillac é proeminente representante. Cf. Foucault, *Les Mots et les Choses*, cap. 4.

³⁵ *Grammaire*, parte I, cap. XIII. OP I, pp. 456-458.

³⁶ “A alma sendo distinta e diferente do corpo, este não pode ser senão causa ocasional do que parece produzir nela. Donde é preciso concluir que nossos sentidos não são senão ocasionalmente fonte de nossos conhecimentos.”; *Essai*, I, I, I, §8. OP I, p. 7, b11-16. A expressão se repete inúmeras vezes nas obras de Condillac.

incomensuráveis, isto é, absolutamente distintas e mutuamente intraduzíveis. O século XVII, de forma geral, buscou soluções a esse problema de diversas formas. Malebranche pretende resolvê-lo pela teoria da visão em Deus: se as sensações que experimento não podem ser causadas pelos corpos, pois isto é impossível, nem por minha própria alma, já que ela é essencialmente livre e não tenho controle sobre o que se apresenta a mim por meio dos sentidos, é preciso que elas sejam causadas diretamente por Deus, dito *causa eficiente* destas sensações. Deus em Malebranche, como em Descartes, é o único que pode assegurar a correspondência fidedigna entre os dois apartados domínios. Quanto às coisas exteriores, são tomadas como causas secundárias, chamadas *ocasionais*: que determinado objeto diante de mim emita raios de luz por sua vez captados por minha retina não pode ser tomado como causa da minha visão do objeto num sentido forte, pois apenas Deus poderia garantir a generalidade da lei de correspondência entre a luz e a sensação que dela tenho. Condillac mantém que as correspondências entre mundo físico e a consciência sejam em última análise incompreensíveis. Se Malebranche reporta a necessidade da regularidade a Deus, o abade vai além e também nisso abdica de toda pretensão de conhecimento certo: sendo os sentidos apenas causas ocasionais de minhas sensações, a causa eficiente, também ela, será reportada à grande tautologia da definição de alma: ela mesma é das sensações causa eficiente.³⁷

Assim, se Condillac se dedica a estabelecer correspondências entre o físico e o metafísico, e o faz frequentemente, há nessa análise uma diferença decisiva: para Descartes, a física provê a compreensão das sensações na condição de sua causa; para Malebranche, essa compreensão já se refugia na garantia metafísica divina; em Condillac, não é possível, de direito, garantia externa: a explicação das sensações se torna simples constatação do fato, tautologia da experiência. A causa eficiente das sensações na alma foi reduzida à própria alma. A metafísica adquire, então, o caráter

³⁷ François Rhétoré, p. 283: “É por demais evidente que a causa formadora, a causa eficiente das idéias, é o próprio espírito; em outros termos, que as idéias têm sua origem na atividade do espírito.”

de assunto autônomo e preferencial nas discussões acerca dos fenômenos, e ali a análise é primariamente subjetiva: “Eu a chamaria psicologia se conhecesse algum bom tratado com este nome.”³⁸ Os dois campos, corpo e alma, se comunicam e inter-relacionam-se, sem dúvida, embora não possamos compreender esta relação; a prioridade da análise, entretanto, se encontra necessariamente na interioridade da consciência do sujeito que experiencia o mundo a sua volta³⁹. A metafísica de Condillac, ciência das condições de compreensão em geral, contém, por óbvio, a própria física.

Outra das influências, talvez a mais decisiva no que tange a este rearranjo da noção de alma, é Leibniz. Embora várias de suas obras não estivessem ainda publicadas à época de Condillac, é certo que mesmo antes disso vários de seus trabalhos corriam pelas mãos dos *philosophes*⁴⁰. A dissertação anônima de 1747 esclarece-nos: a inspiração primeira da definição condillaquiana de alma é a mônada. A correspondência se percebe claramente: na apreciação do físico como derivado do metafísico; na compreensão da experiência individual como algo de espelho do entorno, sem entretanto confundir-se com ele; no relativo isolamento em que as

³⁸ Cours d'études: Histoire moderne, in OP, II, p. 229. Citado por Derrida. Para além da troça com as *Psychologia Empirica* e *Rationalis* de Wolff, vejamos a formação do termo psicologia a partir de psyche, alma, e logos: é portanto a ciência da alma. Na filosofia de Condillac, a polissemia do termo "logos" como ciência e/ou discurso e/ou relação se aninhará delicadamente em todas suas facetas, como aliás o fazem todos os principais conceitos usados por Condillac, que buscará a compreensão adequada das questões que investiga na etimologia dos termos de que estas se compõem.

³⁹ Condillac analisa em várias ocasiões de suas obras o funcionamento do cérebro e suas relações com a alma, a memória e as sensações; é notável, porém, que a investigação estabeleça primeiro as propriedades da alma para então colocá-las nos nervos do cérebro. A compreensão do funcionamento do cérebro está subordinada, portanto, à compreensão daquilo que ele é reputado engendrar: a consciência. É a análise quase fenomenológica da consciência que permite compreender a dinâmica descrita dos nervos, esta por sua vez secundária e provisória. Em posição neste aspecto idêntica à de Locke, o recurso ao cérebro pretende apenas ilustrar o que parece acontecer de certo jeito mas poderia muito bem se dar de qualquer outro. Embora a descrição do abade esteja para nós cientificamente ultrapassada, as lições de método ali presentes não devem ser negligenciadas: nos debatemos ainda com os mesmos problemas. cf., por exemplo, Ensaio, I, II, II, §24; Lógica, Parte I, Capítulo IX.

⁴⁰ Como argumenta Bongie, a crítica de Leibniz ao Ensaio de Locke já está contida num outro texto sem dúvida conhecido de Condillac, as *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. Bongie sugere ainda que a crítica mesma de Condillac às idéias obscuras seja feita em termos de uma refutação dessa ideia como apresentada neste mesmo texto, presente no *Recueil* de textos de Leibniz publicado em 1720 por Des Maizeaux. Tudo isso tornaria desnecessário que Condillac conhecesse os Novos Ensaios para seguir na mesma direção deles. Cf. Les Monades, Introduction, Ch. 6.

diferentes consciências se encontram; na admissão não-problemática da correspondência entre os domínios da alma e do corpo; e na reunião dessa correspondência em algo de vital.⁴¹ Depois de passada pela crítica de Condillac, a mônada se torna o princípio empírico de apresentação do universo ao sujeito, isto é, a consciência. O método de Condillac despe a mônada de suas representações obscuras e de suas necessidades primeiras para encará-la como o princípio experimental: a experiência é o que se pode perceber na consciência.

A investigação se desenrola, assim, no plano da vivência individual do sujeito: “Quer nos elevemos, para falar metaforicamente, até os céus, quer desçamos aos abismos, não saímos de nós mesmos, e não é jamais senão nosso próprio pensamento que percebemos”, inaugura o Ensaio.⁴² Posição esta próxima a um solipsismo e perigosamente aparentada à de Berkeley, como não deixará de apontar Diderot em sua *Carta sobre os Cegos*. Embora Condillac não defenda uma posição solipsista, pois somos *nós* que não saímos de nós mesmos, e não afirme em momento algum a inexistência do mundo físico, como o faz o bispo irlandês, é inquestionável que tal posição seja constitutiva do método com que sua filosofia procede, e que para todos os efeitos a análise a ser levada a cabo se limitará aos fenômenos na medida em que eles se apresentam a uma consciência, por definição individual e singular: a alma como constituição de um todo único. A esse respeito, a correspondência é clara ao nominalismo inerente a toda “filosofia da sensação”⁴³: da mesma forma como não há a ideia geral, apenas indivíduos concretos, e aquela ideia se deriva e depende fundamentalmente dos últimos, a concepção de uma alma humana universal só pode ser obtida pela análise da realidade da consciência de cada um dos indivíduos, e depende

⁴¹ Esta última, no caso de Condillac, já se encontra subentendida em seu recurso à união da matéria corpórea na dedução da alma apresentada acima, mas é melhor apresentada na seção IV do *Essai*, e sobretudo nos *Tratados das Sensações e dos Animais*, como veremos melhor adiante.

⁴² *Essai*, I, I, I, §1. OP I, p.6, a10-15.

⁴³ Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p. 38: “A sensação não admite outra filosofia senão o nominalismo”.

fundamentalmente deles. Pelo mesmo motivo, a verificação das teses avançadas pelo filósofo só poderá ocorrer se e quando cada um de seus leitores individuais “voltar a si mesmo” e encontrar ali o que está exposto em sua filosofia.⁴⁴

O solipsismo metodológico e a importação da temática ocasionalista presentes na filosofia de Condillac terminam por configurar a metafísica como terreno suficientemente autônomo em relação a sua contraparte. Por ser ela mesma a integração última de todas as observações, físicas ou metafísicas, ela supera as primeiras ao acrescentar-lhes um novo campo, alçando assim às mais amplas conclusões possíveis; todavia, são ainda meras virtualidades de uma totalidade já abandonada como impossível.

EVIDÊNCIA E SISTEMA: O ENTENDIMENTO

A construção de sentido do discurso filosófico deixou então de se basear na pretendida realidade de um princípio fundamental, isto é, numa evidência objetivamente necessária. A evidência na filosofia de Condillac, termo herança do cartesianismo, aparece mais como objetivo que condição do procedimento.⁴⁵ Parece mesmo que não se poderia buscar a evidência, apenas assentir a ela quando esta se impuser. Para tanto, “Um meio que se empregará por toda parte com sucesso é incluir em nossas meditações clareza, precisão e ordem”.⁴⁶ Quando o abade retoma a descrição da evidência em termos de clareza e distinção⁴⁷, ele mais se reporta ao cartesianismo

⁴⁴ A filosofia de Condillac depende, assim, integralmente da condescendência de seus leitores, como fica claro em várias passagens espalhadas pelo Ensaio, por exemplo: I, II, I, § 11. p.13, a1-4; I, II, II, §20. p.15, a42-46.; I, II, III, §32. p. 18, a8-15; I, IV, I, §10. p. 43, b7-12; I, V, §11. p.52, a32-37; I, VI, §1. p. 53, b43-45; I, VI, §16. p.59, b26-31; e ao longo de toda sua obra. Essa mudança de posição também decorre da recuperação da retórica clássica: importa o convencimento.

⁴⁵ Um dos deveres da metafísica é de fato “prescrever-se, talvez melhor que eles [os metafísicos anteriores] fizeram, uma ordem muito simples e muito fácil para *chegar à* evidência.”[grifo nosso] Essai, Introduction. OP I, p.3, a27-30.

⁴⁶ Idem, I, II, V, §52; OP I, p.23, a29-32.

⁴⁷ “É a princípio bem certo que nada é mais claro e mais distinto que nossa percepção, quando experimentamos algumas sensações.” I, I, 2, §11. OP I, p. 8, b46-49.

que se apropria de fato de seus termos. No *Dicionário de Sinônimos*, Condillac define a evidência como “o mais alto grau de certeza”.⁴⁸

A evidência é empregada por Condillac em três sentidos, discriminados claramente na *Arte de Raciocinar*, livro I: a *evidência de razão* corresponde à identidade abstrata, àquilo que pode ser traduzido pela proposição “o mesmo é o mesmo”⁴⁹; a *evidência de fato* relaciona-se à constatação da objetividade de uma percepção e é fundamento da física; e a *evidência de sentimento* diz respeito à certeza da vivência atual da consciência. Não se deve estranhar a subsunção dos dois últimos tipos à evidência, uma vez que, como visto, a prova última da verdade de uma proposição reside na interioridade do sujeito, sendo os tipos de evidência portanto discriminados apenas quanto ao grau de objetividade que alcançam. A evidência de razão é condição do método; a de sentimento, seu princípio; a de fato, o objetivo. De forma semelhante ao cartesianismo, a evidência é critério decisivo, uma vez que ela é critério de conceitabilidade e só se pode tomar como verdade o que é concebível; contudo, ela não pode mais, por si mesma, se sustentar. O critério de evidência cartesiano, que concedia realidade ao evidente, se transmuta na filosofia de Condillac em evidência de razão como critério negativo de verdade: condição necessária mas insuficiente. O que permitirá à evidência de razão saltar ao estatuto de verdade será, então, sua conjunção às formas de evidência substancialmente atreladas à experiência, as de fato e de sentimento. O estatuto da experiência na construção do sistema de Condillac deverá ser compreendido com ajuda da analogia entre seu método e o do melhor de seus modelos, Newton.

Nos *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, “Princípios Matemáticos de Filosofia

⁴⁸ *Dictionnaire de Synonimes*, OP III, p. 265.

⁴⁹ *Art de Raisonner*, I, I; OP I, p. 621, a32-7: “A identidade é portanto o signo no qual se reconhece que uma proposição é evidente por si mesma; e reconhece-se a identidade quando uma proposição pode se traduzir em termos que revêm a estes: *o mesmo é o mesmo*.” (grifo do autor) - Knight vê neste princípio, com alguma razão, o fundamento primeiro da filosofia do abade.

Natural”, de 1687, obra em que Newton desenvolve o cálculo, constrói suas famosas três leis mecânicas e descreve a gravitação, o método é, sucintamente, o de construção de um modelo matemático que vai se ajustando aos poucos à realidade verificada dos fenômenos.⁵⁰ Na forma como o dá Condillac, o critério de evidência como condição necessária se transforma, na análise de um sistema de pensamento, num critério de coerência, como fica explícito no *Tratado dos Sistemas*.⁵¹ À matemática esse critério pertence necessariamente, por sua própria natureza. De todos os sistemas coerentes possíveis, deve ser adotado aquele que *melhor* se adequa aos objetos que pretende sistematizar, e exatamente por isso se pauta não numa reputada realidade do fenômeno, mas na união entre a efetividade deste último e o modo como as leis se formulam: *a enunciação da lei é o que a constitui como tal para a consciência*. Nos Principia, Newton começa com propriedades de um modelo matemático incapaz, ainda, de abarcar os fenômenos celestes. À medida que a investigação avança, o modelo vai se tornando mais e mais complexo rumo às condições reais do sistema astronômico que pretendia ser esclarecido, isto é, do sistema solar. Quando a construção alcança a complexidade mesma dos fenômenos, e é portanto capaz de abarcá-los todos adequadamente, dá-se por feito o trabalho. Em Matemática, todo modelo é verdadeiro na medida em que se apresenta evidentemente ao entendimento e não pretende dar conta de matérias sensíveis. Em Física, entretanto, o sensível se impõe como objeto a ser explicado, e a tão-só coerência interna do sistema não é mais capaz de lhe atribuir verdade. Apenas a adequação entre um sistema coerente e os fenômenos sensíveis que ele organiza pode conferir ao sistema o atributo de verdadeiro. A familiaridade e mesmo desenvoltura do abade com a filosofia natural de Newton

⁵⁰ *The Newtonian Revolution*. Cambridge University Press, 1980, cap. 3.

⁵¹ *Tratado dos Sistemas*, Capítulo I. Um sistema é um conjunto de proposições em que as conclusões se sustentam pelos princípios; a crítica de um sistema de pensamento, portanto, se reduz ao crivo da coerência e à avaliação de seus princípios.

é fruto de seus estudos durante a juventude⁵² e mais particularmente patente na *Arte de Raciocinar* e no *Tratado dos Sistemas*.

Este método newtoniano toma como verdade a simples descrição e renuncia à explicação causal. Como se sabe, a admissão por Newton da força de atração foi interpretada por muitos, sobretudo na França, como um retorno às “causas ocultas” de uma filosofia pré-científica, o que em muito dificultou a aceitação de sua ciência⁵³. Contra tal acusação, Newton responde num escólio anexo à segunda edição dos *Principia*, de 1713, com seu famoso “*hypotheses non fingo*”⁵⁴ – isto é, não sustento hipóteses acerca da natureza desta atração; ela foi apenas matematicamente descrita. Newton renuncia à explicação das causas exatamente e não por coincidência da mesma forma como Condillac o faz, pois este o tem como modelo tanto quanto Locke o tivera. A história da recepção e finalmente aceitação da filosofia experimental inglesa desenvolvida na segunda metade do século XVII não nos interessa centralmente. Cabe apontar, todavia, que foi preciso Voltaire, afinal, já em 1734, em suas *Lettres Philosophiques*, apontar entusiasmadamente para a filosofia inglesa para que essas reflexões estrangeiras fossem melhor lidas e incorporadas pelo pensamento francês.⁵⁵ Isto tudo fez com que Condillac, em 1746, pudesse se considerar o primeiro grande intérprete da filosofia de Locke na França, tendo-o como interlocutor direto e procurando aplicar ainda mais rigorosamente à “história da alma”⁵⁶ o método experimental como concebido originalmente por Newton. Além disso, à época de Condillac o método newtoniano já se espalhara consistentemente por outras disciplinas, e particularmente à fisiologia, o que o permitia também

⁵² Quarfood, p.19.

⁵³ Ehrard, J.: *L’Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. p.127 ss..

⁵⁴ “Não pude deduzir dos fenômenos a razão verdadeira dessas propriedades da gravidade, e não faço hipóteses. O que quer que não possa ser deduzido dos fenômenos chama-se hipótese; e hipóteses, sejam metafísicas, físicas, qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental.”

⁵⁵ Ehrard, *op. cit.*, p. 21

⁵⁶ Locke é tido como um sábio que fez modestamente a história da alma, nos dizeres de Voltaire: *Lettres Philosophiques*. Treizième Lettre: “Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l’âme, un sage est venu, qui en a fait modestement l’histoire.”

tomar como baliza sua adaptação por Quesnay, via Boerhaave, para as ciências médicas:

"Não nos enganemos como o vulgo sobre a natureza e o uso destas descobertas empíricas; não devemos encará-las senão como conhecimentos particulares, vagos, incompletos, equívocos, e incapazes de guiar os Práticos (*Praticiens*), enquanto não estiverem reunidas à doutrina que contém os dogmas, as regras da Arte. Elas são mesmo infiéis e perigosas pelas consequências que delas se tiram imprudentemente, antes de conhecer exatamente sua extensão e suas relações: Não são portanto senão materiais informes, que não estão arranjados (*assortis*), e que só podem contribuir à perfeição do edifício quando estiverem preparados e empregados com inteligência na construção. Há uma multidão destes conhecimentos, dispersos nos livros, e que são inúteis àqueles mesmos que lêem estas obras; porque eles não estão reunidos aos outros conhecimentos de diferentes gêneros com os quais têm ligações (*liaisons*) necessárias; e que neste estado eles não podem formar qualquer princípio, qualquer dogma, qualquer preceito."⁵⁷

A importância fundamental do sensível é suficientemente forte para inserirmos o abade na tradição amplamente denominada “empirista”, independentemente do esforço de vários de seus comentadores em colocá-lo numa espécie de meio-termo entre racionalismo e empirismo, ou mesmo considerá-lo de alguma forma um racionalista inconfessado.⁵⁸ Contra a hipótese de um racionalista *malgré lui*, impõe-se a clara correspondência entre a descrição do desenvolvimento da consciência em Condillac e as descobertas físicas de Newton, ambas procedimentos de edificação de um sistema fechado, o que impede que consideremos o primeiro um racionalista sem que façamos o mesmo com a ciência newtoniana, considerada tradicionalmente empírica, isto é, experimental, para além de controvérsias.

Impõe-se, portanto, a dimensão do dado: o conteúdo do enunciado passa a se incluir como critério decisivo de verdade. Devemos voltar-nos irresistivelmente, agora, aos fatos da consciência. Aqui, o que se deve apreender como (secundariamente) fundamental é sua condição temporal: “Locke faz ver que nós não formamos uma ideia da sucessão do tempo senão pela sucessão de

⁵⁷ *Essai Physique sur l'Oeconomie Animale*, Discours Préliminaire, pp. XLII-XLIV.

⁵⁸ Cf., por exemplo, a conclusão do comentário de Knight.

nossos pensamentos.”⁵⁹ Como já mostramos, se o que entendemos por realidade não é dado, deve ser construção. Quando Condillac define a consciência já em termos de conhecimento⁶⁰ há grandes consequências. Se a consciência é temporalidade e a metafísica é a disciplina que se atribui a função de compreender as operações da alma, então a metafísica se constitui exatamente na compreensão da consciência *enquanto* tempo, isto é, sucessão; vemos aqui a prova de que, para Condillac, o discurso compreensível (ele mesmo sucessivo) sobre o desenvolvimento progressivo da consciência é a única definição possível de metafísica: disciplina reflexiva por excelência, em que objeto e método, *matériaux e mise en oeuvre*⁶¹, se fundem. A investigação sobre o mundo, que se tornou investigação sobre a possibilidade da compreensão do mundo, deve se dar, assim, em termos de tempo, em termos de vir-a-ser. A própria capacidade humana de compreender o mundo é produto desta história, e nela reside seu nexos explicativo. Entretanto, o surgimento da consciência parece vir como que do nada. Este problema nos ocupará durante toda esta parte e é, a bem dizer, o cerne da questão de que ora nos ocupamos: o dizer parece surgir do não-dizer, o sentido floresceria do não-sentido. É preciso, por método, esclarecer os conhecimentos humanos através da categoria de origem, mas essa origem é ela mesma problemática por ser inalcançável. Por ora, voltamos à descrição da metafísica.

Seguindo por si pela trilha aberta por Locke Condillac se viu obrigado a radicalizá-lo. No primeiro livro de seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, “Não Há Ideias Inatas”, o inglês já punha as ideias do entendimento em face de um progredir. Todavia, protestará o abade, Locke,

⁵⁹ Essai, I, II, I, §10; p. 12, b47-54

⁶⁰ Idem, I, II, I, §4: sensações conscientes são as que não ocorrem inadvertidamente para quem as experimenta, isto é, não lhe são desconhecidas: “n’y sont pas à son insu”.

⁶¹ Condillac não recorre à oposição forma e conteúdo. No lugar, se vale primeiro “dos materiais”: na posição de um nominalista radical que não poderia admitir a ideia abstrata de Material como princípio, encontra-o em vez disso na multiplicidade dos incontornavelmente múltiplos singulares materiais; mas há também sua *mise en oeuvre*, que traduziremos de forma um tanto enviesada como a “elaboração” desses materiais na composição do todo que é a alma.

que pretendia refutar o cartesianismo, concedeu-lhe tudo sem mais quando considerava o entendimento como dado, base sobre a qual se assentam ideias, estas sim consideradas adquiridas. Ora, a *tabula rasa* não foi tomada de forma suficientemente rigorosa se já possui moldes a que ideias accidentais venham se encaixar.⁶² Ao admitir a substancialidade de uma faculdade da alma, Locke já tomava sua forma como dada, mantendo assim os erros do cartesianismo. Se a boa filosofia pretende derivar toda ideia da experiência, é preciso derivar não apenas aquilo que elas têm de *matériaux*, mas também de *mise en oeuvre*. É preciso mostrar como o agenciamento próprio ao entendimento pode surgir, e com ele, a propósito, todos os juízos. É preciso também deixar de admitir a existência de “faculdades” que gozariam de algum tipo de substancialidade, pois este erro não é em nenhuma medida diferente dos da metafísica primeira, uma vez que supõe conhecer de antemão a essência da capacidade humana de conhecer. Assim, não há a bem dizer entendimento: há apenas conhecimentos singulares.⁶³ O termo entendimento, entretanto, manterá sua utilidade ao delimitar um aspecto específico de visada⁶⁴ sobre os conteúdos da consciência, a saber, sua racionalidade. A compreensão do entendimento se constrói em oposição à da vontade, termo que lhe é tradicionalmente complementar. O abade se recusa, entretanto, a tratar desta última no Ensaio - veremos a que custo -, e se dedica apenas ao esclarecimento do entendimento em

⁶² A crítica é semelhante à de Leibniz nos Novos Ensaios. À máxima tomada de empréstimo por Locke “*Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*”, nada se encontra no intelecto que não tenha antes estado nos sentidos, Leibniz respondera “*nisi ipse intellectus*”: a não ser o próprio intelecto.

⁶³ Daí, é claro, o título se referir à origem dos *conhecimentos humanos*, no plural - sutileza aliás ignorada nas traduções da obra para o inglês e o alemão. Ademais: “É preciso dizer que o entendimento não é senão a coleção ou a combinação das operações da alma.” Ensaio, I, II, VIII, §73. p. 28, a21-24. Se as operações por sua vez são apenas sensações transformadas (e é preciso reconhecer que no Ensaio elas já têm este estatuto, embora a expressão só apareça no *Tratado das Sensações*), todo o entendimento é apenas um aglomerado de singularidades. Condillac substitui o termo “faculdades” por “operações” visando explicitar a distância entre os dois tipos de metafísica. O segundo termo não concorre a substancialidade: é apenas descritivo.

⁶⁴ “Para nós, a capacidade de nosso espírito é completamente preenchida (*répandue*) não somente quando pensamos em apenas um objeto, mas mesmo quando não o consideramos senão por um aspecto.” Essai, I, V, §4. OP I, p. 49, b24-28. Segundo Kossovitch: “Genericamente, o abstrato precede o geral: para generalizar, é preciso antes separar, recortando-se, sob enfoque determinado, as qualidades; unilateralidade que vinca a ideia geral com uma visada que é viés”, p. 75.

particular.⁶⁵ Refere-se ao âmbito da vontade, assim, apenas nos momentos em que seu operar é imprescindível, como no caso da noção de necessidade.

O SIGNO

Vejamos agora como a sucessividade da consciência se constitui: questão central do Ensaio, a ser organizado pelo princípio da ligação das ideias. Primeiramente, as sensações são consideradas também ideias, na exata medida em que se apresentam à alma. Tudo é, pois, ideia; tudo é representação⁶⁶. As sensações recebidas podem ficar retidas na alma - uma sensação se fixa e pode ser revivida se a ela damos o que Condillac chama de *atenção*, ativada por sua vez pelas necessidades que nos são mais prementes⁶⁷. A atenção é definida como a operação da alma que torna as sensações mais prementemente conscientes, e a partir daí elas podem ser recuperadas pela atividade chamada de *reminiscência*, além disso encarregada do reconhecimento de sensações já experimentadas. Estas três atividades são responsáveis por constituir o elemento, isto é, destacá-lo do fundo de sensações que se encontravam disponíveis. As três, na vivência do indivíduo, já são capazes de constituir um fluxo de representações, e a atividade desta constituição é denominada *imaginação*.⁶⁸ Se a alma era a união, possibilidade do discurso e da consciência, sua atividade se inicia através da discriminação dos elementos; o elemento salta do fundo indistinto pela atenção,

⁶⁵ *Essai*. OP I, p.10, b18-23.

⁶⁶ “Mas eles [os filósofos] pretenderam que elas [as sensações] não são ideias; como se elas não fossem, por si mesmas, tão representativas quanto qualquer outro pensamento da alma.” I, I, 2, §9. OP I, a35-39.

⁶⁷ Poder-se-ia pensar, com justeza, que a necessidade de criar o chamado “princípio do prazer” tenha sido uma das causas que levou Condillac à posterior redação do *Tratado das Sensações*. Ainda que sim, ele já aparece em germe explicitamente no Ensaio na noção de necessidade com a importância que lhe cabe, cf. Ensaio, I, II, I, §14, e I, II, III, §28. Outra causa levantada para a redação do Tratado, a do primado do tato, já aparece pacificamente no *Essai*, I, II, II, §21, embora também ainda sem a profundidade que viria a ter no *Traité*.

⁶⁸ A importância cabal da imaginação pode ser constatada na leitura de qualquer obra de Condillac, e aparece mais claramente no Ensaio em I, II, III. Ela é, nos termos do abade, a faculdade que “retraça” o fluxo de representações vivido. Em seu comentário ao Ensaio, Derrida aponta dois termos como “palavras-mestras” da obra: “retracer”, papel da imaginação, e “suppléer” (suplementar), papel da linguagem, o que é significativo.

e esse seu destaque é sua constituição como objeto, o que já é suficiente para que ele se fixe como imagem a ser reconhecida pela reminiscência e retraçada sequencialmente pela imaginação. A referida ligação desses elementos, entretanto, só pode se dar por meio de signos.

Os signos podem ser acidentais, naturais ou de instituição. Para um indivíduo que não possui conhecimento de palavras, tudo é acidental. O signo opera como a ligação de um elemento a outro. Por exemplo, que se pense na recondução da visão de um lugar à ideia de medo a partir da reminiscência de um monstro ali anteriormente encontrado, isto é, da imagem do lugar à ideia do medo do monstro: a imagem do lugar reconduz o espírito à reprodução do sentimento⁶⁹. Este é o mecanismo básico de operação da imaginação e do princípio de ligação das ideias, o que significa que, com exceção das ideias absolutamente novas que nos vêm por meio dos sentidos, as ideias se sucedem na mente exclusivamente por ocasião dos reenvios dos signos coordenados pela imaginação. A alma, como fluxo de consciência, consiste essencialmente (uma essência secundária, como visto) no emprego de signos, e o conceito de signo serve como que de coringa para as operações da alma. Em suma: a alma, substância de reunião de diversas ideias, transita por elas através das relações que têm entre si num sistema que vai se constituindo progressivamente. Os signos, operados pela imaginação, são equivalentes ao princípio de ligação dessas ideias tomado em geral, ou seja, são o instrumento único de operação da alma: “As ideias se ligam com os signos, e não é senão por este meio, como o provarei, que elas se ligam entre si”.⁷⁰ Em seu caráter ambíguo, de união entre representante e representado, um aspecto de um signo motiva a ligação a outro aspecto de outro, o que permite a passagem ininterrupta e constitui, assim, a consciência como fluxo.

O signo não abarca, evidentemente, a totalidade da consciência. Esta, tomada como

⁶⁹ Essai, I, IV, II, §22. OP I, p. 46.

⁷⁰ Essai, Introduction. OP I, p. 4, b15-17.

percepção de uma ideia, ainda que imediatamente esquecida, precisa mais fundamentalmente dos dados sensíveis para se pôr em movimento - é nisso que consiste o chamado sensualismo de Condillac. Os sentidos provêm sensações, matéria do pensamento, e os signos, eles mesmos matéria (normalmente sons ou imagens, em todo caso também sensações), produzem sua forma. O par materiais (*matériaux*) e elaboração (*mise en oeuvre*) abrange, por si, toda a extensão da possibilidade de pensamento. A elaboração é dada pela união, essência da alma, o que significa que não há materiais já não elaborados. Aos materiais puros, entretanto, Condillac chama também sensações.⁷¹ Segue-se, então, que todo pensamento é “sensação transformada”, isto é, unida com outras das mais diferentes maneiras.

Apenas este trio de operações, atenção, reminiscência e imaginação, já é suficiente para constituir um signo artificial: basta que se preste atenção nele, e ele se fixará como reminiscência; poderá a partir daí ser reinvocado no fluxo representativo pela imaginação quando a oportunidade se apresentar⁷². Com a aquisição da linguagem, isto é, dos signos ditos de instituição, um salto é dado, pois a consciência pode, com eles, conduzir por si o fluxo que é, a bem dizer, ela mesma. Antes, o fluxo é escravo das circunstâncias em que o indivíduo se encontra, ligando-se às imagens dos objetos, à materialidade dos cheiros, dos gostos, dos sons. Quando o indivíduo aprende um sistema de signos de instituição, as ligações entre as ideias são instrumentalizadas: uma palavra dita anima uma ideia, e uma ideia é a lembrança de uma palavra que a designa. Não há ideias em sentido próprio, isto é, conscientes e claras, que não sejam nomeadas, e é a própria nomeação que dá a elas clareza. Na esteira de Locke, é a palavra que sela definitivamente o conteúdo da ideia. O signo é o que engendra a sucessividade da análise, princípio do método.

Esta espécie de salto para um sistema de segunda ordem pode ser melhor compreendido

⁷¹ Essai, I, IV, II, §10ss. Eis o problema prenunciado a assombrar-nos.

⁷² Idem, IV, I. OP I, pp.40-1, b54-a7.

através da diferenciação que Condillac faz entre as operações de reminiscência e memória. Elas coincidem no aspecto de que ambas recuperam o que se passou, mas diferenciam-se no nível do sistema a que se relacionam. A reminiscência é recuperação crua da própria sensação em sua materialidade bruta. A memória, por sua vez, desprende-se da atualidade da sensação recuperada para refugiar-se em signos que para ela apontam. Por exemplo: uma fruta por mim experimentada há muito tempo me causou uma sensação de gosto; se a reminiscência seria propriamente a reprodução da sensação do gosto da fruta, é bem possível, mesmo provável, que eu já não seja mais capaz de reinvocar tal sensação em mim mesmo; entretanto, sou capaz de dizer que comi uma fruta de certo nome em determinadas circunstâncias.⁷³ Lembrar-se disso é lembrar-se do mesmo fato, mas em outro plano: embora não consiga mais recuperar propriamente o sabor, sou capaz de conduzir minha imaginação à reprodução do fato, ao lembrar-me das circunstâncias em que este ocorreu. Este novo alcance é importantíssimo para o conhecimento humano e depende exclusivamente do emprego de signos de instituição.⁷⁴ É interessante notar que, por sua vez, a lembrança dos termos em sua materialidade, quer dizer, das palavras como som ou escrita, compete ainda à exígua e limitada reminiscência, a não ser que sejamos capazes de compreender o sistema de signos (i.e., a lógica-gramática) por outros reenvios também sîgnicos que nos permitam reconstituir, quando necessário, os termos de que alguma vez nos valemos - só então pode a memória intervir na lembrança dos termos da língua.

É preciso afirmar que a estreiteza da definição de alma e a amplitude da noção de sensação fazem com que se igualem todos os tipos de pensamento: o medo que se tem de uma pedra que nos ameaça esmagar ou o raciocínio que levará à descoberta do oxigênio, a lembrança do cheiro

⁷³ Essai, I, II, II, §§24-26.

⁷⁴ Essai, I, II, IV: “Que o uso dos signos é a verdadeira causa dos progressos da imaginação, da contemplação e da memória.”

de uma rosa ou a dedução da área do triângulo, tudo será apenas recombinação de diferentes materiais da experiência em diferentes arquiteturas da alma através dos signos. Simplesmente união de materiais, sem qualquer outro tipo de subdivisão substancial sustentável, tudo o que se passa na consciência é equivalente. Nada disso, todavia, impede que a dividamos com auxílio de conceitos, como foi feito com o par vontade e entendimento. Eles não concorrem, entretanto, a nenhum tipo de dignidade real; servem apenas para que se esclareça o que se passa na consciência. Assim devem ser tomados todos os termos que o filósofo usa na descrição do desenvolvimento, mesmo os das operações da alma, e isso explica a variação em diferentes obras das discriminações das operações.⁷⁵

A LÍNGUA

É consequência imediata da abolição das considerações a priori que a investigação se volte à efetividade da experiência. Já se frisou suficientemente a mudança de posição de Condillac em relação à considerada má metafísica: do racionalismo ao empirismo, das considerações a priori às a posteriori, da necessidade à contingência, da eternidade à temporalidade. Postos na balança a necessidade de uma investigação temporal da efetividade da experiência e a incontornável limitação do conhecimento humano sobre o passado, o método de investigação equilibra-se em considerações não propriamente históricas, mas genéticas. Dada a impossibilidade de voltar, no plano do indivíduo, às experiências da infância, e, no plano da sociedade⁷⁶, ao princípio factual das línguas, é preciso limitar-se a tentar compreender como é possível que a consciência ou a

⁷⁵ “Não é duvidoso que se possa, segundo a maneira como se queiram conceber as coisas, multiplicar mais ou menos as operações da alma. Poder-se-ia mesmo reduzi-las a uma só, que seria a consciência. Mas há um meio entre dividir demais e não dividir o suficiente.” I, II, VIII, §74. OP I, p.28, b10-15.

⁷⁶ É por isso que se divide o *Essai*, efetivamente, em duas partes: a primeira trata dos desenvolvimentos do indivíduo, isto é, do progresso das operações da alma; a segunda, dos da sociedade, ou dos signos socialmente instituídos, a língua.

linguagem nasçam *em geral*, e assim pôr de lado a utópica pretensão de conhecimento total e definitivo do passado. Tornar-se-á, esperamos, evidente que este método de investigação permite, ainda, que se extraíam importantes conclusões sobre as operações da alma humana e sua relação com a língua. Condillac foi, enfim, responsável por tornar central na França à época a discussão sobre a origem da linguagem.⁷⁷

O signo será considerado, pelo método, de acordo com seu surgimento lógico-temporal.⁷⁸ Primeiramente, os signos são acidentais. Na experiência que tenho de determinado objeto, ele se encontra ao acaso entre tantos outros que não se ligam a ele por nenhum tipo de necessidade. Entretanto, para a imaginação, pensar num objeto leva a pensar sucessivamente nas circunstâncias em que ele se encontrava, e assim as lembranças remetem-se umas às outras de forma determinada. A lembrança dos frutos da árvore me faz pensar naturalmente no rio que passava por perto, e a visão do rio se torna à imaginação signo da árvore. Há, em segundo lugar, os signos naturais, que se seguem da conformação do corpo: um grito de dor é signo natural da própria dor.⁷⁹ Estes não são propriamente signos se tomamos um indivíduo isolado; todavia, se juntos em sociedade, os diferentes indivíduos podem chegar a compreender em seus semelhantes a relação entre grito e sentimento, e assim dar início a uma espécie de proto-linguagem, chamada de *linguagem de ação*: para expressar os sentimentos que desejo avivar em meus companheiros, imito estes gritos e

⁷⁷ cf. Knight, cap. 6. O *Essai* é a primeira obra francesa publicada sobre o assunto da origem da linguagem no XVIII, inspirado em textos de além da Mancha como o de Warburton, traduzido para o francês como “*Essai sur les hieroglyphes des Égyptiens*” e citado longamente pelo abade na parte II do *Essai*.

⁷⁸ Sylvain Auroux, *La Semiotique des Encyclopédistes*, cap. 1, ii: p.26 ss.

⁷⁹ Quesnay insiste na importância médica do signo, e que a identificação da doença deve ser dado por uma leitura dos signos, i. e., dos sintomas que o corpo dá. É imediatamente óbvia a inspiração dessa noção para a de signo natural, bem como sua fundação na atividade vital. “O conhecimento dos signos deve se adquirir pelo estudo e pela Prática; mas é o conhecimento das doenças mesmas, de seus sintomas e de suas causas, que nos conduz àquele dos signos sensíveis pelos quais se as distingue; pois estes signos são apenas os sintomas das doenças percebidos pelos sentidos. Assim esses sintomas são eles mesmos os signos que caracterizam a natureza, a espécie, a causa e o estado de cada doença em particular.”, *Essai sur l’Oeconomie Animale*, pp.XXXIV-XXXV.

gestos, imitando as ações expressivas ao mesmo tempo em que aponto para um objeto⁸⁰. Essa etapa depende fundamentalmente da correspondência fiel entre corpo e alma, herdada secretamente da harmonia pré-estabelecida de Leibniz, mas garantida apenas pela conformação orgânica do indivíduo, donde seu nome de *naturais*; são apenas prolongamentos de uma sensação experimentada manifestados no plano do corpo. Finalmente e como etapa mais bem acabada, há os signos de instituição, que se derivam lentamente dos signos naturais e formam um sistema arbitrário de sons que remetem a ideias. É preciso aqui discriminar dois pontos de vista: o da nossa análise, que vê de fora o que se passa à consciência que imaginamos constituir, e o da própria consciência que analisamos. Para nós, uma paisagem aparece como contingente; mas o indivíduo recém-nascido que se encontra em algum lugar dela a encara como necessária. Para a consciência nascente esta paisagem tem aspectos determinados e inescapáveis. É para ela, com efeito, impossível pensar algo diferente daquilo que vê, o que significa que ela encara as coisas a princípio *como necessidade*. Apenas quando confrontada com outras diferentes experiências é que a consciência pode passar a fazer juízos de possibilidade, e é só então que ela encara sua primeira visão como contingente.⁸¹ A criação dos signos arbitrários é também a criação da liberdade humana, compreendida como desprendimento daquelas ligações casuais da efetividade da experiência que haviam sido tornadas necessárias para a consciência devido a sua limitação. Não mais escrava das circunstâncias em que apreendeu pela primeira vez determinado objeto, a alma pode agora tomar posse de suas próprias operações, instrumentalizá-las e buscar mais adequadamente seus objetivos. É esta, afinal, a finalidade do discurso: os signos de instituição conduzem a imaginação de ideia em ideia de modo a reproduzir um percurso, igualmente

⁸⁰ Essai, II, I, I, §2. Unem-se, assim, as funções expressiva e referencial da linguagem na constituição de um signo arbitrário.

⁸¹ “Observando melhor a ordem natural das ideias, ter-se-ia visto que a noção de possibilidade só se forma segundo a de existência.” Ibid, I, V, §14. OP I, p. 53, a54-b2

percorrido por o ouvinte e falante, a fim de esclarecer aspectos do mundo que sejam de interesse.

Se a palavra é condição da reflexão, isto não faz dela menos natural. Não há, para Condillac, ruptura entre o vivido e o falado; há apenas complicação. Os signos naturais desenrolam-se imperceptivelmente em signos de instituição, e o desenvolvimento do pensamento interage como que dialeticamente com o desenvolvimento da linguagem. Estes dois planos estão indissoluvelmente ligados: só se pensa apropriadamente quando se fala, e isto implica que o verdadeiro método da busca da verdade consista propedeuticamente numa análise detida da linguagem. A crítica da racionalidade é crítica da linguagem.

É bastante claro, então, que o desenrolar dos signos, a cunhagem de novos termos, a transformação dos significados e sua progressiva abstração têm papel central na investigação do abade. Estamos diante do conceito de *analogia*: da preocupação com o devir dos conhecimentos e de sua dependência clara das palavras usadas, é preciso compreender um mecanismo básico de cunhagem de novos signos e empregos. Para Condillac, a analogia é a ligação que se percebe entre um signo antigo e um novo a ser cunhado, ou entre um uso estabelecido de um signo e um novo emprego para ele. Dos signos naturais, por exemplo, desprende-se por progressiva analogia a pantomima, a arte de encenar exclusivamente por gestos.⁸² Os primeiros gestos naturais tornam-se arte quando se surpreendem como signos de estados internos, e a partir daí é possível para os que têm interesse em se comunicar que vão desenvolvendo novos gestos, sempre em relação clara com os antigos e com o que já está dado, de modo que a ligação seja manifesta. Esta relação, cuja fórmula não se explica, pois cada caso é rigorosamente único e fruto apenas da invenção humana, chama-se genericamente de analogia.

A analogia deve reinar claramente em todas as línguas, e é critério de uma língua bem-

⁸² Essai, II, I, IV, §35. OP I, p. 71, a11-28.

feita. Sem a analogia, o espírito humano se perderia por entre os inúmeros signos, sem conseguir estabelecer facilmente relações sistemáticas entre eles. Um bom sistema é capaz de apontar semelhanças entre os elementos por meio de analogia, o que facilita a sua compreensão. As formas das palavras mantêm analogia entre si, por exemplo nas flexões semelhantes em variados verbos, que permitem a uma criança utilizar corretamente um verbo novo num tempo em que ela ainda não ouviu pronunciado.⁸³ Na cunhagem dos primeiros sistemas de escrita, a figura do hieróglifo, se quisesse ser compreensível, devia manter clara analogia com as ideias representadas, e a seita dos escribas só precisou torná-la insensível para privar do uso daqueles signos toda a população.⁸⁴ Os tornos do discurso, por sua vez, ampliam o alcance da linguagem ao sobrepor a um sentido comum um novo sentido, figurado.⁸⁵ Estes segundos sentidos só podem ser compreendidos, está claro, se a analogia tiver força suficiente para tanto.

A correspondência entre esta concepção da linguagem e a posição metafísica exposta no início é bem clara. Não há ideias eternas e verdadeiras, há apenas ideias falivelmente construídas através das palavras forjadas. A indústria humana não tem parte no eterno ou no verdadeiro, ao menos não no sentido de correspondência com a verdade de um mundo independente da consciência. Limitado às armas que ele mesmo cria, o espírito humano deve estar mais atento a elas, exatamente para poder melhorá-las tanto quanto lhe for possível. Essa recém-descoberta capacidade autorregulativa da linguagem, que opera através da crítica dos termos, da própria etimologia das palavras, do estudo das construções, está já afastada daquela concepção de linguagem do século XVII, a *grammaire générale* de Port-Royal. Ali, um modelo geral lógico, isto é, da ordem das ideias, constrangia o reino das palavras a obedecer-lhe o esquema. Na filosofia

⁸³ Motif des Leçons Préliminaires. OP I, p.406-7, b36-a54.

⁸⁴ Essai, II, I, XIII, §129-130. OP I, p. 95.

⁸⁵ L'Art d'Écrire, cap. 2: "Des Tours en général".

de Condillac, desde o Ensaio, toda gramática é uma lógica, mas também - o que os Solitários não haviam percebido - toda lógica é gramática, e deve ser esclarecida no plano do jogo referencial dos signos. A verdade assumiu o caráter de consistência lógica entre todos os materiais de um discurso; entretanto - e aqui reside o detalhe decisivo - tomam-se as sensações mesmas também como parte a ser contemplada no sistema. A síntese de imperativos metódicos com o elenco de quantidade aberta e indeterminada dos dados se dá numa sistematização livre e completa em que os dados sensíveis têm dignidade igual à das proposições gerais, visto só existirem rigorosamente uns em relação aos outros.

A ANÁLISE

A partir do até agora visto é possível compreender o que se entende por análise em Condillac. Também parte de um par conceitual tradicional, complementar à síntese, a análise classicamente decomporia o que a síntese compôs. O filósofo terá inúmeras ocasiões, assim, de repetir que o método correto é sempre analítico; e não se exime de posicionar-se contra a síntese, encorajando o emprego da análise como único procedimento seguro.⁸⁶ Esses termos, entretanto, adquiriram diferente significado na linguagem do abade. Ali, a análise é reconstituição passo a passo, essência do método; a síntese é salto, do método o degringolamento. Assim, ambas pretendem compor e decompor os pensamentos, mas a diferença consiste em que a análise ataca tal qual se deram à consciência; a síntese, por sua vez, é mera abreviação obscura de uma compreensão já adquirida, e que não seria capaz de reconstituir a descoberta. A primeira é sincera, a segunda é perversa, já que apenas a análise tem valor para a compreensão. A síntese, por sua

⁸⁶ A Encyclopédie, no artigo “Método”, o divide entre análise, forma da descoberta de verdade, e síntese, forma da instrução da verdade. Condillac, eliminando a diferença entre o procedimento do descobrir e o do relatar, assimila tudo à primeira. Cf. Lógica, Parte II, Cap. VI: “A síntese, método tenebroso.”

vez,. Ademais, como vimos acima, a essência da alma é unir; ela já é, por natureza, síntese nesse sentido. Entretanto, a limitação do entendimento humano só é capaz de apontar na alma *que ela é síntese*, sem poder sonhar em dar a isso uma explicação. O que a alma uniu o homem separará para compreender, e o fará por meio de signos. Restou-nos apenas a análise.

A adequada compreensão do sentido que a análise ganha no sistema de Condillac é facilitada se tivermos o cuidado de afastar a noção kantiana que damos a este termo. O que é feito pelo autor do Ensaio é distinguir duas etapas em que a apresentação do mundo para minha consciência é apenas a segunda fase de um processo cuja primeira etapa não pode ser concebível, e é por isso problemática. A pergunta kantiana que norteia a Crítica da Razão Pura sobre a possibilidade de juízos sintéticos a priori é incompreensível no quadro da filosofia de Condillac, em primeiro lugar por não haver juízos a priori, mas sobretudo por a síntese do mundo objetivo poder ser apenas apontada, jamais perscrutada, uma vez que não é possível, para Condillac, conceber um método que leve a cabo tal investigação, como Kant o faz ao fazer uso da modalidade da necessidade. Para o abade, diversamente, o cenário é o de uma consciência que se vê no mundo: este mundo, sua constituição e essência, são anteriores a sua visão, anteriores à própria atualidade de sua consciência. A sucessividade é, como vimos, condição de compreensão: algo se descreve adequadamente quando se insere numa sequência temporal e se coloca em face ao tornar-se, isto é, à história da possibilidade de sua compreensão. Poderíamos pensar, aqui, como o fará o materialismo, que a explicação de uma consciência seja colocada, portanto, sobre o surgimento do corpo, a partir do qual surgiria a atividade da alma. No entanto, este caminho é impossível para o abade, pois, como já exposto, a irreducibilidade da alma ao corpo, isto é, o abismo que se concebe entre estes dois domínios, impede que se pergunte ao mais fundamental, a Metafísica, as determinações daquele que é derivado, a Física. Desta forma a síntese, por princípio metodológico,

tem sua possibilidade de investigação eliminada. O que cabe à atividade da consciência, portanto, é apenas quebrar e reconstituir repetida e diferentemente - *analisar* - o todo dado, com vistas a abarcá-lo. Sendo incompreensível a preliminar união, o destrinchar da alma torna-se, complementarmente, a única possibilidade de compreensão do todo constituído. A compreensibilidade passa, mais uma vez, da causação da metafísica primeira a mera descrição.

Uma descrição só pode se dar analiticamente, isto é, sucessivamente. Nossas experiências, entretanto, se dão num instante: cabe ao entendimento destrinchá-las posteriormente para apreendê-las. Nada mais cristalino que o exemplo da paisagem pela janela⁸⁷: se a abrirmos e fecharmos imediatamente, não conseguiremos perceber nada do que vimos, e entretanto vimos, indubitavelmente, todos os elementos que a compunham. A oposição estabelece-se entre simultaneidade e sucessividade, correlatas a vivência⁸⁸ e pensamento: nuance que alude mais uma vez à problemática da consciência, da qual à frente nos encarregaremos de tratar. Só podemos nos apropriar da paisagem se conseguimos reproduzi-la em sua ausência⁸⁹: o pintor, versado nesta arte, está mais apto a fazer um esboço do que viu do que nós estaríamos. Não que seus olhos sejam mais capazes que os nossos, mas é que ele está mais acostumado a, ante a visão de um quadro, dispor seus elementos relacionalmente. A disposição relacional não vem do nada, mas é produzida pela relação mesma estabelecida pelas conjunções e preposições do discurso⁹⁰, o que conclama a dependência inescapável do espírito humano em relação à linguagem mesmo para estabelecer as relações mais simples. Sucessão: a visão se orienta ao encontrar elementos principais, relacioná-los uns aos outros, anexar-lhes elementos secundários, suplementando, aos poucos, a

⁸⁷ Lógica, Parte I, Cap. I. No *Extrait Raisonné* há uma mesma explicação cujo exemplo é a visão de um quadro.

⁸⁸ “Condillac entretanto tem a ideia do *vivido*? [...] Qualquer que seja a forma como Condillac tenha concebido a consciência [...], ele afirma claramente a primazia do afetivo, a anterioridade da carência, do espontâneo sobre o refletido; a vida psicológica se enraíza na vida *tout court*.” Madinier, op. cit., pp. 11-2.

⁸⁹ Segundo Derrida, a função dos signos para Condillac é a de prestar contas, dar a observação suplente do prático.

⁹⁰ *Essai*, I, IV, II, §17. OP I, p.45, b3-10.

simultaneidade incompreendida da vivência instantânea. Esta experiência original, após a devida meditação analítica, é recuperada sob novo estatuto: mais valiosa, pois enfim de fato apropriada pela consciência que a experimentou.⁹¹

A ordenação de um quadro estático, entretanto, não é o único modelo de organização que a análise institui. Ao contrário, ela é também responsável por ordenar e dar sentido às descrições temporais, até por estabelecer as relações sequenciais entre diferentes fatos. A prova disso é que os seres humanos que não possuem emprego dos signos vivem presos a “uma eternidade que parece um instante”⁹²: eles só poderiam se representar as relações temporais com o uso de palavras que fundassem esse tipo de organização temporal, o que se encontra sobretudo nas flexões das formas verbais.

As palavras, sons sucessivos, supõem a análise e são pressupostas por ela; são, afinal, o principal instrumento analítico disponível à humanidade. Dessa forma, para o entendimento, a análise não se adequa a um pensamento que já existia na alma previamente, ela o constitui no momento de sua enunciação. Na análise se regozijam, em pé de igualdade, lógica e gramática.

AS DIFICULDADES DO ENSAIO

Vimos nos esquivando até aqui da exposição direta da dificuldade mais premente do Ensaio. Agora, recenseados os aspectos gerais da filosofia ali estabelecida, os termos de que se

⁹¹ A diferenciação aparecerá no vocabulário da versão definitiva do *Tratado das Sensações* na distinção entre ver e enxergar, *voir* e *regarder*. Cf. Madinier, p. 14. O tema da recuperação do vivido pelo pensado é de influência cristã. A preocupação também existe explicitamente em Malebranche: em sua obra, a temática do pecado original encara o homem como um ser caído, a quem suas próprias luzes limitadas, isto é, seu pensamento, afastado de Deus e reaproximado do corpo pela queda, serão seu único guia. A decisiva influência de Malebranche sobre o pensamento de Condillac é realmente notável na maior parte dos temas, e o abade pode ser visto como quem radicaliza o pensamento do oratoriano através da laicização do método de investigação. De qualquer forma, mesmo no pensamento de Condillac a tomada de consciência é análoga à redenção cristã: milagre de Deus em carne e osso, união de logos e sensação, concessão de sentido ao cego: “O universo reparado por Jesus Cristo vale mais que o mesmo universo em sua primeira constituição.” Malebranche: *Entretiens sur la Métaphysique e sur la Religion*, IX, §5.

⁹² Essai, I, IV, II, §16.

apropriada, as questões que toma para si e o método que pretende estabelecer para solucioná-los, somos capazes finalmente de executá-la. Exporemos a dificuldade como um conjunto de três aspectos que se relacionam como diferentes sintomas da mesma patologia, chamada muito genericamente de “o problema da representação”⁹³. Passemos-lhes em revista.

Expusemos acima a natureza da investigação levada a cabo por Condillac: de um empirismo radical, toda explicação deve se dar no tempo. Sendo o presente fruto do passado, parte do fluxo inquestionável que corre em sentido único, o nexos explicativo de um aspecto qualquer de nossa consciência deve ser encontrado, por princípio do método, naquilo que o engendrou temporalmente, isto é, em sua origem. A anterioridade temporal e a causalidade já não mantêm relação tão estrita nos fatos da consciência, entretanto. O desenvolvimento progressivo das nossas formas de compreender o mundo, históricas e dependentes em última análise do desenvolvimento da língua, compreende antes uma dinâmica próxima da negociação, uma vez que são decisivas nessa gênese as necessidades dos indivíduos e a forma mais ou menos fortuita que se encontrou para saná-las.⁹⁴ Dessa forma, a reconstituição da origem não se dará por dedução necessária, mas antes por desenrolar de fatos cujo sentido só se reconhece na completude do percurso. Estabelece-se aqui que o sentido é construído, não dado, e o que se desvela é uma espécie de dialética entre as necessidades humanas e as palavras. As últimas, por sua vez, engendram novas necessidades, que se resolvem em novas construções gramaticais, tornos de estilo, metáforas - sempre ordenadas pelo fio da analogia. Florescem, assim, diferentes formas de compreensão do sentido do mundo, diferentes filosofias, diferentes línguas, diferentes povos, a depender dos mais variados fatores,

⁹³ Toda a exposição que se segue deve muito ao artigo de Suzanne Roos, “Consciousness and the Linguistic in Condillac”. LMN, vol. 114, no. 4, French Issue (Sep., 1999), pp. 667-690, à introdução de Merleau-Ponty à Fenomenologia da Percepção, “Les Préjugés Classiques et le Retour aux Phénomènes”, e ao capítulo 5 do livro de Suzanne Gearhart, “The Open Boundary of History and Fiction”, intitulado “The Theaters of Perception”.

⁹⁴ Essai, II, I, cap. 15: “Du Génie des Langues”.

sempre em jogo com as necessidades dos indivíduos e do grupo, estes últimos também relacionando-se entre si de forma ambígua, causa e efeito simultâneos do resultado constatado.

A tarefa que se impõe é, a rigor, impossível. Remontar às origens é tarefa limitadíssima: restringimo-nos à língua que nos legaram. Da própria vivência do indivíduo, o retorno é igualmente quimérico: em vão tentaríamos nos lembrar de um momento em que a memória ainda não se constituíra, pois ela o é com o uso dos signos, este uso só é aprendido muito tempo depois de vermo-nos no mundo, e a reminiscência é por demais limitada para cumprir a tarefa. Assim, o nexó explicativo não pode ser dado de fato, ele deve ser investigado “em geral”. É nesta concepção, francamente limitada, que se desenrola a investigação. Todavia, mesmo se mantivermos sob a vista a limitação da construção, ainda ela incorrerá em novos problemas. Já encontramos o primeiro dos aspectos, entretanto: a origem é critério de sentido; o sentido apenas se dá no discurso; o discurso teve uma origem. Estamos às voltas em tentar compreender o sentido do nascimento do sentido, o sentido do que ainda não tinha sentido.⁹⁵

Em segundo lugar, atentemo-nos à ambiguidade da sensação. Como vimos, toda sensação já é tomada como ideia, é representativa de saída. Contudo, é exatamente a origem do caráter representativo que está em jogo: o primeiro passo necessário à sua reconstituição é a passagem do dado bruto à representação da consciência. “Para um ser que não reflete, para nós mesmos nestes momentos em que, embora acordados, não fazemos, por assim dizer, senão vegetar, as sensações são apenas sensações, e elas não se tornam ideias senão quando a reflexão no-las faz considerar como imagens de algo.”⁹⁶ Condillac faz menção à passagem; contudo, como é possível concebê-

⁹⁵ É nesta pequena brecha que Rousseau deverá inserir um abismo como resposta paradoxal à filosofia de Condillac. Para Derrida, o sentido é aquilo que “sem ter estado lá, terá estado lá” – isto é, se apresenta ao final do percurso e contamina o que veio antes “retroativamente”, termo também usado por Monzani, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Não por acaso, o procedimento é análogo ao da metafísica segunda, que só chega no final.

⁹⁶ Essai, I, IV, II, §18. OP I, p. 45, b34-41.

la? De forma nenhuma. Os fatos da consciência, por imperativo do método, devem já ser representativos para poderem ser considerados. Na ambiguidade do conceito de sensação reside o problema do inefável, do indizível, quase, diríamos, da coisa-em-si. Estamos lidando com o mais fundamental da tarefa de traçar os limites da compreensibilidade: tentar compreender, ou representar para si, o que está além dela, de modo a estabelecer a linha. Nada pode ser feito a este respeito: o autor é constrangido a pressupor uma bruta sensação anterior à sua apropriação pela consciência, pois é apenas como constituição que esta mesma sensação pode ser compreendida. Não se pode, entretanto, falar sobre ela propriamente.

O terceiro aspecto do mesmo problema encontra-se em fase posterior e tange o problema da noção de atenção. Condillac estabelece uma diferença apenas de visada entre percepção e consciência: tudo o que é percebido é consciente, tudo o que é consciente é percebido. A diferença se dá em que o percebido é encarado como o recebido, isto é, a ele apenas assentimos, seja pela receptividade dos sentidos, seja pelo papel irresistível que cada ideia tem para nós (bem como da impossibilidade de *escolhermos* atribuir ou não sentido a determinada proposição - inexorabilidade já mencionada da evidência). A consciência por definição coincide com a percepção, mas encarada sob o ponto de vista de que ela está presente a mim, uma auto-advertência. Ora, à atenção é dada a tarefa de advertir à consciência de forma ainda mais premente a presença de uma percepção, ao ponto de que ela pareça ser a única existente. Sugere Derrida, estamos aqui lidando quase leibnizianamente com o problema de graus de consciência.⁹⁷

É preciso convir a este respeito, ademais com a segurança textual de uma carta do abade a

⁹⁷ Leibniz, por analogia ao cálculo, atribuía a cada mônada a percepção simultânea de todo o universo (o que implica o conhecimento do infinitamente distante em graus infinitamente pequenos) e discriminava percepção e apercepção para lidar com a consciência clara, atributo apenas da segunda. Nas palavras de Derrida, no *Essai* o conceito de “remarque”, tarefa da atenção, constitui-se como a “atualização consciente de uma consciência subconsciente” (*Arqueologia do Frívolo*, 4: nota 19). A principal mudança feita por Condillac na adaptação da monadologia foi exatamente livrar-se das ideias obscuras por escolha metódica de um princípio de clareza. Daí se segue que, rigorosamente, uma sensação só deveria poder aparecer à consciência depois de focada pela atenção.

seu editor Gabriel Cramer:

“Convenho que eu não saberia marcar em cada caso particular o ponto onde começa a atenção, pois a coisa pode sempre variar, e ademais eu não saberia fazer-me uma medida fixa para dar a diferença de um grau de atenção a um outro grau. O problema era insolúvel nestes casos particulares, é suficiente portanto considerá-lo em geral.”⁹⁸

Vejamos o que significa considerar o problema “em geral”. A solução passa pela compreensão de Condillac sobre o papel das palavras, tomado propriamente como aquilo que pode nos levar a conceber as coisas, isto é, encará-las como generalidade. A instrumentalização explícita do uso das palavras na filosofia do abade permite-nos vislumbrar, na criação que ele faz de sua linguagem, que as palavras estarão a serviço de esclarecer uma multidão a princípio disforme e incompreensível de sensações. Assim, por cada sensação ser única, cada momento ser único, cada atividade do espírito igualmente única, quando discriminamos sua atividade em palavras estamos agrupando grandes conjuntos de elementos a rigor inconciliáveis sob uma mesma alcunha, igualando-os artificialmente com único objetivo de poder com eles lidar⁹⁹. Assim, a diferenciação entre percepção, consciência e atenção estabelece patamares de disponibilidade dessas experiências à posterior apreciação pela consciência. Condillac dá-nos um exemplo fecundo e já tradicional quando descreve pela primeira vez a atenção : nele encontramos num teatro.¹⁰⁰ Ao olhar para o palco, somos capazes de esquecer-nos de tudo o que nos envolve para apreciar um aspecto exclusivo de tudo o que se passa ali. Perdemos de vista, assim, os outros espectadores, que todavia compõem o cenário e tornam-no possível, bem como todos os outros elementos de ação, no palco ou no resto do teatro. É interessante que se use, para essa descrição, um exemplo. No

⁹⁸ Condillac, *Lettres*, 34, citado por Suzanne Roos, p. 670.

⁹⁹ *Essai*, I, V, “Das Abstrações”. A originalidade e potência desta seção, em que a própria realidade é explicitamente apresentada como obra e construção da imaginação, talvez tenha passado despercebida por grande parte dos historiadores da filosofia.

¹⁰⁰ *Essai*, I, II, V. Gearhart, op. cit.

Dicionário de Sinônimos a definição de *Exemple* é remetida à de *Modelo*, e aqui esclarecemo-nos: sua função é análoga à de uma palavra, que também iguala diferentes objetos. A palavra fornece o modelo a que se adequarão todas as instâncias que se subsumem a ela; o exemplo fornecerá, similantemente, o modelo de um sentido da experiência de engajamento na situação, imitando suas circunstâncias. Sem o exemplo é impossível compreender a experiência tomada em geral, por incapacidade do próprio intelecto humano de compreender mais adequadamente como funcionam ou se relacionam aqueles potencialmente infinitos (sob ameaça leibniziana) níveis de obscuridade de um fenômeno presente para a consciência. A única alternativa é fornecer um modelo de circunstâncias a partir do qual o intelecto possa subsumir outros casos analogicamente.

Da atenção podemos retroceder ao que se deu na identificação de consciência e percepção. Condillac expõe muito claramente o problema da relação entre os dois conceitos, e inicialmente supõe, por método, que sejam diferentes, com vistas apenas a destruir tais hipóteses. De fato, diz o autor¹⁰¹, ele mesmo pensara anteriormente que nem toda percepção acede à consciência, e para isso refletira sobre o piscar dos olhos, e o fato de que não nos apercebemos dos mergulhos momentâneos em trevas a que estamos sempre condicionados. Todavia, é possível pensar em outro exemplo, o da leitura: assim que retiramos os olhos do papel, lembramo-nos das ideias que ele continha, mas não de suas letras. É preciso convir que só pudemos acessar as ideias pela visão dos caracteres, e o fato de não nos lembrarmos deles nos deverá mostrar que há percepções conscientes que não se mantêm acessíveis. O resultado, portanto, é de que há percepções de que nos esquecemos imediatamente, mas são todas elas incontornavelmente conscientes. O artifício é claro: para que possamos fazer a passagem da não-consciência à consciência, é preciso pressupor a consciência ali mesmo onde ela não se encontrava propriamente acessível. Não há, então,

¹⁰¹ Ensaio, I, II, I.

percepções inconscientes. Para que um elemento (uma percepção singular) possa ser inserido no sistema (a consciência), é preciso que ele já se lhe esteja conformado de antemão.¹⁰²

Na recapitulação da compreensão das primeiras operações da alma,¹⁰³ Condillac faz recurso a uma expressão bastante curiosa e sem dúvida relevante para a compreensão de sua filosofia. Diz o autor que é como se a consciência dissesse “eis (*voilà*) uma percepção”; a atenção, por sua vez, diz “eis uma percepção que é a única que tens”. O papel do dêitico - *eis!* - não pode ser negligenciado. Ao lidarmos com a constituição do mundo objetivo pela consciência,¹⁰⁴ o primeiro passo, mais fundamental, ao menos do ponto de vista do empirismo de Condillac, é a aparição de um singular que se imponha diante dos outros, destaque em meio a um fundo a princípio indistinguível de sensações. Esta primeira aparição não é dedução, é já do começo mera constatação da presença de um objeto. Neste processo, entretanto, a consciência ao mesmo tempo o constitui para si, e poderá, posteriormente, reconstruí-lo - e estamos aqui diante do fundamento da noção de análise. Também quando descreve o surgimento da linguagem, no começo da Parte II do Ensaio, uma das crianças se apercebe das necessidades da outra através do dêitico, agora propriamente gestual: o apontar é o nível mais fundamental da constituição do mundo para a consciência, signo natural da atenção. Condillac descreve três níveis diferentes a considerar a sensação:¹⁰⁵ primeiro como percepção, isto é, como material; em segundo como correspondência a algo de exterior; em terceiro como correspondência real, isto é, verificada. A criança que aponta cumpre o segundo nível; a criança que vê a primeira, o terceiro, que só será possível como análise

¹⁰² A analogia com Newton e Quesnay se mantém: para que um elemento possa ser inserido no sistema do mundo, suas propriedades já devem estar quantificadas, ou devem ao menos poder sê-lo; para que um signo se integre à ideia da doença, ele já deve ter sido assimilado como sintoma dela. O indeterminado é inapreensível.

¹⁰³ Essai, I, II, I, §16.

¹⁰⁴ Poderia ser objetado que o problema de Condillac não é, propriamente, o mundo objetivo como construção, mas como descoberta. Esforçamo-nos aqui e adiante em mostrar que ambas interpretações não são apenas possíveis, mas igualmente necessárias: a tomada de consciência é simultaneamente constituição e constatação.

¹⁰⁵ Essai, I, I, II, §11.

após passado o crivo da correspondência, o que só poderia ser obtido pelo comércio com outros indivíduos que legitimassem a correspondência apenas sugerida pela primeira irrupção de um “eis”. O material problemático resolve-se, como mostramos, em tautologia: deve ser pressuposto. O dêitico funciona como a primeira irrupção de uma objetividade, ainda provisória, e que só pode tornar-se legítima, a bem dizer, quando a consciência se tornar capaz de analisar, isto é, retomar o originalmente vivido - o que só é possível com o emprego de signos advindo do comércio com os outros, pois esta operação é reflexão.¹⁰⁶ No Ensaio, assim, a linguagem é a verdadeira responsável pela constituição das sensações até em seu nível mais bruto, raso, material.

Já foi suficientemente apontada a ênfase do Ensaio de Condillac sobre o entendimento. Mais propriamente cioso do conhecimento humano, o filósofo diz desde o começo da obra que considerará para todos os efeitos que uma ideia obscura não seja ideia alguma; pelo fato de uma ideia, para ser clara, dever ser nomeada, exclui-se toda consideração apropriada possível dos planos extralinguísticos da consciência humana, incontornavelmente imprecisos. Sendo assim, eles são no mais das vezes deixados de lado, exceto quando são considerados como condição do desenvolvimento da condição de clareza, isto é, da linguagem. Todavia, isto não é suficiente para dar a conta exata de como se formam as faculdades da alma, especificamente nos estágios de desenvolvimento em que não é possível haver ideias claras, uma vez que não há ainda linguagem livre. O que se percebe, afinal, é que não é possível extrair clareza da obscuridade sem tratar mais adequadamente daquele momento em que a clareza ainda não se constituiu. O Ensaio versa propriamente, por assim dizer, sobre a origem dos conhecimentos dos conhecimentos humanos -

¹⁰⁶ “Esta maneira de aplicar, por nós mesmos, nossa atenção vez a vez a diversos objetos, ou às diferentes partes de um só, é o que se chama refletir. Assim vê-se sensivelmente como a reflexão nasce da imaginação e da memória.” Essai, I, II, V, §48. OP I, p.22, a26-33. Imaginávamos reconstruir a história da alma desde seus princípios, mas neste ponto o que vinha anteriormente revela-se como fábula: uma história já requer *desde a primeira palavra* a operação da reflexão. Condillac escrevera anteriormente que “A ideia da sensação é tal que não se pode adquiri-la por nenhum discurso. Apenas a reflexão sobre o que experimentamos, quando somos afetados por alguma sensação, pode fornecê-la”. *ibid*, I, II, I, §1. OP I, p.11, a2-6.

insistindo sobre o conhecimento teórico, a negligência com relação à prática tornou-se patente. Sendo assim, o Ensaio parece insuficiente no cumprimento de sua principal tarefa: a de expor, sem saltos, a gênese das operações da alma.

“TROP DONNÉ AUX SIGNES”

“Eu gostaria que vós tivésseis feito ver como os progressos do espírito dependem da linguagem. Eu o tentei em meu *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos*, mas enganei-me e concedi demais aos signos. Na suposição que fazeis, art. 7, se estivésseis só, não imagino que pudésseis fazer nascer o projeto de dar signos a vossas ideias, vós as distinguiríeis sem este socorro e isto seria suficiente para remediar a vossas necessidades. Quando vísseis frutos, vós os comeríeis; quando vísseis um lobo, vós o evitaríeis e não pensaríeis em distinguir por signos estas proposições: vejo um fruto, vejo um lobo.”¹⁰⁷

Ensaíemos uma resposta, ainda que provisória, à clássica questão dos comentadores de Condillac: o que significa exatamente ter “concedido demais aos signos”? Nossa análise da filosofia do abade orientou-se até aqui com vistas a solucioná-la. A carta data de 1752, entre a publicação do *Tratado dos Sistemas* (1749) e do *Tratado das Sensações* (1754). A obra de 1749 diz-nos pouco sobre questões de gênese, dedicando-se exclusivamente à noção de sistema, resultado final do percurso genético. A reflexão sobre a avaliação dos sistemas, afinal, não incide relevantemente sobre as questões de que ora nos ocupamos. Sendo assim, a análise deverá ser feita na comparação da transição das assunções de nosso autor entre o *Essai* e o *Traité des Sensations*. Este último, como franca correção de certos pontos do Ensaio, corresponde, em conjunto com o *Tratado dos Animais*, à forma final das concepções de Condillac.¹⁰⁸ Tentemos compreender,

¹⁰⁷ Carta a Maupertuis, 25 de junho de 1752. OP II, p. 536, a8-23. Nesse trecho Condillac se refere às *Reflexions philosophiques sur l'Origine des Langues et la Signification des Mots*, de Maupertuis, obra escrita em 1742, mas publicada apenas em 1749 com dedicatória ao abade. É provável (Quarfood, p.26) que o plano do *Tratado das Sensações* já estivesse completamente concebido à época da carta.

¹⁰⁸ Dagognet, p. 131: O *Tratado dos Animais* dá-nos a elaboração mais coerente e sobretudo a mais completa da filosofia de Condillac. Após estas obras, o abade não mais tocará em suas concepções acerca da natureza do conhecimento, e em suas obras seguintes parece apenas fazer melhores elaborações das mesmas concepções. Exatamente por isso, podemos recorrer a tudo de posterior para esclarecer a passagem de 1746 a 1755.

portanto, os deslocamentos efetuados do Essai ao Traité.

O plano do Tratado das Sensações é sem dúvida curioso, pois consiste tão-só num exercício de imaginação:

“Imaginamos uma estátua organizada interiormente como nós, e animada de um espírito privado de qualquer espécie de ideias. Supusemos ainda que seu exterior, inteiramente de mármore, não lhe permitiria o uso de nenhum de seus sentidos, e reservamo-nos a liberdade de abri-los a nosso alvitre às diferentes impressões de que são suscetíveis.”¹⁰⁹

Neste exercício, concedem-se sentidos à estátua a fim de aferir o mais adequadamente possível - isto é, de forma propriamente analítica - por quais conhecimentos são responsáveis quais sentidos. O Aviso Importante ao Leitor, que abre o Tratado, dá-nos explicitamente mais uma vez o apelo à condescendência de quem lê a obra: para compreender adequadamente este livro, é preciso como que passar a existir junto da estátua, e não pensar nem sentir senão o que ela pensa e sente.

Acomete-nos aqui de imediato uma crítica que será feita inúmeras vezes contra a obra. Pois de que modo o abade pretenderia, para dar a conta exata da atualidade da experiência, recorrer a uma mera “ficção lógica”?¹¹⁰ Com que direito, enfim, o problema de todos o mais cruamente concreto, o da constituição efetiva da consciência do aqui e agora, poderá ser solucionado com um vôo tresloucado de uma imaginação que constrói para si absurdos e impossibilidades? A análise da experiência, dirão ainda, depende única e exclusivamente da própria experiência, e recorrer a elementos externos, pior, a construções da imaginação, seria sem dúvida falsear a questão.

¹⁰⁹ Tratado das Sensações: Plano desta Obra. OP I, p. 222, al6-24.

¹¹⁰ Bernard Baertschi: “La Statue de Condillac: fiction logique ou image du réel?”. Tomamos a análise de Baertschi da crítica de Maine de Biran a Condillac como paradigmática pelo fato de ele apresentá-la muito claramente, e coincidir em grande medida com as posições de outros autores importantes: por exemplo, Knight, Leroy, Lefèvre e, segundo Monzani, Dal Pra. Todos estes, junto com Baertschi, insistem no que seria a hesitação do filósofo entre uma posição realista e uma idealista, e as dificuldades de conciliar a abordagem “lógica” da abordagem “sensualista”, ou de mostrar a coerência entre o que lhes parece ser um titubeio constante entre duas posições inconciliáveis: primazia do pensado ou do vivido, tomados como mutuamente excludentes.

Na seção V da Primeira Parte do Ensaio, “Das Abstrações”, Condillac dá uma conta bastante radical do papel das palavras para o entendimento. Convém citá-la por completo:

“Todas as nossas primeiras ideias foram particulares; eram certas sensações de luz, de cor, etc., ou certas operações da alma. Ora, todas essas ideias representam uma verdadeira realidade, uma vez que elas não são propriamente senão nosso próprio ser diferentemente modificado; pois nós não saberíamos perceber nada em nós que não encarássemos como relativo a nós, como pertencente a nosso ser, ou como sendo nosso ser de tal ou tal maneira, quer dizer, sentindo, vendo, etc.: tais são todas nossas ideias em sua origem.

Nosso espírito sendo por demais limitado para refletir ao mesmo tempo sobre todas as modificações que lhe podem pertencer, ele está obrigado a distingui-las a fim de tomá-las umas após as outras. O que serve de fundamento a esta distinção é que essas modificações mudam e se sucedem continuamente em seu ser, que parece-lhe um certo fundo que permanece sempre o mesmo.

É certo que essas modificações, distinguidas dessa maneira do ser que é dela o sujeito, não têm mais qualquer realidade. Entretanto, o espírito não pode refletir sobre o nada; pois isso seria propriamente não refletir. Como então essas modificações, tomadas de maneira abstrata, ou separadamente do ser ao qual elas pertencem, e que não lhes convém senão na medida em que elas são por ele abarcadas, tornar-se-ão objeto do espírito? É que ele continua a encará-las como seres. Acostumado, todas as vezes que ele as considera como relativas a si, a percebê-las com a realidade de seu ser, do qual por ora elas não são distintas, ele conserva-lhes, tanto quanto pode, esta mesma realidade, ao mesmo tempo em que as distingue. Ele se contradiz; por um lado, ele encara essas modificações sem qualquer relação ao seu ser, e elas não são mais nada; por outro lado, porque o nada não pode se apreender, ele as encara como algo, e continua a lhes atribuir essa mesma realidade com a qual ele a princípio as percebeu, embora ela não pudesse mais lhes convir. Numa palavra, essas abstrações, quando eram apenas ideias particulares, ligaram-se à ideia de ser, e esta ligação subsiste.

Tão viciosa quão seja esta contradição, ela é entretanto necessária; pois se o espírito é por demais limitado para abraçar de uma vez seu ser e suas modificações, bem será necessário que ele as distinga ao formar ideias abstratas; e, embora por aí as modificações percam toda a realidade que tinham, será ainda bem necessário que ele delas a suponha, porque de outra forma ele não poderia jamais fazer o objeto de sua reflexão.

É esta necessidade a causa de que vários filósofos não suspeitaram que a realidade das ideias abstratas fosse obra da imaginação. Eles viram que nós estamos absolutamente engajados em considerar essas ideias

como algo de real, eles se detiveram aí; e, não tendo remontado à causa que no-las faz perceber sob esta falsa aparência, concluíram que eram com efeito seres.”¹¹¹

Se assumimos no início e como princípio fundamentalmente real as vivências atuais de minha consciência, isto é, tudo o que se apresenta irresistivelmente à alma aqui e agora, é preciso convir que o conteúdo das palavras não goza da mesma realidade das sensações puras, pois quando abstraio das minhas próprias vivências e deposito-as na idealidade das palavras, estas vivências são abandonadas em prol de uma generalidade que, a bem dizer, não existe. O espírito se contradiz: num mesmo movimento, ele esvazia a efetividade da vivência para criar a palavra como generalidade, e concede a esta mesma palavra a realidade concreta que apenas a vivência tinha propriamente, realidade que foi perdida exatamente por ter-se desviado em palavra. Condillac usa o verbo *réaliser*, isto é, atribuir realidade à palavra: dar-lhe estatuto ontológico. Entretanto, a alma não pode trabalhar de outra forma, e está condenada a se valer de palavras que, a rigor, não são nada. Isso não impede, evidentemente, que esta concessão seja legítima, e aí encontra-se o caráter paradoxal da linguagem mesma. Embora apenas remeta obliquamente ao propriamente real, isto é, à experiência íntima incomunicável, a linguagem permanece como único instrumento da operação das atividades da alma.

Torna-se bem mais sensível a limitação da condição em que se encontra o homem. É curioso, entretanto, que esta crítica às palavras não tenha sido pensada, ao menos não no Ensaio, com relação às nomeações das sensações mesmas. Como vimos, no Ensaio a língua é em última análise responsável pela compreensibilidade das sensações, isto é, de sua apresentação clara à consciência. Estas sensações, entretanto, deveriam ser-lhe anteriores: a língua se engendraria a partir delas. Para vislumbrar a superação do paradoxo, será preciso levar muito a sério tanto a

¹¹¹ *Essai*, I, V, §6. p. 50, a22-a50. Segue-se uma nota: “O próprio Descartes raciocina dessa forma, cf. *Méditations*”.

concepção de linguagem quanto a dimensão da limitação da compreensão humana na filosofia de Condillac.

Na seção IV do Ensaio, o abade tem ocasião de fazer uma fecunda analogia entre os corpos e as palavras. Da mesma forma como para o abade os corpos constituem o espaço, as palavras constituem a consciência. As sensações são o material último da vivência, mas isso só é aprendido depois de muito tempo: em nossa vivência real, só podemos encontrar sensações que estejam reunidas em corpos¹¹². Da mesma forma, as palavras como grupos de ideias é que constituem a objetividade da vida interna do sujeito. Como mencionado anteriormente, a provocação de Diderot na *Carta sobre os Cegos* aproximava as filosofias de Condillac e Berkeley. Com isso, a dificuldade do estabelecimento do mundo exterior torna-se premente ao abade, e o *Tratado das Sensações* aparecerá também para sanar esta dificuldade¹¹³. No Tratado, finalmente, o mundo objetivo é exposto muito mais claramente como construção. Na Parte II, dedicada ao sentido do tato, Condillac descreve a diferenciação progressiva que a estátua faz do seu corpo próprio em relação aos demais corpos que a cercam, diferenciação de modo algum dada a princípio. O processo de construção das palavras a conformar o mundo e já descrito desde o Ensaio é análogo a este. Entretanto se a imaginação é capaz de analisar a constituição do mundo objetivo, ela não é capaz de fazer o mesmo com a do subjetivo. As palavras são o material da metafísica; a metafísica constitui a física; é assim possível analisar a constituição do mundo material. O mesmo não se dá com o domínio metafísico que o engendra.

O que pode ainda ser feito, apesar disso, é utilizarmo-nos ainda daquela linguagem que

¹¹² “Que se esqueça, por um momento, todos esses signos, e que se tente lembrar suas ideias; ver-se-á que as palavras, ou outros signos equivalentes, são de uma tão grande necessidade que eles tomam, por assim dizer, em nosso espírito, o lugar que os sujeitos ocupam fora dele. Como as qualidades das coisas não existiriam fora de nós sem sujeitos em que elas se reunissem; suas ideias não coexistiriam em nosso espírito sem signos em que elas se unam igualmente.” Essai, I, IV, I, §7, b36-47. Madinier escreve que os signos forjam um certo tato de segunda ordem, Cícero dizia que as palavras dão corpo às ideias e Foucault insiste na “espacialização” dos conceitos.

¹¹³ Monzani, *O Empirismo na Radicalidade*. Introdução ao Tratado das Sensações.

constituímos para descrever nossa consciência plena, em suma toda a linguagem do Ensaio, e virtualizá-la na abordagem dessa consciência pré-linguística. Isso se dará estritamente por analogia com a forma como pensamos agora, já constituída a linguagem. Não há, todavia, outra alternativa disponível para a tarefa. Limitados à linguagem, resignemo-nos a ela. Voltamos à carta: “Quando vísseis frutos, vós os comeríeis; quando vísseis um lobo, vós o evitaríeis, e não pensaríeis em distinguir por signos estas proposições: vejo um fruto, vejo um lobo”. Essas proposições não são de fato feitas, mas não temos como exprimir a atividade interna de um ser sem linguagem instituída sem atribuir-lhe este raciocínio, para nós sempre necessariamente linguístico. Assim explicam-se as passagens do Tratado em que a estátua fala: no resultado final da reconstituição da estátua, está bem claro que ela não sabe falar, pois não teve qualquer contato com um semelhante. Apesar disso, em várias etapas da descrição o abade atribui fala à estátua;¹¹⁴ e ela chega mesmo a pronunciar um longo discurso no final da parte IV. Aqui o uso é claramente metafórico, como o era no *Essai* quando dava-se à consciência dizer “eis uma percepção”. Reduzimo-nos ao “como se”. O impasse se mantém, mas torna-se cada vez mais clara sua insuperabilidade.

No *Tratado das Sensações*, reduzem-se as operações de reminiscência e memória sob o nome único de memória. Na análise de uma alma que não sabe falar, a importância dos signos de instituição para suas operações é inútil, daí fundir os termos com vistas a tornar mais simples a exposição. A solução, mais propriamente aceitação da condição, ocorre também no que diz respeito às sensações: apenas resignaremos-nos à constância com que elas se apresentam agora a nós. A investigação sobre a própria constituição de seu reconhecimento, operação que se imaginaria fundamental para assegurar-lhe a constância, é abandonada também no *Traité*, mas agora de forma mais consciente. A sensação se repete sem mais simplesmente porque é a mesma:

¹¹⁴ p. ex., Parte I, Cap. 6: “Essa observação confirma que, no primeiro instante de sua existência, a estátua não pode formar desejos: pois antes de poder dizer *eu desejo*, ela precisa ter dito *eu*.” OP I, p.238, b50-55.

ela é apenas aceita, por falta de alternativa ao conhecimento humano para esclarecê-la.

A reconsideração metodológica do Tratado das Sensações deverá reconhecer, assim, que são construção temporal: as ideias, como em Locke; as operações da alma, como no Ensaio; finalmente, um último passo que não pode ser perscrutado: *as próprias sensações*. Trata-se de inserir uma diferença qualitativa entre o que se considera a ideia clara de sensação - já falseada pela simples nomeação - e sua efetiva experiência.¹¹⁵ Questão de método: como falar claramente do que é incontornavelmente obscuro? A solução passa pela imaginação. A experiência original das sensações obscuras do plano pré-linguístico não pode ser exposta claramente, pois não temos qualquer tipo de acesso a este estágio do desenvolvimento de nossa alma.¹¹⁶ Condenados a um acesso oblíquo e em alguma medida fraudulento, deveremos entretanto nos resignar a ele. A linguagem, como condição do discurso, por trivial que possa parecer, deve ser usada para falar inclusive do que não se compreende nem se poderia compreender como discurso, e não há aqui pecado algum. O acesso à experiência original só pode se dar como ficção inspirada pelas palavras. Que esta via não provenha acesso real à originalidade não pode ser um problema quando este acesso é impossível; devemos ainda assim tentar dar conta do problema com as armas que nos estão disponíveis: signos. Dessa forma, o Tratado deverá fazer o caminho contrário daquele do Ensaio. Se tentávamos construir a língua a partir da experiência, devemos agora ser capazes de reconstituir a experiência a partir da língua. A dupla via é permitida pela unidade da alma: experiência e linguagem não são realmente distintas, pois são todas elas sensações; o que as diferencia é a forma como se apresentam. As experiências originais, para sempre perdidas, podem

¹¹⁵ *Extrait Raisonné du Traité des Sensations*, OP I, p. 333-334, b53-a2: “Uma sensação ainda não é uma ideia, enquanto é considerada apenas como sentimento que se limita a modificar a alma.” A comparar com o Essai I, II, §9, citado na nota 30 deste texto, a mudança de posição é clara: o abade anexa à concepção de sensação um momento anterior, pré-representativo, a ser abordado propriamente apenas no Traité. No Essai, o dado da sensação não foi ainda devidamente criticado.

¹¹⁶ *idem*, p. 325, a22-27: “Mas na impotência em que nos encontramos de observar nossos primeiros pensamentos e nossos primeiros movimentos, fazia-se necessário adivinhar, e por conseguinte levantar diversas suposições”.

ser reconstituídas como conjectura a fim de dar uma conta coerente da forma como surgem as próprias ideias. Satisfeito o ideal da coerência entre ideias, sensações, experiências e língua, aquele ideal antigo de correspondência exata e verdadeira tornou-se supérfluo e fantasioso:

“Explicarei como puder o que se segue. Não, entretanto, como se fossem certas e permanentes as coisas que direi, ao modo do Apolo Pítio; mas, sendo eu apenas um homem, como conjecturas prováveis.”¹¹⁷ A epígrafe do *Tratado das Sensações* (e, curiosíssimo, da edição inglesa do Ensaio, de 1756) contrapõe duas posições: as coisas necessariamente verdadeiras proferidas pelo Apolo Pítio, que fala através do oráculo de Delfos, e as coisas apenas prováveis proferidas por um mero homem reduzido a sua condição humana (*ut homunculus*, “como homenzinho”). A noção de probabilidade, antes de sua significação estritamente científica, se refere à opinião reputada como confiável ou adequada, digna de aprovação. Na filosofia estoica, apenas o sábio pode ter acesso à verdade; os homens médios, por sua vez, estão limitados a esta região do conhecimento provável.¹¹⁸ A correspondência com as metafísicas primeira e segunda é evidente. As críticas à forma de execução do *Tratado das Sensações* que partiam da ficção da estátua para dizer que, por se tratar de ficção, a obra se torna mera fantasia e falha em dar conta do problema a que se propõe passaram ao largo dessa espécie de redução da racionalidade operada preliminarmente pelo autor, que expusemos aqui. O *Tratado das Sensações* é, sem dúvida, uma ficção; mas antes de ser apresentada, foi feita uma cuidadosa análise com vistas a mostrar que, dadas as limitações do espírito humano, esta era a melhor forma de tratar a questão, e mais: qualquer outra forma que pretendesse dar conta mais adequadamente da originariedade da

¹¹⁷ Cícero. *Tusculanae Disputationes*, Livro I, §9: “Ut potero, explicabo: nec tamen, ut Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dixerō: sed, ut homunculus, probabilia conjectura sequens.”

¹¹⁸ No renascimento, quando o grande livro do mundo passa a dar-nos signos, eles são considerados prováveis porque provêm da autoridade divina. Cf. Ian Hacking, *The Emergence of Probability*, Londres: Cambridge University Press, 1984. Cap. 3, “Opinion”.

experiência constitutiva do mundo objetivo seria, ela sim, mera fantasia. Toda imagem do real é ficção lógica, e a forma ficcional do *Traité* é pensada como a melhor imagem do real possível à compreensão humana. Finalmente, qualquer esperança de alcançar uma imagem perfeita do real (*certa et fixa*, “coisas certas e permanentes”) - no sentido de um contato fora de si mesmo - só pode ser ficção, delírio de divindade: “somos como crianças que se imaginam que, em pé sobre uma planície, tocarão o céu com as mãos”.¹¹⁹

A prova mais marcante desse deslocamento, ou antes expansão do domínio do método, é a abordagem do autor à questão primeiramente colocada por Thomas Molyneux. É a este “problema de metafísica”, já conhecido por todos os filósofos da época, que a sexta seção da primeira parte do Ensaio pretendia dar uma resposta adequada, citando-o a partir do Ensaio de Locke:

“Suponha-se um cego de nascença, que seja presentemente homem feito, que aprendeu a distinguir pelo toque um cubo e um globo, de mesmo metal e mais ou menos de mesma grandeza, de forma que quando ele toca um e outro, possa dizer qual é o cubo e qual é o globo. Suponha-se que, estando o cubo e o globo postos sobre uma mesa, este cego venha a gozar da visão. Pergunta-se se, ao vê-los sem tocá-los, ele poderia discerni-los e dizer qual é o globo e qual é o cubo.”¹²⁰

A exposição de Locke ali citada por Condillac segue para dizer-nos que o próprio Molyneux já respondia à pergunta negativamente: o cego de nascença que acabou de recuperar a visão é incapaz de distinguir as duas formas pela via deste sentido, posição com a qual Locke concorda e que Berkeley retomará para formular sua *Nova Teoria da Visão*. A ela, entretanto, o abade não pode, no Ensaio, aderir. Condillac se enreda numa desconcertante discussão, e sustenta a impossibilidade de concluir, da imagem plana que se forma na retina, que não haja ainda assim dados na visão que traduzam a profundidade - não haveria suficiente conhecimento sobre a natureza da visão para afirmá-lo categoricamente. A impossibilidade se encontra, na verdade, em

¹¹⁹ Essai, Introduction. OP I, pp. 3-4, b40-a2

¹²⁰ Essai, Parte I, Seção VI, §1. OP I, p. 54, a31-42.

assumir uma posição metodicamente rigorosa a respeito da percepção anterior aos juízos. Ora, a capacidade de afirmar algo, no Ensaio, é remetido estritamente à possibilidade de falar.¹²¹ Isto quer dizer que, por rigor metódico, não se pode afirmar nada a respeito do problema. A hesitação é retomada mais tarde, numa carta: “Tendo o projeto de desenvolver a origem dos conhecimentos humanos, deveria eu, sob risco de perder-me, remontar para além da experiência? Ou não devia eu começar senão onde a experiência começa?”¹²² O sentido de “experiência” é o da experiência rigorosamente consciente de si mesma, o que era a baliza do método no Ensaio. Mas responder a questão dizendo que o ex-cego não será capaz de distinguir objetos à primeira vista significa dizer que juízos aprendidos posteriormente se imiscuirão na própria percepção *sem intervenção da consciência*, que é o que Condillac não pode aceitar.

Ele não pode aceitá-lo nem mesmo diante da prova experimental que se apresenta a seguir: pois o médico Cheselden realizou uma experiência desse tipo no ano de 1729. Removendo as cataratas de um cego de nascença quando este tinha quatorze anos, confirmaram-se as opiniões de Molyneux, Locke e Berkeley. O menino demorou ainda cerca de dois meses, segundo o relato que nos dá Voltaire, também citado na seção VI, para aprender apropriadamente a ver. Ainda assim, a questão permanece, do ponto de vista do método como concebido no Ensaio, indecidível, pois seria ainda possível, imagina Condillac, que a ausência de estímulos luminosos na vida anterior do paciente tivesse lesado seus órgãos da visão e dificultado seu aprendizado. Apenas quando o abade se permitir depositar juízos não-conscientes na constituição da própria percepção é que ele se alinhará à opinião oposta, o que ocorrerá no Tratado das Sensações. “Pensei que, numa obra onde me proponho a expôr os materiais de nossos conhecimentos, deveria fazer-me uma lei de nada estabelecer que não fosse incontestável, e que cada um não pudesse, com a menor reflexão,

¹²¹ Essai. Parte I, seção IV, §18.

¹²² *Lettres Inédites*, pp.94-95. Citado por Bongie, p.49.

perceber em si mesmo”.¹²³ Condillac justifica assim, quase desculpando-se, o fato de não aceitar a experiência de Cheselden como definitiva. É evidente que para mudar seu juízo a respeito da tão importante prova seria preciso ao abade mudar o sentido da expressão “perceber em si mesmo”. Dessa reforma, o abade mudará radicalmente sua compreensão da visão. Da visão que já contém a extensão desde o começo, posição do Ensaio, Condillac considerará em 1754 o inverso: a visão é inextensa e ganha extensão com auxílio do tato. Esta posição, no futuro, será considerada inconsistente, e na versão final do Tratado das Sensações na edição de 1798 a visão será considerada extensão confusa que se determina apenas com auxílio do tato.¹²⁴

A crítica incisiva aos juízos necessários sobre o mundo exterior abdica do que se chamaria a verdade por correspondência, mas abre uma via compensatória: a imaginação, que se reduz à verdade por coerência interna do sistema. É assim que se pode ter uma dimensão apropriada do que se chamaria a reabilitação da imaginação em Condillac, já sem compromisso de acesso a um mundo que se chamaria apenas ingenuamente de real. A imaginação pode ser reabilitada no mesmo movimento de união total da alma. Sendo todas as operações da alma não mais que sensações transformadas, não importa quais delas serão usadas na descoberta de uma verdade, uma vez que todas têm valor equivalente. Importa apenas apontar por qual via a verdade pode, de fato, ser encontrada, onde por *de fato* entende-se a conveniência aos dados irresistíveis da experiência sensível.

Depois de compreendida a impossibilidade de retornar ao início da própria experiência, que foi sendo fixada apenas com o auxílio de signos, e portanto só pode ser acessada a partir deste ponto, nosso espírito, por sua fraqueza, só pode recorrer agora a ficções da imaginação para reconstituir os primórdios de nossa alma, e ela, por ser assim, não perde de forma alguma seu

¹²³ Essai, I, VI, par. 16. OP I, p. 59, b24-31.

¹²⁴ Madinier, *op. cit.*, pp.13-14, nota 1.

valor, pelo contrário: a explicação pela via da imaginação goza da maior dignidade. Porém, tornou-se forçoso reconhecer não só que a chamada “ficção lógica” é nossa única saída para uma imagem do real, mas também que toda imagem do real possível não passa de ficção lógica, na exata medida em que esta realidade se configura num sistema de signos unidos por uma conexão que, por princípio, não tem qualquer necessidade com a ordem das coisas quando alheias a nós, já que somos nós mesmos os que instituímos uma ordem própria e autônoma. De fato, se nos perguntarmos que propriedade funda a dignidade de uma explicação em geral, a única resposta que poderemos ter é a de que, se for coerente com a experiência, ela vale por si.

Finalmente, com Condillac podemos reformular a preocupação constante de filósofos como Locke, e prevenir mais adequadamente o “abuso das palavras”. Ao contrário do que se pensava, os signos não são um véu que se impõe incontornavelmente entre uma mente humana e outra, impedindo que se comuniquem livremente. Os signos são, ao contrário, exatamente aquilo que dá forma a essas mentes, e, se as limita, o faz exatamente para determiná-las, dar-lhes realidade objetiva. Todo este cenário é fruto do exílio do paraíso, mas não há mais o que se possa fazer a respeito. Dizer adeus ao Éden é dar as boas-vindas à física newtoniana, à análise, e ao reino das palavras.

Do ponto de vista da forma lógica do discurso, entretanto, o sensualismo condillaquiano torna-se mais racional que o dito racionalismo.¹²⁵ Ao ir até o fim para dar a própria origem da constituição de cada elemento sensível da arquitetura do espírito, o método bate no fundo como impossibilidade: não é possível remontar à sensação bruta. Entretanto, quando se percebe que a própria sensação é ficção inspirada pelo signo, fecha-se o circuito em que toda investigação humana deve se mover: feita pelas palavras, partida das palavras, para chegar, mais uma vez, a

¹²⁵ SWIGGERS, P. “La Sémiotique de Condillac ou la Pensée dans la Pensée”. In: SGARD, op. cit., pp.221-242.

elas. O “paradoxo aparente” de que o pensamento já se encontrava ali é mera consequência do rigor metódico do abade. A consequência é que o princípio de não-contradição parece reinar; mas apenas como abstração última – portanto a mais débil – da natureza do pensamento.

A HEURÍSTICA PERVASIVA

Ao final deste percurso, encontramos a imaginação em toda sua potência. É preciso, no entanto, nuançar esta concepção quando se põe a serviço do entendimento. Em todas as obras de Condillac, permanece premente o desejo de alcançar a verdade; é preciso apenas rever em que ela se transmutou. Poderia-se pensar num certo niilismo, talvez, mas apenas porque perdemos de vista a verdade, que é fim último de todo discurso. As raízes que dão possibilidade a toda a arborescência imaginativa da vida íntima do sujeito são, ainda, as sensações. Como mostramos, não poderiam não sê-lo, dada a propriedade necessariamente tautológica da própria construção da imaginação. As sensações como limite do cognoscível, sob cujos limites o entendimento humano não pode mergulhar, são assim a máxima resolução possível da imagem.

O Tratado das Sensações ganha mais em relação ao Ensaio no que diz respeito à justificação das escolhas dos indivíduos que em qualquer outro aspecto. Se em sua primeira obra esclarece-se o entendimento, o *Traité* lidará com a Vontade, a ser compreendida como geratriz do primeiro. No *Essai*, a imaginação é conduzida por um vago conceito de carência, que direciona a consciência a este ou aquele aspecto da realidade. Já no Tratado, a exposição da geração das operações da vontade dá um passo atrás para mostrar como construção na estátua a própria carência. Afinal, mostra-nos Condillac sob influência e, a levar a sério os elogios presentes no

plano do *Traité*, quase orientação de *mademoiselle* Ferrand,¹²⁶ que o mais fundamental da capacidade humana é sentir dor ou prazer,¹²⁷ e é a partir dessa interpretação que ela pode mover-se mesmo sem desejá-lo, por simples harmonia entre as disposições físicas do indivíduo, graças à qual suas paixões traduzem-se naturalmente em movimentos involuntários. Estes movimentos, por sua vez, fazem-na com o tempo acostumar-se a controlar seus músculos com único objetivo de procurar o prazer e fugir da dor. Eles, ademais, farão com que a estátua aprenda progressivamente a constituir o mundo objetivo quando ela se dispuser a estudá-lo e a estudar-se com as mãos, a fim de reconhecer o que se firmará mais tarde como abismal diferença.¹²⁸ É apenas depois que o mundo físico estiver constituído, evidentemente, que as palavras, instrumento do entendimento, poderão constituir-se. Essa inversão da relação entre o objetivo e o subjetivo, em que o primeiro é que se deriva do segundo, é fundamental, original e inaugural.¹²⁹

Com isso, percebemos que o que orienta em última análise aquele fluxo de consciência é o princípio do prazer. Ele será o juiz último que determina, no caso do quadro, quais são os elementos principais em função dos quais os secundários deverão se subordinar, bem como por qual relação ou ligação exata, dentre tantas imagináveis, um objeto concreto animará uma ideia na alma. Entretanto, se por um lado a alma dispõe os objetos da forma que mais lhe apetece, por outro o mundo oferece dados e a força a se adaptar a eles. Em suma, falam os indivíduos como bem entendem para obedecer a uma ordem objetiva.

Na descrição que aqui fazemos, recorre-se a uma harmonia que não foi justificada. Tampouco o será, como já mostramos: tal correspondência é apenas constatada, só pode ser

¹²⁶ Mlle. Ferrand, finada em 1752, é referida em cartas de Condillac como interlocutora desde 1747. Amiga da Condessa de Vassé, a quem o Tratado é dedicado, Mlle. Ferrand mantinha um salão, jamais escreveu nada próprio, e foi provavelmente responsável por apresentar o abade a Maupertuis e a D'Alembert. Quarfood, p.28.

¹²⁷ Tratado das Sensações, I, II, §4. OP I, p. 225, a36-51.

¹²⁸ Idem, II, V. OP I, p. 254-258.

¹²⁹ Cf. Monzani, L.: *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, cap. 4.

apontada, exatamente como qualquer outro princípio da filosofia de Condillac: metafísica estritamente segunda. Chegamos a um novo princípio de garantia, depositado no conceito de natureza. Frequentemente, todavia, Condillac recorrerá também a Deus. No *Dictionnaire*, artigo Natureza, vemos:

“Assim a natureza de um corpo consiste em uma certa disposição de partes, disposição de onde resultam diferentes propriedades. [...] Porque esta primeira disposição ou este primeiro princípio do universo é obra de Deus, emprega-se frequentemente natureza em lugar de Deus, isto é, a palavra do efeito pela da causa.”¹³⁰

Como antes visto, as causas não tomam parte na filosofia de Condillac, apenas os efeitos constatados. Desta forma, insere-se uma ruptura sem dúvida estratégica, que o blindou contra questões teológicas, das quais eventualmente parece desdenhar.¹³¹ Sobre a questão mais geral sobre a fé do filósofo, ela é-nos pouco importante. Cabe neste momento mostrar que Deus não opera relevantemente em seu método, pois todos os ditos efeitos de sua existência refugiam-se no conceito de natureza. É a ela que devemos nos dobrar, são delas as instruções que devemos ouvir com máxima atenção.

Vemos, aqui, que a potência criativa da imaginação, por livre que seja e o é, é limitada pelas regras da natureza, à qual deve obediência. Por isso, também, o método de Condillac propõe uma espécie de terapia da linguagem, para que possamos segui-la mais de perto e mais claramente. Todo o sistema erigido atende ao imperativo de recuperar para o entendimento os dados oferecidos pela natureza. Essa natureza é constatada e construída ao mesmo tempo, pois ela só se compreende no entendimento, o entendimento opera claramente apenas por palavras, e estas são forjadas pelos homens. A arte, portanto, tem por dever pôr em prática da melhor forma possível as lições dadas

¹³⁰ *Dictionnaire de Synonymes*. OP III, p. 398.

¹³¹ Numa nota do Tratado das Sensações, Parte IV, cap. V, a respeito da realidade do mundo exterior, Condillac afirma não sustentar nem sua existência nem sua inexistência, e que seria esta “sem dúvida uma dessas questões que Deus quis abandonar às disputas dos filósofos”. OP I, p. 306.

primeiramente pela natureza. Daí compreende-se que a classe de signos que faz a passagem entre o fatal (acidental) e o livre (arbitrário) no Ensaio seja a dos signos *naturais*; e que a passagem do estado de absoluta letargia na segunda parte do *Traité* seja feita por estímulos igualmente naturais¹³²: a justificativa de uma atividade em geral deve ser reportada a outra tautologia, não mais a da alma, subjetiva, mas à tautologia objetiva do conceito de natureza. A ordem deve ser tratada, também, como causa e efeito simultâneos.

Nós, no entanto, para quem o mundo objetivo já está constituído, devemos, no processo de compreensão, tentar abarcar aspectos dessa ordem da melhor forma possível, agora sim ao bel-prazer da imaginação. Como o sistema total da natureza refere-se, como discurso, primariamente à subjetividade, importa discriminar o mundo de acordo com o que ele dá a pensar, para pensá-lo sempre melhor. Mostrou-se que tudo é construção, mas se mostra a nós como mera descoberta. Pode-se dizer, em verdade, que o mesmo fato é descoberto como sensação e inventado pelos homens como signo, e a ambiguidade difere em relação ao nível a que se reporta, como acontecia na diferença entre reminiscência e memória. Daí a *re*-apresentação: se é dito, já vem como segunda ocorrência, e para assenhorear-se da primeira. Por isso, também, a metafísica deve resignar-se como segunda: esta é sua única condição possível.¹³³ A dinâmica que se institui entre ser e parecer, atribuídos por Condillac ao sujeito e ao objeto respectivamente, se resolverá, no tocante ao método, na forma como o sujeito pode chegar aos objetos, isto é, em heurística.

O que se expôs sobre a filosofia de Condillac corrobora em larga medida com a doutrina

¹³² *Traité des Sensations*, II, V, §2: "É uma sequência de sua organização que seus músculos, que a dor contrai, agitem seus membros, e que ela se mova sem ter o projeto deste movimento, sem saber ainda que se move." OP I, p.255, a25-29.

¹³³ Para Condillac, a criação de uma *verdadeira* metafísica primeira só poderia acontecer *ex nihilo*. Bem diferente seria a maneira como procedem os confusos filósofos, que apenas não souberam ver que seus princípios em verdade também eram abduzidos das sensações.

retórica da antiguidade clássica, especificamente a latina.¹³⁴ A construção de um discurso retórico se divide, tradicionalmente, em cinco partes.¹³⁵ A primeira delas, a *inventio* (em grego, *heuresis*, donde heurística), diz respeito ao “que dizer?” e é a etapa de *encontrar o objeto* do discurso. Toda a doutrina retórica, então, orienta esta etapa para os objetivos que esse discurso terá e deverá cumprir. Apenas se pode falar com uma intenção, que é tomada como a base do discurso, razão fundamental de sua existência. Vê-se, assim, que quando Condillac passa o centro de gravidade da reflexão do entendimento para a vontade, é para mudar consequentemente de lado na milenar disputa entre a filosofia e a retórica. Tomando a primeira como aspiração a uma verdade objetiva, a segunda por sua vez apenas se adequa aos interesses do orador. Do fundo caleidoscópico de sensações iniciais, é preciso em primeiro lugar discernir os elementos, *inventio*, para então agenciá-los, sem dúvida em acordo com a segunda parte da doutrina retórica, a *dispositio*.

Nesta disputa, a retórica coloca, no lugar da tão buscada verdade, a noção de verossimilhança. Um discurso é válido se verossímil, isto é, se é capaz de produzir um sentido que se sustenta, e nada mais pode ser dele exigido. Finalmente, não há uma realidade a ser apreendida ou criada, apenas o que se faz é reorganizar e refazer as ligações discursivas, emulando tornos e inspirando-se em estilos, o que leva ao enfraquecimento, e em verdade desaparecimento, da ideia de que o homem invente propriamente conteúdos. Em lugar, entra a noção de descoberta de novos sentidos possíveis.¹³⁶ Finalmente, todo retrato mostra algo sob um ângulo, donde se compreende a ênfase de Condillac sobre a noção de *endroit*, o aspecto de visada sobre o objeto (concorrente

¹³⁴ Todorov considera que o XVIII retoma a disciplina retórica como herdeira de Quintiliano. Cf. *Teorias do Símbolo*, cap. 3.

¹³⁵ Barthes, *La Rhétorique Ancienne*. In: *L’Aventure Sémiologique*.

¹³⁶ O termo *inventio* pode parecer contradizer o que se disse: entretanto, tenha-se em mente que a origem do termo se encontra em in+venire, vir para dentro, o que remete a uma espécie de *inspiração* ambígua, entre descobrir e inventar. O termo grego, *heuresis*, tradicionalmente traduzido como descoberta, carrega a mesma ambiguidade. A definição de "Inventer" no *Dicionário de Sinônimos* é uma única palavra: "encontrar" (*trouver*).

influência leibniziana, sem dúvida). Desde o começo, toda concepção é enviesada pelo aspecto sob o qual encara algo; a própria abstração consiste nisso. A capacidade de compreensão humana é, assim, essencialmente parcial.

A reflexão da *inventio* sobre *o que* dizer explicita ainda que a filosofia de Condillac se oriente, já que o conhecimento é plenamente discursivo, em direção ao explicar entendido como dizer algo *de novo*¹³⁷. Se o novo não é de fato criação dos conteúdos, isto é, de sensações, já que elas são apenas passivamente recebidas pelos sentidos, revela-se como fulcral na compreensão humana a elaboração discursiva desses conteúdos, que não cria, apenas recombina.¹³⁸ A invenção, que é descoberta, é a mesma tanto na primeira vez quanto nas seguintes, daí a ênfase pedagógica do pensamento de Condillac: ensinar a uma criança um raciocínio novo não é em nenhuma medida diferente de se o descobrir para si.¹³⁹ A passagem da filosofia primeira para a segunda acarretou o deslizamento da pergunta-fundamento do *o que é a consciência?* para a menos presunçosa mas respondível *como se toma consciência?* A reflexão se abre, então, para o futuro: *como chegar a conceber algo?* Conceber é usar de significação. *O que é a significação?* Pergunta tão inútil quanto aquela primeira. Façamo-la numa forma compreensível: *como se dão as significações?* A etimologia o confirma: pelos signos. Chegamos, então, à pergunta em sua forma mais bem acabada: *como algo se torna signo de algo e em que condições?*¹⁴⁰

O sentido se constrói como reconstituição de uma ordem de onde se parte e aonde se chega simultaneamente. Se retomarmos a tese de Foucault sobre a tensão interna à linguagem clássica

¹³⁷ Na ambiguidade intencional da expressão, tanto do que vem como novo, pela primeira vez, quanto do que vem novamente, pela segunda.

¹³⁸ Condillac frequentemente se queixa de que seus críticos, quando chegam ao final de sua obra, julgam que já sabiam o que na verdade só aprenderam pelo que leram.

¹³⁹ "Numa palavra, trata-se de ensiná-la [a criança] a pensar. Para dar-lhe semelhantes lições, é preciso saber como pensamos nós mesmos." Discurso Preliminar ao Curso de Estudos, OP I, p. 399, b54-58.

¹⁴⁰ Kossovitch, p. 58.

entre a gênese e o quadro, diremos que a primeira engendra o segundo, mas é preciso sublinhar que *ao mesmo tempo* o quadro é necessário para a compreensão da gênese como tal.¹⁴¹ Como tautologia necessária, o sentido é a reafirmação do já apresentado sob forma própria, agora autônoma e adequada. No processo de reconstituição do percurso para analisá-lo da melhor forma possível, orienta-se pelo resultado: o princípio do prazer o comprova. Não deve haver, assim, pensamento desmotivado. Tudo o que ocorre à consciência, que é essencialmente conhecimento para toda análise possível, o faz com vistas a algo. Todo pensamento pretende, pois, conceber o que interessa. A tarefa da metafísica é conceber o que seja conhecer. Quando o pensamento se direciona às propriedades atuais do mundo em que me encontro, tudo o que se apresenta a mim, e que portanto concebo, faz parte de uma história. Conheço a História, esta em última análise resultado da natureza, para dela tirar lições. Essas lições, pela harmonia vigente e o tempo todo reconstatada da natureza, poderão ser repetidas com os mesmos resultados no futuro. Assim, tomo posse do que descobri, e posso utilizar a descoberta de novo, mas também, objetivo pedagógico, para orientar os outros. A análise vai ganhando feições de uma sistematização sobre o que é descobrir e como é possível sempre redescobrir, chegar a conhecer, aplicando tais imperativos a todas as áreas a que o conhecimento humano queira se lançar. A metafísica de Condillac é, afinal, crítica do conhecimento; seu método, um projeto de heurística pervasiva e virtualmente total, cujo resultado muito consequentemente não poderá sequer ser entrevisto: mera tocha num caminho desconhecido a estender-se adiante.

¹⁴¹ Foucault, *Les Mots et les Choses*, p.105: “se há para as línguas um tempo que é positivo, não é preciso buscá-lo no exterior, do lado da história, mas na ordenação das palavras, no oco do discurso.”

PARTE II: HISTÓRIA NATURAL

O lugar do Homem na natureza

O TRIUNFO DA *MISE EN OEUVRE*

Recapitulemos os resultados da parte anterior. Vimos que o fundamento do real para Condillac reduz-se ao que se apresenta conscientemente para a alma efetivamente aqui e agora. Neste ponto presente, entretanto, já estamos inevitavelmente enredados no emprego de signos artificiais mesmo para perceber o mundo por meio dos sentidos. Como o método demanda que uma explicação se dê do ponto de vista genético, não estamos em condições de atender a este requisito a respeito da experiência anterior ao emprego da língua. Isso deixa de ser um problema, no entanto, quando levamos a sério que qualquer palavra seja, por si mesma, falseamento da vivência interior. Falseamento, ainda assim, necessário, que ao mesmo tempo limita e determina nossa possibilidade de compreender o nosso entorno. O período obscuro anterior à nossa aquisição da linguagem pode ainda ser descrito, portanto; e essa descrição será tão falsa quanto qualquer uso de uma palavra. Seu valor só será aferível se essas ilusões palavrescas chegarem a constituir um sistema que corresponda às realidades da experiência, num mesmo momento lançando luz sobre elas e constituindo aquele período de obscuridade para a apreciação da consciência.

No *Ensaio*, Condillac pretendia dar a condição de nascimento dos juízos. Na transição para o *Tratado das Sensações*, o abade se rende à impossibilidade de se reportar durante o percurso genético à evidência de um momento anterior à evidência presente, já que eis aí uma contradição em termos: não há como se referir à evidência sem a língua. Na nova exposição da gênese da alma, assim, não há ocasião de tematizar como a transição acontece: é suficiente que já nos encontremos num momento posterior a ela, e que possamos utilizar os juízos de que agora dispomos para julgar

a consistência dessa construção. Na prática, o que acontece é que no Tratado os juízos já estão imiscuídos no próprio conceito de sensação desde o princípio e o problema não se tematiza. Compreendido que a sensação é juízo e os juízos só se dão na sensação, é inútil tentar dar um passo atrás, tentando derivar um do outro: ambos devem estar dados de saída. O mecanismo de estabilização da ideia na função de reconhecimento, portanto, é o dado primitivo sobre o qual não se pode falar: pressuposto mínimo da doutrina da ligação das ideias.

Condillac eliminava em sua primeira obra a possibilidade de tematização da experiência originária porque ignorava até então, aparentemente, que a debilidade própria ao discurso, mero suplemento, era exatamente o que poderia dar-lhe a possibilidade de tematizá-lo. Tentando se restringir rigorosamente ao método que construía, o imperativo de manter-se em contato com a “experiência constante” o impedira ainda de perceber que as imaginações discursivas autônomas também fazem parte dela. Há aqui um aparente paradoxo: era exatamente quando acreditava se fixar apenas no evidente que todo um campo de evidências, o das ficções imaginativas, lhe escapou.¹⁴² Faltava-lhe tirar de sua própria filosofia a consequência completa quanto ao método, expandindo-lhe o escopo para abarcar mesmo a exposição daquilo que não tem nem poderia ter correspondente na experiência atual. Quando admitidas as ficções consistentes, a provisoriade poderá ser moldada de acordo exclusivamente com o requisito retórico, isto é, tomando como única medida a eficácia da mensagem: liberdade da composição, emprego de modelos compreensíveis por analogia, verossimilhança como único critério. Torna-se possível, afinal, a ficção da estátua. Pois é preciso notar que a ficção presente no Ensaio, a das crianças que dão início à linguagem, não é, quanto ao método, semelhante à estátua, pois a ficção do casal ainda se funda sobre uma experiência virtualmente possível, enquanto a experiência interna da estátua é incontornavelmente

¹⁴² *Essai*, I, VI, par. 16. OP I, p. 59, b24-31.

inacessível para a consciência em ato. Condillac jamais revisará o Ensaio, como o fará com todos os demais trabalhos ao final da vida, e em retrospectiva lamentará mais de uma vez a forma de sua execução: “Tentava em 1746 dar a geração das faculdades da alma. Esta tentativa pareceu nova, e teve algum sucesso: mas ela o deveu à maneira obscura como a executei.”¹⁴³ A obscuridade não se encontra em qualquer dos elementos expostos no Ensaio. Encontra-se antes, nos parece, na ausência de suficiente clareza e ênfase quanto ao caráter ficcional do discurso enquanto este se dá, bem quanto à aplicação da insuficiência das capacidades humanas à *própria forma da exposição* para dar conta propriamente dessas questões. A ênfase deve recair sobre a *mise en oeuvre*, a elaboração, que toma finalmente e de maneira apropriada o lugar que já se lhe supunha reservado desde o próprio *Ensaio*, como ficava claro já em sua seção V.

MECANISMO E ORGANISMO

É preciso dispor estes resultados, todavia, em face dos problemas concretos que toda esta elaboração conceitual pretendia sanar. Trata-se, salientávamos na introdução, de encontrar um lugar para o homem na natureza, de encontrar um ordenamento geral em que todas essas amplas questões possam ser compreendidas e respondidas. Para tanto, voltemo-nos primeiramente à problematização do mecanismo cartesiano, contra o qual Condillac se coloca, na esperança de enquadrá-lo na questão. A seguirmos as indicações de Canguilhem¹⁴⁴, é impossível abordar a história das ideias sobre o funcionamento do organismo sem que nos reportemos diretamente à história das tecnologias desenvolvidas durante o mesmo período. Dessa forma, voltaremos aos progressos técnicos advindos da mecânica até o século XVIII para que se possa compreender mais adequadamente a problemática dos animais-máquinas.

¹⁴³ *Extrait Raisonné du Traité des Sensations*, Précis de la Première Partie. OP I, p. 326, a10-14.

¹⁴⁴ *Machine et Organisme*; in: *La Connaissance de la Vie*.

O tema dos animais como autômatos só foi possível depois que os primeiros progressos da física mecânica se tornaram mais sensíveis, notadamente com Galileu e Descartes. De fato, não fazia sentido pensar nos animais como máquinas num tempo em que eles mesmos eram os motores de mecanismos, como nos casos de engenhos de cana, de arados e carros puxados pela força de bois. Antes dos progressos das ciências da vida, cada novo caso de geração é como uma obra de arte, criação única por parte do divino.¹⁴⁵ Foi só com analogia ao relógio, o mecanismo focal por excelência dos princípios da modernidade europeia,¹⁴⁶ que o animal pôde ser assimilado a uma máquina. No século XV o famoso relógio da catedral de Estrasburgo já produzia efeitos surpreendentes, sendo capaz de medir o tempo não apenas em horas, minutos e segundos, mas ainda de progredir quanto ao movimento do sol e da lua no zodíaco, à duração dos dias ao longo do ano, às mudanças na velocidade do sol em seu curso em torno da eclíptica, e ao movimento irregular dos planetas.¹⁴⁷ Entretanto, à época de Descartes o relógio ainda aparecia apenas como metáfora vaga, pois a noção cartesiana dos animais-máquina traça, ainda, uma clara linha de distinção entre estes e os produtos da indústria humana. A noção do animal-máquina diz respeito apenas à *compreensibilidade* exclusivamente mecânica de seus movimentos, embora esta compreensão não estivesse disponível. Colocam-se os animais, assim, num patamar infinitamente mais elevado que as simples máquinas humanas. São autômatos, mas autômatos criados diretamente por Deus, com um mecanismo por demais complexo para ser compreendido pela razão humana.

¹⁴⁵ Jacob, p.28

¹⁴⁶ Mayr, Introdução, p.xvii: No relógio, desde seus primórdios, vemos um “espetacular florescimento de uma tecnologia que não era apenas promovida e apoiada com entusiasmo sem paralelo por todos os níveis da sociedade, mas que também encontrava pouca justificativa na utilidade prática”.

¹⁴⁷ idem, pp.11-12; *Encyclopédie*, verbete “Automate”; À época, “relógio” é uma espécie do gênero “autômato”.

A admiração europeia pelos relógios determinou fortemente o destino desta metáfora. Não é difícil imaginar como a possibilidade da compreensão de um mecanismo relativamente simples que gera fenômenos impressionantes de regularidade e precisão possa ter causado tanto furor no imaginário europeu. Em alguns séculos, assimilaram-se a relógios igualmente o mundo físico, os organismos vivos e o Estado. Pois, com os sucessos da Física experimental no começo do XVII, a esperança de compreender o mundo estava subordinada à possibilidade de submetê-lo a leis mecânicas. Daí a alternativa que Jacob descreve quanto aos organismos vivos: ou eles são máquinas e obedecem apenas às leis do movimento, ou eles se encontram fora desse escopo e são inescapavelmente incompreensíveis. O racionalismo do XVII, assim, se vê sem saída em escolher a primeira opção.¹⁴⁸

A comparação não se detém nas palavras, entretanto. Os mecanismos vão se tornando, ao contrário, progressivamente mais complexos, e não raro aparecem os prodígios mecânicos que tanto entretêm as multidões, como as fontes do Rei, controladas exclusivamente por mecanismos já no começo do XVII.¹⁴⁹ Bem mais tarde, na metade do século XVIII, o engenheiro Vaucanson apresenta publicamente várias máquinas prodigiosas, dentre as quais se destaca seu flautista, apresentado à Academia de Ciências em 1738, descrito minuciosamente no artigo “Autômato” da *Encyclopédie*, e composto de tubos, foles e molas que o possibilitavam tocar uma música completa sem auxílio de intervenção. Logo depois, Vaucanson se tornou célebre por compor um pato autômato de metal que era capaz de bater as asas, brincar na água, ir até a comida, engoli-la, digeri-la e eliminá-la já sensivelmente alterada. Todavia, é verdade que nada disso seria possível sem que suas invenções fossem tão somente a aplicação das leis que as ciências vinham descobrindo ao longo daqueles anos. De fato, a digestão e a respiração vão sendo assimiladas a simples processos

¹⁴⁸ Jacob, pp.41-2

¹⁴⁹ Dagognet, p. 24.

químicos, e Réaumur diz não serem necessários para a primeira senão “um dissolvente e uma fermentação”.¹⁵⁰ A compreensão adequada desses processos, entretanto, só pôde ser alcançada séculos mais tarde. Aos metafísicos, por outro lado, importa apenas poder entrever que tais processos obedecem a regras deste ou daquele domínio de conhecimento.

Se nos reportamos às tecnologias do tempo de Descartes, os relógios não eram ainda muito perfeitos. Eram necessárias incessantes intervenções de um relojoeiro para dar-lhe corda, regular-lhe o mecanismo, corrigir os erros de precisão acumulados após algum tempo de funcionamento. O quadro muda progressivamente, entretanto, a partir de quando Huygens em 1657 retoma o projeto de relógio de pêndulo de Galileu e, em 1675, inventa a mola de balanço, peça que ligada ao volante de balanço permitiu ao mecanismo do relógio regular-se de forma finalmente satisfatória. Com essa simples invenção, sua precisão foi em muito melhorada, de forma que o relógio agora funcionava por muito mais tempo e com um desvio muito menor de precisão, inclusive em menores tamanhos, produzindo assim, pela primeira vez, a impressão de que seu mecanismo poderia de fato sustentar-se por si mesmo: nisto reside o decisivo. A precisão foi de fato tal que, com outros sutis acréscimos posteriores, já havia cronômetros suficientemente precisos para calcular longitudes em alto-mar na metade do XVIII.¹⁵¹ Daqui se segue que os animais fossem aproximados de forma cada vez mais irresistível às máquinas produzidas pelo artifício humano. Que os seres vivos ainda sejam muito mais complexos que nossa capacidade de imitá-los mecanicamente, entretanto, nunca foi um problema. Interessa integrá-los ao sistema do mundo pelo viés da física e da química, únicas ciências modernas já consistentemente constituídas à época. Quando juntamos a isso a intenção por parte de Buffon de traçar uma linha definitiva que

¹⁵⁰ Réaumur, *Second mémoire sur la digestion*, 1752. Citado por Jacob, p. 52.

¹⁵¹ Sobre toda a história dos desenvolvimentos do relógio e da importância de Huygens, cf. Mayr, op. cit., p. 14.; Dagognet, op. cit., p. 32.

separasse o humano do animal, dissolvendo o último num conjunto de relações físicas, vemos que todo o arcabouço da técnica e da mecânica nisso só poderiam ajudá-lo.

Do outro lado do Canal da Mancha, entretanto, o relógio não tinha o mesmo apelo.¹⁵² Embora seja um tema que não poderia deixar de ser abordado, mencionado e utilizado por teóricos, poetas e escritores em geral, já em meados do XVII seu emprego ali parece declinar consistentemente. Mayr sugere que tudo isso se deva, em parte, à influência do jogo de poder político real na Inglaterra. Após a Revolução Gloriosa e a instituição de uma monarquia parlamentarista, a motivação de descrever o Estado como um relógio já não faria mais tanto sentido. Se haja causação explícita entre uma coisa e outra interessa-nos pouco; os esquemas dos domínios se desenvolverão correspondentemente ao longo da história.

A mudança da dinâmica do jogo em pouco tempo se realiza no domínio das ciências da natureza com a física newtoniana. Em vez de um vórtex gerado pelo sol, centro do sistema na física cartesiana, o cosmo se orienta, para o inglês, em relações recíprocas, como o atesta claramente a Terceira Lei da Mecânica: “Para toda ação há sempre uma reação oposta e de igual intensidade; ou as ações mútuas de dois corpos são sempre iguais e dirigidas em sentidos opostos”. Não apenas isso: a força que se estabelece entre dois elementos, além de se aplicar igualmente em ambos, tem sua quantidade determinada também pelas propriedades de *ambos* os elementos; no caso da gravitação, pelo produto das duas massas. O próprio sistema do mundo não é mais exatamente como um relógio. Que os seres vivos também não sejam relógios, entretanto, demorará um pouco mais para poder ser afirmado.

Do ponto de vista da filosofia de Condillac, fortemente tributária da ciência newtoniana, o próprio sistema dos conhecimentos e da alma não funciona mais subordinado autoritariamente

¹⁵² Mayr, cap. 6

(para tomarmos de empréstimo o vocabulário de Mayr) a um princípio único. Dir-se-ia, antes, que o sistema é engendrado pelo princípio de forma igualitária, na qual reina a mesma reciprocidade presente na terceira lei. Nos termos de Canguilhem, é como se houvesse, nesse processo, a passagem da explicação de um “comando mágico” externo ao qual o sistema se submete (o relojoeiro, Deus, o monarca absoluto, o sol) para um jogo de relações. A teleologia, exterior ao mecanismo estrito, torna-se aqui *interna* ao sistema. Ora, essa é exatamente a transição do paradigma do mecanismo para a do organismo.¹⁵³

Compreendemos aqui, então, a dinâmica descrita na primeira parte a respeito da edificação do sistema fechado da alma a partir das sensações. Não se trata da inversão de uma mesma relação de subordinação, em que na filosofia anterior as sensações estariam subordinadas aos conceitos, e no novo empirismo do XVIII os conceitos é que se subordinaram às sensações.¹⁵⁴ Trata-se de uma renovação na compreensão da relação entre as partes do sistema, da subordinação a um princípio exterior para a reciprocidade entre os elementos integrados. Se antes $A \rightarrow B$, a nova filosofia das Luzes como compreendida por Condillac não é uma simples inversão, $B \rightarrow A$. Muito mais revolucionariamente, é a própria relação lógica entre os termos que está sendo reelaborada: $A \leftrightarrow B$. Na filosofia de Condillac, assim, as almas se organizam por si mesmas e autonomamente em direção a um sistema de onde irrompe, fortuitamente e num estágio bastante avançado de desenvolvimento, o sujeito. Pois embora pareça que se encontrasse ali desde o princípio, é apenas como diferenciação do objeto que o sujeito pode se compreender a si mesmo, de modo que antes de a relação ser estabelecida não havia nada ali que pudesse ser apreendido. Os polos se constituem *na relação*, sem auxílio externo:

¹⁵³ Canguilhem, *Machine et Organisme*. In: *La Connaissance de La vie*. p.116: “Num organismo observam-se [...] fenômenos de auto-construção, auto-conservação, auto-regulação, auto-reparação. [...] No caso da máquina, a construção é-lhe estrangeira e supõe a engenhosidade do mecânico (*mécanicien*).”

¹⁵⁴ O que se aplica antes à filosofia de Hobbes que às do XVIII.

“Tenhamos a ousadia, finalmente, de percorrer o caminho até o fim: que se prive a ideia de natureza do apoio da ideia de Deus. Que sucederá então à pretensa “necessidade” da natureza, de suas leis universais, eternas, invioláveis? Existirá uma certeza intuitiva dessa necessidade, ou alguma outra prova dedutiva concludente? Ou deveremos renunciar a todas as provas desse tipo e decidirmo-nos a dar o último passo - reconhecer que o mundo dos fatos deve ser o seu próprio suporte, que procuramos em vão para ele a firmeza de um outro apoio, de um ‘fundamento’ racional?”¹⁵⁵

Poder-se-ia argumentar que o sistema físico newtoniano é ele mesmo mecanicista, uma vez que já subordina todos os resultados do sistema a uma relação cega. Embora isso seja sem dúvida verdade, não é menos verdadeiro que a relação lógica entre os elementos do sistema solar perfaz um cenário já assimilável à das relações entre as partes de um organismo.¹⁵⁶ No caso de Condillac, isso não é tão exato: trata-se antes da assimilação tanto da máquina quanto do organismo a um único esquema explicativo, o *sistema*, cuja metáfora ilustrativa continua sendo, no mais das vezes, a máquina.

O dualismo cartesiano opunha corpo a alma, ou o extenso ao pensante. O aparente dualismo de Condillac está antes muito mais aparentado à monadologia leibniziana, e apenas mantém corpo e alma como polos *dentro* de uma outra oposição, alheia ao pensamento do filósofo alemão mas mais premente para os interesses do abade: aquela entre o determinado e o que resta por determinar. A alma, como princípio de ligação entre os dados que se apresentam, detém a função de determinar a realidade. O par materiais e elaboração constitui esta determinação, e toda a investigação é orientada na descrição da operação do determinar, que se identifica com o emprego dos signos, portanto das significações. É nessa planificação geral de tudo em relação ao significado

¹⁵⁵ Cassirer, pp.91-2. O trecho citado é usado para introduzir a abordagem da filosofia de David Hume.

¹⁵⁶ De fato, é o que faz Merleau-Ponty no cap. III d'A *Estrutura do Comportamento*, e para onde Duchesneau aponta na introdução a *La Physiologie des Lumières*, p. XVIII: “A cosmologia mecanista está em ruína e nenhum sistema de representação metafísico da ordem do mecanismo pode continuar a partir do momento em que os *Philosophiae naturalis principia mathematica* definem um estatuto novo, empiricamente inferencial da teoria prática.”

adquirido pelos dados que o abade assimila todos os domínios do conhecimento a uma única dinâmica, varrendo por isso mesmo as distinções substanciais.

“Numa filosofia que renunciasse de fato à noção de substância, poderia haver um único universo, que seria o universo das formas: entre as diferentes espécies de formas investidas de direitos iguais, entre as relações físicas e as relações implicadas na descrição do comportamento, não se poderia nem sequer supor uma relação de derivação ou de causalidade, nem, conseqüentemente, exigir modelos físicos que sirvam para sustentar no ser as formas fisiológicas ou psíquicas.”¹⁵⁷

Na filosofia de Condillac já se realizava aquilo que Merleau-Ponty celebra no capítulo já mencionado como a possibilidade de compreensão do vivo sem recurso ao vitalismo: remetê-lo à dinâmica da significação.¹⁵⁸ Todo o esforço da filosofia do abade é justamente concatenar todos os problemas possíveis relativos à compreensão através da noção de significação, no operar dos signos. A nova relação entre alma e corpo renuncia à apreensão direta do corpo, que para ser possível deve já ter passado pelo filtro das significações engendradas pela alma. É assim que a Metafísica se alça à máxima compreensão das coisas: pois ela elabora a própria noção de o que é compreender, e a Física se torna tão-somente uma espécie (muito importante) em meio ao amplo gênero da compreensão. Este modelo, acreditamos, já deixou de ser há muito mecânico para tornar-se, no que diz respeito à arquitetura dos elementos no sistema, orgânico.

Apesar disso, esta nova compreensão não resolve de forma alguma a questão sobre o que é o próprio do vivo, e sem dúvida também mesmo os contemporâneos ao novo sistema newtoniano do mundo levaram algum tempo para retirar disso todas as conseqüências no tocante ao funcionamento do organismo. Entretanto, não é menos verdadeiro que é exatamente na tentativa de elaboração, compreensão e manipulação da forma do sistema de Newton que foi produzida a filosofia de Condillac, e que aqui já é possível compreender a necessidade que o leva a tematizar

¹⁵⁷ *A Estrutura do Comportamento*, cap. 3, p. 208.

¹⁵⁸ *ibid.*, p. 242.

de forma supostamente latente o vital: sem dúvida por um fato contingente, o do pertencimento ao período histórico dos princípios do desenvolvimento moderno das ciências da vida, mas também e sobretudo pelo fato de esta nova compreensão do “sistema” abrir as portas para que essas ciências pudessem finalmente ser abordadas de um ponto de vista estritamente racional. Nesta linha, acreditamos, é que deve ser também compreendido o recurso de Condillac à álgebra. Na equação, os dois membros se relacionam em reciprocidade estrita, e só podem ser compreendidos um em função do outro. Este esquema lógico já estava presente na primeira formulação da noção de ligação das ideias; mas reaparece na *Gramática*, no papel do verbo *ser* na constituição da proposição como cópula; e finalmente se formula em suas últimas obras, a *Lógica* e a *Língua dos Cálculos*, em analogia ao = da equação. Trata-se da mais interessante conquista da filosofia do abade, e é aplicada analogicamente a tudo o que se poderia considerar, como essência mesma da possibilidade de consideração. Quando Condillac ainda usa a metáfora do sistema como relógio no Tratado dos Sistemas, ele já o está assimilando a um esquema de funcionamento já diferente exatamente neste ponto crucial, incapaz ainda de encontrar uma analogia mais especificamente adequada, ou não julgando ainda que seja necessária. De fato, o filósofo continua usando os termos máquina e mecanismo. Esta indiferença se segue da já mencionada planificação dos níveis: o que Canguilhem entende tanto por máquina quanto por organismo serão explicados num mesmo esquema. Ao mesmo tempo, na Arte de Raciocinar, o universo já é também comparado a uma grande balança. A este respeito, terminamos em concordância com Cassirer na rejeição da hipótese de haver, no XVIII, uma volta ao mais puro materialismo. Obras como as de La Mettrie e Holbach, portanto, não devem ser tomadas como representantes do século francês como um todo, e é na

resistência ao materialismo que o XVIII “batalha pela pena de seus pensadores científicos mais eminentes, e se esforça justamente por superar”.¹⁵⁹

A INFLUÊNCIA DA FISIOLOGIA

Embora o que foi exposto acima já forneça o substrato formal do sistema de Condillac, não será de forma alguma inútil relacioná-la às discussões propriamente fisiológicas anteriores a seus escritos, posto que é sob esta última influência que o modelo newtoniano se assimila ao sistema da alma. Ao longo da argumentação do *Tratado dos Animais*, está luminosamente claro que o abade não pretende vencer Buffon em seu próprio terreno, mas o ataca na posição de um metafísico. Seguindo o procedimento padrão do *Tratado dos Sistemas*, o filósofo se limita a retirar do sistema adversário seus fundamentos, para então avaliá-los criticamente. Condillac destrói o edifício, então, sem ter nada de próprio com que substituí-lo. Como candidatos a substitutos no campo da fisiologia, Condillac menciona em notas três obras. Tratam-se do já mencionado *Ensaio Físico sobre a Economia Animal* de Quesnay (1736) e de duas obras de Haller, as *Reflexões sobre o Sistema da Geração do Sr. de Buffon* (1751) e a *Dissertação sobre as partes Irritáveis e Sensíveis dos Animais* (1755), traduzido para o francês no mesmo ano de publicação do *Tratado dos Animais*. Uma análise dessas duas obras a partir da adaptação do método newtoniano à fisiologia por Boerhaave nos esclarecerá quanto à concepção do método de compreensão que Condillac tinha em mente para o funcionamento dos organismos vivos, e quanto à influência dessa discussão na elaboração daquele que é mais propriamente o assunto de sua preferência, a metafísica, em direção exatamente à articulação exposta na parte anterior.

¹⁵⁹ Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo*, pp.87-8.

O médico holandês Boerhaave (1668-1738), membro da Academia Francesa de Ciências desde 1728, “foi o primeiro a sustentar ardorosamente os princípios newtonianos”.¹⁶⁰ Sua adaptação desses princípios para as ciências médicas limitava-se a comparar os fatos e tentar reportá-los a algo de comum, pretendendo passar sempre “do conhecido ao desconhecido”¹⁶¹. A força que produz os fenômenos da vida permanecerá por necessidade para sempre ignorada, donde a efetuação de uma “suspensão da referência causal ontológica”, isto é, o afastamento da noção de causa no operar desse princípio agenciador das partes do organismo. O método de Boerhaave, todavia, se afasta do estrito apoio na matemática, fundamental no procedimento newtoniano, e passa a consistir antes na suposição de “uma incógnita real que recubra a causalidade eficiente traduzida nos fenômenos”, isto é, de um conceito vazio (como o era o de atração em Newton) que apenas se refira vagamente à razão (compreendida como necessidade intelectual, não necessariamente ontológica) do próprio agenciamento. Essa posição permite eliminar o requisito de uma explicação estritamente mecânica a isto que engendra cada projeto orgânico em particular.¹⁶² Além disso, admite-se como axioma explícito essa circularidade na explicação do organismo, no qual “todas estas partes são de tal forma coerentes entre si que produzem uma reciprocidade de ação da causa e dos efeitos como se se tratasse de formar um círculo [*aller en cercle*]”.¹⁶³

O ensaio de Quesnay, por sua vez, já foi mencionado na parte anterior em suas proximidades com a obra de Condillac no que se referia à noção de método, a ponto de parecer mesmo que uma se derive da outra. Quesnay foi a princípio cirurgião em Nantes, depois médico

¹⁶⁰ Lindeboom: *Herman Boerhaave*, p. 268. Citado por Duchesneau, op. cit., p. 107.

¹⁶¹ A expressão é de Duchesneau (p.110) para descrever o pensamento de Boerhaave, mas é também repetido por Condillac bastante frequentemente.

¹⁶² Idem, p.110.

¹⁶³ *Institutiones*, par. 47. Citado por Duchesneau, p.111.

de Mme. de Pompadour, e secretário da Academia de Cirurgia de 1740 a 1748; em 1751, tornou-se membro da Academia de Ciências; em 1752 tornou-se Primeiro Médico Ordinário de Luís XV, e recebeu dele um título de nobreza.¹⁶⁴ Quesnay é referido por Condillac numa citação retirada, não por acaso, do capítulo sobre a Força Vital. Ali, o médico descreve a disputa em torno do princípio mecânico dessa Força, desde um “fogo mínimo” até os espíritos animais como em Descartes, para depois passar à discussão de sua forma de operação. Amparado por experiências de vivissecção, Quesnay admite que os nervos propagam as sensações e distribuem atividade pelo corpo, mas também afasta-se da comparação destes com cordas tensionadas. Para o médico, esta representação rasamente mecânica não é capaz de dar conta das experiências. Com estas, compreende-se que a atividade parece provir do *sensorium commune*, como era chamada a sede da consciência no cérebro, pois não é capaz de ultrapassar um ponto lesionado de um nervo. Isto sugere algo análogo a um líquido sutil que corresse pelos nervos a partir do cérebro. Afirma-se, entretanto, que “a natureza dessas substâncias é portanto inacessível aos nossos sentidos, e escondida por consequência numa obscuridade impenetrável”.¹⁶⁵ O fato é que seu modo de operação “confundia extraordinariamente os médicos”¹⁶⁶ porque apenas podia ser compreensível a partir da postulação de uma propriedade ativa na matéria.

Lembre-mos de que, no quadro da filosofia cartesiana que ainda servia, de certo, de guia à época, “matéria ativa” significa uma contradição irreparável, o que não impediu que Cudworth supusesse o que ele chamou de “naturezas plásticas” para introduzir atividade na matéria; com isso é possível dar conta em teoria do mais patentemente insolúvel problema físico do pensamento cartesiano: o desenvolvimento do embrião. Leibniz, todavia, tornava essa suposição inútil com sua

¹⁶⁴ Diderot et l'Encyclopédie, Anexo I, página 525.

¹⁶⁵ Ensaio, tomo III, p. 162

¹⁶⁶ Riskin, J.: Eighteenth-Century Wetware.

noção de harmonia pré-estabelecida, na qual as máquinas dentro de máquinas infinitas já punham a perder o papel explicativo de um princípio específico ao vital, relegando tudo à presciência divina, que teria disposto desde o princípio da Criação a forma de todos os organismos vivos futuros.¹⁶⁷ A reforma de Condillac em face da metafísica leibniziana consiste, como visto, em eliminar as suposições gratuitas, de modo que a harmonia da natureza a que se recorre parece se compreender antes como ponto cego que unifica os pontos cegos da atração e da própria ligação das ideias: uma fonte indeterminada de determinações que prescinde das “enteléquias físicas” leibnizianas. É preciso reconhecer, assim, que esta reformulação da metafísica tem também em vista a resolução dos problemas relacionados às ciências vitais, preocupação que se torna óbvia nas discussões sobre fisiologia presentes desde o Ensaio, e que se pode reportar também à estreita amizade entre o abade e Maupertuis, filósofo que se dedicou por toda a vida a questões relacionadas ao desenvolvimento dos organismos vivos e defendera a epigênese contra a preformação.¹⁶⁸

A proximidade do pensamento do abade ao de Quesnay se revela ainda no tratamento que este dá à questão das faculdades, e na recusa por distinções substanciais internas à alma:

“A maior parte dos Filósofos pensaram que os homens tinham uma alma sensitiva e uma alma racional; outros não quiseram reconhecer-lhe senão uma, que é ao mesmo tempo sensitiva, racional, imaterial, e imortal, que age sobre as faculdades do Corpo do qual ela recebe sensações, e sobre a qual estas faculdades agem; este sentimento é o mais conforme à razão, pois a alma racional não adquire conhecimento dos objetos que as ideias lhe solicitam senão pelas sensações que o afetam, e ela não pode raciocinar sobre estes mesmos conhecimentos, senão pelas sensações que deles são a fonte; ora, não se concebe como a alma racional, se ela mesma não sentisse, poderia perceber, discernir, conhecer e julgar

¹⁶⁷ Duchesneau, op. cit., p. 75.

¹⁶⁸ A epigênese supõe que as estruturas orgânicas do embrião se desenvolvam progressivamente; a preformação supõe-as dadas. É preciso, entretanto, formular um quadro distinto do cartesiano para que a epigênese seja compreensível.

pelas sensações que ela não tem, que pertenceriam a outra alma; isto é, à alma sensitiva.”¹⁶⁹

Assim, quando descreve as faculdades da alma ao longo do Ensaio, o médico as divide entre as que são *reputadas* à alma sensitiva, à alma racional, e à mistura de ambas. Apenas a listagem dessas faculdades em sua ordem de exposição é capaz de mostrar-nos a diferença no tratamento e na concepção da organização do pensamento entre Quesnay e Condillac. Mesmo assim, os termos e problemas levantados por Quesnay são todos, sem exceção, retomados como nomes das faculdades ou por temas de investigação no Ensaio do abade. São elas: da alma sensitiva, as sensações, as percepções, o discernimento e o conhecimento, a memória, a imaginação, a penetração, a ciência, as inclinações, as paixões, o instinto, o *sensorium commune*, a concepção, a sagacidade ou bom senso, a precaução (*prévention*) e o sono; da alma racional, as ideias ou pensamento ou ainda a fantasia, a vontade, a razão, a atenção, a memória intelectual, a reflexão, o arranjo das ideias, a contemplação, o juízo, o raciocínio, a liberdade; das faculdades mistas, o gosto, o gênio e a indústria. No Ensaio de Quesnay, a memória é o único atributo que concorre tanto à alma sensitiva quando à intelectual. Dado que a maior parte dos nomes das operações da alma de Condillac são tomados de empréstimo dali, inclusive a operacionalmente inútil “contemplação”, a distinção remiscência e memória provavelmente se desenvolveu na tentativa de eliminar a ambiguidade daquele termo.

Vejamos então a posição de Haller, médico suíço e ex-aluno de Boerhaave que publicara em 1751 uma crítica contra a teoria da geração de Buffon, e à qual Condillac se refere como subsídio a refutá-lo. Sobre a fisiologia, Haller a encara como a ciência dos movimentos vitais. Entretanto, as funções fisiológicas são consideradas de tal modo complexas que não resta

¹⁶⁹ *Essai sur l’Oeconomie Animale*. Tomo III, pp.160-161.

alternativa senão o sopesar alternado de diferentes hipóteses, que podem vir a determinar explicações por analogia. A teoria de Haller, entretanto, já é bem mais sofisticada que a de Boerhaave na medida em que já encontra na teoria fibrilar um ponto em que se deter para organizar as demais funções orgânicas, donde sua teoria das propriedades fundamentais de sensibilidade e irritabilidade em certos tipos de fibras, termo que corresponderia aos atuais *tecidos*: a estrutura concreta da gordura, dos músculos, dos nervos, e a caracterização de cada um destes em relação àquelas propriedades.¹⁷⁰ A partir de um “postulado de compreensão fisiológica”¹⁷¹, as etapas de integração no organismo aparecem como correspondentes à função que cumprirão, limitando-se à organização dos processos vitais, ou seja, sem estenderem-se à essência da alma. Que a sensibilidade seja específica do vivo já está dado de partida para Haller, que se refere já no começo da *Dissertação sobre as Partes Irritáveis e Sensíveis dos Animais* aos “grandes fisiologistas que encaram as sensações como causa de todos os movimentos”.¹⁷² Ressalte-se aqui esta correspondência estrita entre sensação e movimento animal: a posição é rigorosamente a de Condillac no *Tratado das Sensações*. Descreveremos, a seguir, o quadro geral do funcionamento da percepção na filosofia do abade em sua versão mais bem acabada, com vistas a aplicá-la em seguida à análise dos animais.

O MECANISMO DA PERCEPÇÃO

Na descrição da percepção “pura” realizada no *Tratado das Sensações*, as operações não passarão pelo salto fundante da reflexão e do emprego livre dos signos arbitrários. Aqui, a preocupação premente é com o aspecto da Vontade e sua possibilidade de engendrar as operações

¹⁷⁰ A irritabilidade é um princípio ativo específico do vital: é o que confere movimento ao coração, já identificado como músculo, portanto irritável.

¹⁷¹ Duchesneau, p.151.

¹⁷² *Dissertation sur les parties irritables et sensibles des animaux*, p.5.

do Entendimento: “No *Traité*, o teórico subordina-se ao prático, ao conhecimento prático e é nesse sentido que ele pode ser entendido como a arqueologia do *Essai*. Atrás do signo está a necessidade prática que é fundante em relação a ele.”¹⁷³ Vontade e Entendimento se encontram ao mesmo tempo implicadas numa sensação: esta é o conjunto dos dados dos sentidos, por um lado, e da forma como estes dados nos afetam, por outro. Não há sensação indiferente, elas só podem sê-lo em comparação com outras mais fortes: pois as próprias sensações se constituem umas em relação às outras. Não é possível à estátua, a princípio, ter desejos: pois ela não tem como representar-se um estado diferente daquele em que se encontra. À medida que as sensações se seguem, contudo, e à medida em que elas incitam o prazer ou a dor da estátua, a imaginação se torna capaz de constituir para si um desejo, que encarna a volúpia do prazer ou o alívio da dor depositando-os na representação de um objeto. É por esta solicitação da natureza, pela forma como elementos alheios a nós se relacionam com nossos órgãos, que somos impelidos a mover-nos: pois a sensação é movimento.¹⁷⁴ E é o movimento, comunicado exclusivamente pelo tato, que transporá o abismo rumo à constituição de um mundo objetivo.¹⁷⁵

Como o mostra mais claramente Madinier, o abade está na raiz e é o primeiro mesmo na longa linhagem de filósofos franceses que encontra na atividade motora o fato por excelência da ligação entre a alma e o corpo, e que se estende até Bergson. A ler o *Tratado*, é exatamente pelo fato de uma sensação e um movimento determinarem-se reciprocamente que a estátua pode compreender que há um mundo exterior a ela. Se essa correspondência está dada desde o princípio, ela não é compreendida pelo sujeito que a experimenta, de modo que um movimento causa uma sensação sem que a estátua saiba ainda que isso esteja acontecendo. Igualmente, ao experimentar

¹⁷³ Monzani, *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 226

¹⁷⁴ *Traité des Sensations*, II, VII, §1. OP I, p.259.

¹⁷⁵ Para uma excelente descrição da profunda análise condillaquiana no *Tratado das Sensações*, cf. Monzani, op. cit.

uma sensação, a estátua se contorce sem saber que o faz. Esse princípio de relação que depende exclusivamente do tato vai se desenvolver a passos largos ao longo dos primeiros momentos da estátua, que se estudará sem sabê-lo,¹⁷⁶ movida exclusivamente pelo desejo de encontrar mais dos prazeres que já experimentou ou fugir das dores que teme. Prazer e dor são por sua vez consequência da relação entre a conformação física da estátua e as condições de seu entorno.¹⁷⁷ Isso a motiva a concatenar experiências, lembrar-se de circunstâncias, adquirir hábitos para interpretar os dados que recebe, constituindo afinal para si mesma as relações que experimenta vindas de fora: ela se forma um sistema neste processo de diferenciação no qual descobre, ao mesmo tempo, os mundos objetivo e subjetivo, e é “a oposição relativa que funda a consciência distinta”.¹⁷⁸ O tato detém três privilégios: construir o mundo exterior, impelir-nos à atividade, e fazer surgir a consciência distinta. Vemos assim com mais propriedade como vem abaixo a antiga compreensão do dualismo entre alma e corpo, que interagem já de maneira quase intencional num sentido fenomenológico: o dado é relação.

Este é, muito sucintamente, o desenvolvimento da experiência interna da estátua. Quanto à descrição do mecanismo sensível, sua melhor elaboração se encontra na *Lógica*. Embora ainda não propriamente gestada à época das obras de que aqui nos ocupamos, é evidente que o que se expõe ali é consequência delas e se trata apenas de uma mais fina elaboração das concepções já aqui delineadas. O abade ali descreve uma pessoa que aprende a tocar um clavicórdio.¹⁷⁹ A metáfora é usada também em *O Sonho de D'Alembert* de Diderot, que versa sobre os mesmos problemas,

¹⁷⁶ A expressão é a mesma do Ensaio, onde a consciência era o que não estava “à son insu”. Esses movimentos ora descritos são classificados por Condillac exatamente como sendo “à son insu”, portanto inconscientes.

¹⁷⁷ “Sob este ponto de vista, sua psicologia é biológica”, Madinier, op. cit., p. 10.

¹⁷⁸ Madinier, op. cit., p. 33

¹⁷⁹ *Lógica*, Parte I, cap. IX.

embora os trate de forma um tanto diferente.¹⁸⁰ Em seu uso por Condillac, este esquema advindo da música se revelará estratégico por causa da teoria de Rameau, que subjaz à concepção de música do filósofo. De fato, já no Ensaio Condillac o elogiava por ter sido o primeiro a ver “a origem de toda a harmonia na ressonância dos corpos sonoros, e que reconduziu a teoria desta arte a um só princípio”.¹⁸¹ Da ligação que as vibrações estabelecem entre si, verificada na experiência, institui-se um sistema harmônico que situa cada uma das vibrações em relação às outras. Também aqui o esquema lógico é análogo ao de Newton naquele sentido que apontávamos anteriormente, o de instituição espontânea de uma ordem relacional, o que o torna bastante conveniente como exemplo para o abade, que por isso o assimilara já no *Ensaio*.

Embora os dedos a princípio errem sobre o teclado, a prática será responsável por domar os movimentos, ao ponto de que a pessoa que toque, após algum tempo, seja capaz de fazê-lo enquanto pensa em outra coisa. O “princípio de vida” fora antes descrito como apenas “uma espécie particular de determinação do movimento”.¹⁸² Ora, os movimentos determinados dos dedos devem ser acompanhados de movimentos no cérebro que os causem: um estímulo recebido pelos órgãos dos sentidos comunica um movimento ao cérebro, embora, deve-se repetir constantemente, não se saiba qual a causa ou a natureza deste movimento. O cérebro ao que tudo indica é o centro de reunião, um centro comum destes estímulos, e a própria memória inserida no hábito de tocar o cravo é apenas a capacidade do cérebro de realizar os mesmos movimentos de novo.¹⁸³ O cérebro, portanto, cria hábitos para si mesmo no perceber, e lembrar-se é ser capaz de reproduzir agora aquele movimento realizado no cérebro quando havia sido estimulado pelos

¹⁸⁰ *Competing Models of Sensibility in Condillac: The Château and the Harpsichord*. Studies in Eighteenth-Century Culture, Volume 25, 1996, pp. 147-165.

¹⁸¹ Parte II, cap. 5, §45. OP I, p.73, b37-41.

¹⁸² *Lógica*, OP II, p.387, b39-42.

¹⁸³ “Nesses casos a memória nos fala de certa forma em linguagem de ação.” OP II, p. 391, a35-36.

sentidos. Ele é descrito como o motor (*ressort*) dos sentimentos.¹⁸⁴ Aquele que toca o cravo é ao mesmo tempo fonte e destino dos sons: é na interação entre os movimentos dos dedos e as percepções auditivas correspondentes que é possível instruir-se nesta atividade.¹⁸⁵ Essa responsividade é o que torna possível o aprendizado, como o é no caso da estátua: ela aprende a dispor-se de si mesma amparada pelos sentimentos de prazer e dor que vai experimentando. Isso cria hábitos no próprio cérebro que correspondem aos hábitos das demais partes do corpo, pois são os dois a mesma coisa, consequências comuns de um mesmo fato. Com esta explicação, Condillac chega mesmo a dar conta do fenômeno do membro fantasma, como um hábito do cérebro que não tem mais correspondente no membro.¹⁸⁶ Como a própria percepção é um movimento do cérebro, cuja repetição é chamada memória, conclui-se ser esta também “apenas uma maneira de sentir”.¹⁸⁷

O ridículo dos materialistas, diz-nos o abade, é que eles se perguntam onde ficam armazenadas as ideias quando não as experimentamos. Se a experiência é o movimento, é evidente que ela não fica em lugar algum. “Procurar na alma as sensações em que não penso é procurá-las onde não mais estão; procurá-las no corpo é procurá-las onde nunca estiveram.”¹⁸⁸ Onde se encontra, no cravo, a nota musical? Em parte alguma: ela se produz *a partir* do movimento de uma parte material. O materialista se põe a dissecar minuciosamente o cérebro em busca das partes em que poderiam ser armazenadas as memórias e as ideias. Mas isso para Condillac faz tanto sentido quanto desmontar e remontar o cravo incessantemente em busca do lá, do si, do dó. E cada nota, por sua vez, fazendo sentido apenas no quadro harmônico em que se insere, participa de um sistema

¹⁸⁴ Não é, evidentemente, o *moteur*, mas a “mola”, em seu sentido próprio. O motor a vapor, embora inventado em 1710, só foi popularizado após os aperfeiçoamentos feitos por James Watt, em 1777. A metáfora é feita com o princípio do movimento mecânico do relógio: a mola, palavra que já tinha na língua francesa, por extensão, o sentido de causa motora, e que mantém até hoje.

¹⁸⁵ O mesmo esquema é necessário para falar: “Poder-se-ia saber uma língua, se o cérebro não tomasse hábitos que respondem aos das orelhas para ouvi-la, aos da boca para falá-la, aos dos olhos para lê-la?” p. 391, a54-58.

¹⁸⁶ Idem, *ibidem*, b24-29.

¹⁸⁷ Idem, p.389, b36-37.

¹⁸⁸ Idem, p.390, a4-8.

relacional que só pode ser considerado rigorosamente *imaterial*. "Transportai-vos a um concerto e considerai os sons como disseminados no ar e existentes independentemente uns dos outros, vós não concebeis ligação entre eles. Considerai-os em seguida *pela relação que eles tem com vosso órgão*, tão logo os vereis ligarem-se e formar tons harmônicos. É o mesmo com todos os fenômenos do universo."¹⁸⁹

Um músico experiente move os dedos como que por instinto sobre o instrumento, mas é preciso reconhecer que isso só se dá depois de um hábito arduamente adquirido. Condillac tem a convicção de que se aprende sempre da mesma maneira: assim, passa-se o mesmo com todos os pensamentos e hábitos da alma humana, o que nos coloca mais uma vez diante da concepção heurística do abade, de um processo contínuo do vir-a-determinar que não pode, de forma alguma, estar dado a princípio. A transformação de tudo em hábito é a recusa mesma da noção de instinto e o exílio definitivo do inatismo. É bem verdade que o cravo só pode produzir os sons que foi feito para produzir quando perfaz os movimentos que foi montado para fazer, mas nada disso põe abaixo as conclusões anteriores: há um abismo entre o cravo e o uso que se pode fazer dele. Vemos aqui com clareza o acerto da tese de Madinier. A autonomia do campo da alma é, no cravo, a autonomia do sistema harmônico e das próprias vibrações em relação a um mecanismo real de cravo qualquer. A alma não pode ser compreendida como estado: o seu próprio é a ação, e ela se manifesta *em movimentos*. Aqui vemos, também, quão distantes da compreensão do sistema de Condillac estavam seus críticos que o acusavam de ter tornado a alma completamente passiva quando a punha à mercê das sensações. Um som, no quadro da teoria de Rameau à qual Condillac se filia decididamente, só pode ter sentido em face do sistema harmônico no qual se dispõe. Mas esses sons constituem por si mesmos e naturalmente o sistema dentro do qual farão sentido. O esquema

¹⁸⁹ Grifo nosso. *Tratado dos Sistemas*, Cap. 8, parte I, artigo 5. OP I, p. 156, b1-9.

é rigorosamente análogo ao das sensações nos Tratados. Os sons dependem do sistema harmônico, que depende dos sons. As sensações dependem dos signos, que dependem das sensações. As partes dependem do todo, que depende das partes. O modelo lógico do orgânico se realiza em toda parte.¹⁹⁰ É isto que também Auroux defende ao depositar o pensamento de Condillac na auto-organização, sugerindo que isto revele uma “revolução copernicana” própria ao filósofo.¹⁹¹

Thomas pergunta-se a respeito da relação entre as duas concepções concorrentes da consciência, a das “estruturas ressonantes” do cravo e a da paisagem na janela.¹⁹² Ela é bastante simples: se o mecanismo é exposto como análogo a um cravo, este cravo só pode ser compreendido quando é disposto num quadro que o descreve. Com isso vemos que o animismo de Condillac enquadra-se na segunda alternativa de Jacob: ela consiste de fato numa tentativa de resguardar o domínio do humano, entendido como atividade de significação, dos golpes advindos dos filósofos materialistas.¹⁹³ Toda a manobra conceitual e metodológica do abade em torno da ereção de um sistema como agenciamento espontâneo de elementos se orienta com vistas a resguardar um domínio específico para o humano. O próprio desse, por sua vez, é a dimensão prática de *uso* dos elementos em lugar de sua neutra existência,¹⁹⁴ o que revém naturalmente à moralidade quando a discussão deslizar para o nascimento das regras psicológicas. A este aspecto dedicaremos um

¹⁹⁰ Ainda outro domínio de planificação e interação recíproca do que antes se pretendia como subordinação ocorre, parece-nos, no caso da relação entre desenho e cor nas discussões sobre a pintura, tal como descrita por Kossovitch, pp. 200-212.

¹⁹¹ *Condillac ou la vertu des signes*. Citado por Thomas, *op. cit.*, nota 58.

¹⁹² Sobre a paisagem, Cf. acima, Parte I, “A Análise”.

¹⁹³ Jacob, p.48: “Na idade clássica, o animismo retoma uma velha tradição que rejuvenesceu a alquimia e a medicina. Mas ele funciona menos para demonstrar a existência de fenômenos específicos ao vivo que contra uma tendência ao materialismo.”

¹⁹⁴ A neurologia contemporânea gostaria de, através de um exame de ressonância magnética ou similar, identificar exatamente que área do cérebro é estimulada quando tenho esta ideia, sinto este cheiro, lembro-me desta imagem, às raias de chegar talvez à identificação de um neurônio específico responsável por uma sensação. A crítica condillaquiana nos permite entrever uma interpretação adequada do processo: a sensação não é este neurônio hipotético, este impulso elétrico, ou qualquer outra coisa que excite a imagem: é o uso desta imagem por uma pessoa. E sobre o *sentido* deste uso, que é sua essência e constituição, fisiologia alguma poderia se pronunciar.

tanto mais adiante, e esta ênfase revelará mais uma vez a clara influência da filosofia latina, aqui manifestada na ênfase na *utilidade*. Todavia, como este aspecto só se mostra explicitamente nos fins do *Tratado dos Animais*, e tendo nós acabado de obter de forma mais clara a noção de fisiologia que Condillac tem por fundamento nos *Tratados* de 1754 e 55, voltaremos antes e a partir de agora à análise deste último, primeiramente às razões de sua escrita.

A RECEPÇÃO DO TRATADO DAS SENSACÕES

Em meio a toda esta manobra que pode bem ser chamada de uma reconfiguração retórica dos temas, a filosofia de Condillac deve deixar um flanco aberto: a crítica (diríamos hoje, a crítica literária). Pois afinal, o critério da validade de uma explicação não é mais sua correspondência a uma realidade unívoca. Doravante, uma explicação se dá em concorrência com outras candidatas a resposta, e a escolha da melhor entre elas é que pode decidir a questão. Os *philosophes* estão muito bem cientes disso, com ou sem o substrato metafísico condillaquiano. Chouillet descreve o contexto do classicismo, ao qual Condillac convém,¹⁹⁵ em três critérios: idealidade, positividade e normalidade.¹⁹⁶ Já nos familiarizamos, na filosofia do abade, com os dois primeiros: a idealidade da obra de arte está na intenção de que uma representação não corresponde ao singular, mas à regra geral. Não se representa, por exemplo, *um* amor; representa-se *o* amor. A isso corresponde, em Condillac, a própria natureza do conceito, já que é nisso que consiste sua dita falsidade: no distanciamento do singular que a ideia deve efetuar para criar-se. A positividade, por sua vez, diz respeito a que esta representação se arroga uma correspondência com o concreto, e não se distingue aqui do critério de *experiência constante* receitado pelo método condillaquiano.

¹⁹⁵ Sobre a relação entre Condillac e a *Arte Poética* de Boileau, cf. Kossovitch, cap. III.

¹⁹⁶ CHOUILLET, J.: *L'Esthétique des Lumières*. Paris: PUF, 1974. Cap. 1.

É no terceiro critério que a obra de Condillac será duramente criticada por seus contemporâneos. Pois, em vez de se concentrar na tarefa de levar às últimas consequências uma assunção qualquer, “o classicismo se situa ao contrário neste aspecto único em que as tendências adversas vão sem dúvida se reunir, neste *punctum optimum* que designamos pelo nome de normalidade.”¹⁹⁷ Ele se identifica no *mas* da tentativa de conciliamento de dois parâmetros que se equilibram:

“O classicismo [...] começa onde se diz: é preciso estar inspirado, mas a inspiração não é suficiente: ela deve seguir as regras; ou bem, o prazer é a condição necessária de todo espetáculo, mas é preciso ainda que o dramaturgo se contenha no respeito de um certo número de convenções que são consideradas garantias do prazer.”¹⁹⁸

Isso significa dizer que a normalidade tem parâmetros ditados pela moda, algo que, aliás, Condillac não se cansa de criticar. De natureza aristocrática, o que se chama de normalidade é o critério do bom gosto. Aqui reside a aclamação do público instruído e educado, o afastamento das grandes violências na expressão, o pudor, e a exclusão sumária do extravagante. As regras da alta sociedade francesa, a mais refinada e agradável sociedade que o mundo já vira de acordo consigo mesma, se viam como a junção perfeita entre a representação adequada e o mais alto grau de bom gosto em que a humanidade já vivera. O pudor do público, a discrição, a moderação na expressão das paixões serviriam, assim, como ideal estético, claramente definido antes pelo grupo social que pelas inclinações e aspirações dos artistas.

Não se pode dizer, evidentemente, que Condillac tenha desprezado este critério. Afinal, a estátua que se abre ao olfato é recebida com o odor de uma rosa, depois de um jasmim, como uma dama cortejada. Sua identidade vagamente feminina, condicionada pelo contínuo uso do pronome feminino concordante com “estátua”, permanece delicada, e o experimentador jamais a leva a

¹⁹⁷ idem, ibidem, p. 22.

¹⁹⁸ idem, ibidem, p. 23

situações de desconforto extremo. Ainda assim, esta obra literária que é o *Tratado das Sensações* foi duramente criticada. Não por imprecisões ou falhas na execução lógica de seu projeto, tampouco por ausência de clareza: pelo contrário, estão aí dois critérios louvados incessantemente pelos contemporâneos na obra do abade como um todo. O que não lhe garante sucesso, todavia. Em verdade, diante de quantidade razoável de novas obras que vinham já há algum tempo se esforçando em compreender o início da sensibilidade humana, a obra de Condillac aparecerá como mais uma tentativa, além de extravagante, e portanto malsucedida.

É o barão de Grimm quem diz que “o pobre abade de Condillac afundou a estátua do Sr. Buffon num barril de água fria”¹⁹⁹ e que algumas páginas de Diderot conteriam mais gênio que toda a sua obra. Raynal afirma que o abade de Condillac “não tem muitas ideias próprias”.²⁰⁰ A comparação preferencial com obras de Diderot e Buffon mostra-nos claramente que paira sobre a obra a permanente suspeita de plágio. Pior, de um plágio ruim: o abade teria forçado a ficção da estátua além do suportável. A acusação foi feita diretamente: “Foi o Sr. Buffon quem me disse ele mesmo que eu o havia plagiado, e que era divertido que eu tivesse feito dois volumes daquilo que ele contivera em dez páginas.”²⁰¹ É curiosa a aparente agressividade de Buffon, a acreditar-se no relato do abade: “julgareis daí que ele não perdia ocasiões de me ofender; posso entretanto assegurá-lo que jamais dei-lhe motivo para isso. Seus amigos tiveram a mesma conduta e acreditei dever calar uns e outros.”²⁰² Está dada, desde então, a ocasião da escrita do *Tratado dos Animais*, que se prestará a princípio a afastar esta acusação.

A suspeita está para nós evidentemente refutada diante de cartas de Condillac a respeito de seu *Tratado das Sensações* anteriores às publicações que ele teria plagiado, seja a de Diderot ou a

¹⁹⁹ *Correspondence littéraire, philosophique et critique*, 1º de Novembro, de 1755. Paris, Garnier, t. III, p. 111.

²⁰⁰ Citado por Quarfood, op. cit., p. 24.

²⁰¹ Carta a Formey, 25 de fevereiro de 1756. OP II, p.539, 14-17.

²⁰² idem, ibidem.

de Buffon. Buscar neles, ou apenas neles, os antecedentes do *Traité* é incorreto, pois o projeto de reconstituição da subjetividade humana a partir do zero aparece necessariamente desde a primeira formulação de uma teoria sensualista; parece mesmo se seguir naturalmente da *tabula rasa* lockeana. Ademais, a história da estátua que ganha vida magicamente ocorre na literatura pelo menos desde as *Metamorfoses* de Ovídio, em que se conta a história do escultor Pigmalião que, apaixonado pela própria obra, pede a Vênus que a transforme em humana e tem seu pedido atendido.²⁰³ Falamos aqui, ademais, de um contexto de notória recuperação da literatura latina já desde o fim do século anterior, na famosa Querela entre os Antigos e os Modernos e na recuperação dos sistemas retóricos de Cícero e Quintiliano, notadamente na teoria de Du Bos.²⁰⁴ Em 1741, Deslandes recupera o mito em seu *Pigmalion, ou la Statue Animée*. Em 1748, Rameau apresenta um balé intitulado *Pygmalion*, e Rousseau igualmente dará este título a uma cena lírica de 1770.

A motivação da acusação parece-nos, portanto, pessoal. Diderot e Buffon eram bastante próximos, e os mencionados Grimm e Raynal faziam parte dos seus amigos referidos na carta. A título de conjectura, lembremo-nos do *Affaire de Prades* mencionado na introdução, e da intenção contínua de distanciamento por parte de Condillac do projeto da *Encyclopédie*, no qual Buffon também tomou parte.²⁰⁵

Isso não significa, no entanto, que o *Tratado dos Animais* possa ser tomado como mera obra de ocasião. Embora a primeira motivação de sua escrita seja manter sua reputação, a obra se presta à reformulação da questão sobre a natureza do homem. Motivado pela *História Natural* de Buffon, a quem Condillac toma como adversário, o abade retorna aos princípios lançados no

²⁰³ *Metamorfoses*, Livro X, versos 243-297. Ali ocorre uma das mais frequentes frases repetidas pelo abade: a arte se esconde por meio da arte (*ars adeo latet arte sua*, X, 252).

²⁰⁴ Ricken, op. cit., p. 55. Du Bos se restringiria ainda, contudo, ao domínio artístico, e apenas com Condillac a retórica teria se expandido à definição mesma de verdade.

²⁰⁵ Essa posição é, com efeito, a de Ricken. Cf. op. cit., cap. 8.

Tratado das Sensações para expôr sua interpretação do mecanismo fisiológico animal, para depois diferenciá-lo do do homem. O *Tratado dos Animais*, considerado tradicionalmente de pouca importância, acaba assumindo neste contexto o papel de versão definitiva das posições do abade com relação à sua metafísica, uma vez já passada a reforma com relação ao método que reconstruíamos anteriormente, e reunida às teses de sua dissertação *As Mônadas* de 1747. Esta filosofia se mostrará daqui em diante apenas aplicada em diferentes contextos e a diferentes objetos, de forma ocasionalmente mais simples ou melhor elaborada tanto no *Curso de Estudos* quanto em suas últimas obras, *O Comércio e o Governo*, a *Lógica*, e a inacabada *Língua dos Cálculos*.

Esta conjectura ganha força ao notarmos que o *Tratado dos Animais* de 1755 é a última obra publicada por Condillac por vinte anos, e só em 1775 o abade consegue, não sem alguma dificuldade, publicar seu *Curso de Estudos* completo.²⁰⁶ Em 1756, Voltaire convidou o abade para sua residência em Genebra, para que pudesse escrever um livro que resumisse sua filosofia, e que seria tão necessário à França à época.²⁰⁷ O convite foi recusado pelo abade, que dois anos mais tarde, em 1758, aceitou o convite da corte de Parma para servir como preceptor do Infante Ferdinando, neto de Luís XV. A situação parece-nos uma ocasião bem-vinda de fugir do rebuliço parisiense e dos salões, o que ocorreu coincidentemente no mesmo ano em que Rousseau rompeu com os *philosophes* na publicação de sua *Carta a D'Alembert*. A amizade entre o genebrino e Condillac, por outro lado, continuou por toda a vida. Voltemo-nos agora, afinal, à filosofia de Buffon e às objeções que Condillac lhe dirige na primeira parte do *Tratado dos Animais*.

²⁰⁶ Sobre a longa confusão e os muitos erros relacionados à publicação do *Curso*, cf. Quarfood.

²⁰⁷ Ricken, *op. cit.*, p.95.

O CONFRONTO COM BUFFON

O *Discurso sobre a forma de Estudar a História Natural* de George-Louis Le Clerc, o conde de Buffon, em linhas gerais, se encontra no mesmo contexto histórico e intelectual do método como concebido por Condillac, já que ambos se constroem em meio às controvérsias oriundas das ciências vitais. As semelhanças entre as duas concepções de método são de fato muito superiores a suas divergências. Ambas se demoram diante da infinidade de dados recebidos pela mente, a dificuldade de ordená-los, o caráter especificamente humano e limitado da formulação dessa ordenação, a necessidade de reportá-los essencialmente a sua relação com o Homem, a valorização da Física em detrimento das matemáticas não-aplicadas, a orientação prática das descobertas. Identificam-se ainda ser e pensar, reduzem-se os fatos às sensações, e a tarefa do naturalista também deve ser a de ordená-las de forma profícua. Os preceitos metódicos de ambas filosofias, assim, se aproximam muito fortemente. Para ambos, a investigação deve se desenrolar dentro da natureza, enquanto as palavras funcionam apenas como linhas de demarcação de classes de um mundo a rigor composto apenas de singulares. O ponto em que as duas posições se afastam, portanto, está além destes preceitos metódicos, e se assenta sobre a orientação das investigações. Pois, se essa crítica da capacidade de conhecimento humano e o imperativo de resignar-se às suas condições específicas terminam, em ambos os casos, em fundar todo o procedimento sobre a natureza moral do próprio homem, é aqui que as posições dos dois filósofos se afastam definitivamente.

Com efeito, todo o procedimento de Buffon consiste em atribuir ao ser humano o centro do mundo. Criado pelo homem, o conhecimento deve obedecer apenas aos seus próprios interesses. Assim, a *História Natural* será ordenada de acordo com a utilidade de seus objetos para

o ser que os contempla, o Homem. Tudo se reduz a uma questão do valor dos objetos.²⁰⁸ A cadeia dos seres é recuperada para coroar o ser humano como chefe da natureza, e todos os seus elementos estão ordenados em honra a este que se encontra no topo da hierarquia.²⁰⁹ É por isso, exatamente, que não se devem levar tão longe aqueles minuciosos estudos sobre o desenvolvimento dos insetos como levados a cabo por Réaumur: uma mosca não deve ocupar mais espaço na mente de um naturalista do que ela ocupa efetivamente no mundo. O homem, assim, deve se representar a ordem das coisas exatamente na medida que elas têm valor em relação a ele, e nada mais deve ser pedido. *A História Natural* se dedica àquilo que nos está mais imediatamente próximo, e nesta perspectiva listamos os títulos de seus volumes, que se dedicam: o primeiro, aos dois discursos preliminares; o segundo, de 1749, à história natural geral dos animais e particular do homem, de onde Condillac tira todos os trechos que rebaterá no *Tratado dos Animais*; o terceiro, à descrição do Gabinete do Rei, com variadíssimos exemplares de animais, plantas e minerais. Os doze volumes seguintes referem-se à história natural dos quadrúpedes; os nove subsequentes à dos pássaros; os cinco seguintes à dos minerais; então sete volumes de suplementos aos anteriores; depois, dois aos répteis; cinco aos peixes; e um aos cetáceos, último da *História Natural*, publicado em 1804. É patente que Buffon não pretende descrever a natureza objetivamente, demorando-se sobretudo nos quadrúpedes e dedicando inúmeras páginas à girafa, ao cão, ao cavalo, à vaca, ao leão, ao burro, ao macaco, à zebra, ao morcego, ao porquinho-da-Índia, aos pássaros; em suma, àqueles que nos aparecem de mais perto e se nos mostram como os mais importantes.

²⁰⁸ Roger, op. cit., p. 427

²⁰⁹ Sobre o debate no século XVIII acerca do lugar do homem na natureza, oscilantes entre o orgulho e a humilhação, cf. Lovejoy, cap. VI.

O distanciamento é marcante. Pois Réaumur, célebre durante o XVIII por seus estudos sobre os insetos²¹⁰ e em parte responsável pelo apelo do assunto ao público francês da época, se valia de suas observações para conclamar as maravilhas da natureza, a infinita engenhosidade dos processos os mais minúsculos, e reencontrar neles a perfeição da obra completa de Deus. Réaumur, como aliás Condillac, encontra na harmonia geral do mundo a motivação para a humildade diante de seus dados, a escuta atenta, a observação que, se se pretende metódica e ordenada, o faz em direção à descoberta da ordem que de fato parece reinar ali. Para o abade, se tudo só pode ser encarado pelos olhos do homem, ele mesmo se supera ao encontrar na natureza uma ordem objetiva que o ultrapassa. Para Buffon, esse ordenamento se dá exclusivamente para que o homem se veja no centro, como se encontra no método. Pois afinal,

“O que é razão suficiente? O que é perfeição? São entidades morais criadas por visões puramente humanas? Não são relações arbitrárias generalizadas por nós? Em que estão baseadas? Em aspectos morais, que longe de serem capazes de produzir algo de físico e real, podem apenas alterar a realidade e confundir os objetos de nossas sensações, nossas percepções, e nosso conhecimento com os objetos de nossos sentimentos, nossas paixões, e nossos desejos.”²¹¹

Ora, se Buffon pretendia, como indicado acima, libertar a ciência do domínio da filosofia e da consideração de tudo que fosse exterior à física estrita, motivado para isso pela improdutividade das controvérsias metafísicas, a intenção de Condillac é exatamente oposta: reconduzir a ciência àquelas bases para orientá-la. Para isso, Buffon tinha que traçar um limite claro entre os dois domínios, e o encontrava na diferença entre o “físico e real” e aquilo de perceptivo ou emotivo que o altera. Atribuía-os, por fim, a faculdades cognitivas da alçada respectivamente do espírito humano e dos animais em geral. Se o próprio do humano é o pensamento, então aquilo que se imiscui proveniente dos sentimentos, e que advém da participação

²¹⁰ Réaumur é autor das *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, publicadas em seis volumes, de 1734 a 1742.

²¹¹ Buffon, *Histoire des Animaux*, ch. 5. In O.P., 258A-B. Citado por Roger, p.438.

do homem na natureza enquanto animal, deve ser extirpado do método. Como afirma Roger, é “a potência de seu [de Buffon] próprio pensamento” que “o impedia de desprezar a razão humana”.²¹² Ao longo de sua obra e bem após a controvérsia de que nos ocupamos, Buffon vai mesmo se afastar daqueles princípios metódicos, supondo ter encontrado verdades objetivas inescapáveis.²¹³ Com efeito, foi Buffon quem elaborou a definição até hoje válida para o conceito de espécie: dois indivíduos são de uma mesma espécie se podem gerar um descendente fértil. Ora, esse fato indica a presença de uma ordem objetiva, e de uma articulação essencial entre os indivíduos que pelo princípio do método deviam ser reputados insularmente singulares.

Assim, no confronto entre a natureza e o homem, a filosofia de Buffon pretende celebrar o triunfo do segundo sobre a primeira.²¹⁴ Nada mais distante, deste ponto de vista, que a filosofia de Condillac, que ao contrário revém à subordinação da ordem subjetiva da consciência humana à ordem objetiva da ordenação da harmonia natural. Por isso, o ataque do abade à filosofia do naturalista incidirá sobre suas bases metafísicas, e pretenderá demonstrar nelas a inconsistência. A abordagem cirúrgica de Condillac atacará o naturalista exatamente na linha de separação entre a sensação e o sentimento, pois é exatamente aí que se encontra a originalidade do *Tratado das Sensações*. Quando surge o boato do plágio de Condillac à *História Natural* de Buffon por ocasião da ficção da estátua, vemos aqui o disparate da acusação. Pois a definição das propriedades essenciais do conceito central sobre o qual se assentam os dois sistemas, a sensação, diverge fortemente neste sentido apontado. Para Buffon, a sensação se resume a seu conteúdo lógico. Para Condillac, ela já está enredada nas dinâmicas peremptórias da Vontade, de modo que a construção de um edifício tão-somente sobre o aspecto do entendimento humano desmorona, e víamos na

²¹² Roger, *op. cit.*, p.473.

²¹³ Diderot, referindo-se a Buffon, diz numa carta amar (*j'aime*) “os homens que têm grande confiança em seus talentos.” *Correspondence*, t.III, p.270. Citado por Proust, p.25.

²¹⁴ Roger, *op.cit.*, p.474

parte anterior que é exatamente este o erro a ser corrigido na transição do *Ensaio* ao *Tratado das Sensações*. Resta ao abade, portanto, apontar as contradições retiradas dessa má compreensão da sensação, ao unir sentimento e dado bruto. Com isto, a diferenciação mesma entre homem e animal, tão cara a Buffon, será posta a perder.

A primeira parte do *Tratado dos Animais* é toda orientada exatamente no sentido de mostrar a inconsistência da separação entre a sensação intelectual e a sensação chamada por Buffon de “material”. Antes disso, contudo, ela se introduz no distanciamento entre as posições morais dos dois autores. O primeiro capítulo do *Tratado dos Animais* atribui todos esses “sistemas sem fundamento” que assimilam os animais a máquinas à vaidade de quem os cria. Toda a crítica é, portanto, moral em seu caráter mais fundamental. Pois seria a ilusão cega de Descartes e Buffon, inspirada pela imagem que têm de si mesmos, que faz com que se sentissem no direito de fazer saltos que sua capacidade de conhecimento não é de fato capaz de fazer. A divergência entre Condillac e o conde já começa, assim, em seus fundamentos morais, de onde – em vantagem do abade – parecem se derivar suas posições epistêmicas.

O *Tratado*, como qualquer obra de Condillac, insiste sobre a limitação do conhecimento humano, e ironiza frequentemente a intenção de Buffon de conhecer a natureza dos animais, já que não seria possível conhecer a natureza de o que quer que seja. O abade se contentará, ao contrário, em “observar as faculdades do homem de acordo com o que sinto, e julgar sobre a das bestas por analogia”.²¹⁵ O primeiro capítulo da primeira parte se dedicará à crítica da capacidade de conhecimento, e da correlata falha de caráter vista acima que se enxerga nas posições que não observam de forma suficientemente atenta esses limites.

²¹⁵ *Tratado dos Animais*, Prefácio. OP I, p. 339, b3-7.

Trata-se a seguir propriamente de quebrar a espinha dorsal da teoria de Buffon, ao contradizer uma de suas teses de base, de seus “princípios”, ao demonstrar a incompreensibilidade incontornável de uma noção como a de sensação mecânica, que fosse da ordem exclusiva da matéria. Buffon defendia haver nos animais dois tipos de sensação, uma que se manifesta em seus movimentos, e outra que atribui a esses movimentos uma comparação entre percepções. Como vimos anteriormente, para Condillac essas duas atribuições diferentes da sensação estavam necessariamente identificadas desde o princípio, já que é pelo sentimento que é possível haver um movimento, enquanto é o movimento o que inspira o sentimento. Torna-se fácil para o abade mostrar a contradição na noção de Buffon, pois ele deseja nessa diferença chamar de “sensação material” o que é na verdade unicamente um movimento físico, atribuído ao choque ou resistência mecânica. Ora, essa última definição é muito problemática quando leva à impossibilidade de diferenciar a matéria bruta da viva, o que declaradamente não era a intenção de Buffon. Como a única compreensão possível para a palavra “sentir” é exatamente esta que nós mesmos temos quando dizemos sentir algo, e nada mais que isso, o sentido dessa palavra só pode ser transferido às bestas por analogia, e portanto deve ter o mesmo significado tanto para elas quanto para nós. O problema deverá ser resolvido não por uma discussão direta sobre o sentimento nos animais; antes, é preciso ver o nascimento dessa noção, e ela só pode acontecer em relação ao que consideramos *sentir* em sentido próprio, isto é, de onde esta palavra tira sua significação: de nossa própria experiência. A discussão se transfere para a definição de sentimento nos homens, ou antes, em mim mesmo, e aqui “não sinto de um lado meu corpo, e de outro minha alma; sinto minha alma em meu corpo”.²¹⁶ Continua o abade, se essas duas substâncias fossem de fato distintas, elas não poderiam se comunicar, e haveria dois eus diferentes. Ora, “a unidade da pessoa supõe a unidade

²¹⁶ idem, I, II. OP I, p. 342, b8-10.

do ser que sente”.²¹⁷ Segue-se uma refutação da posição de Buffon, que dizia haver dois impulsos internos ao homem, e que o primeiro e animal começa na infância, tem seu império na juventude e só depois é domado pelo segundo, o da razão. Fábulas, dirá Condillac:

“Seria mais natural explicar nossas contradições dizendo que, de acordo com a idade e as circunstâncias, contraímos muitos hábitos, várias paixões que se combatem frequentemente, e das quais algumas são condenadas por nossa razão, que se forma tarde demais para que sempre os vença sem esforço.”²¹⁸

Mas se toda sensação compete necessariamente e por definição à alma, uma *sensação corporal* torna-se uma contradição. Conclusão necessária: se sou um único ser em que se reúnem corpo e alma, e é dessa vivência que derivo a noção de sentir, quando digo que os animais sentem, é preciso compreender este termo a partir do sentido que ele tem para nós. Se não se reconhece este raciocínio, não se pode mais atribuir qualquer sentido razoável ao sentir animal. De fato, é assim que Condillac procede ao capítulo seguinte, para mostrar que “na hipótese em que as bestas são seres puramente materiais, o Sr. de Buffon não pode dar sentido (*rendre raison*) ao sentimento que lhes atribui”.²¹⁹

É neste capítulo que Condillac se depara com a teoria dos nervos como cordas, pelos quais correriam como vibrações os estímulos, o que o abade dispensa com a já mencionada nota ao capítulo sobre a Força Vital do Ensaio de Quesnay: “Mas esta tensão que se supõe nos nervos e que os torna tão suscetíveis de vibrações é tão grosseiramente imaginada que seria ridículo ocupar-se seriamente em refutá-la”.²²⁰ A exposição segue apontando contradições na exposição de Buffon, que o abade coloca contra si mesmo recortando citações de diferentes momentos da *História Natural*. Segue-se daí a crítica propriamente metódica: não é suficiente dizer que os animais são

²¹⁷ idem, ibid, b-26-27.

²¹⁸ idem, ibid., p.343, a21-28.

²¹⁹ Título do capítulo I, III. ibid, p.343.

²²⁰ ibid, p.343, nota 1.

puramente materiais ao mesmo tempo que têm sentimentos: é preciso explicar uma coisa pela outra, ligá-las num sistema coerente - o que Buffon, de acordo com Condillac, jamais tentou fazer. Resta evidenciar a incoerência.

No quarto capítulo da primeira parte, Condillac se detém sobre a necessidade de atribuir intenções às ações dos animais. Se falávamos até agora da possibilidade da comunicação entre o corpo e a alma, é preciso ainda mostrar que os movimentos determinados supõem algo além da simples transitividade entre os dois domínios, a saber, sua compreensão. Isso significa saber avaliar e determinar as circunstâncias em que nos encontramos, para poder dar a elas uma resposta. Condillac retorna à distinção de Buffon entre os sentidos de razão e os de instinto. Para este, apenas os sentimentos de razão, visão e tato, podem ser incertos ao admitirem a dúvida; os de instinto, audição, olfato e paladar, são sempre certos, uma vez que seguem tão somente as leis mecânicas.

A crítica de Condillac se dirige agora à noção de instinto, que ao abade cumprirá destruir. Pois todas essas conclusões de Buffon são tiradas a respeito de um momento em que a alma não é capaz ainda de refletir sobre si mesma, o que a torna igualmente incapaz de perceber que tudo o que lhe ocorre foi antes aprendido, mesmo o uso dos sentidos,²²¹ o que se provava adequadamente no *Tratado das Sensações*. Assim, os desejos relativos ao corpo, chamados apetites, não são distintos dos demais quanto à natureza, mas apenas quanto aos objetos aos quais se dirigem. Quando considerados de natureza diferente, os apetites são considerados irrefletidos por advirem do domínio do corpo, e a conduta humana só seria salva graças à razão que provém de uma fonte superior. Nessa suposição que é a de Buffon, retiramos dos animais suas capacidades racionais, que entretanto já são absolutamente necessárias para que eles saibam o que buscar e do que fugir.

²²¹ Esta é, segundo Condillac, a descoberta decisiva de sua filosofia. Na carta a Formey (OP II, p. 540-1, b31-a2), é compreender a sensação como aprendizado que produz o salto, o que se ocasiona na análise da experiência de Cheselden: ela teria desfeito seu preconceito primeiro, o mesmo que ainda cegaria tantos autores.

O primeiro exemplo que se utiliza nessa discussão é bastante sensível: de acordo com Buffon, um filhote recém-nascido se dirige à comida exclusivamente pela certeza da posição do alimento que o sentimento instintivo do olfato lhe garante. Para refutá-lo, Condillac se vale da analogia com o sentido da visão: se é preciso aprender a ver, pois a princípio não há mundo exterior e os raios luminosos são interpretados como existentes apenas no olho, por analogia deve-se reconhecer que é preciso aprender a interpretar também um cheiro, já que a princípio não há um mundo exterior e os odores existem apenas no nariz. Ora, mas não é o sentido do olfato o mais pronunciado nas bestas? Condillac responde negativamente: os sentidos têm forças diferentes em diferentes espécies. O abade explica o fato, antes, supondo em alguns casos os dados do olfato a princípio mais vivos e mais fáceis, mas continua sendo impossível daqui concluir que esses dados forneçam o *lugar* dos objetos, que só pode ser aprendido no tatear. Afinal, a naturalidade com que fazemos os movimentos aprendidos muito cedo nos fez supor que são instintos, e quando os transferimos às bestas, supomos que elas não pensam.

Seguem-se ainda dois exemplos. O primeiro é o do cão que, muito bem treinado, não se rende à tentação de um alimento posto diante dele. Buffon supõe aí um jogo de forças mecânicas: uma que inclina o cão ao alimento, e outra, infundida pelos castigos, que dele o afasta, criando um equilíbrio perfeito. “Ora, se o animal não sente, ele não está interessado nem em se jogar sobre a presa, nem em se conter.”²²² Antes de dizer que essas inclinações têm forças contrárias, é preciso ver se elas têm forças determinadas, o que não é possível afirmar. Para Condillac, o único equilíbrio que se poderia procurar é aquele entre o prazer e a dor, obtido apenas pela comparação entre diferentes experiências, como conosco. “Esta interpretação é vulgar, dirá o Sr. de B.; convenho, mas ela tem ao menos uma vantagem, a de que se pode compreendê-la.”²²³

²²² idem, p. 346, a2-4.

²²³ idem, ibidem, a22-25.

O segundo exemplo é o do comportamento das abelhas. Supondo-as autômatos, para que fossem regulares o abade pede que se atendam seis requisitos: que sejam exatamente idênticas exteriormente, que tenham o mesmo movimento, que ajam umas sobre as outras com forças iguais, que comecem a agir no mesmo instante, continuem a agir juntas, e sejam determinadas a fazer sempre a mesma coisa, “num lugar dado e circunscrito”.²²⁴ Mas isso é absurdo: as abelhas não são idênticas umas às outras, não nascem ao mesmo tempo, e se difundem frequentemente para um lado e para o outro - basta observá-las. Estaria claro, portanto, que o mecanismo nesse caso não explica nada, e aqui é a ocasião de puxar uma segunda nota, remetendo ao Ensaio de Haller, e em sua clara renúncia à explicação da natureza da sensação.²²⁵ Buffon, assim, pretendia explicar as coisas com noções vagas como vibração, apetite, instinto, enquanto supunha exatamente o que era preciso explicar. Não há, aqui, saída: é preciso conceder aos animais um “conhecimento proporcional a suas necessidades”.

O quinto capítulo é o que mais brilhantemente maneja citações da própria *História Natural* em face das conclusões do *Tratado das Sensações* para mostrar, pelo texto do próprio Buffon, que é preciso raciocínio para poder julgar as sensações que experimentamos como exteriores a nós. Com efeito, se é preciso raciocínio para deixar de ver as coisas invertidas e duplicadas²²⁶, ele é preciso seja para mim, seja para um animal qualquer. E é isto mesmo o que o próprio Buffon estaria dizendo quando afirmava a necessidade dos animais de unir (*joindre*) as impressões do sentido da visão aos do tato, do paladar, etc. Ora, que outra coisa significa *unir* neste caso, senão comparar e

²²⁴ idem, ibidem, a45.

²²⁵ Rousseau às vezes é tido como o primeiro a remeter sua reputação para a apreciação de um público futuro. Isso também ocorre nesta nota, na ironia com que Condillac trata as Luzes: é a posteridade que julgará a disputa entre ele e Buffon, já que nem a genialidade dos Bacon e dos Haller pode evitar que “este século esclarecido” aplauda quimeras. OP I, p.346, nota 1.

²²⁶ Já que a imagem se forma na retina de cabeça para baixo e nos dois olhos, posição insustentável de Buffon que será combatida no capítulo seguinte do Tratado.

julgar? O animal está forçado a passar, portanto, pelo mesmo processo de constituição do mundo objetivo descrito para a estátua. De fato, a estátua não se difere em nada de um animal, já que não tem a única experiência pela qual pode se diferenciar deles, a saber o comércio com outros indivíduos. É, assim, tratada como tal nas últimas partes da obra - aproximando-se mais uma vez do tema das crianças selvagens, como o menino-urso da Lituânia descrito desde o *Ensaio* de 1746. Assim, vemo-nos obrigados a conceder aos animais todas as operações da alma como descritas no Tratado das Sensações, isto é, que eles comparam, julgam, têm ideias e memória. Cabe então apenas evidenciar a falta de consistência da noção de memória de Buffon, reduzida à repetição cega de movimentos já feitos, e que bem poderia ser atribuída a um relógio.²²⁷ Confrontados diferentes textos de Buffon, eles mesmos provariam, contra o próprio autor, a posição de Condillac.

O sexto e último capítulo é o mais importante, pois trata-se de refutar a posição de Buffon sobre os sentidos: exatamente as dez páginas referidas na acusação de plágio. A análise se fará com relação ao sentido da visão, depois ao da audição, em seguida aos sentidos em geral, sempre seguindo de perto a exposição de Buffon, não sem uma profusão de comentários irônicos, no mais das vezes a respeito deste que é considerado um estilo grandiloquente, mas no qual só se afirmariam imprecisões, contradições manifestas, ou nada afinal.²²⁸ Os comentários críticos continuarão sendo feitos por toda a segunda parte na forma de notas.

Se o olho vê as imagens duplicadas e invertidas como o supõe Buffon, não lhe é então realmente necessária a instrução do tato, salvo para corrigir dois pequenos erros. Diz-nos o abade que, se o naturalista não acredita que precise justificar a assunção de que o olho vê naturalmente,

²²⁷ Tratado dos Animais, I, V. OP I, p.347, b39-42.

²²⁸ Idem, II, VIII: “Se encarasse o amor pelos lados que o Sr. de B. esqueceu, ser-me-ia fácil provar que apenas o moral é bom nesta paixão, e que nela o físico não vale nada. Mas eu apenas abusaria dos termos, sem poder me vangloriar de uma eloquência que não tenho, e da qual não gostaria de fazer uso se tivesse.” OP I, p. 373, nota 1.

é porque ela faz parte de um preconceito (*préjugé*), e é por isso que todo o público certamente concordará com ele. Mas não era esta a posição de Berkeley, ou a de Voltaire quando a expunha; e o garoto da experiência de Cheselden não viu as coisas duplas e invertidas. Se se quiser objetar que a imagem chega sem dúvida duplicada e invertida à retina, isso continua por não provar nada, já que o raio de luz que parte do objeto é o mesmo que chega ao olho; portanto, não se encontra aí sua decifração pela alma, que permanece incompreendida: “uma vibração não é uma cor”.²²⁹ Mas se nos valemos da posição do *Tratado das Sensações*, veremos que é o tato que difunde as cores sobre os objetos no momento em que a mão as percorre pela primeira vez, e quando isso acontece as imagens não aparecem nem duplas nem invertidas. Sobre o que acontece então nos momentos em que realmente vemos os objetos duplos, Condillac responde que se trata de uma confusão. Os olhos aprenderam a se dirigir sempre ao mesmo ponto, fazendo com que um mesmo objeto emita raios de luz para os dois olhos ao mesmo tempo; para isso, foi educado pelo tato, *fundindo os estímulos dos dois olhos numa só sensação*.²³⁰ Quando a linha que se projeta de um dos olhos se desvia, como quando apertamos o canto de um olho, ainda interpretamos os dois estímulos como unidos no mesmo objeto, e o vemos duplo. É o hábito de julgar a visão pelas lições do tato, portanto, que nos induz ao erro neste caso. O estrábico referido por Buffon, que confirmava ver os objetos duplicados, confirmaria apenas que ele não é mais estrábico, ou que seus olhos aprenderam a ver de forma adequada sob esta condição.

Sobre a audição, a posição de Buffon é em certa medida inversa. Para ele, os sons têm uma infinidade de harmônicos simultâneos, e é apenas o hábito que nos permite entendê-los como um único som. O naturalista recorre para isso a descrição de um momento em que ele mesmo, quase dormindo, pensara ter ouvido o relógio soar cinco vezes, embora fosse apenas uma hora - e

²²⁹ Idem, I, VI. OP I, p.349, a35-38.

²³⁰ Idem, ibidem, b18-23.

Condillac terá aqui ocasião, mais uma vez, de ridicularizar seu método. O abade explica a unidade do som, por sua vez, pela ausência de silêncio, de intervalos sensíveis entre os harmônicos, o que encerra a questão.

Na terceira e última parte deste capítulo, o abade trata da descrição por Buffon do homem que acorda de repente no mundo, diferenciando-a da sua própria ficção. Deteremo-nos aqui apenas para tirar conclusões mais gerais sobre a forma como o abade trata a posição de Buffon ao longo desta primeira parte. Pois toda a descrição como feita pelo conde é mais numa descrição poética da experiência humana que propriamente científica ou metódica, o que facilita as refutações de Condillac ao mesmo tempo em que elas perdem claramente o ponto da crítica. Assim, o homem de Buffon abre os olhos e se deleita nas sensações que vai experimentando sucessivamente, numa descrição de fato muito bela e agradável. Ao abade basta apontar, repetidamente a cada trecho, que as experiências deste homem não são possíveis, uma vez que não se mostrou como é possível que ele tenha constituído para si um mundo objetivo; pois ele mal abre os olhos e já distingue os objetos, quando se supunha também que ele ainda não os distinguira de si mesmo - um requisito evidente do ponto de vista de Condillac. Atenta-se também, naturalmente, aos termos. É o caso da descrição deste homem primeiro como *pleno de alegria (plein de joie)*. Rebate Condillac, uma noção mais clara do que significa a alegria deve esclarecer que o primeiríssimo momento não é nem alegre nem triste, e só pode se tornar um dos dois por comparação ao primeiro, durante um segundo estado que se siga àquele. Na intenção de ridicularizar a posição de Buffon, o abade acaba, em verdade, se demorando um tanto demasiado em pormenores pouco importantes. A falta de constituição rigorosa do mundo objetivo é apontada mais vezes ao longo do texto, e seria inútil acompanhá-las em seus pormenores. Condillac conclui pela contradição entre sua posição e a de

Buffon, o que significa que só uma delas poderia ser considerada verdadeira, e salvando-lhe, em teoria, da acusação de plágio.

Como dizíamos, há uma dimensão clara da reflexão de Condillac que insiste sobre a forma da escrita, o que implica a presença de uma forte crítica ao *estilo* de Buffon. A conclusão da primeira parte abre com uma afirmação malebranchista: é preciso guardar-se das imaginações contagiosas. A diferença é que o centro da afirmação não incide mais sobre as imaginações em geral, mas em seu caráter contagioso *em condições específicas*: a crítica é agora moral. É nesta conclusão que isto se mostra de maneira mais evidente. Em tom incomumente eloquente, Condillac reporta o estilo obscuro à desonestidade e à vaidade dos autores, e retrata a clareza e simplicidade no estilo como condições de uma escrita honesta e voltada ao esclarecimento do público. O abade, entre tantos recursos, executa esta tarefa atentando para palavras que, usadas em contextos poéticos e com fins de eloquência na prosa do naturalista, são imprecisas e mesmo sem sentido. De qualquer forma, toda esta habilidade na escrita não seria de utilidade nenhuma, já que serve à confusão e à ausência de rigor. Condillac dele se distancia assim marcadamente, numa distinção entre os grandes bons escritores arrogantes e os modestos analistas de insetos, lembrando-nos aqui do elogio de Voltaire a Locke e sua modesta história. Por fim, listam-se não menos que trinta e uma “dificuldades” encontradas no sistema de Buffon, pedindo-lhe “esclarecimentos” que nunca foram, evidentemente, respondidos. Encerra-se assim a parte negativa da obra. É bem verdade que a mão do abade parece pesar um pouco demais no tom amargo, especialmente dessas últimas partes, o que é algo que ele próprio reconhece naquela mesma carta a Formey antes citada: “Se transparece paixão em minha crítica, ao menos nada me escapou que um homem ofendido não se possa permitir, e ela se encontra na exata verdade”.²³¹

²³¹ *Carta a Formey*. Paris, 25 de fevereiro de 1756. OP II, p.539, a31-35.

A EXPERIÊNCIA ANIMAL

Na segunda parte do Tratado é apresentada a teoria positiva da experiência animal. Como vimos, toda a possibilidade de dar conta deste assunto se dá da mesma forma pela qual qualquer novo elemento em geral é agregado ao sistema dos conhecimentos, isto é, por analogia. Daí se segue que tudo o que seja compreendido nos animais só pode se dar a partir daquilo que compreendemos em nós mesmos, e é à possibilidade de comparar os dois que devemos a possibilidade de lançar luz sobre um e outro. Assim, o abade descreve muito sumariamente a atividade particularmente animal, apenas no segundo capítulo, e mais adiante haverá dois outros dedicados à experiência particularmente humana (VI, VII); mas todos se constroem na comparação.

Começa-se, como sempre, pelos princípios, e eles são os mesmos do *Tratado das Sensações*. A conformação das partes do indivíduo engendra relações com o mundo externo, que são diferentes de acordo com como são diferentes as partes conformadas.²³² Qualquer que seja esse agenciamento das partes, a sensibilidade engendrada inspirará na alma dor ou prazer, e essa experiência permite descobrir o que buscar e do que fugir, constituindo pouco a pouco um sistema de conhecimentos que existe para a conservação do próprio indivíduo. Condillac se proclama o primeiro a ter conduzido a investigação à experiência interna animal em si mesma e na tentativa de objetividade, no que ele parece-nos ter razão: é um antecedente curioso e interessante de uma etologia que se pretende rigorosa mas ainda não autônoma.

Existir é aprender a conduzir-se, o que se faz a partir das sensações que se experimenta. Isso vale, é claro, também para os animais: e quando vemos um filhote brincando, “na verdade é

²³² *Lógica*, I, I. OP II, p. 373, a16-19: “pois as necessidades e as faculdades são propriamente o que nomeamos a natureza de cada animal.”

a natureza quem brinca com ele para instruí-lo”.²³³ A brincadeira é estudo, e à medida que variam os objetos de sua atenção, amplia-se o sistema de seus conhecimentos. A repetição das mesmas atividades as torna cada vez mais seguras, de modo que o aparecimento de uma necessidade é suficiente para retrair toda uma cadeia de conexões que visa atendê-la.²³⁴ Apenas pela necessidade e pela ligação das ideias, já é possível dizer que elas *inventam*, pois para isso é apenas preciso comparar, julgar e recombina. Elas diferem de nós “do menos para o mais”: sua invenção é apenas mais limitada que a humana.

Condillac empreende uma grande inversão no sistema de Buffon: este dizia que os animais, mais limitados que nós, são obrigados a imitarem-se uns aos outros, enquanto o homem é capaz de se conduzir por si mesmo. Ao contrário, dirá o abade, são os homens os que imitam, e os animais apenas seguem suas próprias necessidades individuais. Como todos de uma mesma espécie são muito similares, suas experiências também o são, e daí que cada um aprenda por si mesmo tudo de novo, a cada geração. É a imitação que engendra, portanto, a História, e é graças a ela que um povo adquire um caráter compartilhado por todos, e que esses costumes progridem ao longo do tempo. Os homens, ao contrário dos animais, repassam para as próximas gerações o que foi feito nas passadas, de modo que as lições possam não ser esquecidas. Com efeito, as ideias se transmitem com as palavras, e aprende-se mesmo a *sentir* com aquelas pessoas cujos textos lemos e com quem aprendemos a falar. O pouco comércio entre os animais de uma mesma espécie não lhes permitiria este mesmo expediente, e sua linguagem é dita muito limitada. Condillac termina por depositar na capacidade de imitar a noção mesma de inteligência. Como cada pessoa diferente está inclinada a copiar todas as outras com as quais lida, nenhum dos indivíduos se comporta

²³³ *Traité des Animaux*, II, II. OP I, p. 357, b5-6.

²³⁴ Há no segundo capítulo, OP I, p. 357-358, b57-a25, a mais interessante descrição da confusa experiência animal: um campo de turbilhões que se alimentam, nascem e morrem de acordo com as necessidades que vêm e vão.

igualmente. Isso deságua naturalmente numa crítica da sociedade, uma vez que esses conhecimentos acumulados frequentemente perdem o fio da analogia e se perdem para sempre, levando as sociedades lentamente ao declínio e ao jugo da moda. Por outro lado e inversamente, os grandes autores antigos pretendem imitar – mais propriamente, *emular*²³⁵ - uns aos outros para medir suas habilidades. Vencer um autor em seu próprio jogo, ser capaz de repetir a força de um discurso anterior de maneira ainda melhor, eis a motivação da Arte. Assim, a desenvoltura com o estilo é algo que se alcança progressivamente, e é preciso conhecer o que já foi feito para que se possa fazê-lo melhor. A natureza humana consiste em imitar. Vemos aqui o que também é um recurso para se guardar da acusação de plágio: pois nessa visão, afinal de contas, toda a atividade humana consiste em plágios recíprocos, e a adição própria de cada indivíduo estaria, por natureza, condenada a ser ínfima.

Depreende-se além disso um esquema geral para a possibilidade de comunicação. Ele depende, evidentemente, da conformação dos envolvidos. Cinco animais que têm cada um um sentido não podem se comunicar de forma alguma: para isso é preciso um certo “fundo comum” de ideias - o que só é possível quando se partilha de um mesmo sentido. Dessa forma, a compreensão entre duas espécies só é possível quando há suficiente analogia entre suas conformações. Isso explica por que um cão aprende um comando: em primeiro lugar, ele tem interesse em aprendê-lo, já que o premiamos ou punimos, o que lhe causa prazer ou dor. Mas para que ele possa fazê-lo, é preciso que veja de forma semelhante à que vemos, que sua linguagem de ação seja suficientemente semelhante à nossa, que possamos compartilhar os mesmos estímulos auditivos. Ainda que nossa capacidade de análise seja distinta, e um som articulado por um homem

²³⁵ *Dictionnaire de Synonymes*, Emulação: “A emulação é o desejo de ter um sucesso produzido pela visão do sucesso dos outros. [...] A emulação é um sentimento honesto que faz nascer e desenvolve nossos talentos. Ela nos leva a imitar o que admiramos, e nos leva a fazer justiça aos que queremos igualar.” OP III, p.241.

seja compreendido apenas confusamente por um cão, a intenção do comando, de qualquer forma, é plenamente compreendida.

Explica-se daí também por que não conversamos com os periquitos, que entretanto conseguem pronunciar palavras. O problema, diz-nos o abade, está na fraqueza da analogia entre nossos órgãos e os deles, e o desinteresse em que eles se encontram de nos entender. Como não são capazes de compreender nossos movimentos com os braços ou nossas expressões faciais, eles não são capazes de se identificarem a nós. Mas como somos mais inteligentes, podemos levar a analogia mais longe, e reconhecer neles vez por outra um sentimento que também ocorre em nós mesmos.

A noção central para esse desenvolvimento é a de circunstância: “Cada espécie tem relações particulares com o que a cerca: o que é útil a uma é inútil ou mesmo prejudicial a outra; elas estão nos mesmos lugares, sem estar nas mesmas circunstâncias.”²³⁶ Se nos voltarmos aos textos de Condillac, e desde o Ensaio, o termo é frequentemente usado em passagens capitais. A razão é simples: num sistema racionalista, as novas proposições são obtidas por dedução, e cada novo elemento é acrescentado por sua definição. No sistema de Condillac, as novas proposições são obtidas por análise, e os novos elementos são acrescentados por analogia. Isso significa dizer que para expandir o escopo do sistema não são precisas palavras como na definição: é preciso colocar-se na mesma situação concreta que exigiu a criação e o uso do termo. A constância da sensação se dá, afinal, na constância das relações circunstanciais. Elas produzem o sentido adquirido da experiência, o sentido da forma como a natureza nos solicita, a forma como ela nos engaja - e ela nos solicita a todos igualmente.²³⁷ É sobre essa possibilidade de assimilação de duas

²³⁶ *Tratado dos Animais*, Parte II, cap. 4. OP I, p.

²³⁷ Kossovitch, *op. cit.*, cap. I.

situações, o que se dá por comparação, juízo e abstração, que se assenta todo o conhecimento, humano ou animal.

Segundo Canguilhem, a história do termo “meio” se inicia no contexto da física newtoniana.²³⁸ Para dar sentido a uma força que se comunicaria a distância sem contato algum, num contexto em que o impacto é tido como o único tipo de transmissão de força compreensível, Newton postulava um meio “muito sutil” através do qual a força gravitacional e a luz pudessem se transmitir, e dá a ele o nome de éter, recuperando-o da física dos antigos. No entanto, este meio é apenas estritamente o *elemento* em que as coisas estão mergulhadas, e é depois transmitido aos elementos em que os seres vivos também se encontram, como o ar ou a água. Para Canguilhem, a noção de meio como o conjunto de todas as coisas que estão na presença de um organismo aparece apenas em Comte, em meados do XIX. Para tanto, Comte teria unido os conceitos de meio de Newton e de Buffon. No caso de Condillac, a noção de circunstância provém da filosofia de Leibniz: pois cada mônada reflete em si todo o universo. A alma, mônada mitigada, mantém também todas as *relações* possíveis com as coisas que a circundam. De fato, Comte define o meio como “o conjunto total de circunstâncias exteriores necessárias à existência de cada organismo”²³⁹. Não foi preciso para isso, evidentemente, um retorno expresso à obra de Condillac. É suficiente perceber que os conceitos nascem sob influências semelhantes com vistas a cumprir o mesmo requisito, a saber, o conjunto das relações que um organismo mantém com o que hoje chamaríamos propriamente de seu *ambiente*. A solução do abade não vingou: foi mesmo esquecida, com o triunfo de Buffon, e o *Tratado dos Animais* muito provavelmente não teve qualquer influência no futuro da história deste conceito.²⁴⁰

²³⁸ *Le Vivant et son Milieu*. In: La Connaissance de la Vie.

²³⁹ *Curso de Filosofia Positiva* (1838), 40ª lição. Citado por Canguilhem, *op. cit.*, pp. 132-133.

²⁴⁰ Ainda assim, os desenvolvimentos que a noção de meio terão até o início do século XX são interessantes de seguir nas correspondências que continuam mantendo com o pensamento de Condillac. Por exemplo, quando

Cumpra ainda diferenciar a razão do instinto - pois esta palavra ainda pode ser útil para esclarecermos a experiência interna como se dá presentemente, e diferenciá-la da dos animais. Chamamos de instinto todos os movimentos aprendidos sem que tenhamos nos dado conta, embora saibamos, pelo método, que todos os movimentos foram aprendidos, mesmo a interpretação dos dados dos sentidos. No momento presente, entretanto, já distinguimos as atividades em que a reflexão é necessária daquelas em que não o é mais. Essa aparente dissociação em dois eus permite que um se ocupe de atravessar Paris a pé enquanto o outro se ocupa na resolução de um problema difícil.²⁴¹ Um comportamento cuja execução não requer mais a reflexão é tudo o que se poderia chamar de instinto. Mas no caso do animal, suas poucas necessidades em pouco tempo são atendidas, e ele não tem mais nenhuma ocasião de estudar-se ou lidar com problemas novos; e por isso suas ações nos parecem tão seguras. Para os seres humanos, contudo, que teriam mais necessidades, e se criariam mesmo novas delas ao longo do tempo, além de se colocarem incessantemente em novas circunstâncias, a reflexão se faz necessária o tempo todo. Daí se segue que os seres humanos desenvolvam um certo apetite de curiosidade, uma necessidade insaciável de conhecimento, o que torna ilimitadas as investigações, que se dirigirão mesmo àquilo que lhes desperta o mais fraco interesse.

Isto se deve sobretudo, é claro, à palavra, instrumento da razão que serve para determinar as ideias, dispô-las com ordem e colher resultados. Esta é a essência do método - e é concomitante à existência da palavra. Todo indivíduo tem um método próprio: alguns são melhores, outros

Uexküll (*Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 1909, traduzido para o português como “*Dos Animais e dos Homens: Digressões pelos seus mundos próprios*”) descreve a vida do carrapato para mostrá-lo como organismo destinado a apreciar certos aspectos de seus arredores em detrimento de outros; e quando Canguilhem dá à atividade uma dimensão propriamente axiológica, de avaliação das condições circundantes em boas ou ruins. Mas a perspectiva não é a mesma: a importância que essas considerações tinham no XVIII não era grande: prova disso é que Condillac descrevia a experiência animal “em geral”, e sustentou essa rarefeita descrição como suficiente para dar conta da questão em todos os animais.

²⁴¹ *Traité des Animaux*, II, V. OP I, p. 363, a32-36.

piores. Os animais se limitam ao conhecimento prático; a palavra é que proporciona o conhecimento de teoria ao determinar as ideias. Como todo o método se direciona para um resultado, que é o verdadeiro motor de toda esta atividade, os seres humanos conseguem algo que os animais não têm: eles julgam aquilo que funciona, aquilo que efetivamente leva a resultados, como *verdadeiro* e como *belo*.

Condillac concede ainda que o hábito frequente da reflexão no-la torne em alguma medida instintiva, e que os espíritos vivos e penetrantes detêm este dom. Entretanto, é esta mesma confiança num resultado antes de vê-lo de fato que engendra também os preconceitos e os falsos pressentimentos: a imitação os transmite, e o abade se refere à história da filosofia como “o tecido dos erros em que a imitação lançou os filósofos”. Não há mais certeza sobre o belo que sobre o verdadeiro: se cada juízo é pouco a pouco aprendido, então o gosto, que é a arte de sentir bem, depende da excelente educação dos sentidos. Assim, os verdadeiros conhecedores da arte são tão raros quanto os grandes gênios que a produzem.²⁴²

Vê-se aqui, diz-nos Condillac, a infinita superioridade dos homens sobre os animais. O medo em que os filósofos se encontram de admitir a semelhança com as bestas é completamente infundado, como se admitir neles e em nós os mesmos princípios significasse aproximarmo-nos deles em demasia. Invoca-se, para a tranquilidade destes filósofos, a cadeia dos seres: não há mais chance de um animal se tornar homem que de um anjo se tornar Deus. Se os animais também estudam o que os cerca, fazem-no de maneira bastante superficial. É apenas o homem que se mede com todo o entorno, e que com isso termina por criar as ciências e as artes. Uma alma desprovida do uso de signos de instituição é apenas inútil e incapaz escrava das circunstâncias. Resta saber,

²⁴² Idem, *ibidem*, p.365, a10-13.

afinal, a resposta definitiva do abade para que o homem, e apenas ele, se alce à liberdade, e isso será feito por dois exemplos desse “campo tão vasto”: o conhecimento de Deus e da moral.

DEUS E A MORALIDADE

É sem dúvida desconcertante a presença de um capítulo sobre o conhecimento de Deus a esta altura, depois de todo um Ensaio e um Tratado dos Sistemas dedicados a recusar qualquer investigação a esse respeito. A nota colocada no próprio título do capítulo VI, todavia, fornece a chave que esclarecerá essa aparente contradição: trata-se de uma remissão de Condillac à sua dissertação submetida anonimamente à Academia de Berlim em 1747. Este texto permaneceu desconhecido, entretanto, até a década de 80 do século XX. Intitulado *Les Monades*, “As Mônadas”, consiste em uma avaliação crítica do sistema de Leibniz.²⁴³ A dissertação pode tornar mais clara a passagem do *Ensaio* ao *Tratado das Sensações*, embora à primeira vista pareça confundi-la. O motivo disso é a presunção que o abade demonstra n’*As Mônadas* de deduzir e demonstrar uma série de verdades metafísicas sobre o espaço e o tempo, a impossibilidade de compreensão do infinito, a harmonia dos seres e Deus, numa ampla concessão à extirpanda metafísica primeira.

De fato, é do último capítulo da última parte da dissertação, “Da Primeira Mônada, ou de Deus”, que Condillac retira quase por inteiro o presente capítulo do *Tratado dos Animais*. Mas este não é o primeiro trecho que o abade recorta de seu texto anônimo para incluir em obras publicadas. Já no *Tratado dos Sistemas*, o autor se utiliza dos argumentos da primeira parte da dissertação de 1747 para construir seu capítulo contra Leibniz.²⁴⁴ Não apenas isso: trechos são

²⁴³ Sobre a história deste texto, sua contextualização e análise interessantíssima, cf. a introdução de Bongie.

²⁴⁴ *Les Monades* tem a mesma estrutura do *Tratado dos Animais*: uma primeira parte negativa dedicada à refutação de uma posição adversária, e uma segunda parte positiva, em que se constrói uma teoria própria com que substituir aquela.

reutilizados no *Tratado das Sensações* em partes capitais sobre a refutação de um espaço e de um tempo absolutos. Esses trechos, fundamentais para o último capítulo no contexto da dissertação, são referidos no capítulo VI do *Tratado dos Animais* a suas ocorrências no *Tratado das Sensações*, de modo que a existência mesma d'*As Mônadas* tenha sido completamente dissimulada. Condillac, diz-nos Bongie, é o maior plagiador de si mesmo.

É interessante que se trate de um texto que o abade manteve por perto o tempo todo, para recuperá-lo oito anos depois, na ocasião da escrita do *Tratado*, e ainda mais tarde. Baseando-nos nas análises de Bongie, oferecemos uma hipótese a esta confusão. Parece-nos, de fato, importantíssima a influência do pensamento de Leibniz sobre Condillac. A dissertação aparece como expressão dessa influência manifestada num estado de má-consciência: para o autor do *Ensaio*, seu conteúdo é uma transgressão consciente porém injustificada, o que provavelmente explica sua submissão anônima; e mais grave ainda para o autor do *Tratado dos Sistemas*. *As Mônadas* já exprime, por outro lado, um claro direcionamento a uma elaboração mais clara e mais fina da adaptação da filosofia leibiniziana para os critérios tradicionais de clareza e distinção da tradição francesa, o que se dará mais plenamente no *Tratado das Sensações*. Era exatamente esta passagem a que procurávamos explicar ao final da primeira parte deste trabalho. Se voltarmos àquelas conclusões, e buscarmos aplicá-las aqui, veremos que toda a reformulação do método para dar conta daquilo que é anterior à compreensão teórica é também capaz de saltar para além, para encontrar a unidade última do quadro. Em nossa experiência, movemo-nos numa temporalidade que constrói um sistema; se para reconstruir a temporalidade de forma rigorosa foi preciso voltar-se para antes de ela estar clara para a consciência, numa torsão do método que permitiu a ficção da estátua, será igualmente possível, no mesmo movimento, compreender o destino dessa sistematização e antecipá-lo: se são permitidas todas as conjecturas rigorosamente consistentes,

devem-se admitir umas e outras. Projetaremos assim, amparados pelo método, a unidade final e mais bem acabada do sistema. A palavra que a exprime é *Deus*.

Isso teria resolvido a ambivalência de Condillac com relação a suas preocupações teológicas, que antes não podiam ter lugar em seu sistema. Por isso, trechos da segunda parte de *As Mônadas*, isto é, da parte positiva do texto, já podem ser reutilizadas a partir de 1754. O *Tratado dos Animais*, diante de toda uma controvérsia tão proximamente relacionada aos problemas enfrentados pela filosofia do abade, busca em 1747 através daquela nota, momento anterior ao *Affaire de Prades*, sua muito conveniente prova de fé. O texto, que em sua primeira versão já se dirigia contra os ateus na posição de um cristão, o que se mantém na obra de 1755, demonstra mais uma vez a preocupação primeiríssima de Condillac com a proteção de um domínio próprio ao espiritual. Ademais, ela agora se encontra amparada pelo método, já sutilmente alterado. A possibilidade de conciliar o *Ensaio* e *As Mônadas* a partir de 1754 explica o abandono de ambos por seu autor, que jamais revisou sua primeira obra, ao contrário de todas as outras, nem recuperou sua dissertação leibniziana. Em vez disso, o abade as reformula num texto único, a *Arte de Pensar*, incluído no *Curso de Estudos*. De fato, as duas versões do *Tratado dos Animais*, de 1755 e 1798, diferem muito pouco: a mais importante alteração está nas referências das notas, que remetiam a partes do *Ensaio*, mas remeterão à *Art de Penser*. Assim, Condillac se pretende fiel a seu método, apenas agora esforçando-se em tirar as últimas conclusões possíveis. Sigamos seu percurso.

A exposição se organiza para explicar a gênese de Deus como ideia. Para isso, se vale de uma espécie de “história natural das religiões”,²⁴⁵ o que se aproxima de uma abordagem antropológica, não mais teológica. Assim, os homens primitivos já têm deuses, e a divinização

²⁴⁵ Ricken, op. cit., p. 88. Uma mais interessante apresentação da história da religião, desta vez em sua relação com o poder, em que os mitos se encontram no sol, nos objetos, nos animais, e finalmente em pessoas consideradas divinas, ocorre no *Cours d'Études, Histoire Ancienne*, Livro I, Cap. 8. OP II, p.19ss.

ocorre com todo objeto de que os homens se sentiram dependentes. A origem da motivação da divindade é um *sentimento*, o de dependência. Todo o percurso do conceito será abstrair-se progressivamente, até tomar conta da totalidade das coisas das quais sentimos depender. No processo, nos perceberemos não como dependentes apenas do mais imediato, mas seremos levados a perceber muito claramente a mútua relação entre todas as coisas que nos circundam. Essa abstração levará então, naturalmente, a um conceito da totalidade das coisas tomadas como condição de nossa existência. O sentimento de dependência, por existir em todos os homens, faz com que abade não acredite “que haja povos ateus”²⁴⁶: todos se sabem dependentes de algo. Isso não significa que conheçamos este algo em sua natureza, mas nos prova definitivamente sua existência, e com a mesma certeza que temos de nossa própria, pois a experimentamos enquanto dependência contínua de elementos alheios a nós: as próprias sensações se nos mostram assim. As coisas, afinal, nos humilham.²⁴⁷

É necessário ainda que essa totalidade tenha um único princípio. Pois como já expusemos, para haver comunicação entre dois elementos é necessário que eles estejam integrados num mesmo sistema que os contenha. Admitir dois princípios e supô-los independentes deve significar, assim, que eles não possam ter qualquer tipo de comunicação. Como os elementos do universo estão integrados entre si, pois reagem uns sobre os outros, são considerados como integrados num mesmo sistema. O sistema deve ter em sua forma mais perfeita, por definição, um único princípio, ainda que este seja entendido apenas como a união de uma série de regras particulares. Assim, a própria maneira como verificamos se dar a compreensão, a concatenação do múltiplo na alma, é o que engendra em última consequência a síntese completa de tudo. Tudo isto se encontra, é claro, em perfeita consonância com o método, o que nos obriga a considerá-lo verdadeiro.

²⁴⁶ OP I, p.370, a22-24.

²⁴⁷ “Este conhecimento os humilhou diante de tudo o que existe.” *ibidem*, p. 366, b18-19.

Sobre a inteligência divina, o abade a funda no argumento chamado por Kant de físico-teológico: a altíssima engenhosidade dos processos naturais não nos permitiria supor que sejam ordenados por uma causa cega. Do ponto de vista introspectivo, a coincidência quase maravilhosa de causas que coordenam os sentidos e a consciência serviriam de um segundo argumento: o processo de constituição do mundo objetivo como descrito no *Tratado das Sensações* mostraria uma harmonia tão surpreendente que não seria mais possível duvidar da inteligência daquilo que o tornou possível.

Condillac distingue três requisitos para a liberdade: conhecimento, determinação (isto é, existência *in concreto*) e poder de agir. Como já foi mostrado convirem a Deus estas três atribuições, a liberdade é uma sequência necessária. O conhecer aliado à liberdade garantem-lhe bondade, justiça e misericórdia²⁴⁸: vemos aqui como também o otimismo de Leibniz penetrou, secretamente, no sistema de Condillac. Como a totalidade encerra necessariamente a eternidade, que é antes alheia ao tempo e dele a determinação, ela é a causa da duração, propriedade dos seres finitos. A duração por sua vez se mostra propriedade fundante das experiências individuais, como o mostrava o *Tratado das Sensações*. Por estarem todas as coisas integradas de alguma forma (não é preciso que se a conheça para afirmá-lo) e submetidas a mesmas leis, a totalidade desta integração deveria, por necessidade lógica, conter todos os atributos que aqui lhe são concedidos. Em *Les Monades*, utilizava-se da fé para ultrapassar o domínio metódico;²⁴⁹ no *Tratado dos Animais*, o método consiste exatamente em repousar as conjecturas sobre a justiça divina.²⁵⁰ No *Tratado*, o método já possibilita plenamente estes raciocínios, o que faz com que a explicação se pretenda

²⁴⁸ pp.368-369, b55-a3.

²⁴⁹ *Lettres inédites*, p. 82. Citado por Bongie, p.46.

²⁵⁰ OP I, p. 371, b11-15; “Nossa ignorância a este respeito não autoriza a recorrer a sistemas imaginários; seria bem mais sábio ao filósofo repousá-la sobre Deus e sua justiça.”

universal. Assim, “o conhecimento de Deus se encontra *ao alcance de todos*, quer dizer, é um conhecimento proporcionado ao interesse da sociedade”.²⁵¹

Chegamos assim à moralidade. As conclusões abstratas a respeito de Deus, das quais não se pode duvidar, evidenciam o universo como uma totalidade que ultrapassa seus elementos singulares; esta abstração, então, será suficiente para fazer compreender que existo e penso na relação que tenho com meus semelhantes. Quando compreendida a necessidade de comércio com outros indivíduos para a própria constituição da consciência, faz-se necessária a obediência a este solo comum. Conclui-se naturalmente, então, que a conduta de um indivíduo qualquer deve se encontrar em harmonia com a do seu grupo, cujas ações aliás ele já imita espontaneamente. Compreende-se aqui, ademais com o repetido uso do termo “cidadão” (*citoyen*), uma forte inspiração republicana, parte constitutiva de toda a tradição retórica que a filosofia do abade se preocupa em recuperar. Esta moral é encarada como natural e necessária: acessória da dedução segura da divindade, que é também justa e bondosa, a moral goza da mesma concretude. Não se pode recusar a ordem objetiva descoberta no fim do percurso.

Entretanto, a abstração capaz de conhecer Deus é específica aos homens, e portanto o é também a moral. É este, afinal, o verdadeiro núcleo da nova diferenciação instituída no quadro do pensamento de Condillac: *o homem, ao contrário dos animais, é um ser moral*. Isto se segue naturalmente de seu caráter social, manifestado na inclinação para a imitação, que o leva ao comércio com seus semelhantes e desenvolve, neste jogo, as relações que estes mantêm entre si. O conhecimento da reciprocidade entre os semelhantes, fruto da evidente necessidade em que se encontram de se prestarem socorro mútuo,²⁵² emana de uma ordem que está além: a própria ordem

²⁵¹ Grifo nosso. Idem, ibidem, p. 370. a44-46.

²⁵² P.370, b5-9: “Mais eles refletem sobre suas necessidades, seus prazeres, suas penas, e sobre todas as circunstâncias pelas quais passam, mais sentem o quanto lhes é necessário darem-se socorro mútuo.” O contrato social como concebido por Rousseau, ficção no mesmo sentido em que o é a estátua, descolar-se-á claramente daqui

divina. O ser supremo, que é justo e bom, torna necessário que todo raciocínio seja igualmente justo e bom para que seja verdadeiro; e o juízo verdadeiro se torna naturalmente moral quando for arrependimento diante do erro ou orgulho diante do sucesso.²⁵³ Progressivamente, erro ou sucesso vão se reportando a sistemas cada vez mais amplos. Primeiramente, apenas a mim, como dor ou prazer - e, até aqui, de forma idêntica ao que se passa em qualquer animal; ao fim do percurso da abstração, entretanto, reportam-se erro e sucesso à dimensão da totalidade social: vício ou virtude. É aqui que Deus, a necessária última consequência abstrata, se entende também como moralidade: todo este último sistema descoberto deve ser moral, já que todos os elementos que relacionando-se constituíram-no também o são tão evidentemente.

Mostrávamos que, para o abade, o verdadeiro é o útil, uma vez que nasce da naturalíssima necessidade. Mas isto não é tudo: o útil é o honesto,²⁵⁴ pois o virtuoso é o que se figura útil para todos. Porém, este Deus infinitamente justo, que nos inspira o sentimento moral quando nos dispõe organicamente em condições de aceder-lhe, seria ele capaz de punir ou presentear as criaturas que não se encontram sob condições semelhantes? É evidente que não: a justiça objetiva de Deus não atua sobre as almas que não podem conhecê-la, ela só julga o mérito ou o demérito das que a compreendem: eis que a alma humana é, assim, imortal; a dos animais, não.²⁵⁵ Partilhar do mesmo mecanismo físico não põe em risco a superioridade do homem, uma vez que esta só pode ser

quando o pressuposto da sociabilidade humana for negado, o que se pode proficuamente fazer junto da crítica dos demais termos: a necessidade, o socorro, a reflexão.

²⁵³ A curta *Dissertação sobre a Liberdade* também desenvolve de forma interessante a educação moral do indivíduo em abstrato na sistematização de preceitos a partir da dor e do prazer vividos. A complicação progressiva do sistema pode vir a criar preceitos que se contradigam entre si.

²⁵⁴ Essa tese é por demais familiar para esses leitores costumazes do *Sobre os Deveres* de Cícero que eram os *philosophes* em geral: “O ponto alto de sua [do *De Officiis*] popularidade foi o século XVIII, mais notavelmente na Inglaterra e na França, onde Voltaire chamou-a ‘a melhor obra de filosofia moral já escrita, ou que será um dia escrita’”. Mark Morford, *The Roman Philosophers*, p. 94.

²⁵⁵ OP I, p. 371, a33-35: “Incapazes de mérito e de demérito, elas não tem qualquer direito sobre a justiça divina. Sua alma é portanto mortal.”; *ibidem*, b21-25: “se pudéssemos penetrar na natureza destas duas substâncias, veríamos que elas diferem infinitamente. Nossa alma não é portanto da mesma natureza que a das bestas.”. Nestas passagens o autor arrisca muito, mas é que “a razão [...] prepara às verdades que apenas a revelação pode nos instruir; e ela faz ver que a verdadeira filosofia não conseguiria ser contrária à fé”. *ibidem*, b29-33.

compreendida por atuação de um princípio moral que engendra o quadro que a situa, e o homem é único entre os animais conformado a fazê-lo.

De fato, é muito incorreto supor que, pelo fato de igualar o funcionamento das partes de animais e humanos, e mesmo seus esquemas de percepção, o abade esteja em vias de emparelhar uns e outros. O abismo se concebe como intransponível, e as capacidades cognitivas animais são no mais das vezes rebaixadas de forma muito sumária, enquanto as particularidades das espécies são apenas referidas, jamais desenvolvidas. Como a referência fundamental de todo o sistema é a *boa* ordenação com vistas às necessidades que se vão criando, o critério decisivo é a capacidade crítica em relação a esta ordenação, que revém na verdade ao poder da fala.²⁵⁶ Mas não por ser raciocínio transparente: ela importa na medida em que é capaz de gerar resultados bons, isto é, úteis. Como apenas os seres humanos são capazes deste poder ativo de melhoria contínua engendrado pela reflexão, é a eles que importa falar, é deles que se espera a ação, é a eles que importa orientar. Este humanismo de inspiração republicana termina por reordenar todo o saber com vistas à prática justa, ao *decorum*. Trata-se de uma moralização do raciocínio. Seu primeiro preceito é, com efeito, “diminuir nossa confiança”, afastar a vaidade.²⁵⁷ Isto consiste, evidentemente, na destruição dos *préjugés*, no abandono de toda convicção não-justificada, ilusão inspirada em seu início pela vã imagem que os homens criam de si mesmos, e cujos resultados se propagam e se acumulam indefinidamente pela história, engendrando uma decadência que é inegável, mas é também reversível pela esperança depositada nas luzes terapêuticas da razão.

É nas últimas páginas do *Tratado dos Animais* que Condillac mostra claramente que o objetivo geral de sua filosofia, sendo método, é a instrução dos homens. Concentrada na

²⁵⁶ É o título do capítulo IX da parte II: “Sistema dos hábitos em todos os animais: como ele pode ser vicioso; que o homem tem a vantagem de poder corrigir seus maus hábitos”, p. 373.

²⁵⁷ Idem, *ibid.*, p. 376, a42-53.

moralidade, e ciosa dos cidadãos, seu principal objeto é a educação, direcionada a “prevenir ou corrigir os vícios da alma”.²⁵⁸ Esses vícios a serem eliminados, entretanto, são projeções abstratas que devem sua origem à vida comum, ao comércio, aos governos. Para o abade, os elementos e o todo têm mesma dignidade e só se pensam reciprocamente: a educação do indivíduo é, ao mesmo tempo mas sub-repticiamente, reforma da sociedade.²⁵⁹ O silencioso abalo sísmico promovido pelo abade causa o resvalamento de todos os problemas metafísicos a outros propriamente éticos, enquanto sua dimensão política fica explícita esparsamente ao longo das obras, como que para manter seu poder subversivo indetectado. Sob este ângulo, foi muito fortuito que Condillac tenha sido convidado pela corte de Parma como preceptor para um futuro monarca, e não faltam no *Curso de Estudos* observações morais para o Príncipe.

O caráter do recurso a Deus aqui não nos parece poder ser definitivamente decidido. É bem possível que se trate de expressão sincera de fé do abade, manifestada desde o texto *Les Monades*. Por outro lado, a preocupação em todas as demais obras de manter-se distante de considerações dessa monta nos inclina a considerar a menção de Deus aqui como exclusivamente pressionada pelos acontecimentos políticos do momento de sua escrita. Ainda assim, a recusa do tema da religião no mais das vezes poderia muito bem ser tão-só a expressão de uma posição sólida quanto ao tema da tolerância por parte deste leitor de Locke e amigo de Voltaire. Ademais, a não-aparição do tema no Tratado das Sensações pode-se explicar pelo fato de que a estátua não aprende a falar, e portanto não seria de qualquer forma capaz de compreender Deus. A função de Deus para a derivação da moralidade, finalmente, faz-nos pensar que esta última é que seria a base verdadeira

²⁵⁸ Idem, *ibid.* p.376, b34-37.

²⁵⁹ Idem, *ibid.*, p. 375, b54-56: “Parece-me que a educação poderia prevenir a maior parte de nossos erros.” A filosofia de Condillac foi descrita como “uma bomba envolvida de calma” (Deprun, p.), e Ricken insiste bastante neste aspecto de sua filosofia, mencionando por exemplo o “veneno escondido” (p. 100) que o censor alistado pelo Bispo de Parma enxergava no Curso de Estudos. A opinião de Bonald e De Maistre, teóricos da Restauração, não é mais favorável: “este detestável Condillac” teria sido “o mais culpável dos conjuradores modernos” (Sgard, p. 75).

do sistema, valendo-se o abade do divino como cortina de fumaça para a censura. Em todo caso, o fato é que a postura de Condillac foi em geral bem recebida apesar de pontuais divergências; a carta de Louise-Elisabeth ao Dom Felipe de Parma diz, sobre a convocação do abade a preceptor de Dom Ferdinando, “nós não teríamos, creio, nada de que nos censurar sobre esta escolha nem neste mundo nem no outro.”²⁶⁰

A FORÇA DA ANALOGIA

As considerações finais que se seguem servirão à sistematização da dinâmica da força de ligação das ideias como compreendida por Condillac, essa espécie de “energética” no dizer de Derrida. Mencionávamos anteriormente a instituição de um novo tipo de relação lógica entre os elementos organizados no sistema. No novo regime de reciprocidade estrita, o *sistema*, para agenciar os elementos, não opera por subordinação, *more geometrico*. Também não se baliza por definições para a introdução de novos elementos: estes são procedimentos que o abade insiste em invalidar. Com isso, ele parece produzir um outro tipo de *mathesis universalis*, não mais de matriz cartesiana, mas newtoniana. Se o método condillaquiano se inspira sem dúvida no método cartesiano, ele deverá sofrer profundas adaptações para poder figurar como nova concepção geral da compreensão.

Nesta compreensão da noção de sistema, os novos elementos se incorporam por analogia e se ordenam por análise. O critério da analogia, entretanto, não é inequívoco, e muda em seu uso de acordo com o indivíduo. Pois a analogia deverá ser considerada irresistivelmente verdadeira, provável ou insuficiente de acordo com o vago conceito de *força*, tomado ele mesmo por analogia

²⁶⁰ 25 de março de 1758. Citado em *Corpus Condillac*, p.68.

da física newtoniana, força de atração, e da fisiologia, força vital. Para expor a origem do termo, Condillac se funda sobre a experiência interna: as experiências de mover-se, resistir e superar obstáculos nos dão seu sentido.²⁶¹ Trata-se, na verdade, do efeito do *vigor*, que por sua vez é uma “certa constituição” que permite aos homens fazerem o que fazem. Quando aplicada às coisas inanimadas, a força é uma causa sobre a qual não temos ideia nenhuma, e apenas a conhecemos porque “uma causa supõe um efeito”. Entendida assim, apenas como princípio de integração dos elementos, a força de ligação das ideias não pode ser adequadamente prevista antes da experiência: sobre ela deve-se julgar pelas circunstâncias, na irredutível singularidade do caso. Isso transfere a cada indivíduo, como apropriada doutrina retórica, o papel de julgar por si a pertinência dessas associações. À medida que mudam as circunstâncias, mudam-se presumivelmente os juízos.

A analogia é exposta na parte IV da *Art de Raisonner* como um mecanismo próprio a suplementar a evidência. Esta última, propriedade analítica de ordenação interna do sistema, o Mesmo em ato, nem sempre pode ser obtida: a bem dizer, a evidência só pode ocorrer na consciência do indivíduo, como relação entre os elementos integrados. Para que o sistema se expanda ao Outro, porém, é preciso fazer uso da analogia, e é nela que se esclarece propriamente o sentido do sistema. Pois, como relação recíproca, duas coisas relacionadas por analogia passam a se iluminar uma à outra: posso compreender-me melhor ao observar outro indivíduo: o Outro é assimilado ao Mesmo, que por isso já não é igual ao Mesmo de antes. E igualmente, posso compreender o humano ao compará-lo por analogia aos animais, grande Outro a ser digerido pelas capacidades elaborativas do Mesmo.²⁶²

Esta relação, entretanto, é arbitrária na medida em que depende de juízos individuais submetidos a circunstâncias particulares. Quando o observador é capaz de se reconhecer, ainda

²⁶¹ *Dictionnaire de Synonymes*, “Force”. OP III, pp.285-286.

²⁶² “Condillac, ramenant infatigablement l’autre au même...” Deprun, p. 200.

que fracamente, no animal, as correspondências podem se tornar instrutivas. Constitui-se, entretanto, uma escala um tanto vaga que vai da ligação com máxima força à mais fraca e desmotivada, que é disparate puro. Recusar a analogia que mantenho com outro ser humano é completamente descabido, já que ela é tão forte que me impede de afirmar propriedades de um sem que valham para o outro. À medida que a intensidade dessa analogia vai diminuindo, vamos resvalando aos animais. Para Condillac, o caso do animal ainda tem força suficiente para que seja desarrazoado recusá-la:

“As bestas são máquinas? Parece-me que suas operações, os meios pelos quais operam e sua linguagem de ação não permitem supô-lo; isto seria fechar os olhos para a analogia. Na verdade, a demonstração não é evidente [...]: mas o suporíamos sem fundamento.”²⁶³

Poderíamos, com isto, especular até onde seria permitido continuar as assimilações. Que dizer do próximo domínio da cadeia dos seres, as plantas? Elas não figuram no Tratado, e é evidente que a razão é a de que o abade já não considera a analogia entre nós e elas suficientemente forte para considerá-la real. Ela é entretanto suficiente para ser usada como metáfora para as descrições do desenvolvimento do sistema dos conhecimentos. Quando se refere à educação, o abade muito frequentemente faz comparações com o vegetal: é preciso *um solo fecundo* para que as abstrações se desenvolvam, e reside neste solo a diferença entre o homem e o animal. O “árido começo” mantém a comparação. A fermentação que conduz o processo, as más sementes que esgotam o solo para produzir plantas perigosas, a necessidade de dele arrancar as últimas, a tarefa de fazer com que bons hábitos cresçam, desenraizar os ruins, todas essas expressões ocorrem ao longo dos capítulos moralistas e moralizantes do fim da segunda parte. A analogia não é forte o suficiente para que seja considerada real, mas já é útil do ponto de vista da compreensão. Isso se deve, é claro, ao fato de as plantas serem compreendidas também como um sistema - é o que fica

²⁶³ *Art de Raisonner*, IV, III. OP I, p. 685, b49-59.

claro nestes usos. Os vegetais não mantêm, por outro lado, nenhuma analogia com nossa busca ativa pelas carências, e por isso são dispensados sem mais.

O *decorum* no uso da ligação das ideias já se mostrava de forma muito clara no Ensaio, no confronto entre dois extremos igualmente viciosos, cujo “misto ótimo” e ponderadíssimo é o próprio método do abade. De um lado, o imbecil tem uma força de ligação fraca demais, e por isso não é capaz de conceber as relações necessárias à compreensão de fenômenos complexos: ele é incapaz de relacionar os elementos. O louco, por outro lado, relaciona irresistivelmente coisas absolutamente díspares, que ninguém com sólido bom senso poderia aceitar.²⁶⁴ Entre o meio e os extremos, encontram-se os comuns; os talentos aproximam-se do centro; o gênio, finalmente, é quem acerta o *punctum optimum*: preceito moral de decoro, aplicado a tudo quanto possa sê-lo.

²⁶⁴ *Essai*, II, III, §34. OP I, p.18.

CONCLUSÃO

Tentemos compreender como se figura o humano em Condillac: para caracterizá-lo, o abade enxerga muitas relações diferentes, mas que podem ser reconduzidas a um mesmo esquema, expresso pelo termo *sistema*.

Há três aspectos importantes no sistema, que chamamos aqui de condição, princípio e objetivo. Eles se correspondem às modalidades da evidência: de razão, de sentimento, de fato. Os três aspectos, entretanto, são igualmente necessários, planificados mesmo naquilo que se torna uma reconfiguração retórica. Explica-se: o sistema se reduz, como condição, à circularidade: o mesmo é o mesmo. No percurso em que o sistema se desenvolve, entretanto, percebe-se que essa circularidade é analítica apenas do ponto de vista do total, isto é, do divino. Toda proposição verdadeira se resume à cópula lógica, que é também equação; isto é, ao estabelecimento de equivalência entre dois elementos. Aprender, assim, é reencontrar a identidade que já se encontrava desde o começo, e que se perceberá, ao final do percurso, ser mesmo sua condição. Cumpre, portanto, estendê-la: ir do conhecido ao desconhecido. Operando por igualdades, a análise vai refinando. Quando se trata de incorporar a este sistema sempre circular um elemento que lhe é alheio, estendem-se os tentáculos por analogia: ela é capaz de reportar parte do Outro ao Mesmo do sistema. Este Outro, entretanto, só pode ser alheio a um sistema limitado, que é o meu: o que permite por abstração supor um sistema total, que não me é acessível, mas ao qual vou acedendo progressivamente. Embora proceda por igualdades, elas não são meros juízos analíticos no sentido kantiano: o juízo analítico condillaquiano é conhecimento positivo, pois real para a um sistema limitado. Sistemas dentro de sistemas, reportados uns aos outros como as mônadas de Leibniz, as compreensões dos indivíduos devem se reportar necessariamente ao sistema total,

integração total dos sistemas particulares, deles causa e efeito simultâneo: reciprocidade. Assim, ir do conhecido ao desconhecido deve ser expresso, do ponto de vista formal, pelo $a = a$. É questão de ponto de vista: para o sistema particular de minha consciência, estender o inventário de elementos é ganho; estes elementos, entretanto, devem existir previamente, o que do ponto de vista neutro do divino aparece como tautologia inútil, óbvia constatação.

Além da condição que é igualdade, é igualmente fundamental o objetivo: inspiração afetiva e retórica, retomada das Artes Poéticas e da oratória em geral. Pois nenhuma igualdade pode ser produzida sem que haja motivação para tanto: o *sentimento* é o que põe o sistema, que é processo, a operar. Não se chega a falar sem que se tenha algo a dizer. O fim da ação é tão constitutivo do sistema quanto o é sua condição: é preciso que *a* seja igual a *b*, mas é preciso direcionar esta igualdade rumo a uma utilidade. Sem esta não há sentido no estender do sistema.

O terceiro aspecto é o que liga os elementos, forjando a arquitetura. Como os outros, é dado inexplicável: ponte de assimilação que parte do Mesmo da condição rumo ao Outro do objetivo, relacionando-os sob a marca do Mesmo. É esta ligação que produz o operar propriamente dito. Como dizíamos, os três são igualmente importantes: não há hierarquia. A consistência inicial, a força que desencadeia o processo e o resultado constituído, os três juntos, tornam visível, pensável, apreensível o sistema. São todos igualdades.

Da igualdade concreta da evidência, que só existe a bem dizer dentro do sistema de cada consciência particular, o sistema inventa um modo para estender-se além. A igualdade se torna imprópria, mas continua operando: é analogia. Assim, eu encontro um correspondente irresistível na presença de outrem: após assimilados, eles podem iluminar-se um ao outro, encaixando-se numa igualdade: você sou eu. Mas com certas diferenças: você é como eu. Igualdade *ma non troppo*: analogia. Essa concatenação e operação constante de reelaboração do Mesmo tem duas

formas de operar: a análise, que trabalha com os elementos já integrados, e analogia, que abre-se para fora.

O método consiste, então, num programa de absorção progressiva do Outro pelo Mesmo, onde o Mesmo tem, como característica mais fundamental, a humanidade. O Mesmo-Enquanto-Homem é também o mesmo enquanto devir e abertura: aprendizado. Trata-se, claro, de uma conclusão lógica: o humano é a mais genérica característica específica possível para qualquer apreciação filosófica; é o único aspecto de visada que pode abarcar tudo o mais que ocorre para a mente (que é) humana, dadas suas limitações. A alma, fundo que parece sempre o mesmo, integra então os elementos e os reporta uns aos outros conforme aparecem. Não posso me furtar a ver o que vejo; não posso me furtar a sentir o que sinto: estou, em primeiro lugar, à mercê de minha capacidade sensorial. Ela é primordial: é a partir dela que me tornarei quem penso ser. Como consequência de minha organização física, estas sensações me colocam em dependência e equilíbrio com o mundo, pois me abrem para ele: os elementos sempre se implicam mutuamente dentro do sistema.

É assim que a filosofia de Condillac assume, mesmo na comparação entre comentadores, a feição de um Proteu,²⁶⁵ que assume a forma que lhe convém de acordo com quem olha. Quando aplica este modelo às relações sociais e toma-se esta aplicação como central, a filosofia de Condillac é um “sociologismo”²⁶⁶. Se a aplicação à fisiologia parece a mais importante, trata-se de um biologismo. Se a aplicação às operações da alma se mostra como focal, trata-se de uma psicologia²⁶⁷. Se se detém na análise das relações lógicas, é um “panlogismo”²⁶⁸, e assim por

²⁶⁵ Cf. Bongie, cap. 6, e a refutação da noção espinosana de “substância” no *Traité des Systemes*, Cap. 8, art. 1, def. III. OP I, p.171, a40-b15, onde ela é assimilada a um Proteu.

²⁶⁶ Madinier, op. cit., p. 37.

²⁶⁷ Madinier, op. cit., p. 32: Condillac é “um dos fundadores autênticos da psicologia moderna”. É também o título do comentário de Leroy, *La Psychologie de Condillac*.

²⁶⁸ Bongie, op. cit.

diante: música, pintura, língua, história, política, são domínios a serem analogicamente identificados pelo modelo abstrato do *sistema*. Gostaríamos de insistir que não há, em Condillac, uma aplicação do sistema que assuma o posto triunfante de superior às demais (nem mesmo a do sistema *in abstratu*, já que não existe tal coisa: só há *os sistemas*). Ao contrário, é antes na transitividade e reciprocidade que consiste sua filosofia, que procurou em todos os momentos, nas palavras do próprio autor, “encarar as coisas de tão alto quanto me foi possível”.²⁶⁹ Trata-se antes da forma reelaborada da *mathesis universalis*, adaptada a uma nova chave, newtoniana ou leibniziana de acordo com como se deseja pensá-la. Seu modelo é o espelho, de onde se inspira a noção mesma de *reflexão*: o objeto diante do espelho é coisa e imagem, *res* e *verba*, *mot* e *chose*, ao mesmo tempo. Se é a imagem que conduz ao objeto, o objeto permanece por sua vez tão necessário quanto ela. Por isso os animais são peça chave: é no espelho distorcido, na igualdade oblíqua da analogia com eles, que posso apreender tão bem quanto possível em que consiste o Mesmo do humano.

Mas vejamos, afinal, o que é este humano para Condillac, atributo necessário de todo sistema. O próprio do humano será compreendido, é claro, através de sua origem. A natureza me solicita, e a ela respondo com movimentos que se tornarão gestos: “O homem é um gesticulante”.²⁷⁰ A constituição do mundo para a consciência se divide em dois níveis: o da constituição do espaço e a dos signos. Elas se iluminam uma à outra e existem reciprocamente para a consciência atual. As sensações táteis que constituirão o espaço são a primeira solicitação alheia a mim mesmo, e à qual devo resposta. No pedregoso caminho que cria a objetividade, chegarei a compreender as outras pessoas em referência a mim. É a presença delas que permite a criação de um outro sistema, em que não sou mais o Mesmo que integra, totalidade, e passo a me compreender

²⁶⁹ *Essai*, Introduction. OP I, p.4, b27-29.

²⁷⁰ Madinier, op. cit., p. 9.

como parte de um outro Mesmo que me ultrapassa. Da mesma forma como eu devia respeito às solicitações do tato, deverei respeito a este tato de segunda ordem que é o contato com meus semelhantes. O primeiro tatear, concreto, produz o mundo; o segundo, abstrato, produz a língua. Esta última, portanto, está enredada no sistema: ela é princípio de sua constituição, apenas um dos três aspectos. A condição é, obviamente, minha conformação física; o objetivo é sempre o prazer. Raso na primeira ordem concreta, este prazer se desenvolve na segunda como virtude. A segunda ordem revém sobre a primeira e a domina: começando como acessória, ela se torna a principal. Assim, para o indivíduo, os prazeres físicos empalidecem diante das virtudes posteriormente constituídas.²⁷¹ O objetivo de segunda ordem, virtude, não se reporta mais ao sistema da minha consciência, mas ao da sociedade. O que interessa é o grupo: “É pelos costumes que um povo é feliz ou infeliz. Tudo o que tem alguma influência sobre os costumes deve portanto ser observado.”²⁷² O próprio do humano, desde o começo, é a capacidade de buscar os seus semelhantes. É isso que motiva naturalmente a tão irresistível analogia entre eu e outrem. Esta mesma descoberta, entretanto, leva à compreensão de um segundo sistema, que integra os elementos que somos nós. Como é o móbil da necessidade que nos move, e como mesmo do ponto de vista exclusivamente material estamos na dependência uns dos outros, segue-se que devo buscar não o meu prazer, mas o prazer geral: o que se concebe na atitude virtuosa.

Nessa união entre virtude e palavra que vai sendo necessariamente desenvolvida, vemos o quanto se encaixa bem no pensamento de Condillac a recuperação da retórica clássica: a arte de falar em público para decidir as questões da República. E o seu método, como moralização e doutrina da virtude, se harmoniza com os preceitos de Cícero e Quintiliano. Além disso, a *inventio*

²⁷¹ *Traité des Animaux*, II, VIII. OP I, p. 373, a45-b4.

²⁷² *Histoire Ancienne*, livro XI. Na edição Slaktine, fac-símile de 1798 em 18 volumes, Vol. IX, p.470.

não existe sem a *elocutio*.²⁷³ O foco exagerado que o abade julga ser dedicado em seu tempo a esta última, apontado também por Todorov, entretanto, é entendido como frivolidade, luxo, ornamentação inútil. Pois a preponderância que toma a palavra diante das sensações que inicialmente as inspiraram possibilitará o campo do supérfluo e a possibilidade do excesso. Contra a palavra absoluta, Condillac desenvolve uma dimensão mesma de crítica da filosofia em geral, como discurso já inútil:

“Passaram-se três séculos de Homero a Tales, que viveu seiscentos anos antes de J.C. A filosofia, ou o que se nomeava assim, começou portanto tarde nos gregos. Ela se difundiu mesmo com bastante lentidão: pois as escolas não se multiplicaram senão quando se desgostou de tomar parte no governo. Pareceu-se então buscar na liberdade de pensar uma compensação à perda de uma liberdade mais preciosa; e foi-se filósofo com a mesma paixão que se havia sido cidadão.”²⁷⁴

O bem dos retores é o bem político. Para a *utilitas communis*, o que importa é formar o cidadão, tarefa mencionada no *De Oratore* e sobretudo tratada na *Institutio Oratoria*. É preciso infundir a *bene dicendi scientia*, a ciência do bem dizer, que será responsável por formar um “homem bom e sábio, capaz de uma eloquência metódica, moderada e adequada”²⁷⁵. No pensamento clássico de Condillac, por sua vez, as máximas de simplicidade e utilidade inspirarão um método destinado a varrer o luxo herdado do XVII. Mas o método se aplica ao pensamento e à fala: é preciso fazer voltarem os conceitos para o contato com o solo do qual eles devem toda sua significação. “Condillac acrescenta assim uma concepção funcional, e não mais ornamental, da retórica.”²⁷⁶ A fusão completa da *inventio* e da *elocutio* sob este imperativo metódico permitirá, ademais, entrever um campo interessantíssimo: “Condillac foi o primeiro a explorar realmente

²⁷³ *Institutio Oratoria*, II, 15,13. Vasconcelos, nota 51, p.110.

²⁷⁴ *História Antiga*, livro XI, Capítulo V: “Do gosto dos romanos pela filosofia”. Ed. 1798, Vol IX, p. 525.

²⁷⁵ Vasconcelos, op. cit., p.161.

²⁷⁶ Todorov, *Teorias do Símbolo*. p.135.

essa proximidade entre proposições e tropos e, portanto, mais geralmente sobre discurso e símbolo.”²⁷⁷

Os antigos, afinal, não bastam em si mesmos. De forma geral, na *História Antiga* Condillac os expõe como mal-esclarecidos e confusos. Ali, as boas coisas acontecem e se perdem sem que se saiba bem o porquê. Nós, que viemos depois, e podemos agora colocar as mais complexas coisas em claros sistemas, poderemos retomá-la. Em contato contínuo também com as ciências em sua forma mais nova, pois o modelo é Newton, Condillac tenta fazer o que não se pensou até então: sua verdadeira época é a posterior a Fontanier.²⁷⁸ Representante luminoso do Iluminismo, Condillac depositará toda sua esperança na educação, na doutrina de um bem pensar que é ao mesmo tempo bem raciocinar e bem expressar-se.²⁷⁹

Como poderia ser dito, então, que a língua é superior e deve ser levada em consideração preferencialmente aos dados dos sentidos, e que entretanto são o fundamento sobre o qual repousa esta mesma língua? Referimo-nos ao que consideramos uma interpretação errônea da maior parte dos comentadores ao tentar ler Condillac como racionalista inconfesso. Certamente tal interpretação não é desmotivada, uma vez que, como exemplo preferível, sua obra póstuma e como que corolário de toda sua filosofia, *A Língua dos Cálculos*, vem insistir na álgebra como resolução do problema da tensão entre sensível e inteligível. Entretanto, a análise do avesso da língua construída deu-nos a possibilidade de compreender em face de que esta álgebra deve ser posta: consequência primeiramente como que mecânica, determinada, da ocorrência das sensações para as subjetividades, a língua se desprende de suas condições iniciais e é capaz de construir para si leis e regras sem dúvida copiadas do esquema geral sensível, mas já dele divorciadas. A insistência

²⁷⁷ Idem, p.115.

²⁷⁸ Idem, ibidem, p. 136.

²⁷⁹ *Discurso Preliminar ao Curso de Estudos*. OP I, p.404, a41-45. “Vê-se, daí, que a arte de escrever, a arte de raciocinar e a arte de pensar se reduzem à arte de falar.”

de Condillac sobre a língua em detrimento do sensível não deseja em momento algum pôr de lado a anterioridade e preponderância deste sensível na constituição da subjetividade e na orientação das investigações, mas pretende enfatizar decisivamente aquilo que ela tem de original, não em conteúdo, nem mesmo em forma: a língua, para Condillac - isto é dito desde o Ensaio - é o campo em que a liberdade humana pode se constituir. A especificidade antropológica da língua é também a especificidade antropológica da liberdade: mas liberdade modesta, uma vez que limitada à manipulação de dados incontroláveis. Entretanto, esta originalidade representa, em sua fórmula geral, o propriamente humano. A insistência de Condillac sobre os signos de instituição é ela mesma uma decisão entre dois polos que de saída têm o mesmo estatuto: sensação transformada. Não se trata de mostrar a superioridade formal da álgebra sobre a preliminar organização do caos sensível de um animal que acorda no mundo - pelo contrário, a álgebra só pode ser produzida e chegar a compor algo de útil se seguir o mesmo rigor formal que se encontrava presente ali. O ganho não é de conteúdo, nem mesmo de forma: o ganho é a liberdade que a forma toma para poder conduzir-se com decoro. A possibilidade de manipular a forma com vistas aos seus próprios objetivos conscientes é em que consiste, afinal, a especificidade do humano. Insistir sobre a forma da língua em detrimento da forma da apreensão sensível é insistir sobre a única especificidade sustentável da condição humana em relação à animal, qual seja: determinar por si e para si conscientemente os conteúdos de uma forma que é constituída, ser capaz de forjar para si o próprio pensamento. Aqui, o modelo é o orador e o artista. E é preciso ter em vista que viver e pensar, em Condillac, não estão mais separados pelo abismo do cartesianismo. Poder tomar posse da forma da fala significa também, e principalmente, tomar posse da forma da vida, na apreciação em dois níveis, individual e social, nas apreciações tanto particular do sentimento de si quanto geral, compartilhada pelo grupo em que se inclui. A epistemologia de Condillac é um programa aberto e

tem vistas a superar-se: ela se revela, em fim de contas, fundamento destinado ao florescimento da possibilidade da escolha, o que significa necessariamente fundamento da possibilidade da ética e da política:

“CIÊNCIA. S.f.: Termo geral que se dá a todo sistema de conhecimentos especulativos, como se dá o de *arte* a todo sistema de conhecimentos práticos ou de regras. Assim, o mesmo sistema pode ser nomeado arte ou Ciência, de acordo com a maneira pela qual se o encara; o que ocasiona grandes disputas entre os escolásticos. A geometria, a física, são ciências. Há mesmo a Ciência do mundo, e esta é o conhecimento especulativo das maneiras, dos usos, *dos homens em uma palavra* com os quais se tem de viver: especulação necessária para se conduzir a si mesmo.”²⁸⁰

²⁸⁰ *Dictionnaire de Synonymes*. OP III, p.509-510. Grifo nosso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE CONDILLAC

Oeuvres philosophiques; texte établi et présenté par Georges Le Roy. 3 volumes. Paris: Presses Universitaires de France, 1947-51.

Les Monades. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.

Oeuvres complètes. 18 volumes (facs. 1798). Genebra: Slaktine, 1970.

OUTRAS FONTES

AUROUX, S.: *La Sémiotique des Encyclopédistes.* Paris: Payot, 1979.

BAERTSCHI, B.: *Les Rapports de l'Âme et du Corps.* Paris: Vrin, 1992.

_____. *La Statue de Condillac: image du réel ou fiction logique?*, Revue philosophique de Louvain, 82 (55): pp.335-364. 1984

BARTHES, R.: *L'Aventure Sémiologique.* Paris: Éditions du Seuil, 1985.

BONGIE, L.: **Introduction.** In: *Les Monades.* Grenoble: Jérôme Millon, 1994.

BOULLIER, D. R.: *Essai Philosophique sur l'Âme des Bêtes.* 1728

BOUGEANT, Amusement Philosophique sur l'Âme des Bêtes.

BUFFON, G.-L. L.: *Histoire naturelle générale et particulière, avec la description du cabinet du roi.* 1749-1767. Disponível em: <<http://www.buffon.cnrs.fr>>

CANGUILHEM, G.: *La Connaissance de la Vie.* Paris: Vrin, 1989.

CASINI, P.: *Newton's 'Principia' and the Philosophers of the Enlightenment.* Notes and Records of the Royal Society of London, Vol. 42, No. 1, Newton's 'Principia' and Its Legacy (Jan., 1988), pp. 35-52.

CASSIRER, E.: *A Filosofia do Iluminismo.* Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

CHARRAK, A.: *Empirisme et Métaphysique.* Paris: Vrin, 2003.

_____.: *Contingence et Nécessité des Lois de la Nature au XVIIIe Siècle.* Paris: Vrin, 2006.

CHOUILLET, J.: *L'Esthétique des Lumières.* Paris: PUF, 1974.

CICERO, M. T.: *De Oratore*. Loeb classical library. Cambridge: Harvard University Press, 1988

_____.: *De Officiis*. Loeb classical library. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

_____.: *Tusculanae Disputationes*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

COHEN, I. B.: *The Newtonian Revolution*. Cambridge University Press, 1983.

COSKI, R.: *Condillac: Language, Thought, and Morality in the Man and Animal Debate*. French Forum, Volume 28, Number 1, Winter 2003, pp. 57-75

DAGOGNET, F.: *L'Animal selon Condillac*. Paris: Vrin, 2004.

DERRIDA, J.: *L'Archéologie du Frivole*. Paris: Denoël/Gonthier, 1976.

DE MAN, P.: *The Epistemology of Metaphor*. Critical Inquiry, Vol. 5, No. 1, Special Issue on Metaphor (Autumn, 1978), pp. 13-30.

DE PRADES, J. M.: "A la Jerusalem Céleste", "Apologie", *Recueil de Pièces Concernant la thèse de M. l'Abbé de Prades soutenue en Sorbonne le 18 novembre 1751, censurée par la Faculté de théologie le 27 janvier 1752, 1753*

DEPRUN, J.: *La Philosophie de l'Inquiétude en France au XVIIIe Siècle*. Paris: Vrin, 1979.

DESMAIZEAUX (org.): *Recueil de Diverses Pièces par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton et autres Auteurs célèbres*. Amsterdam, 1720. Disponível gratuitamente em <<http://books.google.com>>

DIDEROT, D.: *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. 1749

_____.: *Le Rêve de D'Alembert*. 1769 (publicado pela primeira vez em 1830)

_____. e D'Alembert, J.: *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. 1751-1765. Disponível em: <[https://fr.wikisource.org/wiki/Encyclopédie, _ou_Dictionnaire_raisonné_des_sciences,_des_arts_et_des_métiers](https://fr.wikisource.org/wiki/Encyclopédie,_ou_Dictionnaire_raisonné_des_sciences,_des_arts_et_des_métiers)>

DUCHET, M.: *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*. Paris: François Maspero, 1971.

DU MARSAIS: *Traité des Tropes*. Paris: Nouveau Commerce, 1977.

EHRARD, J.: *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1963.

FONTENAY, E.: *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard, 1998.

FORMIGARI, L.: **Le Langage et la Pensée**. In: AUROUX, S. (org.): *Histoire des Idées Linguistiques*, t. 2. Liège: Mardaga, 1992.

FOUCAULT, M.: *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966.

GEARHART, S.: *The Open Boundary of History and Fiction: A Critical Approach to the French Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

HACKING, I.: *The Emergence of Probability*, Londres: Cambridge University Press, 1984.

HALLER, A.: *Dissertation sur les Parties Irritables et Sensibles des Animaux*. Lausanne, 1755. Disponível gratuitamente em <<http://books.google.com>>

KANT, I.: *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KNIGHT, I. *The Geometric Spirit: L'Abbé de Condillac and the French Enlightenment*. New Haven: Yale University Press, 1968

KOSSOVITCH, L.: *Condillac Lúcido e Translúcido*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.

KUNTZ, R.: *Capitalismo e natureza : ensaio sobre a filosofia econômica de François Quesnay*. São Paulo, 1981.

LEFÈVRE, R.: *Condillac ou La Joie de Vivre*. Paris: Seghers, 1966.

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. 1690. Disponível em: <https://en.wikisource.org/wiki/An_Essay_Concerning_Human_Understanding>

LOVEJOY, A.: *The Great Chain of Being*. Cambridge, 1936.

MADINIER, G.: *Conscience et Mouvement: Étude sur la Philosophie Française de Condillac à Bergson*. Paris, 1967.

MAYR, O.: *Authority, Liberty, and Automatic Machinery in Early Modern Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986.

MAZLIAK, P.: *La Biologie au Siècle des Lumières*. Paris: Vuibert, 2006.

MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *A Estrutura do Comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MEYER, M.: *Questions de Rhétorique: Langage, Raison et Séduction*. Paris: Librairie Générale Française, 1993.

- MONZANI, L. R.: *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Curitiba: Champagnat, 2011.
- _____. *O Empirismo na Radicalidade*. Campinas : Unicamp, 1993.
- MOREAU, D.: *Malebranche: une philosophie de l'expérience*. Paris: Vrin, 2004.
- MORFORD, M. *The Roman Philosophers*. Londres, Routledge, 2002.
- NEWTON, I.: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. 1676.
- PICHOT, A.: *Histoire de la Notion de Vie*. Paris: Gallimard, 1993.
- PRADO JÚNIOR, B.: *A Retórica de Rousseau e outro ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- PROUST, J.: *Diderot et l'Encyclopédie*. Genève: Slatkine, 1982,
- QUARFOOD, C.: *Condillac, la Statue et l'Enfant: Philosophie et Pédagogie au Siècle des Lumières*. L'Harmattan, 2002.
- QUESNAY, F: *Essai Physique sur L'Oeconomie Animale*. 3 tomos. 1736. Disponível gratuitamente em <<http://books.google.com>>
- QUINTILIANO, M. F.: *Institutio Oratoria*. Paris: Les Belles Lettres, 1979-.
- RETHORÉ, F.: *Condillac ou l'Empirisme et le Rationalisme*. Paris: 1864.
- RICKEN, U.: *Linguistics, anthropology, and philosophy in the French enlightenment*. Oxford: Routledge, 1994.
- RISKIN, J.: *Eighteenth-Century Wetware*. Representations, No. 83 (Summer 2003), pp. 97-125.
- ROBERT, L.: *Les Théories Logiques de Condillac*. Paris, 1869.
- ROGER, J.: *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 1993.
- ROOS, S.: *Consciousness and the Linguistic in Condillac*. MLN, Vol. 114, No. 4, pp. 667-690. 1999.
- SGARD, J. (org.): *Condillac et les problèmes du langage*. Genebra: Slatkine, 1982.
- _____. (dir.): *Corpus Condillac*. Genebra: Slatkine, 1981.
- SILVA, F. L.: *O Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

THOMAS, D.: *Competing Models of Sensibility in Condillac: The Château and the Harpsichord*. Studies in Eighteenth-Century Culture, Volume 25, 1996, pp. 147-165.

TODOROV, T.: *O Jardim Imperfeito*. São Paulo: Edusp, 2005.

_____.: *Teorias do Símbolo*. São Paulo: Papirus, 1996.

UEXKÜLL, J.: *Mondes animaux et monde humain*. Paris: Gonthier, 1965.

VASCONCELOS, B.: *A Ciência de Dizer Bem: A Concepção de Retórica de Quintiliano em Institutio Oratoria, II, 11-21*. São Paulo: 2000. Dissertação de Mestrado.