



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

MARIANA MOREIRA DA SILVA

**A CAPACIDADE DE SENTIR EM CONDILLAC: CONTINUIDADE
E RUPTURA ENTRE A CONDIÇÃO HUMANA E ANIMAL**

Salvador

2017

MARIANA MOREIRA DA SILVA

**A CAPACIDADE DE SENTIR EM CONDILLAC: CONTINUIDADE
E RUPTURA ENTRE A CONDIÇÃO HUMANA E ANIMAL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Carlota María Ibertis.

Salvador

2017

Para Gê, com amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, com profundo carinho e admiração, à minha orientadora Prof^a. Dr^a. Carlota María Ibertis, pelas horas investidas nos nossos encontros de orientação, pelo cuidado na leitura dos meus textos, pelos comentários a eles sempre tão acertados, pela indicação de bibliografia atualizada, pelos e-mails respondidos atentamente, pela generosa paciência durante todo o desenvolvimento desta pesquisa, pelo estímulo, apoio e incentivo, pela confiança em mim depositada, enfim, pela responsabilidade e pelo comprometimento intrínseco à sua atividade profissional. Professora, à senhora devo não somente esta laboriosa dissertação, mas todo o meu percurso filosófico.

Agradeço à minha família, em especial à minha mãe Maria Auxiliadora Moreira, ao meu pai Agnaldo Mira da Silva, à minha irmã Marília Moreira da Silva e às minhas avós Avany Damásia Lacerda Cruz e Maria José Mira da Silva, pelo apoio e incentivo que me foram concedidos nesta árdua e lenta tarefa filosófica.

Agradeço ao meu amado Gedeão Mendonça de Moura, por estar comigo em todos os momentos, sendo o meu verdadeiro porto seguro.

Agradeço ao meu amigo Kayk Oliveira Santos, alguém que levarei para a vida toda, por ser aquele que acredita e que faz acreditar.

Agradeço à Prof^a. Dr^a. Mariana de Almeida Campos e ao Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva, pela acurada análise e sugestões feitas a esta pesquisa durante o Exame de Qualificação.

Agradeço, uma vez mais, à Prof^a. Dr^a. Mariana de Almeida Campos e ao Prof. Dr. Evaldo Becker, por terem aceitado o convite para participar da Banca Examinadora da Defesa Final desta Dissertação.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF-UFBA), por ter me permitido trilhar o caminho para a obtenção do título de mestra em Filosofia.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pelo financiamento desta pesquisa através da bolsa de estudos.

*Fazer da interrupção um caminho novo,
da queda um passo de dança,
do medo uma escada,[...]
da procura um encontro.*

Fernando Sabino

RESUMO

No *Tratado dos Animais*, obra que se contrapõe à posição de Descartes e de Buffon no que tange à questão da sensibilidade dos animais, Condillac considera que estes, assim como os seres humanos, igualmente providos de corpo e alma, elementos necessários para a sensibilidade, constituem-se cognitivamente e orientam seu comportamento pelas sensações de prazer e dor. Esta consideração sugere uma aproximação entre as condições humana e animal, tendo em vista a capacidade de sentir. No entanto, embora homem e animal compartilhem do pressuposto da sensação, a concepção de Condillac no que diz respeito à continuidade ou ruptura entre ambas as condições torna-se, em determinado momento, problemática. Ao decorrer do texto, o filósofo nos apresenta capacidades e conhecimentos que os animais, limitados ao âmbito das suas necessidades-satisfações básicas, não são capazes de adquirir; a saber, a capacidade deliberativa, a linguagem articulada, os conhecimentos de Deus e dos princípios da moral, o que introduziria um afastamento radical dos homens em relação àqueles. Assim, Condillac, que aparentemente argumenta em prol de uma posição continuísta, a partir da qual homem e animal compartilham da mesma condição, declara também uma distância infinita entre eles. Trata-se de saber, portanto, qual a posição condillaciana no que diz respeito ao caráter da diferença entre as condições humana e animal e até que ponto as objeções de Condillac a Descartes e Buffon, relativas à capacidade de sentir, definem uma posição continuísta ou de ruptura entre as referidas condições.

Palavras-chave: Condillac, homem, animal, continuidade e ruptura.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I – Descartes e Buffon: concepções acerca da condição humana e animal.....	16
1.1 Descartes e a teoria dos animais-máquinas.....	16
1.2 Buffon e a significação nebulosa do sentir.....	31
CAPÍTULO II – Condillac e o pressuposto da continuidade entre a condição humana e animal.....	41
2.1 A aproximação com base na sensibilidade.....	41
2.2 A diferença gradual.....	53
CAPÍTULO III – Condillac e a ruptura radical entre a condição humana e animal.....	68
3.1 <i>Dissertação sobre as Mônadas</i> : uma digressão sobre o conhecimento de Deus.....	71
3.2 Convenção humana com fundamento divino: a moral	79
3.3 Incoerência, diferentes perspectivas ou aprofundamento da tese inicial?	86
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS	98

INTRODUÇÃO

Em defesa de uma posição anticartesiana com relação aos animais, a saber, que estes não são puros autômatos, e sustentando uma posição também diferenciada daquela elaborada pelo naturalista M. de Buffon, o qual atribui aos animais um sentido interior material, Condillac publica o seu *Tratado dos Animais*. Neste sentido, a referida obra é dividida em duas partes, quais sejam: a primeira, que consiste na crítica ao sistema de Descartes e à concepção de Buffon quanto à sensibilidade e operações mentais dos animais; e a segunda, que se concentra especialmente nas teses condillacianas no que tange às capacidades dos mesmos.

Embora o título da obra seja sugestivo em relação ao tema a ser abordado, o real interesse de Condillac em seu *Tratado dos Animais* nos parece ambíguo. Tal ambiguidade aparece numa afirmação singular que o filósofo enuncia já no prefácio da obra, segundo a qual ele afirma que: “Seria pouco curioso saber o que são os animais, se este não fosse um meio de conhecer melhor o que nós somos” (CONDILLAC, 2004, p.111)¹. Tal assertiva sugere haver algo nos animais que nos permite, por uma relação de semelhança ou de contraposição, conhecer o que são os seres humanos.

Para Ricken, bem como para alguns outros comentadores, ela acrescenta ainda mais, a saber, que a verdadeira pretensão e objetivo de Condillac é apresentar e estabelecer a sua antropologia (RICKEN, 2007, p. 223 – 224). A opinião de Dagognet também reforça que: “[...] o animal não serve senão de pretexto a fim de que possamos, enfim, precisar as prerrogativas, os limites, bem como o estatuto único do pensamento. O olhar sobre os animais está voltado sempre a tratar do homem e mais ainda de Deus” (DAGOGNET, 2004, p. 41)². Em concordância, Dal Pra diz que: “A psicologia animal pode, portanto, fornecer material de estudo útil para a psicologia humana” (DAL PRA, 1942, p. 238). Bertrand segue a mesma linha de pensamento ao afirmar que: “[...] Condillac subordina o conhecimento do animal a uma finalidade antropológica: conhecer ‘o que nós somos’” (BERTRAND, 2004, p. 118). E Laupies sintetiza: “O interesse pelo animal desde Montaigne até Condillac, passando por Descartes, não é

¹ Esclarecemos que as citações do *Tratado dos Animais* são traduções nossas.

² As citações dos textos cujas referências se encontram em língua estrangeira na bibliografia foram traduzidas por nós.

movido por uma curiosidade etológica. Não se trata de conhecer o animal por ele mesmo. O projeto é essencialmente antropológico e teológico” (LAUPIES, 2004, p. 06).

Acreditamos que o estudo sobre os animais nos permite conhecer melhor a condição humana porque tanto o homem quanto os animais compartilham o elemento biológico, o qual é compreendido como uma das condições de possibilidade da capacidade de sentir prazer e dor. Neste sentido, é em virtude desta capacidade fundamental que, na teoria condillaciana, enquanto seres sensíveis, homens e animais também são capazes de conhecimentos e de operações mentais. Ou seja, para o filósofo, temos muitos aspectos em comum com os animais, na medida em que, assim como eles, iniciamos o nosso desenvolvimento cognitivo e comportamental a partir da sensibilidade.

No entanto, é indispensável salientar que embora nos assemelhemos aos animais, o interesse em saber dos mesmos não implica considerar que, devido a essas semelhanças, há necessariamente um continuísmo irrestrito entre condição humana e animal. Chamamos continuísta a visão segundo a qual existe um compartilhamento de condição entre os homens e os animais, uma vez que eles diferem nos conhecimentos e nas capacidades operativas apenas por graus. Mas, ao contrário, o referido interesse pode indicar justamente que há uma separação considerável entre ambos, já que o homem alcança capacidades, conhecimentos e comportamentos que talvez o coloquem em uma condição exclusiva. Assim, falar dos animais pode dizer algo da condição humana justamente porque podemos comparar as suas experiências, operações, comportamentos, etc., com os nossos a fim de saber até que ponto chegam as semelhanças que nos aproximam. Laupies, depois de questionar por que o animal é uma aposta tão central se o que verdadeiramente está em jogo no *Tratado dos Animais* é saber sobre a identidade humana e a relação do homem com Deus, nos fornece a seguinte resposta: “O animal é, de uma só vez, o outro e o mesmo: ele parece com o homem, mas é por oposição a ele que o homem pode determinar sua identidade” (LAUPIES, 2004, p. 07). Ou seja, existem semelhanças entre o animal e o homem, mas este último é definido justamente por aquilo que os diferencia.

Para Condillac, as ideias e operações mentais dos homens e dos animais são originadas, desenvolvidas e aperfeiçoadas com base nas sensações de prazer e dor³. Esta tese forte, denominada por Monzani como “empirismo radical” (MONZANI, 1993, p.12), é desenvolvida minuciosamente por Condillac em seu *Tratado das Sensações* (1754), obra publicada um ano antes do *Tratado dos Animais* (1755), na qual o filósofo pretende mostrar não só que todas as ideias e conhecimentos são provenientes das sensações, mas também que as faculdades mentais delas derivam. Ou seja, Condillac sustenta um empirismo radical por defender que os conteúdos e também a própria forma da mente encontram a sua gênese, desenvolvimento e aperfeiçoamento a partir das sensações de prazer e dor. Monzani afirma que Condillac: “[...] não admite outro princípio explicativo, nessa tentativa de retrair a gênese do espírito humano, senão aquele da sensação que deve, portanto, dar conta tanto do conteúdo quanto da forma” (MONZANI, 1993, p. 12).

Na teoria condillaciana, porém, o prazer e a dor não se restringem apenas em fundar e desenvolver o âmbito cognitivo. Tais sensações, antes de mais nada, são os guias fundamentais para a orientação prática dos seres vivos, uma vez que esses se comportam com base nas lições desse par. O filósofo compreende que as sensações prazerosas e dolorosas são fundamentais para garantir a sobrevivência dos seres vivos, pois estes, num primeiro momento, seguem o que lhes agrada e evitam o que lhes causara dor e sofrimento; velando, assim, pela sua conservação vital. Bertrand pontua: “O princípio do prazer gera as operações mentais e as orienta ao mesmo tempo: o espírito tende a seguir o prazer e fugir da dor” (BERTRAND, 2004, p. 130).

Desse modo, ao considerar que o prazer e a dor são responsáveis pelas dimensões teórica e prática, Condillac atribui estatuto de princípio natural aos referidos guias. No entanto, embora homem e animal partam do pressuposto da sensação, notamos que, pouco a pouco, o homem adquire alguns conhecimentos, algumas capacidades, linguagem articulada e se comporta de maneira distinta dos demais animais, ultrapassando, então, o âmbito do estritamente natural. Isto é, suplantando a esfera daquilo que está presente em todo o ser vivo desde o seu nascimento. Ou seja, pouco a pouco o homem aprende que não lhe basta seguir o que lhe agrada e fugir do

³ Condillac compreende que toda sensação é constituída pelo seu conteúdo sensível específico, a saber, odor, som, sabor, etc. e pela qualidade agradável ou desagradável.

que lhe desagrada, uma vez que estas atitudes podem levar ao seu perecimento. Ocorre aí, o que denominaremos de desdobramento do princípio do prazer-dor, uma segunda formulação que possibilita comportamentos deliberados e livres para o ser humano. Cabe-nos perguntar com base em que se faz possível essa ultrapassagem e o que Condillac pretende salvaguardar ao estabelecer tal distanciamento.

Para nós, é fundamental ressaltar que, entre *Tratado das Sensações, Dissertação sobre a Liberdade* (opúsculo que segue o *Tratado*) e *Tratado dos Animais* há uma complementação. Não é à toa a afirmação de Condillac segundo a qual tais obras se esclarecem mutuamente (CONDILLAC, 2004, p. 112). De fato, a complementação ou o esclarecimento podem ser notados tanto pela semelhança estrutural quanto pela semelhança de conteúdo apresentada nas referidas obras. Em relação à estrutura, o *Tratado das Sensações*, composto de quatro partes, evidencia nas três primeiras⁴ o compartilhamento da condição estritamente natural entre homens e animais. Evidencia, noutras palavras, este momento inicial da vida animal em que seguir o prazer e evitar a dor coincide com a conservação vital.

No entanto, na quarta parte⁵ do referido *Tratado*, Condillac estabelece algumas nuances que apontam para a não necessária coincidência entre o prazeroso e o que convém à conservação. O filósofo, assim, lança mão de uma argumentação mais complexa, na qual figura a possibilidade de evitar seguir o imediatamente prazeroso, uma vez que ele pode ser também prejudicial. Dessa maneira, mostrando como o homem aprende a resistir e, até mesmo, a vencer os seus desejos (CONDILLAC, 1993, p. 215) é que Condillac nos apresenta a *Dissertação sobre a Liberdade*. Neste sentido, com a possibilidade de fazer escolhas que não provoquem arrependimentos posteriores, fica evidente que já não estamos mais nos referindo àquele momento inicial caracterizado pelo estritamente natural. Conforme assinala o filósofo: “[...] ao invés de buscar o objeto que oferece o prazer mais vivo, ela [a estátua] observa aquele em que há o máximo de prazer com o mínimo de dor e que, eliminando qualquer ocasião de arrependimento, pode contribuir para a maior felicidade” (CONDILLAC, 1993, p. 250).

⁴ Respectivamente intituladas: “Dos sentidos que, por eles mesmos, não julgam os objetos exteriores”, “Do tato, ou do único sentido que julga por si mesmo os objetos exteriores” e “Como o tato ensina os outros sentidos a julgar os objetos exteriores”.

⁵ Cujo título é: “Das necessidades, da habilidade e das ideias de um homem isolado que goza de todos os seus sentidos”.

Encontramo-nos, portanto, na esfera especificamente humana; esta que atinge o conhecimento de si, de Deus, da moral, que se aperfeiçoa em capacidades operativas como razão, reflexão, deliberação, etc., que possui linguagem articulada formada por signos convencionados socialmente e, sobretudo, que pode fazer escolhas e agir livremente. É no horizonte deste cenário que consideramos que o *Tratado dos Animais*, como fora dito, composto de duas partes: a primeira, que examina diretamente as teses de Descartes e de Buffon e a segunda, a qual se divide em dez capítulos para tratar do sistema das faculdades dos animais conforme as teses de Condillac, se desenvolve estrutural e conceitualmente – guardadas as devidas proporções – de modo aproximado ao *Tratado das Sensações* e à *Dissertação sobre a Liberdade*.

Concentrando-nos especialmente na segunda parte do *Tratado dos Animais* – que aqui queremos salientar como o foco principal desta análise – fazemos o seguinte paralelo: para nós, é como se os cinco primeiros capítulos da segunda parte⁶ correspondessem às três primeiras partes do *Tratado das Sensações*, pois em ambos Condillac nos mostra as semelhanças com base nas quais podemos afirmar uma continuidade e um compartilhamento de condição entre homens e animais. Porém, chamamos à atenção que no capítulo referente à linguagem dos animais, o compartilhamento da condição humana-animal começa a ser nuançado. Neste sentido, tal capítulo pode ser compreendido como uma transição em relação ao que se seguirá.

Dando sequência à transição acima salientada, os outros cinco capítulos da também segunda e última parte do *Tratado dos Animais*⁷ traçam as diferenças que marcam, progressivamente, o distanciamento do ser humano desta esfera estritamente natural. Ou seja, o que se depreende destes capítulos finais não é mais um continuísmo baseado em diferenças graduais, mas sim uma ruptura absoluta entre homem e animal, a qual considera que estes pertencem a condições essencialmente diferentes. Deste modo, vislumbrando os três escritos e comparando-os, é como se o filósofo tivesse seguido um

⁶ Quais sejam: I: Da geração dos hábitos comuns a todos os animais, II: Sistema dos conhecimentos nos animais, III: Que os indivíduos de uma mesma espécie agem de uma maneira tanto mais uniforme na medida em que eles procuram menos a se copiar; e que, por consequência, os homens são tão diferentes uns dos outros porque, de todos os animais, são aqueles que mais tendem à imitação, IV: Da linguagem dos animais e V: Do instinto e da razão.

⁷ A saber: VI: Como o homem adquire o conhecimento de Deus, VII: Como o homem adquire o conhecimento dos princípios da moral, VIII: Em que as paixões do homem diferem das dos animais, IX: Sistema dos hábitos em todos os animais: como ele pode ser vicioso; que o homem tem a vantagem de poder corrigir seus maus hábitos e X: Do entendimento e da vontade, seja no homem, seja nos animais.

roteiro estrutural e conceitual no *Tratado das Sensações* e na *Dissertação sobre a Liberdade*, debruçando-se sobre ele de maneira aprofundada e nuançada também no *Tratado dos Animais*.

Em resumo: se nas três primeiras partes do *Tratado das Sensações* e nos cinco primeiros capítulos da segunda parte do *Tratado dos Animais* acreditamos que Condillac é defensor da tese continuísta entre condição humana e condição animal, na quarta parte do *Tratado das Sensações* e na *Dissertação sobre a Liberdade*, bem como nos cinco capítulos que concluem a segunda parte do *Tratado dos Animais*, já questionamos se o filósofo é mesmo defensor deste compartilhamento; pois essas últimas passagens nos sugerem que o que o filósofo defende mesmo é uma ruptura radical entre condição humana e animal.

Queremos deixar claro que, segundo a nossa interpretação, o fato de os três textos apresentarem as referidas semelhanças entre si, não exclui que eles também guardam as suas peculiaridades. Estas, por sua vez, salientam que se no *Tratado das Sensações* o principal objetivo é: “[...] mostrar como todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos ou, para falar mais exatamente, das sensações” (CONDILLAC, 1993, p. 31), na *Dissertação sobre a Liberdade* o foco está em: “[...] observar um homem que ainda não contraiu nenhum tipo de hábito” (CONDILLAC, 1993, p. 245) e, no *Tratado dos Animais*, o objetivo se concentra em saber o que são os animais, a fim de conhecer melhor o que nós somos (CONDILLAC, 2004, p. 111).

Como já salientamos, todos os três escritos se entrelaçam, mas também diferem na medida em que tanto no *Tratado das Sensações* quanto na *Dissertação sobre a Liberdade* não há relações intersubjetivas, e nem poderia haver, tendo em vista que não há linguagem articulada⁸. A estátua – pensada enquanto ficção metodológica para representar o indivíduo (MONZANI, 1993, p. 16; BERTRAND, 2004, p. 130) – encontra-se isolada e entregue apenas às relações com o seu próprio eu e com os objetos que a rodeiam. Assim sendo, ela se distingue dos demais animais na medida em que as

⁸ Sobre este âmbito pré-linguístico, Monzani afirma: “Na realidade, trata-se, para Condillac, de ir em direção a uma camada mais elementar e fundante. Uma camada pré-linguística, pré-semiótica que constituirá o alicerce do teórico e do linguístico. Trata-se, no *Tratado*, de mostrar que a cadeia dos signos não é fundante, mas sim derivada. O signo, enquanto tal, não é inaugural, mas um efeito que reproduz, ao seu nível, uma energia mais velha e original que advém da necessidade (*besoin*), da paixão, e que está orientada para a ação. No *Tratado*, o teórico subordina-se ao prático, ao conhecimento prático” (MONZANI, 2011, p. 226).

suas necessidades ganham extensão e as experiências sensíveis se diversificam de maneira tal que as capacidades e os comportamentos se complexificam. Já no *Tratado dos Animais*, dispondo da linguagem articulada e inserido no contexto social, o qual é caracterizado pela moralidade, o homem se distingue dos demais animais devido a tudo o que advém desse convívio. Como nos diz Ibertis: “[...] entre os textos do *TS*, da *Diss.* e do *TA* apresentam-se certas discordâncias acerca de quais condições afastam o homem do âmbito animal e tornam necessária a readequação do princípio de prazer” (IBERTIS, 2013, p. 05).

Diante do que foi brevemente exposto, percebemos que na mesma medida em que certas afirmações do filósofo aproximam o homem do animal, outras defendem que eles se distanciam substancialmente. Ou seja, se algumas das suas teses, por um lado, dão margem a uma continuidade com diferenças graduais entre a condição humana e animal, por outro lado temos aquelas que sugerem uma ruptura essencial entre tais condições. Conforme observa Dagognet, Condillac encontra-se numa situação bastante embaraçosa: a necessidade de, ao mesmo tempo: “[...] aproximar o máximo possível o homem do animal – a tese o exige – mas opô-los solidamente e definitivamente, sua filosofia o demanda tanto quanto” (DAGOGNET, 2004, p. 124). O referido embaraço também é reconhecido por Dal Pra, o qual considera que: “Em Condillac, portanto, é preciso concluir que estão igualmente presentes duas exigências: a da unidade e a da distância entre o homem e o animal” (DAL PRA, 1942, p. 257).

O problema que se apresenta para nós e que norteia esta pesquisa é o seguinte: tendo considerado uma base comum para o desenvolvimento tanto dos homens quanto dos animais, a saber, a sensação, Condillac acredita que ambos se assemelham em muitas capacidades, conhecimentos e no comportamento. No entanto, esta aproximação desenvolvida pelo filósofo não é irrestrita e nem poderia sê-lo, visto que na mesma medida em que as semelhanças são observáveis empiricamente, algumas diferenças também são. Assim, a continuidade entre condição humana e animal fica restrita a determinados limites. Se a pretensão condillaciana é estudar os seres não em sua natureza, mas pelas suas operações (CONDILLAC, 2004, p. 112), tendemos a crer que as diferenças que nos afastam dos animais são graduais, ou seja, apenas relativas aos conhecimentos, às capacidades, etc., desenvolvidas em maior ou menor grau – uma vez que a natureza dos seres, sendo inacessível para nós, não está em questão – o que não inviabilizaria o continuísmo, mas apenas o afirmaria. No entanto, o que nos traz

dificuldades é o fato de o filósofo estabelecer uma distância infinita entre homens e animais e declará-los diferentes por sua essência. Ora, como um filósofo empirista radical, que pretende se deter apenas naquilo que pode ser observável empiricamente, afirma que há uma diferença essencial entre condição humana e animal?

Em virtude desse conflito, analisaremos as teses condillacianas a fim de investigar a partir de quais indícios e em que sentido podemos falar da aproximação e do distanciamento entre as condições humana e animal. Ou seja, procuraremos argumentos que apontem para ambas as direções na tentativa de saber se a semelhança e a diferença que Condillac estabelece entre homens e animais baseiam-se em graus ou consiste numa essência ou natureza compartilhada ou não por eles. Além disso, queremos saber se, e, caso seja possível, como as teses do continuísmo e da ruptura podem ser conciliadas sem prejuízos.

No primeiro capítulo desta dissertação, portanto, nos concentraremos nos pensamentos de Descartes e de Buffon relativos à condição humana e animal, a fim de compreendê-los e saber em que eles se assemelham e se distanciam daqueles de Condillac. No segundo capítulo, nos basearemos, sobretudo, na primeira parte do *Tratado dos Animais*, a qual aponta para uma posição continuísta entre condição humana e animal na medida em que Condillac apresenta a sua versão do pensamento de Descartes e de Buffon e critica-os. Por fim, no terceiro capítulo pretendemos analisar de que maneira é entendida a diferença essencial proposta por Condillac entre condição humana e animal. Para isso, utilizaremos, sobretudo, o *Tratado dos Animais*, e estabeleceremos constante diálogo com o *Tratado das Sensações* e com a *Dissertação sobre a Liberdade* quando necessário.

CAPÍTULO I

Descartes e Buffon: concepções acerca da condição humana e animal⁹

A concepção condillaciana acerca dos animais é bastante diferenciada daquelas concepções elaboradas também na modernidade, especialmente por Descartes e pelo naturalista Buffon. Tendo comparado os animais às máquinas, Descartes os considera desprovidos de alma, e, assim, priva-os da capacidade da sensibilidade, uma vez que a alma, isto é, o pensamento, é a condição de possibilidade para a constituição da capacidade de sentir. Curiosamente, Buffon – e isso é alvo especial das críticas de Condillac – embora tenha concedido aos animais apenas o sentido interior material e considerado estes seres como puramente materiais e incapazes de conhecimentos, concede-lhes a capacidade de sentir entendida de uma determinada maneira.

Neste sentido, iniciaremos este capítulo fazendo uma apresentação e uma análise da concepção cartesiana no que concerne a ambas as condições. Em seguida, no segundo tópico do presente capítulo, investigaremos as noções buffonianas acerca do tema.

1.1 Descartes e a teoria dos animais-máquinas

Descartes inicia a sua obra intitulada *O Homem*¹⁰ (1629 – 1633) dizendo que se faz necessário descrever o corpo e a alma separadamente e respectivamente, a fim de que ele possa nos mostrar: “[...] como essas duas naturezas devem estar juntas e unidas, para compor os homens que se assemelham a nós” (DESCARTES, 2009, p. 249 – 251). É interessante notar que frequentemente em suas obras Descartes reitera a necessidade da união corpo-alma no caso dos seres humanos. Do mesmo modo, também na quinta parte do *Discurso do Método* (1637) – a qual estabelece um diálogo direto com *O Homem*, no sentido em que descreve a maneira pela qual havia procedido neste – Descartes argumenta visando salientar que a alma racional não pode advir, em hipótese alguma, da matéria.

⁹ O objetivo desse capítulo é apresentar brevemente as posições de Descartes e Buffon, sem a pretensão de exaurir o tema nesses autores.

¹⁰ Obra escrita durante o período de 1629 a 1633, porém apenas publicada postumamente no ano de 1662.

Enquanto substância pensante (*res cogitans*), a alma só pode ser unida ao corpo (*res extensa*) pelo ato divino. Tal união deve ser entendida exatamente como uma junção, como uma união estreita; e não como um mero alojamento da alma num corpo – tal qual um piloto que conduz um navio – a fim de que possamos, ter, enfim, sentimentos e apetites que compõem um verdadeiro homem (DESCARTES, 1973, p. 70). Numa palavra, para termos um verdadeiro homem – ou seja, aquele que sente – a união estreita ou íntima entre o corpo e a alma é a condição necessária.

Em sua *Meditação Sexta* (1641), Descartes lança a mesma imagem do marinheiro no navio para nos dizer o seguinte : « A natureza me ensina, [...], que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo » (DESCARTES, 1973, p. 144). A esse respeito Lebrun observa que:

Descartes não estabeleceu que eu sou um entendimento + um corpo, porém que em mim há, além do mais, uma « mistura » dessas duas substâncias. E essa mistura *de fato* corrige o dualismo *de direito*. A ideia de que sou totalmente corpo e totalmente espírito anuncia um tema fundamental da Antropologia moderna (LEBRUN, 1973, p. 144).

Nesta mesma perspectiva, em sua obra de maturidade *As Paixões da Alma* (1649) o filósofo afirma: « [...] é necessário saber que a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo » (DESCARTES, 1973, p. 238, Art. 30) e prossegue: « [...] há tal ligação entre nossa alma e nosso corpo » (DESCARTES, 1973, p. 266, Art. 107). Assim, fazendo um paralelo entre tais passagens, compreendemos que nas referidas obras citadas, Descartes tem o interesse comum de mostrar que há uma união entre corpo e alma, de modo que é somente a partir desta conjunção que temos um ser humano em sua unidade. Segundo Campos: « [...] a especificidade do corpo humano em relação aos outros corpos está ligada a uma forma especial de organização e de funcionamento, assim como à íntima relação de união que ele mantém com a alma » (CAMPOS, 2016, p. 46).

Conforme o dualismo cartesiano, uma coisa extensa é uma coisa não-pensante e uma coisa pensante é uma coisa não-extensa (DESCARTES, 1973, p. 123). No entanto, como explicar que ambas as substâncias – de naturezas incompatíveis – se relacionam de modo tão intrínseco no ser humano ao ponto de se misturarem e formarem um todo

único? Uma dificuldade nos aparece quando atentamos para a seguinte passagem da *Meditação Sexta*:

E, portanto, pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo, e que, no entanto, noto que não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha essência, a não ser que sou uma coisa que pensa, concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora [...] eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele (DESCARTES, 1973, p. 142).

Ora, não se compreende. Como Descartes pode afirmar a união intrínseca entre o corpo e a alma, sendo que o que ele define como constituinte da natureza¹¹ humana é apenas o pensamento? Sobre essa dificuldade Cottingham observa que:

A relação entre as substâncias que supostamente se excluem – mente e corpo – constitui, portanto, um enorme problema para Descartes; embora incompatíveis, e de naturezas inteiramente distintas, estão “conjugadas e misturadas” – Descartes utiliza, mais tarde, o termo ainda mais forte “unidas” – de modo a constituir uma criatura humana capaz de sentir. [...]. O paradoxo resultante no sistema cartesiano é que a razão nos informa uma coisa (a distinção), ao passo que a experiência nos diz coisa bem oposta (a união), e, no entanto, ambas estão corretas (COTTINGHAM, 1995, p. 116 – 117).

Para tentar compreender esta união, investigaremos o sentido atribuído ao corpo e à alma na filosofia cartesiana. Descartes, em suas diversas obras, atribui significados diferentes à palavra “corpo”. No entanto, iremos adotar aqui o sentido do referido conceito fornecido pelo filósofo em *O Homem*, a saber: “Suponho que o corpo não seja outra coisa senão uma estátua ou máquina de terra, que Deus forma intencionalmente para torná-la o mais possível semelhante a nós” (DESCARTES, 2009, p. 251); e acrescenta, ainda, que Deus coloca dentro desse corpo todas as peças necessárias ao movimento, à nutrição, à respiração, etc. Na *Meditação Segunda* aparece uma definição bastante semelhante: “[...] rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e

¹¹ Descartes define “natureza” na *Meditação Sexta* de dois modos: “Pois, por natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo outra coisa senão a complexão ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu” (DESCARTES, 1973, p. 144). Neste caso, em específico, ao falar da natureza humana estamos falando, portanto, do segundo sentido.

carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo” (DESCARTES, 1973, p. 101).

Tendo definido “corpo”, n’*O Homem*, em comparação com uma estátua ou máquina, o filósofo, em tal obra, porém, não nos fornece o sentido ao qual se refere à alma. Ele nos diz: “Quando Deus unir uma alma racional a essa máquina, sobre o que eu pretendo discorrer mais adiante” (DESCARTES, 2009, p. 297). No entanto, percebemos que a promessa feita nesta passagem, e também em algumas outras¹², acerca de tratar do referido tema não se confirma. Donatelli nos adverte quanto a isso declarando: “Descartes não chegou a tratar desse assunto, conforme promete em várias passagens” (DONATELLI, 2009, p. 297). Embora não tenhamos uma definição clara, alguns trechos, no entanto, elucidam a concepção de Descartes sobre a alma. Em um deles, ele nos diz que: “[...] o movimento que eles [os filetes] causarão no cérebro dará ocasião à alma [...] de ter o sentimento da *dor*” e depois: “[...] eles [os pequenos filetes] farão a alma sentir”, mais além afirma que o respectivo aumento ou a diminuição do movimento nesses filetes: “[...] provocará na alma a sensação de *calor* [...] ou de *frio*” (DESCARTES, 2009, p. 299). Ou seja, nota-se que se a alma tem a possibilidade do sentimento de dor, de calor, de frio, etc., é porque é reservada à alma a capacidade de sentir.

Além desses, também há registros de que para Descartes a alma sente nas seguintes passagens d’ *O Homem*: “[...] a alma poderá sentir todas as outras espécies de gostos” e também que as partículas dos alimentos: “[...] poderão, dessa forma, fazer que a alma sinta um gosto agradável” (p. 303); “[...] um alimento que costuma se apresentar com gosto agradável à alma” (p. 305); “[...] essas partes terrestres extremamente pequenas, [...], poderão dar ocasião à alma de ter diversas sensações olfativas” e também: “[...] pois serão esses pequenos tremores que, dirigindo-se ao cérebro por meio dos nervos, darão ocasião à alma de conceber a ideia dos sons” (p. 309); “[...] um som que a alma julgará mais agudo do que uma oitava” (p. 311); “O que me parece suficiente para mostrar como a alma que estará na máquina que vos descrevo poderá ter prazer com uma música” (p. 313); “[...] a alma poderá ver o maior número de objetos” (p. 319); “[...] a alma só poderá ver muito distintamente um só ponto do objeto de cada vez” (p. 325); “[...] a alma poderá conhecer, [...], a posição desse corpo, sua figura, sua

¹² Como podemos observar nas páginas: 249, 251, 273, 275, 297, 411, DESCARTES, 2009.

grandeza e todas as outras qualidades semelhantes” (p. 329); “Mas a alma poderá, também, frequentemente, se enganar em todos esses julgamentos” (p. 331); “[...] a alma, [...], encontrará [...] ocasião de se enganar” (p. 335); os líquidos que servem como ácido no estômago agitarão os pequenos filetes que, por sua vez, moverão as partes do cérebro: “Isso fará que a alma, estando unida a essa máquina, conceba a ideia geral da *fome*” e prossegue dizendo que a ação dos referidos líquidos: “[...] fará que a alma conceba, então, o desejo de comer certos alimentos de preferência a outros” (p. 337); “[...] um movimento no cérebro que dará ocasião à alma de conceber a ideia da *sede*” (p. 339); e conclui dizendo que considera, também, todas as coisas que: “[...] poderão dar ocasião à alma de sentir o movimento, o tamanho, a distância, os sons, os odores e outras semelhantes qualidades, e mesmo aquelas que poderão fazer que ela sinta cócegas, dor, fome, sede, alegria, tristeza e outras paixões” (p. 363).

Ainda em relação ao tema da alma, cabe notar que n’*As Paixões da Alma*, Descartes a considera como condição indispensável para as paixões, uma vez que estas últimas são conceituadas da seguinte maneira: « [...] podemos em geral defini-las [as paixões da alma] por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos » (DESCARTES, 1973, p. 237, Art. 27). E explica: « [...] o que denomino aqui espíritos não são mais do que corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa » (DESCARTES, 1973, p. 230 – 231, Art. 10). Sobre isso Cottingham : « Apesar do nome um tanto enganador, os « espíritos animais » cartesianos são elementos inteiramente físicos » (COTTINGHAM, 1995, p. 61). Laupies acrescenta que tais espíritos são corpos muito pequenos que possibilitam a transmissão do movimento, e que, portanto: « [...] o movimento não requer, assim, nenhuma *alma*, nenhum princípio misterioso. Logo, os *animais* não são dotados de um princípio de *animação* particular: eles não diferem em nada dos outros seres materiais » (LAUPIES, 2004, p. 104).

Para nós, todas as declarações salientadas acima são feitas no sentido de evidenciar que também para o filósofo, assim como para Condillac, a alma sente. Descartes explica na *Meditação Sexta*, por exemplo, que dessa emoção no estômago, nasce a vontade de comer, e da segura da garganta, nasce o desejo de beber. No caso deste exemplo, há um movimento no estômago e na garganta, ou seja, nas partes físicas, que suscita na alma a vontade e o desejo de satisfazer a carência sentida: a fome e a

sede. Desse modo, fome e sede são maneiras confusas de pensar, que têm como causa movimentos corpóreos. Ou seja, há uma interação indispensável entre o corpo e a alma para que sejam possíveis as paixões. Assim, Descartes declara: “E, além desse prazer e dessa dor, sentia também em mim a fome, a sede e outros semelhantes apetites, como também certas inclinações corporais para a alegria, a tristeza, a cólera e outras paixões semelhantes” (DESCARTES, 1973, p. 139 – 140). E acrescenta: “Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo” (DESCARTES, 1973, p. 144).

Com base no que foi dito, compreendemos que as paixões são também um tipo de pensamento. No entanto, são pensamentos que estão essencialmente unidos com o corpo como causa, visto que para que haja a sua manutenção e fortalecimento, faz-se necessário o movimento dos espíritos animais. Desse modo, fica evidenciado que a condição de possibilidade para que as paixões ocorram é a união psicofísica.

Se n’*O Homem*, apesar dos trechos apresentados acima, o filósofo não deixa clara a definição de alma, mas apenas nos mostra indícios de como ela pode ser entendida; no *Discurso do Método*, entretanto, tal conceito aparece de modo bastante preciso, a saber: “[...] que a nossa alma, ou seja, essa parte distinta do corpo cuja natureza [...] é apenas a de pensar” (DESCARTES, 1973, p. 63). Descartes nos diz o seguinte n’*As Paixões da Alma*: « [...] não há em nós senão uma alma, e esta alma não tem em si nenhuma diversidade de partes » (DESCARTES, 1973, p. 245, Art. 47). E mais além reitera: « [...] não conheço na alma nenhuma distinção de partes » (DESCARTES, 1973, p. 254, Art. 68). O mesmo pensamento também pode ser encontrado na *Meditação Sexta* na medida em que afirma: « E as faculdades de querer, sentir, conceber, etc., não podem propriamente ser chamadas suas partes: pois o mesmo espírito emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber, etc. » (DESCARTES, 1973, p. 147).

Assim, diante do que as três referidas obras nos apresentam em relação ao tema da alma, fica claro que na concepção cartesiana há apenas a alma racional, ou seja, esta que se caracteriza e se define somente enquanto pensamento. Descartes, nesta perspectiva, ao passo que afirma a sua tese da alma racional, tece uma crítica ferrenha à

concepção aristotélica da tríplice função da alma¹³, concepção que consiste em considerar que nela estão presentes as funções vegetativa, sensitiva e racional. Além disso, compreendemos que para Descartes os movimentos tanto dos homens quanto dos animais não ocorrem devido ao que foi considerado de função motriz da alma, ou melhor, sequer estão relacionados a ela, mas ocorrem simplesmente devido à organização corporal. N' *O Homem*, Descartes afirma claramente:

Desse modo, nessa máquina não é necessário conceber nenhuma alma vegetativa ou sensitiva, nem algum outro princípio de movimento e de vida, além de seu sangue e seus espíritos agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração, e que não é de natureza diferente da de todos os fogos que estão nos corpos inanimados (DESCARTES, 2009, p. 415).

E na *Meditação Sexta* reitera:

[...] se considero o corpo do homem como uma máquina, de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele que, mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz presentemente, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas somente pela disposição de seus órgãos (DESCARTES, 1973, p. 146).

É neste sentido que n' *As Paixões da Alma* Descartes salienta que enquanto o pensamento pertence à alma, o calor e os movimentos pertencem ao corpo. E é justamente pelo fato de serem os órgãos que servem para mover o corpo – e não a alma, como pensava Aristóteles – que há uma diferença notória entre um corpo vivo e um corpo morto. Para Descartes, a morte não sobrevém por culpa da alma, mas porque alguma parte do corpo se corrompe; fazendo com que o calor natural cesse. O filósofo ilustra exemplificando que o corpo de um homem vivo difere do corpo de um homem morto da mesma maneira que um relógio quando está montado e funcionando difere de quando está quebrado e para de funcionar (DESCARTES, 1973, p. 228, Art. 04, 05 e 06). Bertrand observa: « De fato, mostrando que os animais podem ser descritos como autômatos, Descartes refuta a ideia de que uma alma seja necessária para assegurar as funções vitais » (BERTRAND, 2004, p. 104). E, neste sentido, Cottingham conclui:

¹³ No *De Anima*, Aristóteles considera que a alma é princípio de três funções ou capacidades: nutritiva, perceptiva e racional. Destaca também a capacidade do movimento e diz que é por tais funções que a alma é definida (ARISTÓTELES, 2006, p. 75).

Em lugar da noção escolástica de uma “alma motriz” responsável pelo movimento em seres humanos e outros animais, a abordagem cartesiana evoca apenas microeventos mecânicos, explicáveis exatamente com os mesmos princípios que se aplicam a qualquer outro fenômeno físico (COTTINGHAM, 1995, p. 61).

No *Discurso do Método*, Descartes considera os autômatos como máquinas móveis. Para ele, tais máquinas podem ser de dois tipos: construídas pelos homens ou pelas mãos de Deus. No caso das primeiras, tendo sido feitas apenas com pouquíssimas peças, diferem muito daquelas que têm uma multidão de ossos, músculos, nervos, artérias, veias, etc., em sua composição. Visto que, uma vez engendrada por Deus, essa máquina do segundo tipo, considerada máquina animal é, segundo Descartes: “[...] incomparavelmente melhor ordenada e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens” (DESCARTES, 1973, p. 68).

Descartes afirma que se colocássemos, por exemplo, uma máquina em forma de macaco e um verdadeiro macaco juntos, ou qualquer máquina que fosse organizada e tivesse a figura de qualquer outro animal sem razão ao lado do próprio animal, não teríamos nenhum meio para reconhecê-los e distingui-los. Confirmaríamos somente que ambos pertencem à mesma natureza (DESCARTES, 1973, p. 68). Como pontua Cottingham:

No caso dos animais não-humanos, ou “bichos” (em francês, *bêtes*) ou “brutos” (em latim, *bruta*), como os designa Descartes frequentemente, não há nada que não possa ser explicado de modo mecanicista; isso dá origem à famosa doutrina cartesiana da *bête machine* – a concepção de que os animais não-humanos são, simplesmente, autômatos mecânicos (COTTINGHAM, 1995, p. 104).

Ao passo que fazendo a comparação de uma máquina em forma humana com um verdadeiro homem, teríamos dois meios a partir dos quais reconheceríamos que se trata de seres em tudo diferentes. Esses meios são a linguagem e o modo de fazer as coisas. Descartes argumenta que por mais que uma máquina fosse feita de maneira tal que pudesse proferir palavras, de modo que, se tocada em algum ponto, ela pergunta o que dela desejam, ou, se tocada em outro, ela grita que lhe fazem mal, tal máquina jamais teria a possibilidade de arranjar as palavras, nem outros sinais, visto que não tem pensamentos (DESCARTES, 1973, p. 68). Sintetiza Cottingham:

Em resumo, o usuário humano da linguagem é capaz de responder de forma adequada a uma gama indefinida de situações, e essa capacidade afigura-se totalmente diferente de qualquer coisa que pudesse ser produzida por um mecanismo finito gerador de um

conjunto fixo de respostas a partir de determinados estímulos (COTTINGHAM, 1995, p. 97).

Ou seja, para Descartes, a linguagem é uma capacidade especificamente humana, a partir da qual não restam dúvidas de que somos seres inteiramente diferentes dos autômatos, sejam eles artificiais (criação humana) ou animais (criação divina). Ela é o traço distintivo por meio do qual são trazidos à tona os conteúdos indefinidos e infinitos que podem ser enunciados também de diversas e infinitas maneiras; permitindo, assim, que estabeleçamos uma comunicação com outrem. Como salienta Cottingham: “A conclusão que Descartes tira daí é que a linguagem é um “sinal seguro” da presença de uma entidade totalmente imaterial em nosso interior – a alma racional” (COTTINGHAM, 1995, p. 97).

O outro meio pelo qual poderíamos distinguir claramente um verdadeiro homem de uma máquina com forma humana, ou, se quisermos adotar a expressão de Cottingham, o outro “sinal seguro” que sustenta a distinção, é a maneira pela qual são realizadas as ações humanas. Descartes argumenta que embora algumas máquinas pudessem desempenhar muitas atividades de maneira tão bem feita, e, muitas vezes, até melhor que os homens, elas fatalmente falhariam ao realizar outras tarefas. Para o filósofo, este é o indício de que tais autômatos não agem pelo conhecimento, mas simplesmente pela disposição de seus órgãos. Assim, a fim de evitar falhas, deveria haver uma organização particular em seus órgãos para realizar cada ação em específico. Quanto a isso, Descartes diz que: “[...] resulta que é [...] impossível que numa máquina existam bastante diversas [disposições] para fazê-la agir em todas as ocorrências da vida” (DESCARTES, 1973, p. 68 – 69).

Diferentemente deste autômato, o filósofo argumenta que as ações humanas são realizadas sempre com base no conhecimento, tendo em vista que: “[...] a razão é um instrumento universal” (DESCARTES, 1973, p. 68). Questionamos, entretanto, o seguinte: o fato de os seres humanos agirem com a razão não os exclui do âmbito do erro, uma vez que eles também falham. Ou seja, o fato de agirmos melhor do que os autômatos, visto que agimos com base no conhecimento, não exclui a possibilidade de falharmos em determinado momento. Então, como Descartes explica a ação equivocada mesmo decorrente do conhecimento humano?

Encontramos a fonte dos erros na *Meditação Quarta*. Nesta, o filósofo nos diz que o erro humano ocorre porque a nossa capacidade de discernir entre o verdadeiro e o

falso é finita. Ele nos diz em seguida que o erro é uma privação de algum conhecimento que deveríamos possuir (DESCARTES, 1973, p. 124). Além disso, o filósofo afirma que os erros humanos testemunham apenas a própria imperfeição humana e, em hipótese alguma, atestam imperfeição no seu criador: Deus (DESCARTES, 1973, p. 125). Finalmente declara que os erros nascem do fato de ser: “[...] a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, [...], estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro” (DESCARTES, 1973, p. 127). Desse modo, a fim de evitar tais enganos, cumpre deter a vontade nos limites do conhecimento, para que ela apenas formule juízos sobre o que o entendimento representa de maneira clara e distinta (DESCARTES, 1973, p. 130).

O fato de agirmos pelo conhecimento seria um critério de distinção entre as nossas ações e as ações dos autômatos. Mas, na medida em que o conhecimento nos distingue, como explicar que as falhas nos aproximam? Dito de outro modo, assim como os autômatos, nós também falhamos muitas vezes na realização de certas atividades. Neste caso, haveria algum critério para nos diferenciar deles? Seguindo a linha do raciocínio cartesiano, devemos responder a este questionamento pela afirmativa, pois, mesmo em caso de conhecimento insuficiente ou de falha, o homem age sempre em função de algum conteúdo mental, enquanto que os animais carecem de conteúdos mentais. Além disso, é importante destacar que ao passo que as falhas humanas podem ser consideradas erros propriamente ditos, pois consistem no mau uso do livre arbítrio, as falhas dos animais não podem ser moralmente avaliáveis, haja vista que eles não são seres livres e imputáveis. Neste sentido, só os homens podem errar.

O filósofo considera que por esses dois meios apresentados – linguagem e ação – além de podermos conhecer a diferença entre os autômatos artificiais e os homens, também pode ser conhecida a diferença entre os homens e os animais. O argumento engendrado para esta distinção segue a mesma linha de raciocínio do anterior, qual seja: em relação à linguagem, Descartes nos diz que por mais que um papagaio possa proferir palavras, todavia não pode falar como os seres humanos, pois a linguagem destes últimos não só é diversa, criativa e plástica, mas é, sobretudo, a expressão de pensamentos que supõem sempre uma inteligência.

Em relação às ações, Descartes afirma que apesar de existirem animais que demonstram mais habilidade do que nós ao desempenhar algumas ações, em outras atividades, porém, não a demonstram nem um pouco. Sendo assim, o fato de agirem melhor do que nós em determinadas circunstâncias não prova que possuem espírito¹⁴, mas, ao contrário, prova mesmo que eles não têm; e que é simplesmente pela disposição de seus órgãos – “[...] assim como um relógio que é composto apenas de rodas e molas” (DESCARTES, 1973, p. 69) – que em algumas ocasiões podem agir melhor do que nós. Tal comparação revela o desaparecimento das diferenças entre natural e artificial, entre máquina e organismo e atesta a perda da especificidade dos animais (LAUPIES, 2004, p. 07). Laupies resume: “O que chamamos, por vezes, de a ‘teoria dos animais-máquinas’ não é nada além que o mecanismo geral e não um discurso cujo objeto seria os animais em particular” (LAUPIES, 2004, p. 07).

Ora, levando em consideração a interpretação segundo a qual, para Descartes, a alma sente, questionamos o seguinte: sendo os animais privados dessa substância, são eles também privados de sensação? Pois, de fato, parece ser esta a consequência imediata que podemos inferir a partir do raciocínio. Contudo, também não podemos deixar de trazer para a discussão as considerações que Cottingham tece a respeito da explanação cartesiana sobre a natureza da sensação. Para Cottingham, a explicação fornecida pelo filósofo é extremamente problemática, uma vez que, tendo admitido que os fenômenos sensoriais surgem quando o corpo e a alma estão unidos, no caso dos animais não pode haver qualquer união psicofísica que sustente o que poderia ser chamado de sensação. Assim, o comentador nos diz:

A posição de Descartes acerca do status dos animais permanece, entretanto, ambígua: se era inflexível ao negar-lhes o pensamento e a linguagem genuínos, contentava-se, contudo, em deixar nebulosa a identificação de que tipo de experiência sensorial – se é que alguma – lhes deveria ser atribuído (COTTINGHAM, 1995, p. 21).

Isso porque em carta endereçada a Newcastle, em 23 de novembro de 1646, Descartes escreve de modo que parece atribuir algum grau de sensação aos animais, na medida em que afirma que estes podem ter fome e outras paixões como o medo, a esperança, a

¹⁴ Compreendemos que este espírito, ao qual Descartes se refere, no sentido de dizer que os animais dele carecem é simplesmente o espírito que depende das afecções particulares da alma (DESCARTES, 2009, p. 343). Visto que, enquanto um vento ou uma chama muito sutil, que tem a força de inflar e de enrijecer os músculos nos quais estão contidos, encontram-se de todo modo presentes nos animais (DESCARTES, 2009, p. 285).

alegria, etc. (DESCARTES, 1901, p. 574). E, posteriormente, em carta destinada a More, em 5 de fevereiro de 1649, o filósofo diz: « Não nego que os animais tenham vida, uma vez que para mim ela é somente o calor do coração; nem mesmo nego que tenham sensação, na medida em que ela depende de um órgão corporal »¹⁵ (DESCARTES, 1903, p. 278). Ora, declarações como essas trazem muitas dificuldades para a compreensão da teoria dos animais-máquinas cartesianos. De modo que estamos de acordo com Cottingham na medida em que ele afirma que o filósofo nos lança numa situação bastante nebulosa no que tange à experiência sensorial dos animais. Como veremos na seção seguinte, Buffon estaria próximo dessas afirmações cartesianas que levam em consideração algum tipo de sensibilidade animal. No entanto, gostaríamos de salientar que embora tragamos à tona essas cartas pessoais escritas por Descartes – as quais não tinham pretensões de serem publicadas – consideraremos, aqui, o sentido de animais autômatos com base no qual Descartes erigiu o seu sistema filosófico.

Pois, como é que os animais podem ter a capacidade de sentir, visto que a sensação está diretamente vinculada à alma e estes estão limitados apenas à extensão corporal? Não parece possível considerar que no sistema cartesiano os animais sejam dotados da sensibilidade. O que, para nós, sustenta tal tese é o fato de Descartes reduzi-los a meras máquinas móveis, à extensão, e submetê-los ao mecanismo com base no qual são explicados os demais corpos físicos. Acreditamos, portanto, que para dar conta do que presumimos como experiência sensorial nos animais, seja preciso haver uma relação intrínseca entre alma e corpo, de modo que limitá-los apenas à extensão não permite concebê-los como seres sencientes. Ou, então, a sensação deveria ser entendida em dois sentidos diferentes, como o faz Buffon.

De fato, de acordo com a *Resposta* que Descartes fornece à *Sexta Objeção*, vemos que o filósofo faz certa distinção em relação aos graus de sensibilidade. Neste escrito, ele considera três diferentes graus de sensação, a saber, o primeiro e mais básico, que é vinculado apenas ao corpo, o segundo, que é associado tanto ao corpo quanto à alma e o terceiro, o qual compreende todos os nossos julgamentos (DESCARTES, p. 355 – 356, 1824 – 1826). Neste sentido, poderíamos dizer que somente o primeiro grau é compartilhado entre os homens e os animais, na medida em que ambos são constituídos pela substância corporal. Assim, se fosse o caso, esta

¹⁵ Trecho cotejado na edição Adam e Tannery, porém utilizamos a tradução de John Cottingham que se encontra no *Dicionário Descartes*, 1995, p. 21.

nuance que concede um grau de sensibilidade material para os animais daria conta do que fora declarado por Descartes em sua carta destinada a More em 1649, já que nesta ele entende que a sensação dos animais depende apenas de um órgão corporal. Todavia, a dificuldade que se apresenta é: se Descartes, em seu sistema filosófico, considera que a sensação é intrinsecamente relacionada à alma, como dizer, nesses escritos pessoais, que há um tipo de sensibilidade que apenas depende do corpo? Quais seriam as características das experiências proporcionadas por esta sensação material? E, em última instância, será que daria, de fato, para denominá-la como sensação?

Salientamos, ainda, que a distinção proposta por Descartes em sua *Resposta à Sexta Objeção* também não é suficiente no que tange à carta de 1646 endereçada a Newcastle. Isso porque na *Resposta* ele afirma que o segundo grau de sensação encerra todas as sensações que resultam da união do espírito com o corpo, isto é: « [...] dor, cócegas, fome, sede, cores, sons, sabores, odores, calor, frio e outras semelhantes » (DESCARTES, p. 355, 1824 – 1826). Tomando como parâmetro esta definição, na carta de 1646, como vimos, o filósofo atribui o segundo grau de sensação aos animais ao dizer que estes têm paixões na medida em que podem sentir medo, esperança, etc. Ora, esta declaração, para nós, é incompreensível, visto que sendo as paixões entendidas enquanto um tipo de pensamento – estes que pertencem apenas à alma – os animais seriam delas desprovidos e bastariam ser compreendidos como meros autômatos mecânicos. O que evitaria quaisquer possibilidades de incoerências acerca da experiência sensorial dos animais na teoria cartesiana. Ou, então, enquanto alternativa diante da incoerência, se poderia pensar em um significado de *paixão* como mero afetamento.

Para os comentadores Buzon e Kambouchner: « Tomada no sentido estrito, a *sensação* consiste no segundo grau aqui distinguido » (BUZON e KAMBOUCHNER, 2016, p. 67). Acreditamos que este seja o significado propriamente atribuído à sensação posto que o mesmo se relaciona tanto ao corpo quanto à alma. Assim, sendo definida especialmente pelo seu caráter psicofísico, nos questionamos, contudo, sobre a diferença entre sensação – entendida no segundo grau – e *paixão* na teoria cartesiana, uma vez que esta última também é conceituada pelo duplo aspecto fornecido pela substância extensa e pela substância pensante.

Descartes conclui a primeira parte de *As Paixões da Alma* fazendo considerações importantes a respeito dos animais. O filósofo acredita que : « [...] embora [os animais] não possuam a menor razão, nem talvez nenhum pensamento, todos os movimentos dos espíritos e da glândula que provocam em nós as paixões não deixam de existir neles também e servem-lhes para manter e fortalecer, não como em nós, as paixões, mas os movimentos dos nervos e dos músculos que costumam acompanhá-las » (DESCARTES, 1973, p. 247, Art. 50). E mais além : « [...] todos os animais sem razão conduzem a sua vida apenas por movimentos corporais » (DESCARTES, 1973, p. 276, Art. 138). Como afirma Lebrun, evidentemente que para Descartes: « Os animais não têm paixões, visto que a paixão é um fenômeno especificamente psicofísico: eles só possuem reflexos » (LEBRUN, 1973, p. 247). Para nós, o fato de os animais não terem paixões no sistema cartesiano – visto que não têm alma – é um indício que evidencia que eles também carecem de sensações do segundo e terceiro tipos.

Se consideramos as afirmações citadas acima como importantes, não poderíamos deixar de conceber a passagem conclusiva da quinta parte do *Discurso do Método* como decisiva. Nela Descartes declara:

[...] não há outro [erro] que afaste mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa, [...]; ao passo que, sabendo-se o quanto diferem, compreende-se muito mais as razões que provam que a nossa é de uma natureza inteiramente independente do corpo e, por conseguinte, que não está de modo algum sujeita a morrer com ele (DESCARTES, 1973, p.70).

Primeiramente gostaríamos de frisar um elemento que salta aos nossos olhos nesta passagem. Descartes diz que é um erro sem precedentes acreditar que “[...] a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa” (DESCARTES, 1973, p. 70). Ora, uma incoerência parece rondar tal argumentação; uma vez que neste breve desenvolvimento mostramos que o filósofo não atribui alma – de nenhum tipo, já que acredita haver somente a alma racional – aos animais. Por que neste momento, então, ele estaria falando que o distanciamento, a diferença essencial, a ruptura entre condição humana e animal repousa sobre a natureza da alma de ambos? Conforme o que nos diz Lebrun, Descartes, na verdade, estaria tecendo uma crítica àqueles que consideram haver alma nos animais, ainda que corruptível e mortal (LEBRUN, 1973, p. 70).

A assertiva segundo a qual, diferentemente dos animais, os quais não têm alma, «[...] a nossa [alma] é de uma natureza inteiramente independente do corpo» (DESCARTES, 1973, p. 70) também não se dá sem dificuldades; já que apresentamos nessa seção que o esforço do filósofo é empreendido de modo a mostrar a intrínseca união entre o corpo e a alma no caso do ser humano. No entanto, como consequência da independência que essas duas substâncias mantêm entre si, Descartes conclui que a nossa alma não pode perecer com o corpo e declara que ela é imortal. Desse modo, no sistema cartesiano não há lugar para podermos falar de uma única condição compartilhada entre homem e animal, ou seja, não se faz possível um continuísmo, haja vista que neles as diferenças são extremas. O que existe propriamente é uma verdadeira ruptura que separa em dois âmbitos essencialmente distintos a condição humana da condição animal. Poirier conclui:

O principal efeito desta teoria [dos animais-máquinas] é bem conhecido: ela livra a extensão de todo resíduo animado, o que apresenta um interesse epistêmico evidente. Mas, essa teoria tem também outros efeitos ou consequências: especialmente o de conduzir a recusar, como dissemos, uma alma aos animais, ou de lhes recusar o pensamento, reservando-o ao homem, e outras coisas do mesmo gênero (POIRIER, 2011, p. 126 – 127).

Noutros termos, o que notamos com a teoria cartesiana dos animais-máquinas é o estabelecimento daquilo que é considerado próprio do homem e próprio do animal. Se aos animais é reservada apenas a extensão inanimada, ou melhor, se eles são estritamente a ela reduzidos, de modo que esta é a sua própria definição, sabemos desde logo que eles carecem de todas as possibilidades que advém da união corpo-alma. O mesmo não pode ocorrer com o ser humano, uma vez que, composto por ambas as substâncias, é capaz de todos os efeitos delas provenientes, a saber: a capacidade de sentir, de pensar, de enunciar os pensamentos por meio da linguagem articulada, de agir segundo a própria vontade, de errar e corrigir os seus erros, de viver em sociedade conforme determinadas regras, de elevar-se à Divindade, etc.

A partir daqui investigaremos qual o alcance do cartesianismo de Buffon, haja vista que, embora este naturalista seja discípulo de Descartes, as suas contribuições em relação ao tema da condição humana e animal se distanciam das do seu mestre em alguns aspectos. Por um lado, se tomássemos como parâmetro a nuance concernente aos três graus de sensibilidade cartesianos, de maneira que disséssemos que Descartes atribui o tipo de sensibilidade material aos animais, veríamos que as diferenças entre

Descartes e Buffon seriam atenuadas. Isso porque Buffon atribui sensações materiais aos animais, apesar de se enredar em dificuldades – como observaremos a seguir – ao declarar que estas encerram prazer e dor, e que, por conseguinte, tais sensações corporais seriam suficientes para que os animais tivessem experiências agradáveis e desagradáveis.

Entretanto, por outro lado, se adotarmos a interpretação que sustenta que Descartes considera os animais como puros autômatos – o que é o caso a fim da exposição nesta dissertação – veremos que Buffon discorda do seu mestre, pois não os concebe dessa maneira e a partir disso se seguem todas as especificidades da sua concepção quanto à capacidade de sentir nos homens e nos animais. Ademais, não podemos esquecer que este naturalista acusa Condillac de plagiar as suas teses acerca da sensibilidade no *Tratado das Sensações*. Vejamos, portanto, o que ele compreende por esta capacidade.

1.2 Buffon e a significação nebulosa do sentir

Se considerarmos o fato de que Buffon não é um filósofo, mas sim um naturalista, certamente nos questionaremos o porquê de Condillac dialogar diretamente com ele. Qual é a importância da teoria de Buffon? Por que Condillac escolheria falar dela ao lado da de Descartes, cuja importância é inegável?

Guichet nos diz que Buffon, enquanto um sábio e escritor bastante influente não só no século dezoito como também nos subsequentes, não poderia ficar restrito apenas em sua área do conhecimento. Neste sentido, foi necessário que o naturalista se posicionasse sobre assuntos mais amplos, como questões de ordem filosófica, metafísica e moral. Segundo esse comentador, é assim que Buffon adota uma atitude filosófica que, em virtude das várias sínteses, carece de nitidez e apresenta-se pouco coerente. Esta posição oscila entre o modelo de rigor oferecido por Descartes e as afinidades materialistas correntes na sua época. Seriam essas imprecisões conceituais e as diversas contradições nas quais Buffon incorre que teriam dado lugar à animosidade crítica de Condillac (GUICHET, 2004, p. 19 – 20).

Buffon, embora tenha certas inspirações cartesianas e considere os animais como seres puramente materiais, movidos por leis mecânicas e incapazes de quaisquer conhecimentos, não os considera, todavia, como meros autômatos. Isto porque – à

diferença de Descartes¹⁶ –, para ele, os animais são providos de um sentido interior material (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 60 – 61). É devido a este sentido em específico que, como afirmado em sua *História Natural*, no capítulo dedicado à *Comparação dos Animais, dos Vegetais e dos Minerais*, o naturalista considera que os animais sentem de uma determinada maneira. Observemos:

[...] essa palavra *sentir* encerra um número tão grande de ideias que não devemos pronúciá-la antes de ter feito a sua análise; pois se por *sentir* nós entendemos somente fazer uma ação de movimento à ocasião de um choque ou de uma resistência, nós acharemos que a planta chamada *Sensitiva* é capaz desta espécie de sentimento, como os animais; se, ao contrário, entendemos que *sentir* significa *perceber e comparar as percepções*, nós não estamos seguros de que os animais tenham esta espécie de sentimento (BUFFON, 1749, Tomo II, p. 07).

Apesar de Buffon afirmar haver muitas ideias com relação à palavra *sentir*, ele nos apresenta somente duas significações desta: sentir enquanto movimento e sentir enquanto percepção e comparação de percepções. Para ele, pode-se dizer que os animais sentem se esta palavra for entendida como a capacidade de movimentar-se por ocasião de algo externo, a exemplo de um choque que os impulsiona para o movimento ou de uma resistência que os detém. Noutros termos, o tipo de sensação concedida aos animais é entendido como um movimento por coerção. Quanto ao segundo sentido, o naturalista acredita que perceber e comparar as percepções são capacidades especificamente humanas.

Em resumo, aqui caberia, também, um paralelo entre os diferentes graus de sensações propostos por Descartes e os tipos de sensibilidade estabelecidos por Buffon. Pois, para o naturalista, ao passo que os animais são limitados à sensação mecânica corporal, nos seres humanos essas experiências estão diretamente vinculadas aos estados mentais.

Dessa maneira, as sensações dos animais não são semelhantes às nossas. Diferente de nós, que sentimos enquanto percebemos e comparamos as percepções, visto que somos constituídos pelo corpo e pela alma imaterial (BUFFON, 1749, Tomo II, p. 443 – 444), eles são seres puramente materiais, ou seja, limitados às sensações materiais. A esse respeito, Bertand pontua que: “A noção de sensação material é um dos principais conceitos utilizados por Buffon para assegurar a diferença de natureza entre o

¹⁶ Fazemos menção às afirmações de Descartes com exceção das cartas destinadas a Newcastle em 23 de novembro de 1646 e a More em 5 de fevereiro de 1649.

homem e os animais. Ela é apresentada como um intermédio entre os movimentos automáticos e o sentimento humano” (BERTRAND, 2004, p. 138).

No entanto, depois de ter concedido aos animais apenas a sensação compreendida como movimento coercitivo, Buffon faz uma declaração bastante engenhosa e embaraçosa, a partir da qual admite que os animais – assim como nós – também sentem prazer e dor. Ora, como poderia afirmá-lo? Pois, para sentir prazer e dor já não seria necessário perceber e comparar as percepções – capacidades que ele recusa aos animais –? Neste sentido, como os seres puramente materiais podem ser capazes de sensações agradáveis e desagradáveis? Examinemos:

Refletindo sobre o que nós acabamos de dizer, parece que a dor que a criança sente nos primeiros tempos, e que ela exprime por gemidos, não é senão uma sensação corporal, semelhante àquela dos animais que gemem também desde que eles nascem, e que as sensações da alma não começam a se manifestar senão depois de quarenta dias, pois o riso e as lágrimas são produtos de duas sensações interiores, e todas duas dependem da ação da alma. A primeira é uma emoção agradável que nasce somente à vista ou pela lembrança de um objeto conhecido, amado e desejado, a outra é um movimento desagradável, misturado de enternecimento e de um retorno sobre nós-mesmos; todas duas são paixões que supõem conhecimentos, comparações e reflexões, também o riso e as lágrimas são signos particulares da espécie humana para exprimir o prazer ou a dor da alma, ao passo que os gritos, os movimentos e os outros signos das dores e dos prazeres do corpo são comuns ao homem e à maioria dos animais (BUFFON, 1749, Tomo II, p. 451 – 452).

De fato, parece que estamos diante de uma incoerência. Contudo, analisemos de perto a argumentação buffoniana. Cabe notar que Buffon, nesta passagem, tece uma distinção entre sensação corporal e sensação da alma ou espiritual. Para ele, as sensações do primeiro tipo, compartilhadas entre homens e animais, fazem-se notar por meio de gemidos, gritos, movimentos e através de demais indícios relativos às dores e aos prazeres atrelados ao corpo. Assim, uma criança ou um animal recém-nascido que geme por causa de certa dor, para Buffon, apenas têm uma sensação corporal, ou seja, uma dor corporal.

De modo bastante diferente, as sensações do segundo tipo, a saber, as sensações da alma, são aquelas exclusivas do ser humano – haja vista que este não é só constituído pelo corpo, mas também pela substância imaterial –. Tais sensações são expressas, em

caso agradável, por meio do riso, ou, em caso desagradável, por meio das lágrimas¹⁷. Assim, uma pessoa ri ou chora porque está, respectivamente, sentindo o prazer ou a dor própria da alma. O naturalista conclui dizendo que tanto as sensações agradáveis quanto as desagradáveis pertencentes à alma são paixões que supõem conhecimento, comparação e reflexão.

Tanto em Descartes (como vimos anteriormente) quanto em Condillac (como veremos a seguir) é a alma que sente. Para Buffon, contudo, há sensações corporais bem como espirituais. Ou seja, essa distinção significa que na concepção buffoniana as sensações do corpo independem da alma e até parece sugerir que as sensações da alma independem do corpo, na medida em que cada tipo de sensação apenas está vinculado à substância específica da modificação sensível. Assim, a dor e o prazer próprios do corpo são caracterizados por serem físico-material e, neste sentido, se diferenciam da dor e do prazer relativos à alma porque estes são imateriais.

Para nós, a inconsistência continua, pois parece que o tipo de sensação concedida por Buffon aos animais não se restringe, como ele propunha, ao puro movimento, mas o ultrapassa na medida em que ele considera que estes seres podem sentir prazer e dor. E – embora ele discorde – tudo aponta que para sentir prazer e dor faz-se necessária a capacidade de perceber e comparar as percepções. Desse modo, Bertrand conclui nos alertando para que a citada incoerência não passe despercebida:

Como Buffon recusa aos animais a capacidade de perceber e de comparar, ele deve manifestar a mesma coerência que Descartes e adotar também a tese dos animais-máquinas. Tal não é, no entanto, a posição que ele apresenta: à diferença de Descartes, ele sustenta que os animais têm sensações agradáveis ou desagradáveis (BERTRAND, 2004, p. 139).

Na mesma perspectiva da distinção estabelecida a respeito das sensações, a saber, materiais e espirituais, Buffon lança mão da figura do homem duplo. Nos seus termos:

O homem interior é duplo, ele é composto de dois princípios diferentes por sua natureza, e contrários por sua ação. A alma, esse princípio espiritual, esse princípio de todo conhecimento, está sempre em oposição a este outro princípio animal e puramente material: o primeiro é uma luz pura, que acompanha a calma e a serenidade, uma fonte salutar da qual emana a ciência, a razão, a sabedoria; o outro é

¹⁷ Aqui Buffon não faz referência ao choro de emoção.

uma falsa lua que brilha apenas pela tempestade e na escuridão, uma torrente impetuosa que rola e encerra, como sua consequência, as paixões e os erros (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 69 – 70).

Buffon não só estabelece que os dois princípios que compõem o homem – espiritual e material – são de naturezas diferentes, mas também os considera opostos em sua atividade. Assim, parece que o naturalista acredita que há uma verdadeira independência entre ambos, isto é, o corpo não contribui em nada para a sensação humana, visto que esta é própria da alma. E, no caso dos animais, apenas o corpo possibilita a sensação, já que os mesmos são desprovidos do princípio espiritual. É interessante notar que ele atribui a razão e a sabedoria à alma, ao passo que as paixões e os erros são consequências do corpo. No entanto, ao mesmo tempo em que Buffon afirma a independência entre os princípios, vemos que, no caso do homem, o corpo está subordinado à alma na medida em que o naturalista fornece o seguinte argumento: “[...] este sentido [interior material] é infinitamente subordinado ao outro; a substância espiritual o comanda” (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 33 – 34). Desta forma, nota-se que na hierarquia estabelecida por Buffon, ele concede primazia à alma ao declarar que o corpo está a ela subordinado. Starobinski complementa:

Mas Buffon não queria se emancipar completamente da tradição cartesiana. Ele tentou traçar uma nova linha de partilha, desta vez entre o homem e o animal. A natureza humana não é explicável somente pelo jogo das “moléculas orgânicas”: é preciso admitir uma dupla natureza: *homo duplex*. Buffon opõe um “princípio espiritual” a um “princípio animal”. Assim, o homem recebia um estatuto teologicamente aceitável. Ele não era uma máquina (STAROBINSKI, 2011, p. 39).

Na tentativa de explicar os movimentos incertos e determinados tanto dos homens quanto dos animais, o autor de *A História Natural* tece uma distinção com relação aos sentidos, qual seja, aqueles relativos ao conhecimento e ao instinto. Buffon considera que o tato e a visão – mais desenvolvidos no ser humano – são sentidos relativos ao conhecimento, ao passo que o paladar e o olfato – mais elaborados nos animais – se relacionam com o instinto ou apetite. Para ele, os movimentos chamados incertos são produzidos pelos sentidos relativos ao conhecimento, e os movimentos determinados ocorrem quando a impressão é proveniente dos sentidos do apetite. Nos seguintes termos:

O olfato é o sentido mais relativo ao instinto, ao apetite; o animal tem este sentido infinitamente mais desenvolvido que o homem: também,

o homem deve mais conhecer do que ter apetites, e o animal deve mais ter apetites do que conhecer. No homem, o primeiro dos sentidos, por excelência, é o tato, e o olfato é o último; no animal, o olfato é o primeiro dos sentidos, e o tato é o último; esta diferença é relativa à natureza de um e de outro (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 31).

Sendo assim, ficando estabelecida a distinção entre os sentidos do conhecimento e do instinto, pode-se concluir que, na concepção buffoniana, os animais são limitados unicamente ao movimento determinado, provenientes dos sentidos do instinto. Evidentemente, não porque eles careçam dos sentidos do conhecimento, pois – como nos disse Buffon – apenas os possuem menos desenvolvidos. Chegamos à conclusão que eles ficam restritos ao movimento determinado pela razão encontrada na seguinte passagem:

[...] o animal é, ao contrário, um ser puramente material, que não pensa nem reflete, e que, no entanto, age e parece se determinar. Nós não podemos duvidar que o princípio da determinação do movimento no animal não seja um efeito puramente mecânico, e absolutamente dependente de sua organização (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 22 – 23).

Ou seja, enquanto seres meramente materiais, incapazes de pensamentos, ideias e de conhecimentos, pode-se concluir que os animais são limitados unicamente ao movimento determinado. Pois, os sentidos relativos ao conhecimento não contribuem para o seu desenvolvimento cognitivo – haja vista serem privados de ideias, bem como de capacidades mentais – e, da mesma forma, também não contribuem para a sua conduta no âmbito prático – uma vez que Buffon afirma que, ao agir, parece que os animais se determinam, mas o naturalista logo desfaz a ambiguidade ao declarar, como Descartes, que o movimento é apenas um efeito mecânico relacionado à organização corporal.

Mais além prossegue dizendo que a causa da imitação nos animais é puramente material e mecânica (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 86) e reitera: “Ora, todo hábito comum, bem longe de ter como causa o princípio de uma inteligência esclarecida, supõe, ao contrário, somente aquele de uma imitação cega” (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 96). Dessa maneira, se estes animais-materiais-sensíveis gozam do prazer e fogem da dor, é simplesmente porque essas ações são naturais e mecânicas. Ou seja, não supõem nenhuma espécie de ideia, conhecimento ou capacidade mental que oriente as suas

ações com vistas à preservação vital. Numa palavra, Buffon declara: “[...] não são as potências mecânicas ou os órgãos materiais, mas é a potência intelectual, é o pensamento que lhes falta” (BUFFON, 1749, Tomo II, p. 440).

Buffon considera o exemplo de um cachorro adestrado que, embora tomado de um violento apetite, não toca naquilo que poderia satisfazê-lo, mas ao mesmo tempo faz muitos movimentos para obtê-lo da mão de seu mestre (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 39 – 40). O naturalista diz haver três movimentos diferentes nesta ação do animal: primeiro, o movimento causado pelo apetite, o qual determinaria o cachorro a buscar a sua presa, segundo, o movimento causado pela dor, que o retém a fim de livrá-lo dos golpes que recebera das outras vezes em que tentou se apossar da presa; assim, sendo esses dois movimentos igualmente contrários, eles se anulam fazendo com que o animal permaneça em equilíbrio. É então que sobrevém o terceiro e último movimento, aquele que não é contrabalançado por nada de contrário e que, portanto, se torna a causa determinante do movimento.

Porém, a dificuldade que encontramos neste exemplo é a seguinte: dado que na concepção buffoniana os animais não têm memória, como seria possível que o cachorro agisse a fim de evitar a dor sofrida numa ocasião anterior? Em resumo, é pouco provável que os movimentos dos animais possam ser explicados dessa maneira, já que, para isso, seria preciso que Buffon lhes atribuísse pensamentos e capacidades mentais.

Outro exemplo considerado pelo naturalista diz respeito ao trabalho das abelhas. Para ele, as obras de dez mil abelhas seriam tão regulares quanto as obras de dez mil autômatos, pois ele supõe que ambos satisfazem as seguintes condições: a forma exterior e interior é exatamente a mesma em todos os indivíduos, o movimento é igual e conforme, eles agem uns contra os outros com forças semelhantes, eles começam todos a agir no mesmo instante, eles continuam sempre a agir em conjunto, eles são todos determinados a fazer somente a mesma coisa, e a fazê-la em um lugar dado e circunscrito (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 98).

Ora, se a diferença decisiva – a partir da qual se desdobram todas as outras – entre Buffon e Descartes é justamente pelo fato de que este naturalista concede tipos de sensibilidade aos animais, o que impossibilita considerá-los meros autômatos, por que, afinal, Buffon estaria igualando o trabalho das abelhas às obras dos autômatos?

Ressaltamos que há uma diferença entre os dois exemplos. Contudo, ambos recaem em inconsistências. Enquanto no exemplo do cachorro Buffon fornece uma explicação que atribui conhecimentos e memória aos animais, no exemplo das abelhas, por sua vez, o naturalista parece considerá-las como seres desprovidos de qualquer grau de sensibilidade. Assim, acreditamos que, no primeiro caso, ele concede aos animais mais do que supõe, e, no segundo, menos do que acredita.

Ao mesmo tempo em que Buffon reitera, em algumas passagens, que os animais – seres puramente materiais – têm a capacidade de experimentar sensações corporais agradáveis e desagradáveis, como observamos a seguir:

Portanto, os animais têm, como nós, a dor e o prazer; eles não conhecem o bem e o mal, mas eles o sentem: o que lhes é agradável é bom, o que lhes é desagradável é mau; um e outro são apenas relações convenientes ou contrárias à sua natureza, à sua organização (BUFFON, Tomo IV, 1753, p. 41 – 42).

Ele também tece considerações no tocante à matéria inanimada:

[...] a matéria inanimada não tem nem sentimento, nem sensação, nem consciência de existência; e lhe atribuir algumas dessas faculdades, seria lhe dar aquela de pensar, de agir e de sentir quase na mesma ordem e da mesma maneira que nós pensamos, agimos e sentimos (BUFFON, 1749, Tomo II, p. 03 – 04).

De fato, não se compreende. O que Buffon, afinal, sustenta? Mais precisamente, de um lado, ele considera que os animais são seres puramente materiais que sentem de uma determinada maneira, qual seja, enquanto movimentam-se devido à ação de algo externo. A primeira dificuldade que daí se depreende é: movimentar-se e sentir não parece ser a mesma coisa – ainda mais para quem acredita que o movimento depende apenas da organização mecânica-corporal –. Por outro lado, ele nos diz que esses seres materiais têm a possibilidade de sentir sensações agradáveis e desagradáveis, e manifestá-las através de gritos, gemidos, etc. A segunda dificuldade que se impõe é: se a matéria inanimada não tem sensação, como é que os seres materiais podem sentir prazer e dor?

Outra incoerência que se apresenta é quanto à privação de ideias, bem como de capacidades mentais como comparação, memória, e imaginação nos animais. Se, para Buffon, como vimos, conceder sensação à matéria seria dotá-la também de pensamento, como é que ele – que dota de sensibilidade os animais, enquanto seres materiais – pode

afirmar que eles não têm memória, não pensam, não inventam, não se aperfeiçoam e, além de limitarem-se a fazer as mesmas coisas, as fazem da mesma maneira (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 39)? Sigamos a argumentação fornecida:

[...] bem longe de tudo retirar dos animais, eu lhes concedo tudo, à exceção do pensamento e da reflexão; eles têm o sentimento, eles o têm mesmo em um grau mais elevado do que nós o temos, eles têm também a consciência de sua existência atual, mas eles não têm a consciência de sua existência passada; eles têm sensações, mas lhes falta a faculdade de compará-las, ou seja, a potência que produz as ideias; pois as ideias são apenas sensações comparadas, ou, para melhor dizer, associações de sensações (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 41).

Assim, fica claro que, na teoria buffoniana, a sensação não é considerada princípio de conhecimento: “[...] me parece que o princípio do conhecimento não é o do sentimento” (BUFFON, 1753, Tomo IV, p. 78), pois, caso fosse, Buffon teria atribuído aos animais, no mínimo, capacidades mentais básicas e algum grau de inteligência. No entanto, o que o naturalista faz é – diferentemente do que afirma – privar os animais de outra capacidade, a saber, a linguagem. Vejamos: “Portanto, é porque uma língua supõe uma sequência de pensamentos, que os animais não têm nenhuma; [...], parece seguro que eles são incapazes de formar esta associação de ideias” (BUFFON, 1749, Tomo II, p. 440).

Além disso, visto que os animais não pensam, não possuem ideias, capacidades mentais, são movidos unicamente por leis mecânicas, carecem de qualquer tipo de linguagem, como é possível não considerá-los máquinas? Buffon justifica dizendo que embora eles sejam desprovidos de alma, pois: “[...] se quiséssemos atribuir uma alma aos animais, [...]; esta alma seria, portanto, necessariamente divisível, por consequência, ela seria material e muito diferente da nossa” (BUFFON, Tomo II, p. 441 – 442), é pelo fato de os animais serem dotados do sentido interior material – este que possibilita a capacidade de sentir prazer e dor – que eles não podem ser entendidos à maneira dos autômatos cartesianos. O naturalista conclui:

[...] existe uma distância infinita entre as faculdades do homem e aquelas do mais perfeito animal, prova evidente que o homem é de uma natureza diferente, [...], passamos imediatamente do ser pensante ao ser material, da potência intelectual à força mecânica, da ordem e da intenção ao movimento cego, da reflexão ao apetite. Eis o que é preciso para demonstrar a excelência da nossa natureza, e a distância imensa que a bondade do Criador colocou entre o homem e o animal;

o homem é um ser racional, o animal é um ser sem razão [...] é evidente que o homem é de uma natureza inteiramente diferente daquela do animal (BUFFON, 1749, Tomo II, p. 443).

Declarada, portanto, a distância infinita existente entre os homens e os animais, Buffon nos diz de modo claro que o caráter de tal distanciamento é essencial. Ou seja, homens e animais não pertencem à mesma condição. Ao contrário, ao passo que o homem é um ser de natureza pensante, de potência intelectual, dotado de intencionalidade, reflexão, razão, etc., o animal é simplesmente um ser material – embora sensível – limitado ao apetite, guiado por um mecanismo que o move de maneira cega, irrefletida e irracional.

De forma diferente, para Condillac, há um fundo comum entre homens e animais. Este fundo comum, constituído por ideias e capacidades compartilhadas por ambos, só é possível em virtude da sensibilidade. Pois, é a partir dela que são engendrados os âmbitos cognitivo e comportamental dos seres vivos. Neste sentido, diferente do que Buffon acredita, para o filósofo não há distinção na maneira de sentir dos homens e dos animais; e é deste compartilhamento sensível que surgem, pouco a pouco, todas as diferenças que os distanciam uns dos outros. Portanto, veremos a seguir se o significado que Condillac atribui à sensação é o mesmo adotado por Buffon – haja vista que o naturalista o acusa de plágio – e analisaremos o papel desta no que tange tanto à aproximação quanto ao distanciamento entre a condição humana e animal no pensamento condillaciano.

CAPÍTULO II

Condillac e o pressuposto da continuidade entre a condição humana e animal

No cerne dessa discussão a respeito da sensorialidade dos animais, se eles são constituídos por ela ou não, e, caso seja, qual o tipo de sensação próprio destes seres, Condillac apresenta uma posição acentuadamente diferenciada da tese dos animais-máquinas cartesianos e dos animais puramente materiais – embora sensíveis – de Buffon. Na presente seção, apresentaremos as críticas que Condillac tece em relação a ambos os pensadores e, através delas, analisaremos a sua concepção que aproxima o máximo possível o homem do animal. Neste sentido, as fronteiras entre a estátua do *Tratado das Sensações* – enquanto ficção representativa da condição humana – e os animais se estreitam. Nos termos de Condillac:

É a estátua levada pela curiosidade a olhar os animais? Então vê que eles se movem e se alimentam como ela; que tem órgãos para pegar o que lhes convém, olhos para se guiar, armas para atacar ou se defender, agilidade ou destreza para escapar do perigo, habilidade para armar emboscadas; e distingue-os pela figura, pelas cores e principalmente pelas qualidades que mais a surpreendem (CONDILLAC, 1993, p. 218 – 219).

Gostaríamos, no entanto, de antecipar que a aproximação desenvolvida pelo filósofo entre condição humana e condição animal vai, pouco a pouco, sendo contornada em determinados limites. Atentemos para o fato de que o ponto de partida é o mesmo para ambos: a sensação, embora a partir dela sejam delineadas algumas nuances graduais, e, por ora diremos que o que surge daí pode ganhar proporções bastante decisivas. O nosso objetivo neste tópico é, portanto, por meio das críticas lançadas a Descartes e Buffon, mostrar os indícios que apontam para uma concepção continuísta condillaciana, embora não possamos afirmar se esta é a tese definitiva sustentada pelo filósofo.

2.1 A aproximação com base na sensibilidade

Ao contrário do que pensava Descartes, para Condillac, os animais não são puros autômatos, seres desprovidos de alma, sensação, conhecimentos, movidos e explicados por leis mecânicas. Longe disso, o autor do *Tratado dos Animais* acredita que os animais sentem; e é com base nas sensações de prazer e dor que eles orientam

suas ações no sentido de seguir o que lhes agrada e evitar o que lhes desagrade. Contra Descartes, Condillac afirma:

Mas os animais velam eles mesmos à sua conservação; eles se movem à sua vontade; eles sabem o que lhes é próprio, rejeitam, evitam o que lhes é contrário; os mesmos sentidos, que regulam nossas ações, parecem regular as deles. Sobre qual fundamento poderíamos supor que seus olhos não veem, que seus ouvidos não escutam, que eles não sentem, em uma palavra? (CONDILLAC, 2004, p. 116).

Assim sendo, para Condillac, existe nos animais algo que vai além do puro mecanismo: as sensações. O filósofo sintetiza: “Há, pois, outra coisa nos animais além do movimento. Eles não são puros autômatos, eles sentem” (CONDILLAC, 2004, p. 116). Na sua concepção, os animais, assim como os homens, capazes de sentir prazer e dor, possuem necessidades, adquirem hábitos, ideias, capacidades mentais, linguagem de ação e – embora sejam aqueles que menos têm chances de se enganar, visto que têm menos inteligência (CONDILLAC, 2004, p. 166) – desenvolvem habilidades para distinguir o que é e o que não é adequado para a sua sobrevivência. Isso porque, para o filósofo, os animais são constituídos pelas duas condições que possibilitam a sensibilidade: o corpo e a alma.

Aqui é necessário esclarecer o que Condillac entende por alma. Em seu *Dicionário dos Sinônimos* ele afirma: “Substância que sente, que pensa. Porque esta substância é o princípio que nos faz agir e mover, dizemos que um homem é a alma de um empreendimento quando ele é o seu principal instrumento” (CONDILLAC, 2012, p. 69). Por uma parte, de acordo com esta definição, vemos que Condillac se aproxima da concepção aristotélica de alma, uma vez que ambos atribuem a esta substância a responsabilidade pelo movimento. Por outra parte, há uma diferença clara entre o que Condillac e Descartes compreendem por alma, pois, para este último, o movimento não está a ela relacionado, mas é uma função mecânica própria do corpo.

Condillac afirma, em seu *Tratado das Sensações*, que só a alma sente – contudo, acredita que ela só pode sentir na medida em que está diretamente vinculada ao corpo –. O intuito desta afirmação é mostrar que as sensações são próprias do âmbito mental e rejeitar qualquer compreensão de sensações corporais. A máxima condillaciana, portanto, se insurge como uma crítica à distinção feita por Buffon entre sensações corporais e espirituais, pois, para Condillac: “Na verdade, todos eles [os sentimentos de

prazer e dor] são intelectuais ou espirituais, porque só existe, propriamente, a alma que sente” (CONDILLAC, 1993, p. 70). E o filósofo acrescenta da seguinte maneira:

[...] todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou, para falar mais exatamente, das sensações; pois, na verdade, os sentidos não passam de causa ocasional. Eles não sentem, é apenas a alma que sente por ocasião dos órgãos; e é das sensações que a modificam que ela extrai todos os seus conhecimentos e todas as suas faculdades (CONDILLAC, 1993, p. 31).

Podemos considerar a posição de Condillac como ocasionalista, o que significa dizer que, levando em consideração a distinção entre causa ocasional e causa real das percepções (QUARFOOD, 2002, p. 107), cabe aos órgãos dos sentidos dar a ocasião para que as sensações ocorram – dito de outro modo, cabe aos órgãos dos sentidos receber as impressões exercidas sobre eles (CONDILLAC, 1993, p. 64) –; ao passo que fica reservada à alma o que chamamos propriamente de capacidade de sentir. Ou seja, há uma relação mútua entre corpo e alma, visto que os órgãos sensíveis propiciam as sensações, mas essas são, especificamente, do âmbito mental. Nas palavras de Quarfood: “Condillac não nega, evidentemente, o fundamento fisiológico da sensação, mas ele se insurge contra todas as tentativas de reduzir a sensorialidade a um epifenômeno material” (QUARFOOD, 2002, p. 106). Em suma, para Condillac, as sensações pertencem fundamentalmente à alma.

É importante salientar que embora Condillac e Descartes sejam filósofos que defendem posições dualistas, há distinções fundamentais em suas concepções. Como fora visto, apesar de Descartes afirmar, em muitas passagens das suas obras, a ligação, a união estreita, a verdadeira mistura entre o corpo e a alma, ele declara que esta última é inteiramente distinta do corpo e pode ser ou existir sem ele. Numa palavra, o dualismo cartesiano sustenta a junção e também a independência entre o corpo e a alma – o que aos nossos olhos não se dá sem dificuldades –.

Condillac, por sua vez, acredita que as referidas substâncias estão sobremaneira unidas que havendo estímulos nos sentidos, há sensações, mas estas não se explicam por esses. Desse modo, corpo e alma são condições necessárias para a sensação, uma vez que o primeiro é a causa ocasional das mesmas, ao passo que a segunda é quem sente propriamente. Assim, podemos compreender que ambas as substâncias, enquanto condições necessárias, são indispensáveis para a sensibilidade.

Gostaríamos de frisar que nenhuma das duas tem primazia em relação à capacidade de sentir, haja vista que nenhuma – por si mesma – é condição suficiente. Caso queiramos falar nesses termos, diremos que, na filosofia condillaciana, a condição suficiente para a sensação é a relação intrínseca entre o corpo e a alma. Como nos diz Bertrand: “Condillac opõe, assim, a alma e o corpo afirmando que a qualidade primordial da alma é sentir, e a do corpo é ser extenso, mas ele define a qualidade primordial da alma de uma maneira que só pode ser concebida na dependência do corpo” (BERTRAND, 2004, p. 140). É de acordo com essa compreensão que não pode haver no dualismo de Condillac – à diferença do de Descartes – uma independência substancial.

Sendo os animais, na concepção condillaciana, verdadeiros seres animados, ou seja, constituídos não só pela matéria, como também pela alma, Condillac assegura que eles também são capazes de sensações, conhecimentos e operações cognitivas com base nas quais se conduzem. Como pontua Dal Pra: “A análise da sensibilidade animal revela uma realidade de ordem espiritual, que não se pode confundir com a matéria” (DAL PRA, 1942, p. 261).

Assim, Condillac rejeita a teoria cartesiana dos animais-máquinas em virtude do seu fundamento, a saber, o da recusa da sensibilidade aos animais. Como destaca Laupies: “Para refutar Descartes, Condillac não tem, portanto, necessidade de retomar ponto por ponto das suas conclusões sobre os animais, lhe basta contestar sua maneira de proceder” (LAUPIES, 2004, p. 104) – maneira esta que, para seguir as regras de clareza e distinção requisitadas pelo sistema, ainda nos termos de Laupies: “[...] se torna cega à realidade empírica” (LAUPIES, 2004, p. 101). De modo que deixa de conceder aos animais o fundamento básico que a evidência empírica mostra como sendo o princípio da sua constituição: a sensibilidade. Para Condillac, esta capacidade e as demais que dela advém são manifestadas pelos diversos comportamentos dos animais, o que impossibilita considerá-los como meras máquinas.

É neste sentido que Condillac se direciona especialmente para a concepção de Buffon sobre os animais. Pois, os pressupostos que o naturalista estabelece em relação aos animais não parecem dar conta dos efeitos que surgem. Como indica Malherbe:

Descartes, que tratava dos animais por analogia com as máquinas, lhes recusava a sensibilidade; pois, para ele, sentir e desejar já é pensar. Buffon, ao contrário, distingue os corpos animados dos corpos

materiais, mas ele separa a sensibilidade e o apetite do pensamento e os atribui ao sentido material interno. Quanto a Condillac, ele se opõe a Descartes porque, assim como Buffon, concede a sensibilidade aos animais; mas, contra Buffon, concorda com Descartes por dizer que sentir e desejar é pensar (MALHERBE, 2004, p. 53 – 54).

Primeiramente, Condillac não está de acordo com o que Buffon admite enquanto capacidade de sentir dos animais. Ele critica ferrenhamente a confusão feita pelo naturalista ao definir sensação como ação de movimento à ocasião de um choque ou de uma resistência. Ou seja, ao definir sensação como um movimento coercitivo a partir do qual até a matéria mais bruta poderia ser considerada como sensível; o que seria absurdo. Assim, Condillac fornece a sua própria definição de *sentir*. Vejamos:

Sentir significa propriamente aquilo que nós experimentamos quando nossos órgãos são agitados pela ação dos objetos; [...] ou essas proposições, *os animais sentem* e o *homem sente*, devem ser entendidas da mesma maneira; ou *sentir*, quando é dito dos animais, é uma palavra à qual não atribuímos nenhuma ideia (CONDILLAC, 2004, p. 117 – 118).

Como fora dito, na teoria condillaciana, os objetos afetam os nossos sentidos e os sentidos são a ocasião para que ocorram as modificações na alma, ou seja, as sensações. O que evidencia que as nossas sensações não estão nos objetos, não são as próprias qualidades dos objetos, e sim transformações que ocorrem na mente daquele que por eles é afetado. Dessa maneira, a sensação não pode ser de forma alguma entendida enquanto movimento coercitivo e muito menos reduzida à pura matéria, como concebia Buffon, visto que a condição de possibilidade para que ela ocorra é a união estreita entre corpo e alma. Laupies pontua que, para Condillac, a sensação não pode ser entendida enquanto um choque reverso, um movimento nervoso, pois: “[...] ela existe somente na medida em que é experimentada. Assim, ela supõe uma auto-afecção, uma forma de consciência. A sensação é, portanto, indissociável de uma forma de interioridade: ela é irreduzível ao que a ocasiona” (LAUPIES, 2004, p. 01). Assim, Bertrand assinala que Condillac coloca em evidência a incoerência da noção de sensação material proposta por Buffon, na medida em que: “[...] quer assegurar a univocidade do conceito de sensação e mostrar a ligação intrínseca que ela mantém com a organização animal” (BERTRAND, 2004, p. 138).

O interessante é notar que além de Condillac considerar o pressuposto da sensação compartilhado entre homens e animais – isto é, um e outro sentem –, ele afirma que a maneira de sentir também é compartilhada por ambos na medida em que

declara que os animais sentem como nós – ou seja, o modo de sentir é o mesmo –. Assim, ele justifica dizendo que, caso contrário, se não considerarmos que os animais têm sensações e que estas são compreendidas da mesma maneira que as nossas, a saber, enquanto uma impressão que se exerce atualmente sobre os sentidos (CONDILLAC, 1993, p. 37), a palavra “sensação” em referência aos animais não comportaria nenhum significado. Contudo, diante desta declaração, salta aos nossos olhos o problema contemporâneo que questiona se é possível acessar outras mentes e, sobretudo, aquelas dos seres não humanos¹⁸.

Assim, Malherbe problematiza a afirmação condillaciana nos seguintes termos: “Mas nós não julgamos isso senão sobre aparências e porque fazemos a analogia entre eles [os animais] e os homens. Como nós podemos conhecer o sentimento dos animais? E uma analogia não pode ter, além disso, a força de uma demonstração” (MALHERBE, 2004, p. 69). Bertrand questiona no mesmo sentido: “Nós sabemos suficientemente sobre os animais para nos autorizar a analogia sobre a qual repousa o conhecimento de seu espírito? Condillac pensa poder responder pela afirmativa: tal é, em todo caso, a aposta da primeira parte do *Tratado dos Animais*” (BERTRAND, 2004, p. 119).

Para nós, fica, por assim dizer, uma lacuna quanto à tese de Condillac segundo a qual os animais sentem da mesma maneira que os seres humanos; haja vista que acreditamos que para poder afirmá-lo com critério, seria preciso ter acesso direto às mentes não só dos seres humanos como também dos demais animais¹⁹. Com isso não estamos assegurando que não se pode afirmar nada sobre o que sentem os outros seres humanos, mas apenas queremos deixar claro que, caso afirmemos, haverá um hiato a partir do qual serão entabuladas incertezas sobre os seus estados mentais. E o hiato será

¹⁸ O texto de Thomas Nagel intitulado *Como é ser um Morcego?* é uma boa introdução para a discussão deste tema.

¹⁹ Se, como nos apresenta Descombes, tomarmos como base para essa discussão as duas filosofias rivais da subjetividade, quais sejam: a da interioridade mental e a da expressividade pessoal, veremos que, para a primeira, somente o sujeito tem acesso cognitivo direto aos seus estados mentais; ao passo que, para a segunda, o subjetivo é eminentemente acessível a todos (DESCOMBES, 2013, p. 96 – 98). Isto é, no caso da interioridade mental, o que está em questão não é a possibilidade de o sujeito relatar uma experiência, um sentimento, uma vivência para outrem – visto que isso se dá sem dificuldades –, mas o que está em jogo é poder *mostrar* a referida experiência, este sentimento, esta vivência para aquele que nos escuta. Afirma Descombes: “[...] quaisquer que sejam os meus esforços para partilhar os meus estados vívidos, eu permaneço o único a *vê-los* (ou a estar em contato cognitivo com eles)” (DESCOMBES, 2013, p. 97). Já no caso da teoria expressivista, o subjetivo torna-se manifesto, público, já que é por meio da linguagem articulada que o ser humano pode compartilhar seus conhecimentos, lembranças, opiniões, fazendo-os acessível aos outros. Nas palavras do autor: “Com efeito, é subjetivo o que está no sujeito nesse sentido que pode dele sair à maneira de um ato expressivo” (DESCOMBES, 2013, p. 98).

ainda mais considerável no caso dos animais, o que, conseqüentemente, dará lugar a maiores incertezas a respeito da sua maneira de sentir.

Curioso é notar o que é brevemente apresentado numa passagem do *Tratado das Sensações*: “[...] se digo que faço ideia de uma dor que me é relatada, e que nunca senti, é porque eu a julgo a partir de uma dor que experimentei ou de uma dor que sofro atualmente” (CONDILLAC, 1993, p. 47). Aqui, diferente da afirmação que aparece no *Tratado dos Animais*, segundo a qual os animais sentem da mesma maneira que nós, observamos que Condillac toma maior cuidado ao se limitar a dizer que apenas julga que o sentimento de dor relatado por outrem pode ser semelhante ou mesmo diferente daquele que ele sentiu em alguma experiência passada ou que experimenta neste momento atual. Não se sabe se a dor sentida por aquele que relata é a mesma dor sentida ou imaginada por aquele que escuta. Neste sentido, como saber que os animais sentem como nós? Assim é que, para nós, neste ponto, Condillac adotou uma postura mais prudente no *Tratado das Sensações* do que no *Tratado dos Animais*. Sobre incertezas deste tipo, Descombes explicita e resume que, por analogia: “[...] eu faço a hipótese que, quando você está na mesma situação que eu, e que você parece reagir como eu, é porque você está no mesmo estado mental que eu. Todavia, [...], filosoficamente, a dúvida permanece” (DESCOMBES, 2013, p. 98).

Tendo em vista que a condição de possibilidade para a sensibilidade é a união corpo-alma, Condillac acredita que este par compõe um todo único e completo; e não fragmentado, como afirmava Buffon. Portanto, como uma crítica à noção de *homo duplex* do naturalista, a qual considera haver dois princípios opostos por natureza, o filósofo objeta que não sentimos de um lado o nosso corpo e do outro lado a nossa alma – como se esta fosse responsável pelas sensações espirituais e aquele pelas sensações corporais –, mas que sentimos nossa alma em nosso corpo. Para Condillac, as sensações são de ordem espiritual e, salientamos que embora sejam assim consideradas, ocorrem somente em virtude da junção dessas duas substâncias; o que impossibilita a compreensão de *sensações meramente corporais* (CONDILLAC, 2004, p. 118). O filósofo declara:

Ademais, se admitíssemos essas duas espécies de sensações [corporais e espirituais], me parece que aquelas do corpo não modificariam jamais a alma e que aquelas da alma não modificariam jamais o corpo. Portanto, haveria em cada homem dois *eu*, duas pessoas, que, não tendo nada de comum na maneira de sentir, não poderiam ter nenhum

tipo de relação conjunta, e cada uma ignoraria absolutamente o que se passaria com a outra (CONDILLAC, 2004, p. 119).

Condillac acredita, portanto, que é uma contradição manifesta conceber um único eu composto por dois princípios sensíveis: um simples e o outro extenso, haja vista que seriam duas pessoas e não uma. Para que seja considerada apenas uma pessoa, faz-se necessário compreender que há apenas uma substância diferentemente modificada por ocasião do corpo: a alma. Assim, Condillac conclui que os animais sentem como nós, uma vez que é a sua alma que se modifica conforme as impressões que se exercem sobre os órgãos dos sentidos. Acrescenta, ainda, que: “Para combater esta proposição, seria preciso poder dizer o que é sentir diferentemente do que nós sentimos; seria preciso poder dar alguma ideia desses dois princípios sensíveis que M. de Buffon supõe” (CONDILLAC, 2004, p. 120).

Para Condillac, como afirmado desde o *Tratado das Sensações*:

Se considerarmos que lembrar, comparar, julgar, discernir, imaginar, surpreender-se, ter ideias abstratas, ter ideias de número e duração, conhecer verdades gerais e particulares são apenas diferentes maneiras de dar atenção; que ter paixões, amar, odiar, esperar, temer e querer não passam de diferentes formas de desejar; e, enfim, que estar atento e desejar são, em sua origem, apenas sentir, concluiremos que a sensação envolve todas as faculdades da alma (CONDILLAC, 1993, p. 92).

Assim, uma vez que tanto o homem quanto o animal partem do pressuposto comum da sensação, ambos desenvolvem ideias e capacidades mentais. Vemos, neste caso, a atenção e o desejo não só possibilitando ideias cada vez mais abstratas, como também tornando possíveis operações cada vez mais complexas. Neste sentido, sendo atenção e desejo diferentes formas de modificação das sensações, ambos têm origem neste dado primordial. Dessa maneira, o filósofo sintetiza ao dizer que é a partir da sensação que o germe de todas as nossas faculdades e ideias já se faz presente em nós (CONDILLAC, 1993, p. 91). No *Tratado dos Animais*, Condillac reitera o mesmo pensamento. Portanto, acompanhemos como duas capacidades mentais específicas encontram a sua gênese nas sensações:

O entendimento e a vontade não são senão dois termos abstratos, que diferenciam em duas classes os pensamentos ou as operações do espírito. Dar sua atenção, se lembrar, imaginar, comparar, julgar, refletir, são maneiras de pensar que pertencem ao entendimento; desejar, amar, odiar, ter paixões, temer, esperar, são maneiras de

pensar que pertencem à vontade; e essas duas faculdades têm uma origem comum na sensação (CONDILLAC, 2004, p. 197).

A partir do pensamento condillaciano, compreendemos que as capacidades operativas podem ser entendidas enquanto maneiras de pensar. Estas, por sua vez, dizem respeito tanto ao entendimento – memória, reflexão, etc. – quanto à vontade – desejo, paixão, etc. –; diferenciando-se conforme as modificações das sensações que as originam. Portanto, na tentativa de firmar a sua posição antissubstancialista, Condillac tece uma crítica endereçada aos filósofos que discutem sobre a natureza das referidas faculdades, afirmando que: “[...] lhes resulta difícil de se entenderem, porque, [...], eles as tomam como coisas muito reais, que existem [...] separadamente na alma e que cada uma possui um caráter essencialmente diferente” (CONDILLAC, 2004, p. 196). O que podemos notar é que, para Condillac, essas operações ou capacidades não são divisões reais da alma, mas simplesmente diferentes modos de as sensações serem transformadas nela.

Portanto, na concepção de Condillac, o entendimento e a vontade são engendrados a partir das diferentes modificações das sensações. Em vez de serem pensados como divisões reais da alma, que podem ser compreendidas separadamente, pois diferem substancialmente, são concebidos como capacidades operativas que se transformam de diversas maneiras, sendo possibilidades de realizar diferentes operações mentais. Dessa forma, o filósofo afirma que: “A faculdade de sentir é a primeira de todas as faculdades da alma; ela é mesmo a única origem das outras, e o ser senciente não faz senão se transformar” (CONDILLAC, 2004, p. 199). Ressaltemos, então, tomando como pressuposto que as capacidades operativas são diferentes modificações das sensações, algumas das capacidades que os animais podem adquirir:

A fim, então, de que um animal perceba fora de si as cores, os sons e os odores, fazem-se necessárias três coisas: uma, que ele toque os objetos que lhe dão essas sensações; a outra, que ele compare as impressões da visão, da audição e do olfato com aquelas do tato; a última, que ele julgue que as cores, os sons e os odores estão nos objetos que ele experimenta. Se ele tocasse sem fazer nenhuma comparação, sem possuir nenhum julgamento, ele continuaria a não ver, a não escutar, a não sentir senão nele mesmo. [...] Ele tem ainda a memória; pois, para contrair o hábito de julgar ao olfato, à visão, etc., com tanta precisão e segurança, é necessário que ele tenha comparado os julgamentos que ele teve em uma circunstância com aqueles que ele teve em outra (CONDILLAC, 2004, p.130).

No exemplo citado acima, fora necessário que o animal primeiramente tocasse os objetos que lhe provocavam determinadas sensações, a fim de que a sua atividade

mental se desdobrasse nas diferentes operações. Observamos que, assim como os seres humanos, os animais também são capazes de comparação, juízo e memória; todos sendo originados com base na sensação. Aqui, de modo indispensável, queremos destacar que o sentido que Condillac atribui ao “juízo” não se trata de uma predicação, o que suporia linguagem articulada – evidentemente inexistente nos animais –. No caso dos seres humanos, Condillac acredita que para que ocorram os juízos também não se faz necessária linguagem. E ele argumenta da seguinte maneira:

Acreditar-se-ia que uma criança começa a julgar apenas ao começar a falar? Certamente ela não sentiria necessidade de aprender uma língua se não sentisse necessidade de pronunciar juízos. Portanto, já os tem formados ao começar a falar, isto é, ao começar a analisar seu pensamento com palavras: ela apenas diz o que fazia antes sem poder dizer (CONDILLAC, 1993, p. 211).

Nota-se, diante disso, que, na concepção condillaciana, o juízo independe da linguagem. Para o filósofo, esta capacidade tem um significado elementar, a saber, ela é entendida enquanto a possibilidade de distinguir, por exemplo, que o odor de rosa não é o de cravo e que aquele odor de jasmim sentido agora é o mesmo daquele jasmim outrora aspirado (CONDILLAC, 1993, p. 67 – 68). É assim que Condillac nos diz que: “[...] os juízos fazem parte necessariamente do exercício de nossos sentidos” (CONDILLAC, 1993, p. 211).

Em seu *Tratado das Sensações*, o filósofo oferece, respectivamente, as definições de comparação, juízo e memória. Ele afirma que: “[...] comparar outra coisa não é senão conceder sua atenção a duas ideias ao mesmo tempo” (CONDILLAC, 1993, p. 67) e declara que desde que há comparação, há juízo, pois este “[...] é apenas a percepção de uma relação entre duas ideias comparadas” (CONDILLAC, 1993, p. 68) neste sentido, a memória é definida como “[...] uma sequência de ideias que formam uma espécie de cadeia” (CONDILLAC, 1993, p. 69). Todas essas operações estão originalmente vinculadas às sensações no sentido de que o ser vivo compara as experiências sensíveis vividas outrora com as do momento presente, as julga e as recorda. Sendo assim, os conhecimentos são adquiridos a partir dessas operações, as quais não passam de diferentes transformações do dado sensível. Consideremos mais uma capacidade possível de ser adquirida pelos animais:

Os animais inventam, então, se *inventar* significa a mesma coisa que *julgar, comparar, descobrir*. Eles inventam, ainda mesmo, se por isso entendemos representar previamente o que vamos fazer. O castor

representa a cabana que ele quer edificar; o pássaro, o ninho que ele quer construir. Esses animais não fariam essas obras se a imaginação não lhes fornecesse o modelo (CONDILLAC, 2004, p. 153 – 154).

Nesse caso, vemos a imaginação orientada a satisfazer as necessidades práticas do animal em vista da sua preservação. O que, para nós, é mais um dos indícios que respaldam a tese de que o desenvolvimento cognitivo está a serviço do âmbito da práxis. No que diz respeito à primazia do âmbito prático sobre o teórico, há uma coincidência de interpretação entre Ernst Cassirer e Monzani, uma vez que o primeiro considera que: “Condillac tampouco se contenta em desenvolver diante dos nossos olhos a gênese da alma e a diversidade crescente de suas formas: ele quer revelar-nos a *orientação* dessa gênese, desvendar-nos os seus verdadeiros mecanismos” (CASSIRER, 1994, p. 146). Nesta perspectiva, Monzani afirma que: “[...] o *Tratado das Sensações* mostra, de forma inequívoca, o primado da dimensão prática sobre a dimensão teórica, no sentido em que é fundante desta última” (MONZANI, 2011, p. 256). Acreditamos que o *Tratado dos Animais* também sustenta essa concepção que considera que o desenvolvimento cognitivo está a serviço, ou mesmo subordinado, ao âmbito da práxis.

A imaginação, no *Tratado das Sensações*, é entendida enquanto uma capacidade que se distingue da memória apenas por graus. Noutras palavras, enquanto a memória lembra as percepções como passadas, a imaginação as lembra com tanta vivacidade que elas parecem presentes; substituindo as impressões atuais dos sentidos por um sentimento independente da ação dos objetos (CONDILLAC, 1993, p. 73 – 74). Em resumo, a invenção ou imaginação envolve comparação, juízo e memória, e vimos em que sentido podemos dizer que os animais são capazes dessas operações.

Objeta-se, comumente, que a capacidade de representar previamente o que fazer é específica do âmbito humano. Alegam, por exemplo, que as formigas apenas fazem seu formigueiro, que os pássaros apenas fazem seu ninho e que as abelhas apenas fazem sua colmeia, sem quaisquer projetos anteriores. Para Condillac, no entanto, as ações dos animais não ocorrem desse modo frequentemente denominado instintivo e maquinal. Ele acredita que os animais inventam no sentido de que são capazes de representar previamente o que farão. No entanto, admitimos que esta concepção é questionável; haja vista que, como fora dito, não temos acesso direto às mentes alheias – e, no caso dos animais, a dificuldade é ainda mais radical – para afirmar que eles projetam antes de executar a ação.

Ainda em relação ao que nos aproxima dos animais, Condillac define, no *Dicionário dos Sinônimos*, a linguagem como: “A arte de comunicar seus pensamentos” (CONDILLAC, 2012, p. 420) e, neste mesmo sentido, no *Tratado dos Animais* a considera como o: “Princípio admirável da comunicação das ideias” (CONDILLAC, 2004, p. 158). Esta comunicação pode ser realizada conforme dois tipos de linguagem, a saber, uma é a linguagem de ação, a qual: “[...] compreende os gritos, os gestos e todos os movimentos que podem revelar alguma ideia” (CONDILLAC, 2012, p. 420); a outra é a linguagem dos sons articulados, a qual o filósofo denomina, propriamente, de língua (CONDILLAC, 2012, p. 420).

Na teoria condillaciana, portanto, a linguagem é mais uma das especificidades que os animais podem adquirir: “Eles [os animais] podem ter uma linguagem, e tudo prova, com efeito, que eles têm uma. Eles se solicitam, eles se prestam socorro: eles falam de suas necessidades, e essa linguagem é mais extensa na medida em que eles têm necessidades em maior número” (CONDILLAC, 2004, p. 160). Quando dizemos que os animais compartilham com os seres humanos um tipo específico desta capacidade, estamos nos referindo à linguagem de ação, esta que, segundo o filósofo, na medida em que por meio dos gritos inarticulados e das ações do corpo são os signos dos pensamentos, também: “[...] prepara a linguagem dos sons articulados” (CONDILLAC, 2004, p. 160).

Para Condillac, cada espécie de animal tem a sua linguagem de ação e a mesma varia segundo a extensão das necessidades e da conformação dos órgãos. Alguns animais domésticos são capazes de adquirir certa inteligência sobre os sons articulados porque eles têm necessidade de saber o que queremos deles, ou seja, eles têm necessidade de conhecer nossos pensamentos. Desse modo, eles julgam nossos pensamentos por meio dos movimentos que fazemos e é assim que eles aprendem a obedecer a nossa voz (CONDILLAC, 2004, p. 160).

Até aqui viemos traçando as linhas de uma semelhança quase irrestrita entre os homens e os animais. A partir dela notamos como a sensação é capaz de engendrar conhecimentos e capacidades operativas com base nas quais homem e animal se conduzem no âmbito prático. Todavia, estabelecer uma aproximação não significa considerar que as condições são iguais, uma vez que algumas diferenças existentes entre elas são observáveis empiricamente. É deste modo que, a partir daqui, veremos que

Condillac explicita que homens e animais – tendo a sensação como base compartilhada da sua constituição – diferem gradualmente nos conhecimentos, nas capacidades operativas e no comportamento. Ou seja, percebemos que a aproximação passa a ganhar cada vez mais contornos definidos em virtude de certas diferenças. Resta-nos saber, afinal, como Condillac as compreende e qual é a interpretação que o filósofo dá às mesmas. Em resumo, a questão, indispensável para nós, é saber qual é a natureza dessas diferenças ou distanciamentos segundo Condillac.

2.2 A diferença gradual

Tendo criticado de maneira incisiva a teoria dos animais-máquinas de Descartes e dos animais-materiais-sensíveis de Buffon, Condillac – que desenvolveu a aproximação entre homens e animais com base na sensibilidade – vai, gradativamente, tecendo uma trama argumentativa construída no sentido de examinar, passo a passo, em que se distanciam ambas as condições. Aqui, tentaremos traçar as linhas condutoras da referida diferença gradual.

Condillac esboça, em linhas gerais, a narrativa da vida humana desde a infância até a idade adulta, passando pela complexa fase do que ele chama de “idade das paixões fortes” (CONDILLAC, 2004, p. 191). Para o filósofo, na infância, os homens teriam naturalmente o espírito justo se julgassem apenas as coisas que mantêm relação direta com a sua conservação vital, visto que as circunstâncias variam pouco, suas necessidades também são poucas, demandam operações mentais simples e os meios que eles utilizam para satisfazê-las tendem a ir ao encontro da sua conservação. Nota-se que nessa fase há certa semelhança com o que ocorre no âmbito animal, embora não possamos falar de espírito justo nem de injusto em relação a esses.

O tempo vai passando e, com o avançar da idade, as situações mudam intensamente. As necessidades, que outrora eram simples, agora se multiplicam, tornam-se complexas. A curiosidade, este desejo incessante pela novidade (CONDILLAC, 1993, p. 132 – 133), nos convida cada vez mais a conhecer coisas novas, a fazer novas descobertas, a praticar novas ações e a contrair novos hábitos. O filósofo acrescenta que os seres humanos, na impossibilidade de julgar todas essas mudanças de acordo com o seu próprio pensamento, recorrem às instruções dos seus mestres, aos conhecimentos alheios, julgam conforme as ideias de outrem e, dessa maneira, seu espírito começa a se tornar falso.

Chegado o momento da idade das paixões fortes, ou seja, para o filósofo, o tempo dos nossos maiores devaneios, conservamos erros antigos, adotamos novos erros²⁰, abusamos da nossa razão e, ocorre, então, a criação de necessidades que, além de serem difíceis de satisfazer, prejudicam a nossa felicidade e podem levar ao nosso perecimento (CONDILLAC, 2004, p. 191).

Tal narrativa se assemelha, e muito, com uma passagem do *Tratado das Sensações* em que o filósofo nos mostra como um homem aprende a satisfazer suas necessidades com critério. Para isso, o filósofo elenca basicamente três momentos nos quais ilustra primeiramente a estátua sem necessidades; no segundo momento a pressupõe com necessidades de fácil satisfação; e já no terceiro e último momento, a considera com necessidades difíceis de serem satisfeitas (CONDILLAC, 1993, p. 212 – 213). Ao passo que no primeiro estado a estátua não teria a possibilidade de formar desejos e no segundo apenas os formaria em número bastante limitado, observamos que é no terceiro e último que a estátua-homem mais se desenvolve em ideias, capacidades e habilidades, pois precisa ultrapassar diversos obstáculos para preservar aquilo que é fundamental para si: a sua própria vida.

Assim, nesta terceira situação, desprovida da proteção da natureza que a orientou até o presente momento, a estátua não teria outra alternativa a não ser guiar a si própria. Encontraria obstáculos para satisfazer as necessidades que outrora sequer poderia formar. Nesse caso, a estátua é instada a procurar o objeto do seu prazer e aprende os meios através dos quais pode obtê-los. Numa palavra, abandonada ao curso natural dos acontecimentos, na medida em que tem de superar por si mesma os obstáculos que encontra para satisfazer as suas próprias necessidades, ela tem todos os motivos para

²⁰ Vale ressaltar uma importante distinção estabelecida por Condillac no que tange aos erros. Para ele, há dois tipos de erros: os da prática e os da especulação. Os erros da prática, apesar de serem os mais perigosos, pois estão diretamente vinculados às nossas condutas, são mais fáceis de corrigir e os temos em menor número. Como a experiência nos ensina que, frequentemente, na busca da felicidade, empregamos justamente os meios que a afastam de nós, e tendo em vista que não queremos sofrer nem a dor nem a vergonha que esses falsos bens nos proporcionam: “[...] voltamos-nos sobre nossos primeiros julgamentos, colocamos em dúvida máximas que recebemos sem exame, as rejeitamos e destruimos pouco a pouco o princípio dos nossos devaneios” (CONDILLAC, 2004, p. 191). Já os erros de especulação, apesar de serem os menos perigosos, pois não estão diretamente vinculados às nossas condutas, são mais difíceis de corrigir e, por sua vez, os temos em maior número. Para o filósofo, a experiência raramente faz com que reconheçamos tais erros, uma vez que sua fonte se esconde em nossos primeiros hábitos, aos quais somos praticamente incapazes de nos remontar. Contudo, Condillac tece um argumento engenhoso para deixar bastante claro que se os erros de especulação influenciarem, de alguma forma, as nossas ações, tornando-se também, dessa maneira, erros da prática, a experiência ainda poderá corrigi-los (CONDILLAC, 2004, p. 192).

agir. A sua constituição ganha em termos de aprendizado, as suas capacidades se aprimoram gradativamente porque ela é cada vez mais surpreendida pela natureza frente às situações que esta lhe faz experimentar, de modo que não poderia deixar de ocupar-se com tais circunstâncias.

Nesta complexa trama da vida humana, pode ser percebida a capacidade de o ser humano corrigir os maus hábitos que adquirira, sejam eles da prática ou da especulação. Parece que é na idade adulta, depois de passado o império das fortes paixões, que é o momento mais profícuo para reconstruir o sistema das nossas faculdades a partir da correção dos nossos maus hábitos. Percebemos aqui um diálogo com a *Dissertação sobre a Liberdade* no sentido de evidenciar a capacidade de ser livre do ser humano.

Diferentemente do que ocorre com os animais, os seres humanos engendram necessidades e desejos cada vez mais complexos de serem satisfeitos. Ao acrescentar juízos como, por exemplo: “[...] *é bom, é excelente, é melhor do que qualquer outro*” (CONDILLAC, 1993, p. 216), a um alimento específico, coloca em segundo plano aquele que antes saciava a sua fome. Assim, o ser humano complexifica ainda mais o âmbito das suas experiências, visto que agora o gosto agradável e preferível proporcionado por determinado alimento é sobreposto à própria necessidade de alimentar-se. Ou melhor, a necessidade passa a ser desfrutar do sabor mais apetecível. Como nos diz Condillac: “Então, o que basta para alimentá-la já não basta a seu prazer” (CONDILLAC, 1993, p. 216). Nas palavras de Monzani: “Nesse instante, a estátua rompe o ciclo do necessário e instaura o campo do não necessário à ordem vital. Ela introduz o campo do supérfluo e a possibilidade do excesso” (MONZANI, 2011, p. 253).

É dessa forma, tornando-se o desejo: “[...] a mais premente de todas as nossas necessidades” (CONDILLAC, 2004, p. 185), que os homens têm a possibilidade de contrair maus hábitos; estes que, não raras vezes, prejudicam a sua sobrevivência, ou até mesmo que os fazem perecer. Diante deste campo ampliado de experiências sensíveis, Condillac declara:

Começa, no entanto, uma desordem no sistema dos hábitos do homem; mas não é porque nossas ações dependem de vários princípios; elas não têm senão um e não podem ter senão um. É, portanto, porque elas não contribuem todas igualmente à nossa conservação, é porque elas não são todas subordinadas a um mesmo

fim; e isso ocorre quando nós colocamos nosso prazer nos objetos contrários à nossa verdadeira felicidade (CONDILLAC, 2004, p. 188).

Aqui é possível perceber que, para Condillac, o que é prazeroso nem sempre é adequado para a nossa conservação vital. Com isso, todavia, o filósofo não quer dizer que não devemos procurar os objetos prazerosos. Diferentemente, ele considera que busquemos aqueles que além de nos agradar coincidam com a preservação da nossa vida. Assim, o significado do que ele chama de “verdadeira felicidade” estaria atrelado tanto ao prazer quanto à própria preservação.

Ainda enquanto momento de transição em relação à semelhança quase irrestrita exposta no tópico anterior e à diferença gradual que continuaremos seguindo neste, traremos à tona um curioso caso²¹ que o filósofo nos relata na quarta e última parte do *Tratado das Sensações*, a qual é intitulada “Das necessidades, da habilidade e das ideias de um homem isolado que goza de todos os seus sentidos”. Vale ressaltar que este caso é inserido, em primeira instância, como possível objeção à tese que considera que apenas com o auxílio dos sentidos, um homem isolado teria todas as espécies de conhecimentos e adquiriria capacidades mentais. Trata-se da história de um menino com cerca de dez anos de idade que fora encontrado vivendo entre os ursos, em 1694, nas florestas da Lituânia. Condillac relata:

Não apresentava nenhum sinal de razão, andava de quatro, não possuía nenhuma linguagem e formava sons que em nada se pareciam com os humanos. Levou muito tempo até conseguir proferir algumas palavras, embora o fizesse de maneira bastante bárbara (CONDILLAC, 1993, p. 232 – 233).

Com base no relato, o estado no qual o menino fora encontrado se assemelhava, e muito, com o estado dos animais com que ele vivia. No entanto, algo os diferencia, pois não é em vão que compreendemos e continuamos chamando esta criança de *menino*, ao passo que consideramos e nos referimos àqueles como *animais*. Ora, o que tem este menino que não podemos considerá-lo apenas como um animal, assim como aqueles com os quais vivia?

²¹ No artigo *Crianças-lobos, criança-ovelha, crianças-ursos, crianças sozinhas...*, Lucienne Strivay nos apresenta alguns casos clássicos de crianças ditas “selvagens”. Como por exemplo, nos diz a autora: “Crianças-lobos de Wetteravie ou dos Ardennes; crianças-ursos da Lituânia ou de Saxe, criança-ovelha da Irlanda, descrita pelo anatomista holandês Nicolas Tulpius, crianças isoladas, de Jean de Liège ou de Anna-Maria Jennaert, a Victor de Aveyron e Kaspar Hauser, passando por Peter de Hamelin e Marie-Angélique de Champagne, para citar somente os mais célebres” (STRIVAY, 2004, p.44).

O fato é que na mesma medida em que o menino e os animais têm muitos aspectos em comum, aspectos estes que ficam evidenciados pela semelhança no comportamento de ambos, eles também diferem entre si – se não atualmente, certamente em possibilidades – prova disso é que o menino, depois de ter sido inserido no contexto social e recebido as lições que se devem ao intercâmbio recíproco entre os homens (CONDILLAC, 1993, p. 233), conseguiu adquirir conhecimentos e capacidades cada vez mais aprimoradas. É importante frisar para que seja notado que aqui, nesta seção, não estamos questionando se há algo que é próprio do animal ou que é próprio do ser humano, mas apenas estamos nos limitando a considerar que o próprio, por assim dizer, de cada condição pode ser apenas uma capacidade desenvolvida em graus diferentes; o que nos permite perguntar sobre aquilo a partir do qual eles diferem em graus.

Condillac precisa:

Quando diz-se que esse menino não dava nenhum sinal de razão, não é porque não raciocinasse o suficiente para velar por sua conservação; e sim porque sua reflexão, até então aplicando-se necessariamente apenas a este objeto, não tivera ocasião de se dirigir aos objetos de que nos ocupamos. Não tinha nenhuma das ideias que nossa estátua adquiriu ao conhecer outras necessidades além da busca de alimentos; faltavam-lhe todos os conhecimentos que os homens devem a seu intercâmbio recíproco (CONDILLAC, 1993, p. 233).

De maneira bem pontuada, Condillac nos mostra que o menino tinha razão suficiente, no sentido de que, com ela, poderia procurar os objetos que fossem adequados para a sua sobrevivência. Salienta, no entanto, que vivendo entre os ursos, e sem contato com os demais seres humanos, faltavam-lhe os conhecimentos próprios da esfera social. Pois é na sociedade que existe uma diferença maior entre os homens, uma vez que: “[...] eles se comunicam suas necessidades, suas experiências: se copiam mutuamente, e se forma uma massa de conhecimentos que se acrescentam de uma geração a outra” (CONDILLAC, 2004, p. 156). Mas o menino, muito diferente dos homens que vivem em sociedade e bastante semelhante aos animais com os quais vivia, tendo somente de saciar necessidades restritas à manutenção vital: fome, sede, sono, excreção e reprodução, não tinha como, ou melhor, não tinha necessidade de se ocupar e refletir sobre objetos que vão além da mera conservação física.

Não possuindo outras necessidades além da busca de alimentos, o menino da Lituânia teria as suas faculdades mentais enfraquecidas, já que estas se direcionavam apenas à busca daqueles objetos. O menino, assim como a estátua em estado inicial:

“Sem surpresa, sem curiosidade, [...] deixaria de refletir sobre o que aprendeu, logo esqueceria uma parte, esqueceria como aprendeu o que ainda sabe, e não duvidaria de que sempre aspirou, ouviu, viu e tocou da mesma forma como agora” (CONDILLAC, 1993, p. 232). Ou seja, não tendo necessidade de se aplicar a outros objetos, ficaria inviabilizada a aquisição, o desenvolvimento e o aprimoramento das demais ideias e capacidades; de modo que ele naturalmente esqueceria o seu primeiro estado e acreditaria que sempre soubera tudo o que sabe e que sempre fizera tudo do mesmo modo como faz agora. Esquecendo-se, portanto, que todos os seus conhecimentos só foram possíveis com as experiências sensíveis.

Levando em consideração as poucas ideias adquiridas, a falta de desenvolvimento das capacidades mentais em comparação com meninos criados em convívio social humano e o esquecimento do garoto, Condillac diz que esse caso poderia ser tomado, então, como uma objeção a sua tese que considera o desenvolvimento das ideias e capacidades mentais a partir das sensações. No entanto, a despeito de tudo isso e em defesa da sua tese, o filósofo argumenta que o menino não perderia subitamente a lembrança, pois se o tivessem levado para os bosques e lugares onde vivera, ele os teria reconhecido, além de lembrado os alimentos com que se nutria e os meios que empregara para consegui-los (CONDILLAC, 1993, p. 233 – 234). Portanto, Condillac reitera afirmando: “Na ordem natural, tudo vem das sensações” (CONDILLAC, 1993, p. 240).

Sobre este menino, Condillac conclui: “Numa palavra, ele parecia privado de razão, não porque não a tivesse, mas porque tinha menos do que nós” (CONDILLAC, 1993, p. 233). Assim, o filósofo mostra que a diferença existente entre os homens que convivem socialmente e o menino da Lituânia não reside no fato de os primeiros serem providos de razão e o segundo dela carecer. Para Condillac, eles diferem porque os homens, inseridos na esfera social, têm a possibilidade de desenvolver a capacidade racional em um grau mais elevado; ao passo que o menino, vivendo entre os ursos e limitado ao âmbito das suas necessidades-satisfações básicas ligadas à sobrevivência, a desenvolve num grau muito menor do que o nosso.

A partir desta conclusão fornecida por Condillac, sobre o grau de inteligência do menino da Lituânia, podemos fazer um paralelo que mostra, de modo explícito, que o filósofo percorreu as linhas do *Discurso do Método* de Descartes a fim de tecer uma

crítica bastante direcionada ao seguinte pensamento: “E isso não testemunha apenas que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão” (DESCARTES, 1973, p. 69). Curioso é notar que Condillac utiliza praticamente os mesmos termos cartesianos, para mostrar, todavia, concepções bastante distintas, ou mesmo – neste ponto – contrárias. De modo que se, de um lado, Descartes declara, de maneira enfática, que os animais não têm nenhuma razão; de outro, Condillac diz que eles têm menos do que nós. E firma em seu *Tratado dos Animais* ao dizer: “[...] portanto, se eles [os animais] se aperfeiçoam menos, não é porque eles carecem de inteligência, é porque sua inteligência é mais limitada” (CONDILLAC, 2004, p, 154).

Sabemos, pela experiência, que o animal busca os alimentos necessários e apropriados à sua conservação, evita aqueles que a colocam em risco, convive pacificamente com os animais que não ameaçam a sua sobrevivência, ao passo que foge dos seus predadores, constroem e providenciam seu abrigo. Acreditamos, comumente, que esse comportamento acontece devido ao instinto, o qual consideramos, grosso modo, como um comportamento inato e fixo em todos os seres vivos. Para Condillac, porém, os animais não praticam essas ações de maneira determinada, cega e mecânica. Se o fazem, é porque eles são capazes de algum grau de conhecimento. Observemos:

Mas qual é o grau de conhecimento que constitui o instinto? É uma coisa que deve variar segundo a organização dos animais. Aqueles que têm um maior número de sentidos e de necessidades, geralmente têm mais ocasião de fazer comparações e de fazer julgamentos. Assim seu instinto tem um maior grau de conhecimento. Não é possível determiná-lo: há mais ou menos de um indivíduo a outro em uma mesma espécie. Por isso não se deve contentar em olhar o instinto como um princípio que dirige o animal de uma maneira irrestrita; nem se deve contentar em comparar todas as ações dos animais aos movimentos que nós fazemos, dizemos, maquinalmente, como se esta palavra *maquinalmente* explicasse tudo. Mas pesquisemos como se fundamentam esses movimentos, e faremos uma ideia exata do que chamamos *instinto* (CONDILLAC, 2004, p. 163).

Com base nas considerações do filósofo, observamos a especificidade da sua concepção, pois, para ele, diferente do que com frequência acreditamos, o instinto possui graus de conhecimento que variam de acordo com a quantidade de sentidos e com as necessidades de cada animal. Dessa maneira, há em cada espécie, e até mesmo entre indivíduos da mesma espécie, diferentes graus de conhecimento e, conseqüentemente, formas variadas de comportamento. O que nos impede de dizer que o instinto é inato – como normalmente aceito – e que ele determina um modo de

comportamento invariável em todos os seres vivos. Como nos sinaliza Laupies: “A palavra instinto pode ser enganosa: ela é frequentemente um expediente fácil para colocar do lado do automatismo o movimento pertinente” (LAUPIES, 2004, p. 114).

Em resumo, para Condillac, este começo de conhecimento chamado instinto (CONDILLAC, 2004, p. 163), presente tanto nos animais quanto nos homens, é adquirido através da experiência sensível e, por conta disso, não somente varia entre os indivíduos das diversas espécies como também entre aqueles de uma mesma espécie.

Ora, tiremos de um homem maduro o eu de reflexão, concebemos que apenas com o eu do hábito ele não poderá mais se conduzir quando experimentar alguma dessas necessidades que requerem novos projetos e novas combinações. Mas ele se conduzirá ainda perfeitamente bem todas as vezes que não tiver senão que repetir o que está acostumado a fazer. Portanto, o eu do hábito é suficiente às necessidades que são absolutamente fundamentais à conservação do animal (CONDILLAC, 2004, p. 164 –165).

Lançando mão de duas espécies de “eu”, quais sejam, aquele denominado de eu do hábito e aquele denominado de eu de reflexão, Condillac diz que o primeiro, além de ser responsável por conduzir tanto os homens quanto os animais nas circunstâncias em que eles precisam repetir o que já aprenderam a praticar, também cabe ao eu do hábito: “[...] conduzir o corpo, preveni-lo de todo acidente, e velar continuamente à sua conservação” (CONDILLAC, 2004, p. 164). No entanto, caso homens e animais precisem suprir necessidades, por assim dizer, inéditas, ou que não têm o costume de satisfazê-las, de modo que essas reclamam novos projetos e novas combinações, o eu de reflexão fica responsável por conduzi-los e ensiná-los a adquirir e desenvolver novos hábitos.

Assim, parece que, na teoria condillaciana, o eu de reflexão não é exclusivo do âmbito humano, haja vista que os animais também precisam aprender a se conduzir naquelas situações que demandam novos meios para satisfazer suas necessidades. Como nos diz o filósofo: “[...] é refletindo que os animais adquirem o instinto”, todavia, logo pondera arrematando: “[...] mas, como eles [os animais] têm poucas necessidades, [...] não lhes resta mais do que repetir todos os dias as mesmas coisas: portanto, eles devem ter, enfim, hábitos, eles devem ser limitados ao instinto” (CONDILLAC, 2004, p. 165).

Ou seja, a reflexão, entendida enquanto capacidade que opera no sentido de avaliar as vantagens e desvantagens ligadas aos objetos (CONDILLAC, 1993, p. 250), ensina tanto o homem quanto o animal a se conduzirem; mas, na medida em que os

hábitos se formam, ela deixa que estes seres se conduzam por eles. Nas palavras do autor: “A reflexão vela, pois, ao nascimento dos hábitos, aos seus progressos; mas, à medida que ela os forma, ela os abandona a eles mesmos, e é então que o animal toca, vê anda, etc., sem ter necessidade de refletir sobre o que ele faz” (CONDILLAC, 2004, p. 151).

Neste sentido, o instinto é definido como um hábito privado de reflexão (CONDILLAC, 2004, p. 165), um hábito de se conduzir por ideias que não se sabe explicar, e que, uma vez contraído, guia tanto o homem quanto o animal com segurança, sem que eles tenham necessidade de lembrar os juízos que os levaram a adotá-lo (CONDILLAC, 1993, p. 146). No entanto, Laupies destaca que: “O que nos aparece como automatismo é um hábito que esquecemos que foi contraído graças a uma dinâmica de adaptação refletida às circunstâncias. [...] o hábito advém somente por um ser capaz de refletir seu próprio passado” (LAUPIES, 2004, p. 115), a fim de ressaltar que o hábito é muito mais do que um simples movimento repetitivo e irrefletido.

Para Condillac, tanto o instinto, partilhado entre os homens e os animais, quanto a razão, capacidade desenvolvida nos seres humanos, são adquiridos através da experiência sensível. De acordo com Bertrand: “Condillac propõe uma nova descrição da geração da razão: ele afirma que esta capacidade se adquire pela ocasião das ações, e, como todas as outras operações, ela encontra seu princípio no prazer” (BERTRAND, 2002, p. 41). Sobre este ponto, Malherbe complementa problematizando:

Ora, a oposição frequentemente feita entre o instinto e a razão, entre o que é natural e o que é adquirido, é ao mesmo tempo uma maneira fácil de explicar a diferença entre os animais e os homens; de sorte que, se demonstramos com Condillac que o instinto é ele mesmo uma aquisição, chegamos à conclusão que não existe diferença de natureza entre o conhecimento animal e o conhecimento humano, mas somente uma diferença de graus. O que é, então, suficiente para marcar a diferença entre o animal e o homem? (MALHERBE, 2004, p. 71).

Malherbe salienta que a forma mais fácil frequentemente encontrada para explicar a diferença entre os homens e os animais é dizer que ao passo que o homem é constituído não só pelo instinto como também pela razão, os animais apenas possuem o primeiro. Mas, adotar tal saída para diferenciar ambas as condições na teoria condillaciana não faz sentido algum; uma vez que, para Condillac, tanto o instinto quanto a razão encontram a

sua gênese nas sensações. Ambos são engendrados a partir da mesma base e não têm quaisquer resquícios de inatismo.

Tendo em vista que o instinto é definido enquanto hábito, ou seja, capacidade adquirida através da empiria, e que os hábitos são formados em resposta às necessidades, o ser vivo que tiver mais ocasião para satisfazê-las, tenderá a desenvolver um instinto mais aprimorado. Ora, se a experiência parece nos contradizer e nos mostra um comportamento muito parecido entre os animais em geral e, mais ainda, entre aqueles da mesma espécie, o filósofo nos adverte que não é pelo fato de possuírem um modo de comportamento inato, mas por que: “Todos os indivíduos de uma mesma espécie estando, então, movidos pelo mesmo princípio, agindo para os mesmos fins, e empregando os meios semelhantes, contraem os mesmos hábitos, fazem as mesmas coisas, e as fazem da mesma maneira” (CONDILLAC, 2004, p. 155).

Daí advém o que Condillac chama de “paradoxo da imitação” (CONDILLAC, 2004, p. 155), que consiste em compreender que o fato de os animais se parecerem demasiadamente na maneira de agir não significa que eles se copiam uns aos outros; ao contrário, é simplesmente por não terem razão de se copiar, visto que suas necessidades variam pouco e que eles possuem os mesmos meios para satisfazê-las, que agem todos da mesma forma por terem contraído os mesmos hábitos. Ao passo que os homens diferem tanto entre si e na maneira de agir porque têm diversas necessidades e meios muito distintos para satisfazê-las; o que permite que formem hábitos bastante diferentes.

Para Condillac, a diferença de comportamento se torna mais sensível entre os homens porque estes não se limitam a copiar apenas um outro homem, mas copiam diversos modelos e isto faz com que difiram muito mais entre si, e que, no fim das contas, não pareçam com nenhum daqueles que copiaram (CONDILLAC, 2004, p. 157). O filósofo nos diz: “Os homens, portanto, acabam sendo tão diferentes porque eles começaram por ser copistas e continuam a sê-lo” (CONDILLAC, 2004, p. 157). Em resumo, enquanto os animais têm comportamentos muito parecidos porque não se copiam, os homens, por sua vez, se copiam tanto que acabam por diferir sobremaneira entre si. Este é o paradoxo da imitação.

Um aspecto interessante destacado por Laupies é que somente os homens têm a capacidade de imitar, visto que a imitação, enquanto um processo que articula o mesmo e o outro (LAUPIES, 2004, p. 117), pressupõe a consciência da diferença existente entre

si próprio e aquele modelo ao qual se pretende copiar. Nas palavras do autor: “O simples fato de procurar produzir o mesmo supõe a consciência da diferença: não é possível imitar se não podemos fazer a diferença entre o mesmo e o outro” (LAUPIES, 2004, p. 118). Assim, se os animais apresentam muitas semelhanças no modo de agir, isso não se deve à capacidade da imitação, pois dela eles carecem.

Os animais agem de maneira a suprir suas necessidades básicas imediatas, ligadas à alimentação, à excreção, à reprodução e ao descanso, aspectos fundamentais para a manutenção vital. Sendo assim, a atividade da sua alma é momentânea (CONDILLAC, 2004, p. 186), cessa a partir do momento em que a necessidade corporal é saciada e retorna quando o seu organismo sente novamente o mal-estar da privação. Neste sentido, podemos dizer que as suas necessidades são limitadas, uma vez que se restringem ao âmbito do estritamente natural e necessário à sobrevivência. De forma que:

Suas necessidades são satisfeitas, eles não têm mais nada a desejar e, por consequência, mais nada a procurar. Não lhes resta senão se lembrar do que fizeram, e repetir todas as vezes que se encontrarem nas circunstâncias que lhes exigem. Se eles inventam menos que nós, se eles se aperfeiçoam menos, não é porque lhes falta inteligência, é porque sua inteligência é mais limitada (CONDILLAC, 2004, p. 154).

Condillac admite que os animais são capazes de aperfeiçoamento na medida em que este se faz em resposta a uma necessidade; ou seja, no âmbito restrito das necessidades-satisfações limitadas ao básico para a sobrevivência (MALHERBE, 2004, p. 74 – 75). Sendo assim, como as suas necessidades são poucas, o seu aperfeiçoamento também é limitado. Nas palavras do filósofo: “Eles [os animais] têm uma vida repetitiva, que, unicamente excitada pela impressão dos objetos sobre os sentidos, logo dá lugar a uma espécie de letargia” (CONDILLAC, 2004, p. 186).

Uma vez que os animais não têm nossa reflexão, nosso discernimento, nosso gosto, nossa invenção, etc., e, sendo limitados pela natureza, a um pequeno número de necessidades, Condillac afirma que fica evidente que eles também não poderiam ter todas as nossas paixões (CONDILLAC, 2004, p. 183). Para Condillac, o amor próprio, que também pode ser chamado de amor de si, é uma paixão comum a todos os animais. Por “amor próprio” Condillac entende que ele não significa o desejo de se conservar, haja vista que só podemos adquirir o desejo de nos conservar após saber que podemos perecer. Assim, sabemos que perecemos porque testemunhamos ou tivemos notícias dos

percimentos alheios e, por isso, passamos a acreditar que o mesmo se passará conosco. O que aprendemos desde o nosso nascimento, para o filósofo, é que somos sensíveis à dor. Dessa forma, ele afirma que: “Portanto, o primeiro objeto de amor próprio é afastar todo sentimento desagradável; e é por isso que ele tende à conservação do indivíduo” (CONDILLAC, 2004, p. 183).

Embora tenhamos acompanhado que Condillac concede linguagem de ação tanto aos homens quanto aos animais, ele nos diz que no caso destes, esta capacidade é mais limitada e muito imperfeita (CONDILLAC, 2004, p. 161), uma vez que ela se aprimora na medida em que as necessidades se multiplicam. No entanto, como vimos, os animais estão presos num círculo sem fim das necessidades-satisfações básicas (QUARFOOD, 2002, p. 154) que os fazem agir da mesma maneira e em busca das mesmas coisas. Vejamos:

Como eles não podem se comunicar senão um pequeno número de ideias, eles se copiam pouco; se copiando pouco, eles contribuem parcamente à sua perfeição recíproca; e, por consequência, se eles fazem sempre as mesmas coisas e da mesma maneira, é, como eu fiz ver, porque eles obedecem cada um às mesmas necessidades (CONDILLAC, 2004, p. 161 – 162).

Condillac diz que por mais que existam animais que sintam – assim como nós – a necessidade de viver em conjunto, falta na sociedade deles uma mola que permite que haja em nossa sociedade novos movimentos e que proporciona a ela uma maior perfeição, a saber: a palavra (CONDILLAC, 2004, p. 158). Todavia, como uma crítica tecida respectivamente a Descartes e Buffon, ele salienta que não é porque apenas o homem tem o dom da palavra que devemos pensar que os animais são autômatos, ou seres sensíveis privados de toda espécie de inteligência (CONDILLAC, 2004, p. 161).

No caso dos seres humanos, que vivem em sociedade, a linguagem articulada e convencional contribui sobremaneira para os progressos do seu espírito e é responsável pelo desenvolvimento maior da razão. É ela que permite, nas palavras de Condillac: “[...] circular a seiva que dá às artes e às ciências o nascimento, o crescimento e os frutos” (CONDILLAC, 2004, p. 158). Sendo exclusiva do âmbito humano e social, nem os animais e nem os homens que vivem isolados podem contrair o número de hábitos adquiridos por aqueles que mantêm relações sociais e que transmitem e acrescentam conhecimentos a cada geração; permanecendo, portanto, muito limitados aos conhecimentos que cada um pode adquirir por si mesmo.

Não poderíamos deixar de trazer à tona um questionamento que o filósofo faz no auge da defesa da sua tese a respeito da linguagem dos animais: “Mas se os animais pensam, se eles dão a conhecer alguns dos seus sentimentos, enfim, se existem aqueles que entendem um pouco da nossa linguagem, em que, portanto, eles diferem do homem? Não seria somente do mais ao menos?” (CONDILLAC, 2004, p. 162). Ao que responde afirmando que na impossibilidade de conhecer a natureza dos seres, apenas podemos julgá-los a partir das suas operações, pois querer encontrar meios para demarcar os limites de cada um seria uma tarefa vã.

Então, surpreendentemente, com uma acentuada mudança de tom, declara: “É assim que o homem parece diferir do anjo, e o anjo de Deus mesmo, mas do anjo a Deus a distância é infinita; ao passo que do homem ao anjo ela é muito considerável, e, sem dúvida, maior ainda do homem ao animal” (CONDILLAC, 2004, p. 162). Recorrendo às figuras celestiais como anjo e Deus, e, assim, lançando mão de uma escada hierárquica dos seres, Condillac declara que há uma distância sem precedentes entre o homem e o animal. O filósofo prossegue: “Aquele que tem menos, não tem, sem dúvida, em sua natureza, o que é suficiente para ter mais. O animal não tem em sua natureza o suficiente para se tornar homem, como o anjo não tem em sua natureza o suficiente para se tornar Deus” (CONDILLAC, 2004, p. 162). Se Condillac acredita que tentar estabelecer os limites que separam os seres é uma tarefa supérflua, pois não os conhecemos em sua natureza, como compreender as afirmações deste tipo? Diante dessa argumentação cada vez mais embaraçosa, a distância sem precedentes entre homens e animais ganha, na verdade, caráter de diferença essencial: “[...] é preciso concluir que eles diferem por sua essência” (CONDILLAC, 2004, p. 162).

Bertrand, que faz um minucioso estudo sobre “O animal e o homem no *Tratado dos Animais* de Condillac”, no qual argumenta em prol da tese de que a linguagem articulada é a responsável por distanciar sobremaneira os homens dos animais, pontua que: “Depois de ter vigorosamente defendido a tese de uma linguagem animal, Condillac fecha de maneira inesperada o quarto capítulo da segunda parte do *Tratado dos animais* com a afirmação prudente de uma diferença de natureza entre o homem e os animais” (BERTRAND, 2004, p. 159). Estamos de acordo com a comentadora na medida em que acreditamos que os elementos com os quais e o modo como Condillac conclui o capítulo referente à linguagem dos animais destoam acentuadamente da trama

construída desde o início do mesmo – e, quiçá – de tudo o que fora desenvolvido até este momento da obra.

Gostaríamos de salientar também que a prudência à qual Bertrand se refere pode ser compreendida em dois sentidos, a saber: em um sentido largo, que considera que Condillac foi prudente ao afirmar que homens e animais diferem essencialmente para não ir de encontro aos pensamentos históricos, religiosos e políticos da sua época – já que poderia sofrer retaliações –; e em um sentido estreito, que diz respeito à cautela para com seu próprio pensamento filosófico. Em relação ao primeiro, estamos de acordo com a comentadora. Mas, no que tange ao segundo, acreditamos que longe de ter adotado uma atitude prudente, Condillac assumiu um posicionamento bastante comprometedor para quem pretende defender uma filosofia que apenas considera os seres com base nas suas operações.

Ora, como, afinal, Condillac entende as diferenças existentes entre os homens e os animais? Questionamos, como Bertrand: “[...] por que ter traçado com tanto cuidado uma linha de continuidade entre o animal e o homem?” (BERTRAND, 2004, p. 159) para depois afirmar uma diferença essencial entre ambos?

Até o presente momento desta exposição, pudemos observar que tudo se constitui a partir da sensação: atenção, comparação, juízo, memória, imaginação, conhecimentos, instinto, hábitos, necessidades, linguagem, etc. A natureza proveu tanto os homens quanto os animais dos órgãos dos sentidos para que ambos tivessem a ocasião de sentir através deles, mas ela não forneceu capacidades mentais, ideias e comportamentos já constituídos. Ao contrário, deixou que a experiência se encarregasse de instruir os seres vivos, a fim de concluir a obra que ela começou (CONDILLAC, 1993, p. 56).

Considerando os indícios salientados e em prol da argumentação feita até aqui, de acordo com a qual homem e animal se desenvolvem prática e cognitivamente a partir das sensações de prazer e dor, somos levados a crer que o filósofo sugere uma posição continuísta entre ambos. Se esta posição é adotada, há uma diferença gradual entre homens e animais. O que indica que eles não são radicalmente diferentes, mas compartilham da mesma condição, embora respeitadas as suas diferenças graduais.

Todavia, já com esta afirmação final do capítulo sobre a linguagem e também, de modo mais aprofundado, nos capítulos finais do *Tratado dos Animais*, Condillac nos oferece teses e argumentos que parecem ir de encontro com o afirmado durante o desenvolvimento do *Tratado*. É bem verdade que, se lembrarmos da afirmação feita pelo filósofo já no prefácio da obra, à qual fizemos referência na introdução desta dissertação²², a saber: “Seria pouco curioso saber o que são os animais, se este não fosse um meio de conhecer melhor o que nós somos” (CONDILLAC, 2004, p. 111) veremos que é justamente no âmbito humano que ele objetiva chegar. É sobre esse âmbito que nos deteremos a seguir.

²² De modo mais preciso, a referência a esta passagem foi feita na página 8 da introdução.

CAPÍTULO III

Condillac e a ruptura radical entre a condição humana e animal

Depois de ter estabelecido, em seu *Tratado dos Animais*, uma aproximação quase irrestrita entre os homens e os animais baseada na capacidade de sentir prazer e dor, de formar ideias, de lembrar, de comparar, de julgar, de imaginar, de adquirir linguagem de ação, hábitos, de formar instinto, de agir conforme a preservação vital, etc., Condillac afirma a distância infinita entre ambos. Ele nos diz: “Concluímos que [...] se nós pudéssemos penetrar na natureza dessas duas substâncias [da alma humana e da alma animal], veríamos que elas diferem infinitamente. Nossa alma não é, portanto, da mesma natureza que a dos animais” (CONDILLAC, 2004, p. 182). Concordamos com Ricken, Dagognet, Dal Pra, Bertrand e Laupies quando eles dizem que o objetivo de Condillac é, na realidade, estabelecer a sua antropologia²³. Contudo, questionamos o seguinte: para estabelecê-la é necessário distinguir homens e animais com base na natureza das suas almas e, assim, opô-los radicalmente?

Como assinala Dagognet: “O *quase* raramente falta nas frases de Condillac; vemos o seu uso metodológico: o “quase” assegura ao mesmo tempo a continuidade possível e a ruptura, o que procura Condillac” (DAGOGNET, 2004, p. 127). Ou seja, se dissermos que homem e animal são “quase” pertencentes à mesma condição, estamos dizendo, por um lado, que embora existam aspectos, atributos, características e possibilidades que os aproximam demasiadamente, há, por outro lado, algo que inaugura um distanciamento entre ambos. É este “quase” que permite simultaneamente trazer à tona tudo o que há de comum entre homens e animais, mas também é ele que modera esta aproximação e nos mostra que é justamente por esse campo aberto, por alguma especificidade, que fica evidenciada, segundo Condillac: “[...] a superioridade que o homem tem sobre os animais em todos os aspectos” (CONDILLAC, 2004, p. 149). Numa palavra, a força de expressão ressaltada pelo “quase” cumpre a função de mostrar ao leitor que homem e animal chegam muito perto um do outro e que faltou pouco para que eles pertencessem em tudo à mesma condição. No entanto, no abismo deste “quase” há um conjunto de aspectos que nos separa dos animais, de modo que o

²³ As afirmações destes comentadores podem ser conferidas nas páginas 8 e 9 da introdução desta dissertação.

que compartilhamos com eles já não é suficiente para dizer que pertencemos à mesma condição.

Neste sentido, ao afirmar uma distância infinita entre homens e animais, Condillac não estaria considerando que a diferença que os separa é pequena ou de pouca significação. Longe disso, se a partir deste distanciamento podemos afirmar que há entre homem e animal uma diferença considerável, ou melhor, radical, fica evidenciado que cada um deles pertence a condições exclusivas.

Mas, aparentemente, sustentar tanto as afirmações continuístas quanto as da ruptura levaria a uma dificuldade de conciliação entre as respectivas teses. Sendo assim, qual a necessidade de o filósofo supostamente defender as duas posições? Será que, na verdade, já não estaria decidido por uma delas? A suposição de que é possível conciliar as duas teses sem prejuízo pode ser levada a sério? Faz-se necessário saber qual a preocupação filosófica subjacente a este desenvolvimento e porque Condillac queria tal ambiguidade.

Assim, o suposto continuísmo entre homem e animal até aqui examinado, que os considera pertencentes a uma única e mesma condição, ou, ao menos, de certo modo a ela pertencentes, parece ficar ameaçado. Pois, se existe alguma *substância*, por assim dizer, mais elevada nos homens, a partir da qual são engendradas capacidades (curiosidade, reflexão, deliberação, linguagem articulada) e conhecimentos (de Deus, da moral) específicos do ser humano, o distanciamento entre homem e animal atestaria uma ruptura, ou seja, que eles não pertencem à mesma condição. Afirmer tal ruptura, porém, não colocaria em risco o empirismo radical condillaciano? Pois, se a sensação é responsável por originar e desenvolver todos os conhecimentos e capacidades com base nas quais se conduzem tanto os homens quanto os animais, por que recorrer a um pressuposto que inaugura uma diferença sem precedentes entre ambos?

O que queremos dizer é: caso haja uma continuidade entre homem e animal, isso não significa que por compartilharem da mesma condição não existam diferenças entre ambos, mas que estas diferenças são apenas graduais, ou seja, não se baseiam em qualidades, aspectos, características ou propriedades substanciais. Em contrapartida, havendo um distanciamento infinito entre eles, isso denota que não compartilham da mesma condição, justamente porque há algo que os distingue radicalmente e, arriscamos dizer, essencialmente.

Neste sentido, analisaremos em que se baseia o distanciamento infinito ao qual se refere Condillac. Pode um filósofo empirista radical – que considera “[...] supérfluos os esforços dos filósofos que pretendem penetrar na natureza das coisas” (CONDILLAC, 1993, p. 48) – tecer distinções essencialistas? Seria este o caso ou isso se deve a uma má interpretação? Para obter tais respostas, nos concentraremos sobre as afirmações condillacianas que apresentam a distância infinita entre homens e animais.

De acordo com aquela já citada afirmação do prefácio do *Tratado dos Animais*, segundo a qual Condillac declara que conhecer os animais serve como um meio para conhecer o que nós somos (CONDILLAC, 2004, p. 111), é preciso pontuar que “conhecer o que nós somos” não se refere ao conhecimento de uma essência com base na qual nos definimos. Como sabemos, isso vai de encontro a toda concepção filosófica condillaciana, a qual preconiza que só podemos conhecer aquilo que os nossos sentidos, a nossa observação e experiência são capazes de nos ensinar.

Desde o *Ensaio Sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos* (1746), Condillac afirma que: “Nosso principal objeto, aquele que nós não devemos jamais perder de vista, é o estudo do espírito humano, não para descobrir a sua natureza, mas para conhecer as suas operações” (CONDILLAC, 2014, p. 62). Dessa maneira, Condillac dá sequência ao mesmo projeto no *Tratado dos Animais* na medida em que reconhece a sua ignorância com relação à natureza dos seres, detendo-se simplesmente em analisar o sistema das faculdades dos animais (CONDILLAC, 2004, p. 112). Ele nos diz: “[...] na impossibilidade que nós temos de conhecer a natureza dos seres, apenas podemos julgá-los pelas suas operações” (CONDILLAC, 2004, p. 162). Em suma, a pretensão do filósofo não é conhecer os seres neles mesmos, mas apreender acerca deles com base naquilo que pode ser observável empiricamente.

Vale ressaltar, ainda, que no *Dicionário dos Sinônimos*, ao tratar do termo *essência*, Condillac afirma que este: “[...] significou a propriedade pela qual uma coisa é ou existe” (CONDILLAC, 2012, p. 318). No entanto, para ele, há muita confusão no meio filosófico no que diz respeito às noções de *essência* e *natureza*, pois ao definir *essência* como a propriedade primeira de uma coisa, aquela que é a fonte ou o princípio de todas as outras, os filósofos estariam, na verdade, fornecendo a definição de *natureza*, afirma Condillac (CONDILLAC, 2012, p. 318). Na sua concepção, não nos é possível conhecer a essência de uma substância, visto que os nossos sentidos não são

capazes de acessá-la. Desse modo, o filósofo nos diz que: “[...] eles [os sentidos] param, por assim dizer, em uma superfície que nos esconde o interior” (CONDILLAC, 2012, p. 318). Com base no raciocínio, fica claro que essa propriedade considerada como primeira e originária, como fonte ou princípio de todas as coisas, não se faz acessível para nós. Portanto, tendo em vista que não podemos conhecer a propriedade substancial de uma coisa, o mesmo se dá em relação ao conhecimento que nós temos da divindade.

Assim, é em sua curiosa *Dissertação sobre as Mônadas*, de 1748, que Condillac vai dizer que a criação e a ordem do universo, bem como a aquisição de todas as faculdades necessárias à nossa vida social se devem a uma causa primeira que não conhecemos em sua essência, mas que tem a sua existência provada a partir das relações que mantemos com ela e que ela mantém conosco, a saber: Deus.

3.1 *Dissertação sobre as Mônadas*: uma digressão sobre o conhecimento de Deus

Condillac publica anonimamente a *Dissertação sobre as Mônadas* em resposta ao concurso lançado pela Academia de Berlim, o qual teve como questão geral a seguinte proposta:

Propomos que começando por expor de uma maneira exata e nítida a doutrina das Mônadas, examinemos se, de um lado, elas podem ser solidamente refutadas e destruídas por argumentos sem réplica; ou, se de outro, estamos no estado, depois de ter provado as Mônadas, de deduzir a partir delas uma explicação inteligível dos principais fenômenos do Universo e, em particular, da origem e do movimento dos corpos (BONGIE, 1994, p. 19).

Sete anos depois, no *Tratado dos Animais*, o filósofo não só assume a autoria da referida *Dissertação*, como também declara que acrescenta parte da mesma àquele. De maneira mais específica, Condillac insere – quase que integralmente – o capítulo “Da mônada primeira ou de Deus”, do seu primeiro escrito, no capítulo paralelo do *Tratado* intitulado “Como o homem adquire o conhecimento de Deus”. Gostaríamos de ressaltar que, em termos de estrutura, ambos os capítulos figuram na segunda e última parte das obras. Enquanto n’*As Mônadas* o capítulo que versa sobre Deus é o nono e derradeiro, no *Tratado* é o sexto e imprescindível para apontar o rumo que a obra seguirá.

Todavia, a questão que aparece, como nos diz Dagognet, é: “[...] por que brutalmente Deus, ao longo de um Tratado sobre os animais?” (DAGOGNET, 2004, p. 132). Percebemos que a primeira vez que Condillac traz o recurso divino para a

discussão do *Tratado dos Animais* é no momento em que trata da linguagem dos animais²⁴. É a partir da compreensão de que os animais pensam, de que há alguns que externam seus sentimentos e outros que entendem um pouco da nossa linguagem (CONDILLAC, 2004, p. 162), que o filósofo estabelece uma escada hierárquica dos seres (animal, homem, anjo e Deus) com base na qual afirma a distância infinita entre as condições humana e animal. Nesta perspectiva, ao analisar a aquisição humana do conhecimento de Deus, Condillac coloca o elemento divino no centro da discussão a fim de estabelecer a tese da diferença radical entre homem e animal.

O filósofo afirma: “Esse capítulo [sobre o conhecimento de Deus] é tirado quase inteiramente de uma *Dissertação* que eu fiz, há alguns anos, que foi impressa em um compêndio da academia de Berlim, e na qual eu não coloquei meu nome” (CONDILLAC, 2004, p. 169). E aqui o termo *quase* merece ser novamente salientado, pois, o estudo minucioso de Bongie acerca da referida *Dissertação* nos mostra que Condillac omitiu no *Tratado* todo o primeiro parágrafo escrito originalmente naquela, substituindo-o neste por três novos parágrafos introdutórios contra Descartes (BONGIE, 1994, p. 235).

Neles, Condillac afirma que, diferente desse filósofo, que acredita conhecer as coisas nelas mesmas, ele apenas as conhece na medida em que as coisas mantêm relações conosco. Isso para dizer que: “[...] o conhecimento que nós temos da Divindade não se estende até sua natureza” (CONDILLAC, 2004, p. 170), mas que a existência do Ser infinito pode ser provada a partir das relações que nós mantemos com ele. Todavia, para Descartes, uma vez que Deus pode ser conhecido em sua própria natureza, a sua existência fica assegurada. Pois a essência de Deus implica a sua existência. De modo que esta não pode estar separada daquela que lhe dá garantia. Conforme resume Bongie, esses parágrafos que Condillac introduz no *Tratado dos Animais* atacam a prova ontológica da existência de Deus fornecida por Descartes (BONGIE, 1994, p. 235).

Além desta omissão, outras foram feitas pelo filósofo, a exemplo do parágrafo conclusivo, o qual foi totalmente suprimido no *Tratado*. Neste, Condillac diz que: “Apenas a consideração dos fenômenos nos conduziu ao conhecimento de Deus” (CONDILLAC, 1994, p. 248) e que teríamos muito mais clareza a esse respeito se a nossa visão pudesse alcançar os princípios dos fenômenos. No entanto, como os nossos

²⁴ Como pudemos acompanhar nas páginas 64 e 65 da presente dissertação.

sentidos não nos fornecem conhecimentos acerca da natureza dos seres, Deus só pode ser conhecido na medida em que há uma relação entre nós e ele. É com base nessas relações e na harmonia existente no universo que Condillac prova a existência da causa primeira, que criaria e ordenaria tudo o que há.

Contudo, por alguma razão, o filósofo suprime integralmente essa conclusão no *Tratado dos Animais*. Acerca disso, Bongie fornece uma explicação a fim de evidenciar que tendo transcorrido sete anos da obra anônima, ou seja, em 1755, não é razoável que esperemos que o autor do *Tratado dos Sistemas* defenda as mônadas e a harmonia preestabelecida no universo de modo aberto e explícito. Ainda que, segundo o comentarista, esta defesa seja feita em virtude de outra, a saber: da defesa de Deus (BONGIE, 1994, p. 249). Isso porque sabemos que Condillac, sobretudo no seu *Tratado dos Sistemas* (1749), critica os sistemas filosóficos que partem de máximas gerais, de hipóteses gratuitas e de princípios abstratos, os quais desconsideram, por sua vez, a particularidade das experiências. Para ele, um sistema deve ter como princípio um fato bem constatado e ser ordenado de tal forma que os últimos elementos sejam explicados pelos primeiros, como premissas que sustentam uma conclusão que se segue logicamente. Talvez seja por essa razão que Condillac, em seu *Tratado dos Animais*, tenha preferido renunciar à defesa de pressupostos distantes da experiência sensível.

As omissões mencionadas nos levam a questionar sobre o interesse filosófico de Condillac. Ora, por qual motivo Condillac, que mantinha a obra em segredo até para os seus correspondentes mais íntimos e, ao plagiá-la nos seus escritos posteriores, dissimulava cuidadosamente a fonte original (BONGIE, 1994, p.10), não apenas recorreu à referida *Dissertação*, mas teve a necessidade de colocá-la quase literalmente no *Tratado*? Quais as razões para que o filósofo omitisse as referidas passagens? O que estaria em jogo? Embora não tenhamos respostas definitivas para os referidos questionamentos, simplesmente não dá para passar despercebida a aparente mudança de perspectiva para a qual nos alerta Dagognet: “Notamos que a segunda parte do *Tratado dos Animais* é composta de dez capítulos: se os cinco primeiros examinam a comparação do homem com o animal, a partir do sexto (o conhecimento de Deus) mudamos aparentemente de horizonte” (DAGOGNET, 2004, p. 132).

A referida mudança de horizonte também é reconhecida por Laupies, o qual propõe um movimento de abstração em relação às partes do *Tratado dos Animais*.

Como sabemos, a obra é composta de dezesseis capítulos, a saber: seis na primeira parte e dez na segunda parte. O que Laupies propõe é que façamos uma redistribuição destes no sentido de com eles formar: “[...] dois grupos de oito perfeitamente simétricos. Os oito primeiros refutam Descartes e Buffon, estabelecem o parentesco entre o homem e o animal; os oito últimos mostram a diferença radical entre o homem e o animal” (LAUPIES, 2004, p. 11).

É no sexto capítulo da segunda parte – da divisão original do *Tratado* – ou, conforme a redistribuição sugerida por Laupies, no quarto capítulo da segunda parte, que Condillac afirma: “A ideia de Deus é o grande argumento dos filósofos que creem nas ideias inatas” (CONDILLAC, 2004, p. 169). Para ele, enquanto filósofo empirista radical, tal ideia não nos pertence e nem poderia nos pertencer naturalmente, o que significa que não nascemos com ela, mas que a mesma é adquirida a partir da experiência sensível. No entanto, ainda que adquiramos a ideia mais perfeita acerca de Deus, Condillac considera que este conhecimento é limitado, ao afirmar que:

[...] o conhecimento que nós temos da Divindade não se estende até a sua natureza. Se nós conhecêssemos a essência do Ser infinito, nós conheceríamos, sem dúvida, a essência de tudo o que existe. Mas se ele nos é conhecido somente pelas relações que tem conosco, essas relações provam invencivelmente a sua existência (CONDILLAC, 2004, p. 170).

Portanto, não vemos os seres existentes em sua natureza mesma, nem os conhecemos em sua essência, pois Condillac acredita que só podemos saber sobre a existência das coisas e de Deus, bem como conhecê-los, através das relações que mantemos com eles. O filósofo estabelece tais relações como critério suficiente para assegurar a existência de tudo o que há. Assim, mantemos um tipo de relação específica para com os seres, qual seja: uma relação de dependência, a partir da qual Condillac desenvolverá, sobretudo, a teoria da “fragilidade do homem” (DAGOGNET, 2004, p. 132 e QUARFOOD, 2002, p. 251). Diante desta condição frágil, e a fim de mostrar que todo e qualquer efeito deve remeter a uma causa primeira – à qual nos apegamos para atenuar a nossa fragilidade –, Condillac tece uma crítica ao ateísmo e ao politeísmo.

Para o filósofo, os esforços dos ateus são vãos porque sustentam hipóteses que se arruinam por elas mesmas, uma vez que eles veem os efeitos, mas negam que uma ação criadora tenha lhes servido como causa. Ao atribuírem a fonte de todos os efeitos ao acaso, fica evidente o quanto lhes é necessário reconhecer a existência de um

primeiro princípio. Pois, se fosse do modo como eles defendem, fazendo uma regressão ao infinito encontraríamos inúmeros efeitos sem a sua respectiva causa; o que, para Condillac, é uma manifesta contradição (CONDILLAC, 2004, p. 172). É dessa forma, opondo-se à descrença basilar dos ateus quanto a uma causa que age com vistas a criar todas as coisas, que Condillac rejeita a contingência a partir da qual eles apoiam as suas explicações.

Quanto ao politeísmo, o que parece estar em jogo é o fato de atribuir intencionalidade à natureza e aos seus fenômenos, os transformando em divindades. Condillac nos diz: “Ela [a estátua] acredita ver um desígnio em toda parte em que descobre alguma ação” (CONDILLAC, 1993, p. 224 – 225). Recorreremos a uma passagem ilustrativa do *Tratado das Sensações*, na qual o filósofo afirma:

De algum modo, ela [a estátua] se dirige ao Sol; como ele a ilumina e a aquece, ela julga que é com o desígnio de iluminá-la e aquecê-la, e por isso roga-lhe que continue a iluminá-la e a aquecê-la. Dirige-se às árvores e pede-lhes frutos, sem duvidar que depende apenas delas terem ou não terem frutos; numa palavra, ela se dirige a todas as coisas das quais julga depender. Está ela sofrendo sem descobrir a causa do sofrimento naquilo que afeta seus sentidos? Dirigir-se-á à dor como se fosse um inimigo invisível que deve aplacar. Assim o universo se enche de seres visíveis e invisíveis, aos quais roga que trabalhem por sua felicidade (CONDILLAC, 1993, p. 225).

Salientamos que essa passagem mostra o engano no qual a estátua incide ao formar juízos sobre os objetos dos quais depende. Portanto, a crítica condillaciana é dirigida ao mau raciocínio das pessoas que, assim como a estátua, considerando as impressões agradáveis e desagradáveis que recebem da parte dos objetos, e julgando que o que agrada tem a intenção de agradar, e o que desagrada tem a intenção de desagradar, acreditam que a sua felicidade ou infelicidade depende de tudo o que age sobre elas. Neste sentido, os seres, os objetos, os fenômenos, etc. que proporcionam as impressões mais sensíveis tornam-se suas divindades (CONDILLAC, 2004, p. 171). Para Quarfood:

A estátua projeta sua própria psicologia sobre o exterior, crendo que há uma intenção última em tudo o que ocorre. Se o sol aquece a estátua, é porque o sol o quis assim, e se a árvore não tem frutos, é por pura maldade. Sua visão do mundo é animista, ela concede vida e consciência a tudo o que se move. Para a estátua, a natureza não é um mecanismo inanimado, mas “uma mãe benevolente”. Em sua relação com a “Mãe natureza”, a estátua não se conduz como um sujeito autônomo, ela sente, ao contrário, a cada instante, a dependência que mantém em relação a tudo o que a rodeia (QUARFOOD, 2002, p. 251).

Nota-se que pelo fato de a estátua possuir necessidades, sejam essas ligadas diretamente à sobrevivência ou não, ela depende do mundo exterior. Contudo, há, da parte dela, um grande equívoco ao achar, por exemplo, que cabe ao sol decidir iluminá-la e aquecê-la; ou que compete à vontade ou à má vontade da árvore ter ou não ter frutos para alimentá-la. Dessa maneira, concedendo intencionalidade à natureza e aos seus fenômenos, e, por sua vez, atribuindo a eles os cuidados de que precisa, é que a estátua – incapaz de remontar quaisquer efeitos a uma primeira causa – concebe-os como verdadeiros deuses.

Para Laupies, na filosofia condillaciana, o próprio sentir já traz consigo a ideia de dependência, pois as sensações prazerosas e dolorosas se impõem a nós, de modo que não somos os responsáveis por causar aquilo que sentimos. É com base nessa argumentação que o comentador diz que os seres que são afetados por algo externo não podem existir por eles mesmos, ou melhor, existem por algo externo. Em seus termos: “Portanto, é preciso afirmar a existência de um ser que é por si e que comunica o ser aos outros seres. Então, se este ser é por si, ele não está inscrito no tempo, ele é onipresente em tudo o que existe; ele não é sensível como nós” (LAUPIES, 2004, p. 125).

Sendo assim, Condillac afirma: “Quaisquer que sejam os efeitos que eu considere, eles me conduzem todos a uma primeira causa” (CONDILLAC, 2004, p. 172). Ou seja, o filósofo é defensor da ação de um primeiro princípio que não apenas organiza todas as coisas, mas que também lhes concede a existência, visto que não poderíamos depender somente de causas que se exercem atual e imediatamente sobre nós, a exemplo do sol, da árvore e de tudo aquilo que nos fornece as mais ligeiras impressões. Dal Pra nos alerta para que notemos que: “Condillac não se limita a demonstrar a existência de um Ordenador do universo, mas ele quer também provar que o Ordenador do mundo deve ser o criador” (DAL PRA, 1942, p. 258). Portanto: “Deus toma, assim, seu lugar no coração do *Tratado dos Animais*” (DAGOGNET, 2004, p.133). Nesta perspectiva, Deus, enquanto causa primeira, considerada como independente, única, imensa, eterna, toda poderosa, imutável, inteligente e livre, age no sentido de fazer com que os seres não-existentes se tornem existentes, eis aí a criação.

Em relação aos atributos divinos, devemos conferir atenção especial a um deles, a saber: à liberdade. Condillac prossegue:

Este ser, como inteligente, discerne o bem e o mal, julga o mérito e o demérito, mensura tudo: como livre, ele se determina e age em função do que ele conhece. Assim, de sua inteligência e de sua liberdade nascem sua bondade, sua justiça, e sua misericórdia, sua providência, em uma palavra (CONDILLAC, 2004, p. 177).

Atentando para a liberdade divina, Condillac acredita que assim como a nossa liberdade, ela encerra conhecimento, determinação da vontade e poder de agir, mas da nossa difere porque exclui qualquer deliberação. Nós, que não temos um espírito suficientemente vasto para abarcar as coisas levando em consideração todas as relações de vantagens e de desvantagens que elas têm para conosco, precisamos deliberar; pois, a deliberação é uma consequência da nossa limitação e ignorância (CONDILLAC, 2004, p. 176). Para o filósofo, o motivo que nos leva a deliberar não é gozar as sensações mais vivas, e sim fazer escolhas que não nos tragam arrependimento depois (CONDILLAC, 1993, p. 250). Sendo assim, Deus não perderia tempo em fazê-lo porque além da sua inteligência permitir que ele conheça e mensure tudo e, por sua vez, que se determine em um único e mesmo instante, ele não tem nenhuma possibilidade de arrepender-se pelas suas ações. É a partir da inteligência e da liberdade divinas que são originados os demais atributos deste ser.

Posto isso, podemos observar que tanto o homem quanto Deus são livres. Contudo, ao passo que o homem – finito e temporal – delibera, Deus – eterno e infinito – não tem necessidade de fazê-lo. É seguindo este raciocínio que Laupies destaca: “[...] entre um ser livre e um ser que não o é a distância é maior do que entre dois seres livres segundo modalidades distintas” (LAUPIES, 2004, p. 126). Ou seja, a distância é maior entre os homens e os animais – já que esses últimos são excluídos do âmbito da moral – e menor entre os homens e Deus – visto que ambos são livres –. Laupies arremata: “[...] aqui, o homem parece mais próximo de Deus que do animal” (LAUPIES, 2004, p. 126).

Contudo, como falar de liberdade humana se, como vimos, Condillac afirma que temos uma relação de dependência ou de subordinação para com o ser supremo? Tal relação não vai de encontro à noção de liberdade entendida enquanto o poder de agir ou de não agir? Ou melhor, no momento em que acreditamos estar escolhendo, não estaríamos apenas agindo conforme o que fora preestabelecido pela vontade divina? Aqui é necessário trazer à tona o que o filósofo salienta desde a *Dissertação sobre a Liberdade*, a saber, que a dependência que nós temos diante dos objetos não se

apresenta como um obstáculo, muito menos como uma contradição à nossa liberdade.

Vejamos:

A liberdade, portanto, não consiste em determinações independentes da ação dos objetos e de qualquer influência dos conhecimentos que adquirimos. É inevitável que dependamos dos objetos pela inquietude que nos causa sua privação, visto termos necessidades; é inevitável também que nos pautemos por nossa experiência na escolha do que nos pode ser útil, visto que apenas ela nos instrui quanto a isso. Se quiséssemos uma coisa independentemente dos conhecimentos que temos a seu respeito, nós a queríamos apesar de persuadidos de que ela pode nos prejudicar. Quereríamos nosso mal para nosso mal, o que é impossível (CONDILLAC, 1993, p.253).

Ou seja, longe de achar que o fato de dependermos dos objetos vai de encontro à nossa liberdade, Condillac acredita justamente que: “[...] a liberdade consiste em determinações” (CONDILLAC, 1993, p. 253). Essas determinações dizem respeito aos conhecimentos que a experiência empírica nos permitiu adquirir em relação às vantagens e desvantagens ligadas aos objetos, às circunstâncias, etc. Isso porque para escolher entre aquilo que devemos perseguir ou evitar, precisamos recorrer aos ensinamentos empíricos a respeito dos objetos que figuram no campo de possibilidade da nossa decisão, a fim de estarmos cientes de que tendo feito uma escolha, podíamos não tê-la feito (CONDILLAC, 1993, p. 251).

Essa compreensão evidencia que escolher de uma forma ou de outra, a exemplo de permanecer onde está ou voltar para onde estava, são alternativas postas e abertas à decisão do indivíduo. Dessa maneira, cabe a ele escolher conforme os conhecimentos, as circunstâncias e a capacidade de refletir e deliberar que adquiriu. A partir daí, engendra-se, pouco a pouco, a noção de liberdade elaborada pelo filósofo, uma vez que, excetuadas as situações de ignorância e de paixões arrebatadoras²⁵, o indivíduo tem a possibilidade de agir e de não agir. Condillac considera que a liberdade assinala que é possível que o indivíduo aja de outra maneira, de uma maneira diferente daquela em que agiu num determinado momento. Em resumo, o ser humano é responsável pelos seus

²⁵ Por uma parte, enquanto a falta de conhecimentos caracteriza-se como entrave para a liberdade porque não há possibilidade de o indivíduo escolher agir de um modo ou de outro sem saber as vantagens e os prejuízos que a decisão tomada pode acarretar, por outra parte, no caso das paixões violentas, ele tem conhecimentos suficientes das vantagens, das desvantagens e das consequências daquilo que deseja perseguir. O que ocorre, contudo, é que o interesse em desfrutar o prazer visado é tão grande que suspende e elimina a possibilidade deliberativa, de modo que o indivíduo não examina com prudência as consequências da sua escolha, mas deseja unicamente alcançar o prazer a qualquer custo.

atos e pelas consequências dos mesmos porque – diante das alternativas postas – é capaz de escolher o modo mais adequado para se conduzir no âmbito prático.

Portanto, no *Tratado dos Animais* não poderia ser diferente; de modo que a dependência do ser humano frente ao ser supremo não compromete em nada a sua condição de ser livre. Isso porque embora dependamos do ser supremo e a ele estejamos subordinados, o filósofo destaca que ele nos permite adquirir todas as faculdades necessárias para a nossa conduta na esfera social-moral, uma vez que somos formados com vistas a este fim. Sendo assim, se a nossa capacidade de refletir e de deliberar sobre o objeto da nossa escolha fica preservada, resta-nos afirmar numa palavra: somos seres livres.

É dessa forma que Condillac afirma ter estabelecido sobre Deus as ideias mais necessárias com relação ao âmbito moral, quais sejam: poder, inteligência e liberdade; e que este conhecimento está ao alcance de todos os homens, isto é, é relativo ao interesse da sociedade. Por conseguinte, trataremos do conhecimento dos princípios da moral, uma vez que o mesmo se faz indispensável ao abordarmos o âmbito social.

3.2 Convenção humana com fundamento divino: a moral

Assim como o conhecimento de Deus, o conhecimento da moral marca a diferença entre a condição humana e a condição animal. Desse modo, Condillac elabora um capítulo intitulado “Como o homem adquire o conhecimento dos princípios da moral” que inicia descrevendo a maneira pela qual começa a moralidade. Tomando como ponto de partida o âmbito social, ele considera que a moralidade nasce a partir do momento em que os homens mantêm uma relação de comprometimento recíproco entre eles, ou seja, quando se ocupam uns com os outros, no sentido de que não apenas buscam o seu próprio bem físico imediato. Mas, diversamente, refletindo sobre as circunstâncias prazerosas e dolorosas que vivenciam, percebem o quanto é necessário prestar assistência mútua, para que possam, dessa maneira, partilhar de um bem comum e duradouro. É assim que eles convencionam leis que estabelecem o que será permitido ou proibido. Portanto, a partir deste momento em que as ações devem estar subordinadas às leis é que podemos dizer que a moralidade foi inaugurada.

Ao tratar da aquisição humana do conhecimento de Deus, Condillac havia estabelecido que Deus é o criador e o ordenador do universo. Dessa forma, aqui, o

filósofo prossegue com a argumentação para dizer que caso os homens não tivessem a capacidade de se elevar até a Divindade, ou seja, caso não remetessem todos os efeitos a uma causa primeira, acreditariam que suas leis são completamente engendradas e estabelecidas por eles próprios. Tal crença os conduziria ao equívoco de pensar que é somente para com eles mesmos que se devem obrigações; mas, como salienta Condillac: “[...] eles logo reconhecem seu legislador neste ser supremo que, dispendo de tudo, é o único distribuidor dos bens e dos males. Se é por ele que eles existem e que se conservam, eles veem que é a ele que obedecem quando se dão as leis” (CONDILLAC, 2004, p. 180). O que evidencia que as obrigações são estendidas para além do âmbito social, isto é, agir conforme as leis morais é uma maneira de cumprir os deveres que Deus nos impõe. Laupies sintetiza: “A análise da moral se torna rapidamente discurso teológico” (LAUPIES, 2004, p. 127).

Para Condillac, Deus nos forma para a sociedade, uma vez que ele manifesta este querer ao nos conceder todas as faculdades necessárias para que descubramos os nossos deveres enquanto cidadãos. De maneira que não exercer os nossos deveres, já seria, por extensão, descumprir a lei que o próprio Deus nos impôs. O filósofo acrescenta: “Portanto, há uma lei natural, ou seja, uma lei que tem seu fundamento na vontade de Deus e que nós descobrimos unicamente pelo uso de nossas faculdades” (CONDILLAC, 2004, p. 181). É importante frisar que Condillac estabelece uma distinção em relação aos meios que temos para conhecer a lei natural e o princípio do qual essa provém. Segundo ele, é através das nossas faculdades que conhecemos a lei que estava em Deus – seu exclusivo fundamento – antes mesmo que ele nos criasse. Foi a ela que este ser supremo consultou no momento da nossa criação e à qual ele quis nos submeter.

A esse respeito, trazemos à tona o seguinte questionamento: tendo admitido um duplo aspecto das leis morais, a saber, a sua origem social – uma vez que os homens as estabelecem reciprocamente –, e a sua fundamentação divina – visto que Deus é o único princípio do qual elas emanam – (CONDILLAC, 2004, p. 181), ou, a bem dizer, ao fundamentar as leis morais numa causa divina, independente, eterna e imutável, estas não assumiriam um caráter universal, invariável e obrigatório? Porém, se assim for, como é que Condillac, enquanto empirista radical, poderia admiti-lo? Pois, para manter a coerência do seu projeto filosófico, acreditamos que basear as leis morais no âmbito humano e social seria suficiente. Caso contrário, ou melhor, recorrendo à esfera divina

enquanto princípio das nossas convenções, conforme interroga Dagognet: “Será que não acabamos de abandonar o que nomeamos habitualmente de empirismo?” (DAGOGNET, 2004, p. 138).

Neste sentido, o ser humano é capaz de mérito e de demérito para com Deus mesmo e, portanto, cabe à justiça divina nos punir ou nos recompensar. Com base na observação dos fatos, Condillac reconhece que a sociedade é imperfeita e considera que não é neste mundo que os justos são recompensados e que os injustos são punidos. Dessa maneira, para que a justiça ocorra em algum momento, é necessária uma vida mais longa, uma extensão desta vida, em suma: uma vida em outra dimensão. Com base nessa argumentação, segundo a qual se faz necessária uma nova dimensão para que sejamos recompensados ou punidos de modo proporcional às nossas ações justas ou injustas, se desvela o pressuposto substancial – bem como a sua qualidade – que figura enquanto condição de possibilidade para que sejamos julgados no plano divino e que distancia homem e animal infinitamente. Condillac, enfim, declara: “[...] nossa alma é imortal” (CONDILLAC, 2004, p. 181).

Declarada a imortalidade da alma humana, dito mais explicitamente, a possibilidade de a alma existir sem o corpo, a filosofia condillaciana encontra-se enredada em dificuldades. Conforme observa Dagognet: “Corre-se o risco de restaurar o sonho metafísico de um pensamento que se afasta do sensível e de restabelecer um dualismo que se tentava, no entanto, rejeitar!” (DAGOGNET, 2004, p. 121).

Contudo, Condillac defende um tipo de dualismo com base na consideração do que experimentamos. Não podemos nos esquecer, como é sabido desde o *Tratado das Sensações*, que: “[...] só a alma sente” (CONDILLAC, 1993, p. 31). Como vimos, isso significa dizer que os órgãos dos sentidos fornecem a ocasião para as sensações, mas essas são, propriamente, do âmbito mental. Sendo assim, tendo em vista que na concepção condillaciana os animais são dotados de sensibilidade, eles constituem-se necessariamente pelo corpo e pela alma. Ou seja, não é por possuir ou por carecer dessa substância que homens e animais se distinguem, visto que ambos compartilham dela; mas, talvez, pelo tipo, ou, mais adequadamente, pela função própria da alma de cada um deles.

Embora Condillac tenha atribuído conhecimentos e capacidades mentais aos animais, é certo que não se pode atribuir-lhes a capacidade racional em sentido forte,

como admitimos nos seres humanos. Seria esta, então, a diferença entre a alma humana e a animal? Ou seja, uma estaria limitada às sensações – “substância que sente” –, enquanto a outra, além de sensações, seria capaz de quaisquer operações, desde as mais simples até as mais abstratas – “substância que sente e pensa” –? Há, certamente, aí uma diferença, mas não parece que esta seja a diferença decisiva posta por Condillac entre homem e animal, visto que, para ele, tanto um quanto o outro sentem e pensam.

Condillac, então, prossegue em sua distinção entre as condições humana e animal. Como sabemos, o filósofo acredita que os animais, estando inseridos no âmbito circular das necessidades-satisfações básicas para a sobrevivência, apenas adquirem hábitos capazes de velar pela sua conservação vital. Assim, impossibilitados de formar maus hábitos²⁶, e, por sua vez, completamente excluídos do âmbito da moral, haja vista que Deus não lhes concedeu nenhum meio para que tivessem ideias do justo e do injusto, os animais não precisam de recompensas nem de punições em relação às suas ações. De modo que fica demonstrado que Deus não exige nada deles, pois, caso exigisse, os teria dotado das faculdades que deveriam elevá-los aos conhecimentos da moralidade – assim como fez com os homens.

Então, em relação aos animais, Condillac declara: “Portanto, sua alma é mortal” (CONDILLAC, 2004, p. 182). Ou seja, tudo indica que ela não subsiste após a corrupção corporal, visto que estes seres não precisam da extensão da vida terrena para o julgamento divino. Dito de outro modo, se os animais são restritos ao âmbito natural das necessidades vitais, eles não têm obrigações porque são incapazes de conhecer as leis morais; e, acrescenta-se a isso, por consequência, que eles são incapazes de mérito e

²⁶ É interessante pontuar que Condillac, no capítulo do *Tratado dos Animais* intitulado “Sistema dos hábitos em todos os animais: como ele pode ser vicioso; que o homem tem a vantagem de poder corrigir seus maus hábitos”, faz aparecer, de modo explícito e bastante especial, a sua concepção iluminista, segundo a qual a educação tem um papel fundamental na prevenção da maioria dos nossos erros (CONDILLAC, 2004, p. 192). Guichet também considera o referido capítulo como um longo desenvolvimento sobre a educação. Ou melhor, sobre o poder que o homem possui sobre si mesmo, no sentido de que ele sempre tem em si o que é suficiente para poder mudar. Diante desta possibilidade humana de construir e de reconstruir a si mesmo, Guichet acredita que a visão antropológica de Condillac é assaz otimista (GUICHET, 2004, p. 57). Assim, sendo os únicos seres que participam da esfera da moralidade – visto que, conforme assinala Guichet: “[...] a moralidade é como a marca de uma destinação superior” (GUICHET, 2004, p. 55) –, os seres humanos também são os únicos capazes de, ainda na esfera social, corrigir os maus hábitos que adquiriram outrora.

demérito²⁷. Em suma, Condillac afirma que os animais não têm nenhum direito em relação à justiça divina – mesmo porque dela não têm nenhuma necessidade.

Neste ponto, gostaríamos de destacar uma dificuldade específica: se a alma animal é mortal, conseqüentemente pensamos que a mesma se corrompe tão logo haja a corrupção corporal. Todavia, diferentemente do que somos levados a crer, ao passo que o filósofo afirma a mortalidade da alma animal, ele também declara que: “No entanto, esta alma não é material, e concluiremos, sem dúvida, que a dissolução do corpo não conduz ao seu aniquilamento” (CONDILLAC, 2004, p. 182). Ora, o que Condillac está querendo nos dizer, afinal? Como pensar em uma alma mortal que não é material e que não se corrompe com o corpo?

Presumimos que com esta observação o filósofo objetiva firmar a sua tese de que tanto a alma humana quanto a alma animal, por serem princípios da sensibilidade, só podem ser espirituais. De acordo com Guichet, embora a alma dos animais seja espiritual, ela não será imortal porque os animais estão fora do âmbito da moral e da liberdade (GUICHET, 2004, p. 54). Neste sentido é que Condillac liquida as possíveis refutações de Buffon, o qual é alvo das suas contundentes críticas e poderia valer-se dessa imprecisão conceitual para objetar que Condillac se contradiz ao conceber uma alma material aos animais.

Condillac prossegue observando que há uma dependência mútua entre o corpo e a alma apenas porque Deus quer e que tal dependência continuará existindo na medida em que esta for a sua vontade. Caso contrário, corpo e alma poderiam existir de modo independente um do outro. Para ele, a alma humana – considerada apenas pela sua natureza – pode deixar de ser, mas a vontade divina é a única garantia de que ela continuará a existir, pois Deus é justo e não deixaria de nos ajuizar. Assim, pelo fato de a imortalidade ser tão assegurada à alma humana, o filósofo destaca que é como se esta característica fosse uma consequência da sua essência, porém, na verdade, ela se deve apenas à vontade e justiça divinas. Nesta mesma perspectiva, Condillac também pontua

²⁷ Ademais, o sofrimento que, por ventura, os animais experimentam serve simplesmente como advertência em relação ao que eles têm que evitar. Ou seja, trata-se de dores que são necessárias à sua conservação; e aquelas que não contribuem para isso justificam-se na medida em que eles, em algum momento, terão de perecer. Em resumo, as referidas dores não estão relacionadas a nenhum demérito proveniente das ações dos animais, posto que os mesmos são excluídos da esfera moral.

que a alma dos animais não é naturalmente mortal, mas o é apenas porque Deus assim deseja (CONDILLAC, 2004, p. 182).

Portanto, não é por natureza que a alma humana é imortal e a alma animal é mortal, mas sim unicamente pela vontade divina. Sobre isso, Guichet afirma: “[...] nesta diferença de tratamento reservada pela vontade divina às duas almas”, somos levados a ver: “[...] o signo da sua diferença metafísica de natureza, mesmo se esta não é verificável diretamente e empiricamente” (GUICHET, 2004, p. 55). Desse modo, concordamos com Laupies quando ele destaca que: “Condillac, portanto, acaba de acentuar mais ainda o abismo que separa o animal do homem: o animal, sendo exterior à moralidade, não poderia ter uma alma imortal” (LAUPIES, 2004, p. 127).

Para nós, a questão que se apresenta é: Condillac considera uma diferença essencial entre homem e animal, assumindo, assim, uma posição de ruptura radical entre ambos? Pois, na passagem do final do *Tratado dos Animais*, com a qual iniciamos o presente capítulo, o filósofo prossegue argumentando de forma que sugere ser esta a sua pretensão. À vista disso, nos permitimos citar novamente o referido trecho:

Concluimos que, embora a alma dos animais seja simples como a do homem, e que a este respeito não haja nenhuma diferença entre uma e outra, as faculdades que nós temos em distinção, e o fim ao qual Deus nos destina, demonstram que se nós pudéssemos penetrar na natureza dessas duas substâncias, veríamos que elas diferem infinitamente. Nossa alma não é, portanto, da mesma natureza que a dos animais (CONDILLAC, 2004, p. 182).

Aqui é importante salientar que o discurso condillaciano apresenta uma ambiguidade na medida em que em alguns momentos o filósofo parece falar diretamente da natureza das almas dos seres enquanto em outros apenas indica como seria se pudéssemos acessá-la. Desse modo, abordando-a diretamente, Condillac parece afastar-se do solo da sua filosofia: as experiências sensíveis. Embora as sensações sejam a base comum para falarmos da continuidade entre os homens e os animais – considerando apenas as diferenças graduais entre ambos –, afirmar que as suas almas são essencialmente diferentes é incompatível com as considerações de quem aparentemente defende um continuísmo.

Como resume Dal Pra: “[...] tanto no homem quanto no animal tudo deriva da sensação, do sentir como atividade fundamental; o homem se eleva mais alto que o animal na explicação das suas capacidades e o ultrapassa, sem poder, todavia, ser destacado do todo” (DAL PRA, 1942, p. 261). Se for o caso de Condillac estar falando diretamente da natureza das almas humana e animal, a dificuldade que temos de enfrentar é se é condizente com a posição empirista condillaciana falar nesses termos, e se esta pode ser o critério da distinção radical entre ambas as condições.

Outra curiosa declaração que Condillac nos apresenta pode ser encontrada já no início do seu *Tratado das Sensações*. Neste sentido, gostaríamos de trazê-la à tona, pois acreditamos que ela ressalta, mais uma vez, o caráter da diferença entre os homens e os animais:

Disso o filósofo deve concluir, conforme ao que ensina a fé, que a alma dos animais é de uma ordem essencialmente diferente da do homem. Pois faria parte da sabedoria de Deus que um espírito capaz de se elevar a conhecimentos de toda espécie, de descobrir seus deveres, de merecer e desmerecer, ficasse submetido a um corpo que ocasionaria nele tão-somente as faculdades necessárias à conservação do animal? (CONDILLAC, 1993, p. 59).

Ora, essa passagem também merece especial atenção, pois nela observamos que a distinção inferida por Condillac entre a alma humana e a alma animal é de ordem essencial. Assim, a nossa investigação objetiva saber se esta é a posição definitiva adotada pelo filósofo. E, além do mais, caso seja, ele já assumia a referida posição desde o seu *Tratado das Sensações*?

Queremos destacar que em ambas as passagens acima citadas, a saber, tanto na passagem final do *Tratado dos Animais*, quanto na passagem inicial do *Tratado das Sensações*, Condillac coloca a fé como elemento da sua argumentação e, quiçá, como sobreposta à filosofia. No *Tratado* de 1755, ele diz que: “Se nós conhecêssemos os mecanismos da natureza, descobriríamos a razão dos efeitos que temos a maior dificuldade para compreender” (CONDILLAC, 2004, p. 182). No entanto, como não somos capazes de descobri-los, haja vista que nossos sentidos não se estendem até a natureza das coisas, ele sugere que a atitude mais sábia que o filósofo poderia tomar seria: “[...] repousar sobre Deus e sobre sua justiça” (CONDILLAC, 2004, p. 182). E conclui dizendo que a razão, ao descobrir os fundamentos da moral e da religião natural, prepara para as verdades que dizem respeito à revelação, pois, nas palavras do filósofo:

“[...] a verdadeira filosofia não poderia ser contrária à fé” (CONDILLAC, 2004, p. 183). Assim, para Condillac, razão e fé encontram-se em harmonia.

No *Tratado das Sensações*, ao falar que as operações mentais são sensações transformadas de diferentes maneiras, Condillac, a um só tempo, tenta se prevenir das possíveis objeções daqueles que diriam que os animais também sentem, mas, ainda assim, não possuem na alma as mesmas faculdades que os homens. Ao que o filósofo assente dizendo que isso se justifica porque além de o órgão do tato ser mais imperfeito neles do que nos homens, Deus não poderia querer que estes últimos – que possuem o espírito amplamente vasto de faculdades e são formados para a sociedade e para conhecer seus deveres enquanto cidadãos – ficassem apenas limitados, como os animais, às faculdades relativas à conservação vital. Retomando a conclusão de Condillac: “[...] conforme ao que ensina a fé, a alma dos animais é de uma ordem essencialmente diferente da do homem” (CONDILLAC, 1993, p. 59).

Em face desta tensão entre continuidade e ruptura no que diz respeito à condição humana e animal, bem como da ambiguidade criada pelas afirmações que dizem respeito à natureza da alma destes seres – como possível critério para afirmar a ruptura entre as referidas condições – a verdadeira posição de Condillac não fica claramente definida. Dessa maneira, investigaremos se ambas as declarações se sustentam e, caso continuidade e ruptura possam ser conciliadas, trataremos de saber como fazer para conciliá-las.

3.3 Incoerência, diferentes perspectivas ou aprofundamento da tese inicial?

Ora, diante das duas passagens anteriormente expostas, segundo as quais a natureza da alma do homem e a natureza da alma do animal diferem infinitamente, a primeira alternativa é pensar que Condillac é incoerente com o que havia estabelecido desde o início, a saber, que a sua análise estaria restrita ao âmbito do empírico. E que, por sua vez, a diferença entre homens e animais seria apenas gradual. Pois, como um filósofo considerado empirista radical, que pretende, por um lado, aproximar o máximo possível os homens e os animais, pela base comum da sensação, pode, por outro lado, tecer distinções radicais entre ambos, apoiadas sobre a natureza das suas almas? Parece haver um deslize que inaugura uma tensão que pode abalar a concepção empirista condillaciana.

Embora saibamos que filósofos empiristas também tecem considerações sobre a alma, parece incoerente com as próprias premissas quando estas assertivas dizem respeito à natureza daquela substância – sobretudo figurando como critério da distinção essencial entre homens e animais – como parece ser o caso de Condillac. Desse modo, afinal, Condillac teria sido incoerente com as suas premissas filosóficas? De qualquer maneira, estamos de acordo com Guichet na medida em que ele afirma que: “Esta antropologia à qual se arrisca Condillac em seu texto é bem difícil e derrapante” (GUICHET, 2004, p. 59). Justamente porque falar em *natureza da alma* soa bastante complicado para o sistema condillaciano, haja vista ser uma extrapolação em relação à análise do âmbito empírico.

A segunda alternativa de interpretação caracteriza-se por uma dupla perspectiva, qual seja: a empírica e a conjectural. Desde a perspectiva empírica, pode-se dizer que compartilhamos da mesma condição dos animais, ou, ao menos, que a ela pertencemos de certo modo, uma vez que, como eles, partimos das sensações e nos diferenciamos uns dos outros apenas por graus. Numa palavra, em relação à perspectiva empírica, o continuísmo entre homens e animais permanece assegurado.

Contudo, baseando-nos na perspectiva conjectural, encontramos dificuldade para dizer que há apenas uma única e mesma condição. Parece, na realidade, que é a partir desta conjectura que Condillac diz nos afastarmos e nos distinguirmos infinitamente dos demais animais, sugerindo uma ruptura radical entre ambas as condições. Cremos que sob a ótica desta perspectiva, até mesmo o uso da expressão *demais animais* deixa de fazer sentido. Haja vista que o sentido da mesma se dá quando estamos inclusos na espécie dos animais, ou seja: nós e os demais animais também (aqueles que são como nós, ou de certo modo como nós). Diferindo-nos infinitamente deles, o mais apropriado seria considerarmos nós – os seres humanos – e aqueles – os animais – visto que assim explicitamos que não compartilhamos da mesma natureza ou condição deles.

Para compreendermos esta perspectiva conjectural, é importante ressaltarmos que no fragmento do *Tratado dos Animais* (o qual apresentamos anteriormente), Condillac utiliza o modo condicional para falar da diferença essencial entre homens e animais. O mesmo está expresso da seguinte maneira: “[...] se nós pudessemos penetrar na natureza dessas duas substâncias [da alma humana e da alma animal], veríamos que

elas diferem infinitamente” (CONDILLAC, 2004, p. 182), o que evidencia que a afirmação do filósofo está no âmbito da hipótese, da conjectura, da especulação.

Ou seja, parece que ele não está dizendo de maneira categórica e absoluta que somos de uma natureza diferente da dos animais, mas que, para inferirmos essa diferença radical é preciso que atendamos a algumas supostas condições. Neste sentido, se postulamos que há mérito e demérito no comportamento humano, bem como uma moral à qual os homens devem se submeter, pois há uma justiça universal que recompensa e pune conforme o caso; além disso, se postulamos que podemos conhecer – e, portanto, dizer algo sobre – a natureza da alma, é exigível afirmar que a alma humana é essencialmente diferente da alma dos animais.

Então, é porque os homens carecem da justiça terrena que se faz necessária uma vida em outra dimensão, na qual os seus méritos e deméritos possam ser recompensados ou punidos. Neste sentido, a condição para que o homem tenha direito à justiça divina é supor que a sua alma é imortal. Logo, se as referidas premissas são admitidas, homem e animal pertencem a condições exclusivas, uma vez que as suas almas diferem essencialmente. Assim, o modo condicional aparece como mais um elemento de contribuição para a análise do texto, pois a partir dele percebemos que Condillac não disse diretamente acerca da distinção essencial, mas utilizou deste artifício gramatical talvez como forma de atenuar uma consideração problemática – posto que metafísica.

Todavia, se observarmos melhor, ele começa a assertiva com o “se”, porém a conclui mais diretamente. De modo que a seguinte frase conclusiva soa muito mais categórica: “Nossa alma não é, portanto, da mesma natureza que a dos animais” (CONDILLAC, 2004, p. 182). Não só nesta passagem, como também naquele trecho inicial do *Tratado das Sensações* notamos que a nuance posta pelo condicional perde sua força ou mesmo cai por terra ao Condillac afirmar claramente que: “[...] a alma dos animais é de uma ordem essencialmente diferente da do homem” (CONDILLAC, 1993, p. 59).

Ora, o que, afinal, Condillac está nos dizendo acerca da condição humana e da condição animal? Trata-se de uma única e mesma condição? Diferimos dos demais animais apenas por graus ou há um pressuposto que nos distingue essencialmente e que, por sua vez, nos coloca em condições diferentes? Porque, embora tenhamos analisado a nuance apontada pelo condicional e saibamos que a pretensão condillaciana não é

conhecer os seres em sua natureza, não podemos deixar de concordar com Dal Pra quando este acrescenta que: “O tratado condillaciano nos deixa uma perplexidade: da unidade de natureza e da diferença de grau entre o homem e o animal, enquanto parece que esta, por sua vez, se torna uma diferença de natureza” (DAL PRA, 1942, p. 262).

Em síntese, ao passo que em relação ao aspecto empírico desta segunda via de interpretação o continuísmo entre homens e animais fica assegurado, é difícil dizer o mesmo quanto à perspectiva conjectural. Como vimos, nesta última, Condillac postula premissas a partir das quais é necessário afirmar a ruptura radical entre ambos. Mas, ao trazermos à tona a passagem do *Tratado dos Animais* bem como a do *Tratado das Sensações*, vemos que ele afirma a diferença radical entre homens e animais sem recorrer a nuances de quaisquer tipos. O que reforça a compreensão de que Condillac estabeleceu uma diferença radical entre homens e animais.

A terceira e última alternativa que apresentamos é pensar que talvez Condillac não tenha se afastado da sua tese inicial criando um âmbito conjectural distante da esfera sensível, e que, dessa forma, não tenha sido incoerente na sua argumentação. Mas que, explicitando minuciosamente tudo o que advém a partir da sensação, a trama tornou-se tão complexa que, à primeira vista, chocamo-nos com tamanhas diferenças; e incorremos no equívoco de achar que o autor é incoerente. No entanto, caso olhemos atentamente, e é isso o que esta terceira alternativa de interpretação nos solicita, podemos pensar que o que o filósofo faz pode ser simplesmente explicitar aquilo que já estava posto desde o início da sua obra: mostrar como o dado originário da sensação permite a gênese e o desenvolvimento das ideias, das capacidades mentais e do comportamento, seja nos homens, seja nos animais.

Como sabemos, Condillac tomou como parâmetro da sua filosofia que tudo é adquirido com base na sensação. O filósofo mesmo afirma: “O homem não é senão o que ele adquiriu” (CONDILLAC, 1993, p. 242). Conforme observa Monzani, Condillac reconhece que a tentativa de apresentar a geração das faculdades da alma com base na sensação foi realizada de maneira confusa no *Ensaio*. Uma das razões pela qual, posteriormente, o *Tratado das Sensações* vai radicalizar ainda mais o sensualismo (MONZANI, 1993, p. 12 – 13). Neste último, em alguns momentos específicos, Condillac se previne de possíveis críticas, como nos mostra a passagem a seguir:

Sobre isso [a curiosidade como móvel das ações], cabe notar que não me afasto do que estabeleci, quando disse que o prazer e a dor são a única causa do desenvolvimento de suas faculdades. Pois ela [a estátua] só é curiosa na esperança de obter sentimentos agradáveis ou de evitar os que lhe desagradam. Assim, esse novo princípio é uma consequência e uma confirmação do primeiro (CONDILLAC, 1993, p. 133).

É desse modo que ele frequentemente reitera a sua tese forte segundo a qual o prazer e a dor são os móveis tanto dos conhecimentos e das operações mentais quanto das ações dos seres vivos. Se a curiosidade, por exemplo, também se apresenta como um guia das ações, isso só se faz possível devido aos guias fundamentais do prazer e da dor; visto que são esses últimos que originam todos os outros. E, além do mais, vale frisar que os princípios que deles derivam não os substituem, uma vez que o desenvolvimento cognitivo e prático está atrelado – em primeira e última instância – às sensações prazerosas e dolorosas.

Dessa maneira, tendo sido engendradas tantas operações (curiosidade, reflexão, deliberação, linguagem articulada), conhecimentos (de Deus, da moral) e variadas maneiras de agir (não estritamente determinadas, mas, também, e, sobretudo, livres) a partir do dado sensível inicial, nos distanciamos de tal forma desta origem que acabamos crendo que esses “resultados” tão complexos tiveram outra gênese que não a sensação, ou melhor, terminamos por convencer-nos de que eles poderiam ter qualquer origem, exceto a sensação. Como nos diz o filósofo:

Assim, quanto mais nos afastarmos daquilo que, no começo, eram as sensações, mais se desenvolverá e se diversificará a vida de nosso ser: estender-se-á a tantas coisas que teremos dificuldade em compreender como todas as nossas faculdades podem ter um princípio comum na sensação (CONDILLAC, 1993, p. 241).

Neste horizonte é que Condillac, em seu *Tratado das Sensações*, nos alerta constantemente acerca dos prejuízos que tais equívocos acarretam. Inclusive numa passagem sobre se devemos atribuir aos olhos ou ao tato a capacidade de distinguir figuras, distâncias e grandezas. Capacidade que, de fato, comumente atribuímos aos primeiros e não ao segundo. Porém, Condillac desconstrói este preconceito no sentido de mostrar que os olhos precisam de instrução e que é ao tato que devemos o aprendizado de tais lições. Ele considera: “Tornou-se-nos tão natural julgar as grandezas, figuras, distâncias e posições pela visão, que talvez ainda seja muito difícil persuadirmo-nos de que isso não passa de um hábito derivado da experiência”

(CONDILLAC, 1993, p. 186 – 187). E, no *Tratado dos Animais*, reforça dizendo: “Os olhos não podem guiar o animal recém-nascido quando eles ainda não aprenderam a ver” (CONDILLAC, 2004, p. 124). Portanto, o filósofo ressalta em diversos momentos das suas obras o papel educativo das experiências sensíveis para o aprendizado.

Condillac também nos previne de semelhantes equívocos com relação à fonte das nossas ideias. No *Tratado das Sensações*, ele nos mostra o mau raciocínio que a estátua poderia formular e acabar caindo no erro das ideias inatas. Vejamos uma passagem em que ela conjectura:

Minhas ideias são muito diferentes de minhas sensações, visto que umas estão em mim, e as outras, pelo contrário, estão nos objetos. Ora, conhecer é ter ideias. Meus conhecimentos, portanto, não dependem de nenhuma sensação. Aliás, julgo os objetos que exercem sobre mim impressões diversas apenas pela comparação que faço com as ideias que já tenho. Assim, tenho ideias antes de ter sensações. [...]. Sou, portanto, um ser que tenho naturalmente ideias por mim mesma: elas nasceram comigo (CONDILLAC, 1993, p. 145 – 146).

Considerando, de modo desacertado, que os pensamentos estão na alma e que as sensações se detêm apenas nos corpos físicos, a estátua acredita que ideias e sensações não só são diferentes como, além disso, são independentes umas das outras. Assim, a referida passagem nos mostra que, ao nos distanciarmos sobremaneira do dado inicial – que neste caso é a sensação – acabamos crendo que nossas ideias já nasceram conosco, isto é, que elas não dependem em nada das sensações. Como o próprio filósofo acrescenta, pensamos que as sensações são totalmente inúteis para a geração das ideias (CONDILLAC, 1993, 146).

Neste sentido, oferecemos esta terceira alternativa para dizer que o fato de o desenvolvimento cognitivo e prático ter atingido níveis de significativa complexidade pode ter nos possibilitado o equívoco de acreditar que ideias, capacidades mentais e comportamentos não se vinculam com as sensações, ou, de modo ainda mais radical, que independem delas. Assim, levando em consideração este raciocínio, sem supor que o mesmo não passa de um engano, acreditaríamos que Condillac teria se afastado da sua posição empirista radical. Contudo, ele pode simplesmente tê-la levado às últimas consequências.

Dessa maneira, tentamos analisar três vias de interpretação possíveis para o *Tratado dos Animais*. Todas elas, embora reservadas as suas diferenças, no sentido de

mostrar que admitimos dificuldades no pensamento condillaciano. Isso porque, para nós, afirmar a continuidade e também a ruptura absoluta entre homens e animais traz bastantes tensões para o sistema do filósofo, haja vista a incompatibilidade em conciliar ambas as teses.

CONCLUSÃO

A compreensão de Condillac a respeito dos animais se distingue radicalmente da de Descartes porque o dualismo deste último não permite conceder aos animais a alma. Assim, na teoria cartesiana, limitados apenas à extensão corporal, ou seja, desprovidos tanto de sensações quanto de pensamentos, os animais são compreendidos simplesmente como meras máquinas móveis criadas por Deus. Neste sentido, bem como os autômatos artificiais criados pelos homens, esses autômatos naturais constituídos por músculos, nervos, veias, artérias, órgãos, etc. também são explicados de maneira mecanicista. Para Descartes, há uma diferença essencial entre homens e animais, haja vista que – diferente dos primeiros – a estes últimos falta a substância pensante; esta que, em união estreita com o corpo, permite que sejamos capazes de alcançar conhecimentos e operações de toda espécie.

Do mesmo modo, a concepção condillaciana a respeito dos animais também é bastante diferente daquela elaborada por Buffon. Para este naturalista, os animais não possuem uma alma imaterial, mas, sim, um sentido interior material que permite que eles tenham apenas sensações materiais entendidas enquanto um choque ou uma resistência que os impulsiona ou que os detém em vista do movimento. O significado que Buffon atribui à sensação é bastante questionável, uma vez que definida dessa forma, ela acaba por se confundir com o movimento. No entanto, é por conceder este tipo de sensibilidade aos animais que Buffon acredita – diferentemente de Descartes – que estes seres não são meros autômatos insensíveis, já que são capazes – segundo o naturalista – de sentir prazer e dor.

Apesar das diferenças entre as teses de Descartes e as de Buffon, o fato é que para ambos os autores os animais são seres materiais que, simplesmente reduzidos à extensão corporal, não pensam, já que não possuem ideias nem capacidades mentais, que são movidos por leis mecânicas – as mesmas pelas quais são explicados todos os demais corpos físicos – e que carecem de qualquer tipo de linguagem. Se, para Descartes, eles são verdadeiras máquinas, para Buffon, contudo, só não podem ser assim considerados porque possuem este tipo de sensibilidade material. Mas, na mesma medida em que não podem ser compreendidos como máquinas, também guardam uma

distância infinita em relação ao homem. Isso porque, conforme o naturalista, eles pertencem a naturezas inteiramente diferentes.

A notável distinção entre Condillac e esses referidos autores é que, para o empirista, homens e animais são constituídos pelo corpo e pela alma, o que possibilita que tenham o mesmo tipo de sensação, a saber, espirituais. Para Condillac, é a sensibilidade que engendra ideias, capacidades mentais e comportamentos, os quais se aprimoram conforme as experiências. Neste sentido, de acordo com a multiplicação e a variação das necessidades, há um grau maior ou menor de aprimoramento, seja nos homens, seja nos animais. Não é à toa que o filósofo nos diz que estes últimos também são passíveis de aperfeiçoamento, mas, como as suas necessidades são poucas, esta capacidade, por consequência, também é bastante limitada.

Portanto, tendo como fundamento esta aproximação, é que são elaboradas diferenças graduais entre homens e animais, as quais apontam para uma continuidade entre ambos. Ou seja, estes seres pertencem à mesma condição, tendo em vista que a partir de uma sensibilidade compartilhada – esta que é caracterizada enquanto base da constituição cognitiva e comportamental – os homens atingem um grau mais elevado do que os animais. De acordo com este raciocínio, é manifesta a diferença da posição condillaciana em relação às concepções cartesiana e buffoniana a respeito dos animais.

Diante do que foi discutido na presente dissertação, compreendemos que a posição de Condillac entre continuidade ou ruptura em relação a condição humana e animal não é fácil de ser resolvida. O filósofo encontra-se em dificuldades porque tomando como ponto de partida que tudo se origina a partir das sensações, homem e animal se aproximam demasiadamente. Mas ocorre que o primeiro adquire conhecimentos, capacidades e comportamentos que ultrapassam aqueles que os animais podem adquirir. Isso se deve, em grande parte, à complexificação das experiências humanas, uma vez que as necessidades do ser humano se ampliam e, não raro, são estendidas para além do que é suficiente à sua preservação vital.

Com a complexidade e a diversidade das experiências, o gosto torna-se cada vez mais refinado, de modo que, por exemplo, o interesse do ser humano não mais está voltado simplesmente para saciar a necessidade da fome com qualquer alimento, mas para saciá-la com aquele, em específico, que seja apetecível e saboroso ao seu paladar.

Ou seja, é o desejo pelo preferível que se sobrepõe à necessidade de alimento e, doravante, desejar passa a ser uma verdadeira necessidade.

É verdade que até aqui não temos indícios para falarmos de ruptura entre homens e animais. Ao contrário, percebemos que embora ambos compartilhem do pressuposto sensível, o ser humano ultrapassa os animais em termos de constituição e comportamento justamente por causa das diferenças graduais possibilitadas pelas experiências sensíveis. Com base nesses elementos, não há condição humana *versus* condição animal, visto que existe uma continuidade entre elas, isto é, o homem é um animal que se aprimora em relação aos outros, ao passo que estes ficam restritos ao básico para a sobrevivência. Sendo assim, não nos é apropriado falar de duas condições em separado, pois quando nos referimos à condição animal, os homens estão inclusos nela. Num só termo, trata-se de uma única e mesma condição.

Sabemos, no entanto, que a posição condillaciana não é tão direta ao ponto de podermos dizer que o filósofo defende prontamente o continuísmo entre homens e animais. Longe disso, ele estabelece uma escada hierárquica dos seres (animal, homem, anjo e Deus) no capítulo sobre a linguagem dos animais e, sobretudo a partir daí, muda de horizonte e de estilo – adotando, em grande parte, o modo condicional – em sua argumentação. O que vemos na sequência é uma longa discussão a respeito de Deus, da moral e da imortalidade da alma, que remonta à *Dissertação sobre as Mônadas*.

Então, é devido a esta discussão que passamos a questionar a diferença gradual entre homens e animais abordada até aqui, posto que o filósofo inaugura um distanciamento radical entre ambos ao declarar que eles se distinguem essencialmente. Assim, já não estamos mais falando que, a partir da base comum da sensibilidade, os animais param em um determinado nível de desenvolvimento enquanto os homens atingem um grau mais elevado. A diferença estabelecida por Condillac ao dizer que a alma humana e a alma animal diferem essencialmente atesta que cada um destes seres pertence a uma condição em separado. Dessa maneira, sendo a alma animal mortal e a alma humana imortal, Condillac confere uma condição exclusiva para os seres humanos, colocando-os destacados dos animais. Portanto, aqui poderíamos falar em condição humana *versus* condição animal. Ora, como explicar as teses do filósofo nas quais ele enuncia uma diferença de essência entre homens e animais?

Questionamos, na verdade, o seguinte: ao dizer que homem e animal se distinguem radicalmente, posto que pertencem a naturezas diferentes, em que, afinal, Condillac estaria se diferenciando de Descartes e de Buffon? Por que será que depois de todo o esforço para traçar as aproximações e, com base nelas, a linha da continuidade entre homens e animais, Condillac estaria afirmando – em concordância com Descartes e Buffon, embora com argumentos diferentes – que cada um pertence a condições exclusivas?

Para nós, a dificuldade exposta e discutida nesta dissertação persiste. Acreditamos que é mais coerente com o projeto filosófico condillaciano – que objetiva conhecer os seres apenas com base em suas operações – admitir uma continuidade entre os homens e os animais. Isso porque tomando como base o seu *Tratado das Sensações*, sabemos que o interesse de Condillac é estabelecer um fundamento comum para a constituição cognitiva e comportamental dos seres vivos: a sensibilidade. Dessa forma, pensamos que não faria sentido o autor traçar toda a aproximação – apenas considerando diferenças graduais – entre homens e animais, para depois, nos últimos capítulos do seu *Tratado dos Animais*, obra escrita quase simultaneamente ao *Tratado das Sensações*, separá-los radicalmente e essencialmente.

De acordo com a nossa interpretação, no sistema condillaciano, a continuidade e a ruptura entre a condição humana e animal não podem ser conciliadas. Haja vista que sob a perspectiva da continuidade as diferenças existentes entre os homens e os animais são apenas graduais, as quais os fazem pertencentes à mesma condição. Ao passo que conforme o ponto de vista da ruptura há uma diferença essencial entre estes seres, a partir da qual os mesmos são compreendidos enquanto pertencentes a condições radicalmente diferentes, já que não compartilham do mesmo elemento substancial. Assim, entre essas duas teses antagônicas há uma relação de exclusão, de modo que optar por uma é, a um só tempo, recusar a outra.

Dessa maneira, embora Condillac tenha partido do pressuposto compartilhado da sensação a fim de aproximar o máximo possível os homens e os animais, acreditamos que a razão pela qual ele afirmou a ruptura foi para se precaver das possíveis objeções daqueles que poderiam considerá-lo como um filósofo que não estabelece limites significativos entre homens e animais, submetendo-os, portanto, aos mesmos desígnios. Pois, certamente, a continuidade nos parece muito mais coerente com a proposta do seu

sistema filosófico, desenvolvida no *Tratado das Sensações* e na primeira parte do *Tratado dos Animais*.

A problemática sobre a continuidade e ruptura entre a condição humana e animal, apresentada no *Tratado dos Animais* e discutida nesta dissertação, não se encerra no século XVIII e não se restringe apenas ao âmbito das questões filosóficas. Diferente disso, este é um tema contemporâneo e caro a várias áreas do conhecimento, a saber, à etologia, às ciências médicas, farmacêuticas, à política, etc. Isso porque dependendo da tomada de posição em relação à continuidade ou ruptura, as consequências que se seguem são bastante diferentes.

Por exemplo, se dissermos, por um lado, que homem e animais pertencem à mesma condição – diferindo apenas gradualmente – teremos consequências que implicam na preservação dos mesmos, quais sejam, a eles devemos atribuir direitos – embora não deveres – visto que eles compartilham conosco aspectos, características e comportamentos. No entanto, por outro lado, caso acreditemos que somos inteiramente diferentes deles, as consequências irão no sentido de que podemos submetê-los aos nossos caprichos e utilizá-los, como mercadoria ou moeda de troca, ao nosso serviço.

Portanto, analisar como essa questão foi discutida ao longo do tempo – ainda que o nosso recorte tenha sido bastante específico – pode nos ajudar a lançar luzes sobre o nosso presente a fim de que criemos e mantenhamos, também para as futuras gerações, posturas éticas em relação aos seres sencientes: seja para com os homens, seja para com os animais.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BERTRAND, Aliênor. **Le Vocabulaire de Condillac**. Paris: Ellipses, 2002.

_____. “L’animal et l’homme dans le *Traité des Animaux* de Condillac” em **Un thème, trois oeuvres: L’animal et l’homme**. Paris: Belin, 2004.

BONGIE, Laurence. « Introduction a *Les Monadés* » em **Les Monadés**. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.

BUFFON, Georges-Louis. **Histoire Naturelle, Générale et Particulière**. Paris: Royale, 1749 e 1753. Disponível em www.buffon.cnrs.fr. Acessado em: 23/03/2017.

BUZON, Frédéric de; KAMBOUCHNER, Denis. “Descartes” em **Le vocabulaire des philosophes: La philosophie classique et moderne (XVIIe-XVIIIe siècle)**. Coordonné par Jean-Pierre Zarader. Préface de Denis Kambouchner. Paris: Ellipses, 2016.

CAMPOS, Mariana de Almeida. « Le débat sur le statut des corps dans la philosophie de Descartes », **Philonsorbonne** [En ligne], 10 | 2016, mis en ligne le 19 janvier 2016, consulté le 17 octobre 2016. URL : <http://philonsorbonne.revues.org/774>

CASSIRER, Ernst. “Psicologia e teoria do conhecimento” em **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas: Unicamp, 1994.

CONDILLAC, Étienne Bonnot. **Tratado das Sensações**. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 1993.

_____. **Dissertação sobre a Liberdade**. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 1993.

_____. **Traité des Animaux**. Paris: J. Vrin, 2004.

_____. **Dictionnaire des Synonymes**. Paris: J. Vrin, 2012.

_____. **Essai sur l’origine des connaissances humaines**. Paris: J. Vrin, 2014.

_____. **Les Monadés**. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DAGOGNET, François. **L’animal selon Condillac: étude sur le *Traité des Animaux***. Paris: J. Vrin, 2004.

DAL PRA, Mario. « Il Trionfo della Spiritualita » em **Condillac**. Milano: Fratelli Bocca – Editori, 1942.

DESCARTES, René. **O mundo (ou Tratado da luz) e O homem**. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

_____. **Discurso do Método, Meditações, Objeções e Respostas, As Paixões da Alma e Cartas**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; Prefácio e notas de Gérard Lebrun e Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Oeuvres de Descartes**. Organização de Charles Adam e Paul Tannery. Vol. IV. Paris: Léopold Cerf, Imprimeur-Éditeur, 1901.

_____. **Oeuvres de Descartes**. Organização de Charles Adam e Paul Tannery. Vol. V. Paris: Léopold Cerf, Imprimeur-Éditeur, 1903.

_____. **Oeuvres de Descartes, précédées de l'éloge de René Descartes par Thomas**. Publiées par Victor Cousin. Tome deuxième. Paris: F. G. Levrault, Libraire, 1824 – 1826.

DESCOMBES, Vincent. **Les embarras de l'identité**. Paris: Gallimard, 2013.

DONATELLI, Marisa Carneiro de Oliveira Franco. **O Homem**. Tradução e notas. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

GUICHET, Jean-Luc. **Traité des animaux: Condillac**. Paris: Ellipses, 2004.

IBERTIS, Carlota María. **Prazer, linguagem e racionalidade prática em Condillac**. Em: Congresso Interamericano de Filosofia, 17., 2013, Salvador.

LAUPIES, Frédéric. **Traité des animaux de Condillac: Leçon philosophique**. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

LEBRUN, Gérard **Discurso do Método, Meditações, Objeções e Respostas, As Paixões da Alma e Cartas**. Prefácio e notas. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MALHERBE, Michel. “Introduction au Traité des Animaux” em **Traité des Animaux**. Paris: J. Vrin, 2004.

MONZANI, Luiz Roberto. “O empirismo na radicalidade: introdução à leitura do *Tratado das Sensações*” em **Tratado das Sensações**. Campinas: Unicamp, 1993.

_____. **Desejo e prazer na idade moderna**. 2.ed. Curitiba: Champagnat, 2011.

POIRIER, Jean-Louis. “De ce préjugé: ‘Les bêtes ne pensent pas’” em **Cahiers Philosophiques**. Paris: Scérén-CNDP, Hors-série/réédition, 2011.

QUARFOOD, Christine. **Condillac, la statue et l'enfant: philosophie et pédagogie au siècle des Lumières**. Traduzido do sueco por Yvette Johansson. França: L'Harmattan, 2002.

RICKEN, Ulrich. “Etienne Bonnot de Condillac: iluminismo como antropologia sensorialista e filosofia da linguagem” em **Filósofos do século XVIII**. Tradução de Dankwart Bernsmüller. Organização de Lothar Kreimendahl. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

STAROBINSKI, Jean. « La machine animale » em **L’homme-machine et ses avatars:** entre science, philosophie et littérature XVIIe-XXIe siècles. Direção de Dominique Kunz Westerhoff e Marc Atallah. Paris: J. Vrin, 2011.

STRIVAY, Lucienne. “Enfants-loups, enfant-mouton, enfants-ours, enfants seuls...” In: **Communications**, 76, 2004. Nouvelles figures du sauvage. pp. 41-57; doi: 10.3406/comm.2004.2158, http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_2004_num_76_1_2158.