



## ENTRE O MECÂNICO E O NÃO-MECÂNICO: NOTAS SOBRE A QUESTÃO DO ANIMAL A PARTIR DE DESCARTES E CONDILLAC<sup>1</sup>

Fernando Gimbo  
Mestre em Filosofia pela UFSCAR

**RESUMO:** Trata-se de propor uma leitura sobre a questão do animal a partir de uma comparação entre textos de Descartes e Condillac. A hipótese desenvolvida se coloca em paralelo às tradicionais leituras que opõem de forma axial os dois autores. Ainda que, evidentemente, suas posições sejam absolutamente diferentes, buscamos mostrar como há uma complementaridade possível no que diz respeito às posições teóricas, assim como uma convergência no sentido prático. Para tanto, primeiramente busco reconstruir, em linhas gerais, o animal-máquina tal como apresentado nos textos de Descartes. Isso nos auxilia a se separar de uma visão caricata que a posterioridade reservou de tal conceito. Feito isso, sigo Georges Canguilhem (2009) em sua explicação de como o mecanicismo pressupõe uma relação com algo de não-mecânico para que suas explicações realmente façam sentido. É essa a chave de leitura utilizada na leitura do *Tratado dos Animais* de Condillac, buscando apresentar como a ideia de *besoin* caracteriza tal dinâmica. Por fim, apoiados em alguns trechos de sua *Lógica*, busca-se mostrar como Condillac não pode abrir mão plenamente do mecanicismo, sugerindo então um sistema de reenvios e não de ruptura, com o racionalismo próprio ao século XVII.

**PALAVRAS-CHAVE:** Descartes. Condillac. Animal. Mecanicismo.

**ABSTRACT:** It is a question of proposing a reading on the question of the animal based on a comparison between texts by Descartes and Condillac. The developed hypothesis is placed in parallel to the traditional readings that axially oppose the two authors. Although, of course, their positions are absolutely different, we seek to show how there is a possible complementarity with regard to theoretical positions, as well as a convergence in the practical sense. To do so, I first seek to reconstruct, in general lines, the animal machine as presented in Descartes' texts. This helps us to separate ourselves from a caricature view that laterity reserved for such a concept. That done, I follow Georges Canguilhem (2009) in his explanation of how mechanism presupposes a relationship with something non-mechanical so that his explanations really make sense. This is the key used in reading the Condillac Animal Treaty, seeking to present how the idea of *besoin* characterizes such a dynamic. Finally, based on some excerpts from his *Logic*, it

---

<sup>1</sup> A ideia desse texto surgiu a partir do curso do prof. Fernão de Oliveira Salles dos Santos, ministrado no programa de pós-graduação em filosofia da UFSCar, sobre Condillac e o conceito de *besoin* (2018). Registre-se nosso agradecimento pelas indicações bibliográficas e a total responsabilidade por eventuais enganos das posições aqui desenvolvidas e defendidas. Tais posições se inscrevem em uma pesquisa mais ampla de doutorado sobre a relação entre vida e máquina a partir da obra de Jacques Derrida.

seeks to show how Condillac cannot give up mechanism entirely, suggesting then a system of referrals and not rupture, with rationalism typical of the 17th century.

**KEYWORDS:** Descartes. Condillac. Animal. Mechanicism.

Tout être vivant est aussi une fossile<sup>2</sup>. – Jacques Monod

## 1. Introdução

A pergunta – o que é o animal? – se fez historicamente na intersecção de duas outras questões centrais à filosofia: o que é o homem? e o que é a vida?. Entre antropologia e filosofia da natureza, tal pergunta se mostra como uma tópica auxiliar e inicial que nos permite o encaminhamento de tais questões. Isso porque a contraposição entre o animal e o humano, assim como o conhecimento rigoroso e causal do movimento e desenvolvimento da *bios*, já são, ao menos desde Aristóteles, percursos da pesquisa racional para o bom estabelecimento de um sistema amplo de compreensão sobre o mundo e os entes que nele habitam. Da definição humana enquanto *animal racional*, em sua *Ética à Nicômaco*, até a analítica exposição da alma nos mais diversos reinos animados - e portanto vivos - no *De Anima*, o pensamento grego sobre a animalidade e a natureza irão determinar, por longos séculos, os limites da compreensão ocidental de tais temas.

A modernidade filosófica dos séculos XVII e XVIII herda a reflexão clássica sob o fundo da profunda inflexão que o estabelecimento da ciência moderna e o concomitante desenvolvimento da tecnologia produziram. Com a ampliação dos processos de matematização da realidade, aliado à revolucionária invenção galilaica do experimento (KOYRÉ, 1982, p.56-80), o discurso moderno sobre o animal e sobre a vida se alteram radicalmente no que concerne a tradição grega e escolástica. Agora trata-se, em ampla medida, de explicar os corpos extensos enquanto partes em movimento que, ao agirem umas sobre as outras, se comportam de forma racionalmente previsível. Tal ordem poderia ser enunciada através de leis físicas que nos dariam as descrições e regularidades dos movimentos através de encadeamentos causais necessários. Daí que as analogias com artefatos técnicos desenvolvidos e aperfeiçoados durante o século XVII – como o relógio, ou o autônomo - transbordem em todas as direções do discurso filosófico (MAYR, 1986). Que se lembre, nesse sentido, da célebre

---

<sup>2</sup> “*Todo ser vivo é também um fóssil*” (MONOD, 1977).

introdução do Leviatã de Hobbes e a descrição do homem, da cidade e do Estado nos termos de um grande mecanismo composto por “molas, cordas e rodas” (HOBBS, 1974, p.9).

Quando circunscrevemos de tal contexto a história das ideias relativas diretamente ao animal, é comum exemplificar tal transformação moderna a partir do conceito cartesiano de “*animal-machine*”. Grosso modo, através dele a filosofia do século XVII buscou explicar plenamente a vida animal, seu comportamento e estrutura física através do recurso exclusivo às constantes de movimento, às relações de ação e reação próprias aos corpos, aos complexos mecanismos de articulação entre partes extensas e sua dinâmica de conservação proporcional, criando uma rigorosa fisiologia e uma sistemática taxonomia que dariam origem aos tratados de história natural característicos da primeira modernidade. Como sugere Foucault, é a partir daqui que o programa de racionalização do real através da matemática – a *máthêsis universal* – se encontra com o desenvolvimento da ciência de Lineu e Buffon (2010, p.187).

Mas, se a abordagem mecanicista tornou inegavelmente possível um avanço no que diz respeito ao conhecimento objetivo da fisiologia humana e animal, assim como o desdobramento de uma rigorosa taxinomia de gêneros e espécie que se prolongavam para muito além do saber herdado pela tradição, é certo que tal abordagem produziu também uma série de novos efeitos no que diz respeito à compreensão filosófica sobre a animalidade e, conseqüentemente, sobre a essência do homem e da natureza. Um dos efeitos mais impressionantes foi a dessensibilização absoluta da natureza não-humana, característica que este comentário de um cartesiano como Malebranche sintetiza de forma exemplar: “Eles comem sem prazer, gritam sem dor, multiplicam-se sem perceber; nada desejam, nada temem, nada sabem” (MALEBRANCHE, T. II, 1960 p.394). De certa forma, a posteridade da ideia de animal-máquina é ambígua: por um lado, terá ampla disseminação enquanto figura própria ao universo extenso, sobretudo por entre os cartesianos, funcionando como uma espécie de ente contrastante com o homem, este ser marcado pela dualidade substancial; por outro lado, será alvo de duras críticas tanto por sua insuficiência explicativa, quanto por suas conseqüências ético-práticas no que diz respeito à relação objetivante e instrumental que estabelece entre homem e natureza.

É assim que, já no século XVIII, alguém como Condillac irá começar seu *Traité des animaux* criticando a concepção de Descartes e, principalmente, a de Buffon. Toda a primeira parte da obra se dedica a mostrar como a concepção mecanicista é abstrata e

genérica, incapaz de resistir ao exercício de observação concreta dos animais, o que faz com que “o sentimento de Descartes sobre os animais comece a ser tão velho, que podemos presumir que não lhe resta se não poucos partidários” (CONDILLAC, 1984, p.9). A partir daqui, seria fácil opor Descartes a Condillac através de uma leitura comparativa em que ao limites de um racionalismo mecânico característico do séc. XVII se contrapõe uma reflexão genética sobre a origem do comportamento animal a partir de sua inalienável sensibilidade<sup>3</sup>. Tal leitura, que o próprio texto de Condillac parece justificar, é sem dúvida interessante para estabelecermos os contornos da polémica sobre o animal na passagem entre os séculos XVII e XVIII, o que permite sintetizar uma série de diferenças entre posições epistemológicas, antropológicas e morais divergentes subjacentes ao tema.

Contudo, apesar da veracidade e rigor analítico de tal comparação, gostaria de insistir como tal procedimento traz o risco de velar uma questão mais profunda que a contraposição Descartes-Condillac exige e expressa: um necessário reenvio dialético entre posições mecânicas e não-mecânicas dentro do discurso filosófico moderno. Isto é, relendo os textos, é possível perceber como o mecanicismo cartesiano exige, para o seu funcionamento, algo que não se deixa descrever por simples mecanismo; assim como a exposição positiva sobre o animal na segunda parte do tratado de Condillac, pressupõe em seu desenvolvimento determinadas dinâmicas mecânicas sobre as quais seu tratado pouco, ou nada, fala. Eis a hipótese diretiva da leitura que se segue.

## 2. O animal-máquina

A definição clássica do animal-máquina cartesiano aparece na quinta parte de seu *Discurso do Método*<sup>4</sup>. Nela, Descartes apresenta uma *experiência de pensamento* – originariamente parte de seu *Tratado sobre o Homem* - em que *imagina* a construção do corpo humano antes do estabelecimento da relação com a alma. De clara intenção analítica, trata-se de separar da substância pensante tudo aquilo que derive da extensão:

(...) contentei-me em supor que Deus formasse o corpo de um homem inteiramente semelhante a um dos nossos, tanto na figura exterior de seus membros como na conformação interior de seus órgãos, sem compô-lo de outra matéria além da que eu descrevera, e sem por nele, no começo,

<sup>3</sup> Sobre isso, ver por exemplo NEIRA (2013).

<sup>4</sup> Sigo aqui algumas indicações sobre a obra de Descartes apresentadas detalhadamente no texto de Harrison (1992).

qualquer alma racional (...) examinando as funções que, em virtude disso, podiam estar nesse corpo, encontrava exatamente todas as que podem estar em nós sem que o pensemos (...) o que permite dizer que os animais sem razão se nos assemelham. (DESCARTES, Discurso Método V, 1983, p.55)

Segue-se, então, uma longa exposição anatômica do sistema circulatório próprio ao corpo humano. Sobre isso, primeiramente interessa notar como o mecanicismo permite a Descartes uma explicação do funcionamento do corpo desprovido de causalidade final, recurso característico da escolástica tomista. O coração não se explica por sua função de bombeamento do sangue, nem as veias, artérias e capilares para permitirem a circulação. Este, pelo contrário, deve ser explicado a partir de observações empíricas dos corpos – através da dissecação - e da aplicação de determinados princípios hidráulicos e fisiológicos como modo de reconstruir, ou deduzir, a dinâmica do processo como um todo, assim como suas propriedades funcionais, tal como a troca gasosas com o pulmão e o resto dos tecidos.

Em segundo lugar, percebe-se como o mecanicismo é uma forma de racionalização capaz de se estender por toda substância extensa, simplificando os processos de movimento dos entes a partir de uma ordem matemática, porque geométrica, única. Consequentemente, trata-se de uma concepção física estrita e unificante do mundo que permitiu importantes ganhos explicativos para o saber objetivo da época. Devido a esse caráter unívoco da substância extensa, no que diz respeito ao corpo, há apenas uma gradação de níveis complexos de organização entre homens e animais, o que leva a *física cartesiana* para bem próximo de um *naturalismo materialista*.

O abismo ontológico entre homem e animal apenas se abre quando levamos em consideração a substância pensante, isto é, a união da alma e do corpo característica da *metafísica cartesiana*. Tal distinção rigorosa entre o humano e o animal é um dos pontos nevrálgicos da crítica de Descartes à tradição, pois ela sinaliza sua recusa à definição clássica do homem enquanto “animal racional”. Ele o faz para se manter nos estritos limites do *cogito*, de seu projeto de reconstrução do saber a partir de uma verdade indubitável e primeira que me diz que eu sou, ainda que no ato de sua enunciação eu não saiba ao certo o que sou:

Mas não conheço ainda bastante claramente o que sou, eu que estou certo de que sou; (...) o que, pois, acreditava eu ser até aqui? Sem dificuldade, pensei que era um homem. Mas que é um homem? Direi que é um animal racional? Certamente não: pois seria necessário em seguida pesquisar o que é o animal e o que é racional e assim, de uma só questão, cairíamos insensivelmente

numa infinidade de outras mais difíceis e embaraçosas, e eu não queria abusar do pouco tempo e lazer que me resta empregando-o em deslindar semelhantes sutilezas. (DESCARTES, II meditação, §6, 1983)

O método hiperbólico da dúvida coloca em parêntese as velhas definições da tradição filosófica, criando um espaço branco e vazio que permite a transparência própria do cogito se afirmar de maneira incondicional. A consequência de tal reflexão é que Descartes abre um hiato irreduzível entre espírito e corpo: se sei que sou, sei apenas nesse átimo aberto pela dúvida, nessa relação imediata do pensamento a si que exige a não contaminação da pureza da intuição pensante por parte de algo que lhe seja outro, como por exemplo o corpo próprio, essa “máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver” (II meditação, §6, 1983). É por isso que a questão do animal-máquina, no caso humano, é inseparável da enunciação do cogito e, conseqüentemente, a heresia materialista está definitivamente afastada do sistema através da obscura afirmação metafísica da união substancial. De qualquer forma, uma vez distinta as duas substâncias no que concerne todo o resto, não será possível ao animal ser composto pela alma se por alma nós entendemos a substância pensante simples responsável pelos juízos e julgamento, uma vez que, ao menos para Descartes, não encontramos no reino animal nem linguagem, nem invenção técnica, signos da expressão do pensamento (Discurso Método V, 1983, p.61).

Todavia, se tal cisão ontológica é inegável, ela não necessariamente faz com que a posição de Descartes se identifique plenamente a já citada de Malebranche. Como mostrou Harisson (1992), em larga medida o caráter caricatural que o animal-máquina assumiu no correr do século XVII se deve mais aos cartesianos – e também aos seus adversários – do que ao próprio Descartes.

Isso porque recusar ao animal a razão humana *não significa recusar a vida e a sensibilidade ao animal*. Afirmação do próprio punho de Descartes em sua importante carta a Henry More em 5 de fevereiro de 1649. Buscando responder algumas objeções do platonista de Cambridge a sua teoria do animal-máquina, Descartes faz eloquentes afirmações sobre a questão. Primeiramente, ele reafirma que os movimentos dos corpos animais podem ser *explicados* a partir de “princípios corpóreos e mecânicos” sem a necessidade de se comprometer com a tese de que o animal pensaria. Porém, Descartes é cuidadoso o bastante para sublinhar como isso significa, *apenas*, que não é preciso assumir o pensamento animal para estudar os seus movimentos. A questão da realidade própria deste pensar continua em aberto: “Ainda que eu pense que não é possível provar

que os animais pensam, também não creio que seja possível provar o contrário, uma vez que a mente humana não alcança os seus corações” (DESCARTES, carta a Henry More, fevereiro de 1649, 1991, p.365).

Tendo distinguido duas questões portanto, uma que concerne à explicação do movimento dos corpos e outra à realidade mesma do pensamento, Descartes pondera que não vê um argumento definitivo a favor do pensamento animal “exceto o fato de que eles têm olhos, orelhas, línguas, e outros órgãos sensíveis como os nossos, o que sugere que eles tenham sensações como as nossas e, portanto, (...) pensamentos similares aos nossos poderiam ser atribuídos a eles” (ibid, 1991, p.365). De certa forma, tal passagem antecipa o principal argumento que Condillac irá usar contra a concepção mecânica em seu tratado. Ainda assim, Descartes argumenta que há também bons motivos para acreditar que os animais não pensam, como os já referidos sobre a ausência de linguagem e capacidade de invenção técnica. De qualquer forma, conclui solicitando: “por favor, note que eu estou falando de pensamento e não de vida ou sensação. *Eu não nego vida aos animais*, uma vez que isso diz respeito simplesmente ao calor do coração; e *eu não nego sensação*, uma vez que isso depende da disposição dos órgãos” (ibid, 1991, p.366, itálico nosso).

Caso levemos a sério tais afirmações, podemos dizer que o gesto característico de Descartes é a supressão da distância entre o vital e as sensações da mecânica tendo em vista o poder explicativo desta. Agora, todo o mundo material deve, por direito, em seus movimentos e dinâmica, ser passível de conhecimento objetivo. É exatamente por isso que se torna possível comparar o corpo com um relógio, ou um animal com um autômato complexo. Sobre a distinção clássica entre o natural e o artificial<sup>5</sup>, a física cartesiana lança uma ponte que busca identificar um ao outro, reunindo-os enquanto fenômenos de uma mesma ordem passível de saber. Escapam dessa ordem apenas a alma humana, que conhece, e Deus, que a transcende fundando-a.

O que encontramos aqui, dito ainda de outro modo, é a cisão epistemológica moderna entre sujeito e objeto que irá condicionar, em amplo sentido, o desenvolvimento das ciências positivas e da filosofia a partir de então. Tal distinção, que ao mesmo tempo em que separa, instaura o campo da subjetividade e da objetividade, assegura o solo de desenvolvimento de um saber que irá se pautar por ideais cognitivos de neutralidade, impessoalidade e universalidade. Para assegurar a

---

<sup>5</sup> Desenvolvo aqui alguns apontamentos de LARRÉRE (2010, p.92-93)

possibilidade do conhecimento integral dos corpos, enquanto projeto de um racionalismo radical como é o da *máthêsis*, Descartes descarta a questão sobre a “interioridade” animal. Tal descarte, que pode ser compreendida como uma *epoché* própria à atividade científica, tem duas consequências centrais.

Em primeiro lugar, trata-se de orientar a relação entre o sujeito de conhecimento e objeto a ser conhecido, circunscrevendo este dentro de certos limites históricos próprios ao racionalismo do século XVII. Se não é possível decidir em torno da questão do pensamento animal, é possível conhecê-lo *como se* ele fosse uma máquina, independente do problema da realidade de seu pensar. Nesse sentido, estamos de acordo e seguimos Catherine Larrère quando ela afirma que:

A tese cartesiana não é dogmática, ela não afirma que os animais são máquinas, mas que nós podemos nos conduzir a seu respeito como se eles fossem máquinas. Tal tese é, portanto, menos ontológica que metodológica, porque é antes de tudo praxeológica: ela nos convida a conhecer os animais como máquina, a tratá-los como tal, em todos os usos que nós poderíamos tirar disso. (LARRÈRE, 2010 p.93)

Em segundo lugar, expressa o sentido prático da realização do projeto moderno – baconiano/cartesiano - de domínio da natureza por parte do homem através do conhecimento racional. Isso fica claro, por exemplo, ainda na carta a More anteriormente citada, carta que Descartes termina com um argumento, não sem ironia, de ordem prática para a sua reflexão teórica: “Logo, a minha opinião não é cruel em relação ao animal, mas sim indulgente ao ser humano –ao menos para estes que não são dados às superstições pitagóricas – uma vez que os absolvem da suspeita de crime quando matam e se alimentam de animais” (DESCARTES, 1991, p.366). Em última análise, há uma convergência entre mecanização do vital e utilização técnica da vida não-humana. Como tantas vezes será dito posteriormente, o projeto moderno de fazer do homem o senhor da natureza exige que ele possa, de certa forma, se colocar fora da natureza para possuí-la enquanto puro meio de seus fins.

### 3. Verso e reverso da ordem

Em seu artigo de 1965 – *Machine et organisme* – George Canguilhem argumenta que o mecanicismo nunca é *plenamente suficiente* na explicação de fenômenos próprios à natureza. Isso porque o mecanicismo se define sobretudo como uma *cinemática*, isto é, como “o estudo de um conjunto de relações entre partes



extensas que, dotadas de algum grau de liberdade relativa, consegue manter determinado movimento sem que tal movimento destrua a configuração que lhe condiciona, permite e sustenta” (2009, p.131). O que significa dizer, entre outras coisas, que os movimentos podem ser decompostos analiticamente em partes geometricamente mesuráveis e o movimento pode ser tratado de forma quantitativa. Contudo, frisa Canguilhem, “*o mecanismo não é um motor* (ibid, 2009, p131). Ou seja, é preciso que ao mecanismo algo transmita movimento, *animando-o*.

Nesse caso, devemos reconhecer que a teoria do animal-máquina cartesiano não rompe imediatamente com a tradição aristotélica no que diz respeito a sua analogia com máquinas técnicas. Afinal, Aristóteles já tinha sugerido, superficialmente, tais relações ao seu tempo enquanto forma de racionalização da natureza. Porém, para Aristóteles todo movimento deve ainda pressupor um motor imóvel, isto é, algo que não movido é capaz de produzir o movimento por si, pois caso contrário cairíamos em uma regressão infinita da série causal. Descartes sabe também que o mecanismo não explica o início ou a gênese do movimento, e a ideia de Deus também aí se fará presente enquanto fundamentação última do sistema. Contudo, em sua física ele busca de todas as formas se afastar da ideia de causa final através do desenvolvimento de uma explicação mecânica plenamente descritiva do corpo e suas partes. Eis o ponto central da tentativa de ruptura com a tradição.

Canguilhem vê nesse gesto de Descartes uma ambiguidade: por um lado, é legítimo seu empenho e há um avanço, por exemplo, na compreensão fisiológica do humano e na decorrente prática médica a partir do século XVII; por outro lado, a mecanização da natureza traz o risco de ser tomada enquanto algo em si mesma, velando o *aspecto vital* que necessariamente deve estar na gênese de tal processo.

Dito de forma breve, o argumento de Canguilhem é: o esforço de *reduzir* os fenômenos vitais, como os corpos animais, à artefatos e mecanismos revela que há uma *necessidade* vital-pragmática na origem desse processo sem a qual ele não seria possível: “A teoria do animal-máquina estaria para a vida assim como a axiomática está para a geometria, isto é, uma reconstrução racional que só por meio de um ardid ignora a existência daquilo que representa e da anterioridade da produção sobre a legitimidade racional” (ibid, 2009, p.145). Em uma palavra, o limite do mecanicismo é que ele não pode se livrar plenamente do finalismo se tornando, por si mesmo, uma resposta plenamente autossuficiente, “pois se o funcionamento de uma máquina *se explica* por

relações de pura causalidade, a *construção* de uma máquina não se compreende nem sem finalidade, nem sem homem” (ibid, 2009, p.145).

O ponto cego do pensamento mecanicista é, portanto, a questão da *gênese*. Sublinhe-se que Canguilhem pensa aqui no *conceito* de mecanismo, nos *artefatos* técnicos da época, assim como na própria *racionalidade* mecânica. Se tais objetos funcionam e se tais esquemas permitem explicar determinados movimentos físicos, *reduzindo-os* ao estreito limite de seus procedimentos quantitativos, eles não podem dar conta da sua própria gênese e, portanto, eles exigem algo anterior que os *produzam*, seja Deus, seja a inteligência humana, seja a própria natureza conforme suas leis. Tudo se passa, nesse caso, como se Canguilhem distinguísse entre duas ordens: a primeira relacionada à ordem real da natureza, pois ligada à gênese da própria necessidade da invenção e da explicação mecânica; a segunda, relacionada ao conhecimento, responsável por reduzir os objetos à mecanismos simples para explicá-los, ou construí-los. O erro estaria em tomar a segunda pela primeira, confundido a ordem das ordens e caindo em um dogmatismo reducionista de difícil sustentação.

Mas, o mais importante para o nosso argumento, é sublinhar como Canguilhem sugere, através de sua leitura de Descartes, que o mecanicismo irá necessariamente encontrar seu limite naquilo que ele pressupõem para poder funcionar, identificando uma dialética entre o mecânico e o não-mecânico (que ele chama de *vital*). Tal dialética sugere uma *complementariedade* entre posições contraditórias como racionalismo e empirismo, o que Canguilhem parece afirmar quando nos diz que: “a máquina, produto de um cálculo, verifica as normas do cálculo, normas racionais de identidades, de constância, de previsão; ao passo que *o organismo vivo age segundo o empirismo*” (ibid, 2009, p.151, *italico* nosso). Seria uma violência hermenêutica muito grande dizer que, na reversão da relação cartesiana entre o mecânico e o não-mecânico, “nesse ponto em que máquina e organismo se invertem”, Canguilhem acaba por encontrar Condillac?

#### **4. O Tratado dos animais**

O Tratado de 1775 tem uma estrutura bastante clara. Dividido em duas partes, a primeira tem uma franca intenção polemista e negativa, visando efetivar uma dura crítica às concepções mecanicistas herdeiras do cartesianismo; já a segunda, dedica-se a exposição positiva de seu sistema sobre a natureza animal. Além disso, é preciso notar como ainda na introdução Condillac justifica a investigação apresentada a partir de sua

importância para a questão antropológica: “seria pouco interessante saber o que são os animais (*bêtes*) se isso não fosse um meio de conhecer melhor o que nós somos” (CONDILLAC, Intr., p.7, 1984). Daí que, uma vez desenvolvida suas ideias sobre os animais, o Tratado conte com dois longos capítulos sobre como o homem conhece Deus e sobre os princípios da moral. Em última análise, fica claro que partindo da questão sobre a animalidade, o abade tem como objetivo último em seu texto a apresentação de uma ideia de homem, de seu lugar na natureza e de sua destinação prática<sup>6</sup>.

A tese central de sua crítica é de que o mecanicismo não é apenas insuficiente para a compreensão do animal. Mais do que isso, ele é *equivocado*, porque baseado em uma abstração racional que parece não se ater àquilo que de mais imediato percebemos quando os observamos, a saber, que “*os animais sentem*” (ibid, P.1 C.1, p.12). Ignorar as sensações como o germen do qual poderia nascer um sistema sobre a vida animal é ignorar o fundamento mesmo da reflexão. Nesse caso, a consequência é desastrosa, pois não poderíamos mais explicar nem os *sentimentos*, nem os *comportamentos*, nem mesmo a *inteligência* dos animais. Acabaríamos com uma descrição puramente fisicalista que, ironicamente, não condiz com a realidade concreta. Os animais se tornariam autômatos puros, um pouco como na sintética e terrível descrição já citada de Malebranche. Perderíamos na teoria, no discurso organizado pelos signos, a realidade primeira que esse deveria ser capaz de organizar, representando-a com veracidade.

É interessante notar como em sua crítica, Condillac vai, paulatinamente, recusar se ater aos limites da investigação fisiológica, como sugeria Descartes em sua carta a More. Isso porque, caso assim procedamos, acabamos por *pressupor* aquilo que deveria ser explicado em sua *gênese empírica*. Por exemplo: pensemos na situação básica de quando uma raposa foge de algum perigo, ou procura algo que convenha a sua vida. Como tais ações poderiam ser explicadas *somente* de forma mecânica, sem recurso a um processo de conhecimento em que o animal aprende, através da experiência, aquilo que lhe convém? Não basta a descrição do movimento dos músculos, da secreção suprarrenal, da aceleração do batimento cardíaco, do aumento da oxigenação do cérebro, ainda que tais processos fisiológicos condicionem o processo. O problema é que eles não fariam *sentido* sem que o animal sentisse como nós um perigo, sem que ele aprendesse a se defender da dor, ou que ao “comparar os sentimentos que experimenta, *julgue* o que esperar e o que temer” (ibid, P.1 C.IV, p.23, *itálico nosso*). Tese forte do

---

<sup>6</sup> Minha leitura do Tratado de Condillac segue de perto os comentários aprofundados de NETO e SILVA (2015) e DAGOGNET (2004).

Tratado, os animais sentem, pensam e têm memória. A diferença de nosso espírito com o deles é de grau, por conseguinte, há um *continuum* ontológico entre humanos e não-humanos.

Tal reconstituição empírica dos hábitos naturais permite a Condillac criticar as noções de *instinto* e *apetite*, pois, da forma como são empregados, estes fazem a vez de hipóteses *ad hoc* do mecanicismo: nada explicam, apenas blindam a descrição de sua própria insuficiência, tornando em algo *natural* exatamente a natureza que deveria ser explicada, pressupondo como dado seu próprio objeto:

Por não terem observado nos primeiros hábitos até suas origens, os filósofos se tornam incapazes de explicar a maior parte dos movimentos, e então disseram: eles são naturais e mecânicos. Estes hábitos escaparam de suas observações, porque eles são formados em um tempo no qual somos incapazes de refletirmos por nós mesmos. Tais são os hábitos de tocar, de ver, ouvir, evitar o que é prejudicial, procurar o útil, se alimentar: ou seja, todos os movimentos que são mais necessários à conservação do animal. (ibid, P.1, C.IV, p.20)

O argumento tem, portanto, a estrutura de uma inversão de pressupostos. O mecanicismo tropeça nos limites de sua própria investigação, uma vez que é incapaz de refazer a *gênese* das faculdades e do comportamento animal, aceitando-os como “inatos” e explicados por mera fisiologia. Disso se segue o gesto condillaquiano de recuo para uma origem não-mecânica da forma de ser do animal. Contra Buffon e suas expectativas de separação plena entre filosofia e história natural, Condillac busca reconduzir as ciências de sua época ao solo sensível de sua fundamentação empírica. Ora, já percebemos como, aqui, o Tratado dará a direção para o projeto de uma antropologia fundamental evocada na introdução, antropologia que possibilite uma compreensão do homem e da cultura a partir de sua *origem natural partilhada* com os animais, *origem anterior aos signos* e às explicações discursivas.

A introdução do conceito de “*besoin*”, “princípio do qual tudo depende” (ibid, P.2, C.II, p.51), fornece os contornos decisivo de tal estratégia:

Todo o mecanicismo de M. Buffon nada explica. Ele supõe, ao contrário, o que é preciso provar; ele contém apenas ideias vagas de instinto, apetite, de espasmos (*ébranlement*); o que nos faz perceber o quanto é necessário conceder aos animais um grau de conhecimento proporcional a suas necessidades. (ibid, P.1, C.IV, p.20)

Sobre isso, primeiramente é preciso sublinhar como o conceito de necessidade parece incompreensível sem uma referência, ao menos implícita, à natureza dos organismos

animais, o que ancora a reflexão de Condillac em algo próximo do que Canguilhem nomeia *vital*<sup>7</sup>.

Isso porque, logo no primeiro capítulo da segunda parte, Condillac descreve, de forma próxima aos seu *Tratado das sensações*<sup>8</sup>, como “nos primeiros instantes” o animal começa a constituir um mundo próprio a partir das nascentes impressões engendradas no contato com o mundo externo. A partir delas surge as distinções do binômio prazer/dor, experiência que permitirá ao animal constituir um sistema de conhecimento favorável à sua sobrevivência no mundo. Disso, poderíamos cair rapidamente na armadilha de ver em Condillac um mero sensualista, lendo seu Tratado - na melhor das hipóteses – como a descrição empírica de formação da faculdades dos animais; ou - na pior das hipóteses – como um psicologismo vago. Para evitar tais esteios de leitura, é preciso sublinhar como ainda que tudo comece na experiência empírica, a vida animal conhece necessidades diferentes, segundo as *variações corpóreas entre as espécies*, assim como as carências apenas podem ser bem determinadas a partir de sua relação com aquilo que o abade chama de *circunstâncias*: “Mas os mesmos prazeres não são, sempre, atrativos; e o medo de uma mesma dor não é sempre igualmente vivido. A coisa deve variar segundo as circunstâncias” (ibid, P.2, C.II, p.50). Dessa forma, ainda que tudo comece com os dados sensíveis, estes pressupõem a organização vital e a relação organismo-meio. Se, como diz Canguilhem, “a máquina se define pelo cálculo, enquanto o organismo vive segundo o empirismo”, é porque “a vida é experiência, isto é, improvisação, utilização das ocorrências, tentativa em todo o sentido da palavra. Um organismo tem, então, uma *latitude de ação* maior do que uma máquina” (CANGUILHEM, 2009 p.151).

É nesse sentido, por exemplo, que podemos compreender o motivo pelo qual Condillac vê nos homens o pendor à imitação e não nos animais (ibid, P.2, C.III). Como as necessidades das espécies não-humanas são, em geral, simples e bastante parecidas - devido à organização semelhante dos órgãos sensíveis– é razoável esperar que os indivíduos de uma mesma espécie se conduzam com poucas variações, afinal a origem de seus hábitos é comum. Já os seres humanos, por serem atravessados por um quadro bem mais diverso de necessidades, decorrente da ampla complexidade de organização

<sup>7</sup> Descontado, talvez, o anacronismo de minha formulação, uma vez seria preciso fazer uma história mais rigorosa das ideias de organismo e vida no momento em que Condillac escreve o Tratado, algo que não tenho condição de apresentar aqui.

<sup>8</sup> Para uma leitura detalhada da questão do prazer e sua relação com o comportamento humano em Condillac, ver o estudo de Monzani (2011) cap.4

do seu corpo, a origem de seus comportamentos é dotada de dinâmicas mais plurais e indeterminadas. A isso se soma a vida social e o estabelecimento da comunicação que irão permitir um intercâmbio entre hábitos que respondem a carências circunstanciais múltiplas, fazendo com que o sujeito compare um ser humano a outro, o que explica como a imitação se torna um dos processos centrais de formação da individualidade.

Essa passagem é importante, porque ela assinala um *efeito* da compreensão condillaciana da necessidade como algo que varia entre espécies, condicionando a própria gênese dos hábitos e comportamentos animais. Por conseguinte, *besoin* é um outro nome para aquilo que é mais próprio e essencial ao organismo singular em sua relação consigo e com o meio que o circunda. Ainda que tal necessidade se revele de forma empírica, ela ao mesmo tempo irá condicionar a própria gênese reconstruída pelo Tratado. Na recusa do mecanicismo, o que Condillac expõe não é apenas a dinâmica empírica de formação dos hábitos, mas sim um *princípio vital e não-mecânico* que engendra o comportamento humano e não-humano. O princípio da necessidade<sup>9</sup> faz a função do motor causal de todos os nossos movimentos suplementando o mecanicismo com aquilo que ele não pode fornecer: um “*vetor movente*” (DERRIDA, 1980, p.131). Natureza e antropologia se encontram aqui, abrindo caminho para a parte final do Tratado desenvolver suas consequências práticas.

## 5. O retorno da máquina

A crítica ao mecanicismo e a reflexão sobre os hábitos, a inteligência e a memória a partir do gérmen da sensibilidade e a pressão da necessidade é uma reflexão que se prolonga na obra de Condillac. Que se tome o Cap. IX da primeira parte de sua *Lógica* (1780). Ali, encontramos novamente um conjunto de questões muito semelhantes às do Tratado de 1775. Porém, parece haver uma sutil mudança de tom que permite encaminharmos para a conclusão o nosso argumento.

---

<sup>9</sup> A noção de *besoin* em Condillac tem uma relação estrita, quase indissociável, com a ideia de *desejo*. Este é definido por Condillac, em sua *Lógica*, da seguinte maneira: “A necessidade só perturba nosso repouso, só produz inquietude, porque determina as faculdades do corpo e da alma sobre os objetos dos quais a privação nos faz sofrer. Lembramos o prazer que nos proporcionam, a reflexão nos mostra o que o prazer pode ainda nos proporcionar, a imaginação o exagera e, para atingi-lo, lutamos de todas as maneiras. Todas as nossas faculdades se dirigem, então, sobre os objetos dos quais sentimos a necessidade e esta direção é o que compreendemos por desejo (CONDILLAC, Parte I, Cap. VIII, p.88, 1983). Sobre isso, Derrida dirá que “na *Lógica* a lógica do desejo e a lógica da necessidade não se opõem, pelo contrário, a *Lógica* é organizada de forma a articulá-los enquanto força e direção de um corpo movente. (DERRIDA, 1980 p.130).

Nesse capítulo, Condillac investiga a “causa da sensibilidade e da memória”. Começa, em um movimento típico, por descartar as “fantasiosas explicações” de Descartes e Buffon. Mas, para além das esperadas críticas, salta aos olhos uma ambígua posição que não transparecia no Tratado. Isso porque, por um lado, ele coloca a questão do *mecanismo físico* responsável pela vida sensível; e, ao mesmo tempo, afirma que “não é possível explicar detalhadamente todas as causas físicas da sensibilidade e da memória” (CONDILLAC, P.1, C.IX,1983, p.89). O texto irá, doravante, oscilar entre uma posição de cautela e um ceticismo no que diz respeito às causas materiais. Chegará mesmo a pendular entre a crítica aos mecanicistas e o recurso a explicações mecânicas. Nesse sentido afirma, por exemplo, ser o cérebro “a principal *mola* do sentimento” na medida em que este é “*comprimido* por alguma causa”, no caso “as impressões *enviadas* pelos órgãos” (ibid, P.1, C.IX, 1983, p.91, grifo nosso). Mas ao fim, reafirma que um movimento pode ter “muitas determinações e que não se pode descobrir o mecanismo que os regula” (ibid, p.98).

O caráter hesitante da argumentação surpreende o leitor acostumado com um autor que preza a escrita mais clara e precisa possível. Mas, antes de qualquer tipo de crítica a uma suposta contradição de Condillac, cabe a honestidade de se pensar que talvez nesse ponto sua filosofia encontre um limite que a faz pressupor, mesmo que involuntariamente, o caráter mecânico anteriormente criticado, o que confirmaria a nossa hipótese de leitura baseada na existência de uma relação de tensão e complementaridade entre o mecânico e o não-mecânico.

Tal relação se mostra, na Lógica, no exemplo do *cravo*<sup>10</sup>. Com ele, Condillac intenta duas coisas. (a) explicar como um corpo contrai um hábito tido como mecânico; (b) argumentar contra a posição materialista estrita que acredita poder localizar as ideias em algum lugar do cérebro.

No que concerne o primeiro problema, ele usa a figura do aprendiz. Para desenvolver suas habilidades no manejo do cravo, é preciso a repetição dos movimentos até que seja possível fazê-los mesmo quando o músico pensa em outra coisa. Condillac insiste, então, como o corpo contrai um hábito através de certas determinações da experiência, o que parece recuperar em outro nível de necessidade – o *desejo* de bem tocar um instrumento - a mesma lógica descrita no Tratado. O exemplo, todavia, nos dá a pensar. Isso porque, efetivamente, se a automatização de determinados gestos não é

---

<sup>10</sup> Para uma análise detalhada do caso, ver NETO e SILVA (2015, p.95-100)

condição suficiente para a excelência do cravista, ela parece ser condição necessária. Ora, tal automatização, ainda que eu a descreva enquanto engendrada pelo treino e a repetição – e quem negaria isso? – é preciso reconhecer que tal raciocínio não basta para explicar *a duração e o caráter automático* do gesto. Se a partir de determinações empíricas “os órgãos dos sentidos se movem por si próprios, sem que a alma tenha mais necessidade de zelar continuamente sobre eles para regular seus movimentos” (ibid, p.93), então estamos inegavelmente nos movendo no árido terreno da mecânica.

Mais do que isso, estamos como que abandonados a ele sem maiores explicações. Esse ponto é central: ainda que Condillac tenha razão ao mostrar que o mecanicismo não dá conta da gênese de determinadas hábitos e comportamentos, nem por isso apenas reconstruir a gênese explica a *continuidade e o caráter automático do processo que advém*. Note-se como, aqui, deslizamos do não-mecânico para o mecânico e, sobre este último, as investigações de Condillac são muito modestas. Tudo se passa, de certo modo, como se sua filosofia se recusasse a realizar a identificação entre natureza e artifício, como vimos em Descartes. O preço pago é essa suspeita da possibilidade de conhecimento físico pleno das determinações extensas entre partes como causas últimas do movimento. O interessante, contudo, é que o mecanismo parece assombrar seu sistema, retornando como algo que, inclusive, é pressuposto enquanto esquema racional e estrutura física na descrição da sensibilidade, dos hábitos e da memória.

Quanto ao segundo problema, Condillac usa uma imagem de forte apelo retórico para expressar a inadequação entre o mecanismo cerebral, descrito em termos quantitativos e extenso, e o caráter qualitativo da experiência subjetiva<sup>11</sup>:

Não seria absurdo perguntar onde estão os sons de um cravo, quando este instrumento cessa de tocar? E não se responderia: Eles não estão em nenhuma parte: mas, se os dedos tocam o cravo e se movem como eles se moveram, reproduzirão os mesmos sons. Responderei então que minhas ideias não estão em nenhuma parte, quando minha alma cessa de pensar nelas, mas que elas voltarão a mim logo que os movimentos próprios para reproduzi-los se renovem. (CONDILLAC, P.1, C.IX,1983, p.94)

---

<sup>11</sup> Interessante notar como, neste ponto, o empirista Condillac está muito próximo de um racionalista como Leibniz: “Ademais, deve-se confessar que a Percepção e aquilo que dela depende é inexplicável por razões mecânicas, isto é, por figuras e movimentos. Imaginando-se que há uma máquina cuja estrutura a faça pensar, sentir e perceber, poder-se-á, guardadas as mesmas proporções, concebê-la ampliada de sorte que se possa nela entrar como em um moinho. Admitido isso, lá não encontraremos, se a visitarmos por dentro, senão peças impulsionando-se umas às outras, e nada que explique uma percepção. Portanto, essa explicação deve ser procurada na substância simples e não no composto ou na máquina. Por isso, na substância simples não se pode encontrar nada além disso: percepções e suas modificações. Também só nestas podem consistir todas as Ações internas das substâncias simples” (LEIBNIZ, Monadologia, 17)



Descontada a força da imagem, o argumento parece ter a seguinte forma: uma vez que as ideias se reproduzem através do movimento do “*mecanismo do cérebro*”, que Condillac afirma desconhecer, então é consequente que elas não estejam em nenhum lugar uma vez que suas partes param de se mover desta, ou daquela, forma anteriormente determinada. Dado que a experiência volte a exigir estes movimentos, então as ideias podem novamente se engendram pelo processo físico-cerebral. Logo, o erro materialista é querer achar como um ente inerte aquilo que deriva da experiência e, por conseguinte, não pode estar localizado tal como um ponto em um plano qualquer. Em suma, o engano fisicalista seria reduzir a experiência subjetiva ao mecanismo cerebral, criando uma quimera humana que não se diferenciaria em nada do animal-máquina. Neto e Silva sintetizou bem o argumento ao dizer que:

Onde se encontra, no cravo, a nota musical? Em parte alguma: ela se produz a partir do movimento de uma parte material. O materialista se põe a dissecar minuciosamente o cérebro em busca das partes em que poderiam ser armazenadas as memórias e as ideias. Mas isso para Condillac faz tanto sentido quanto desmontar e remontar o cravo incessantemente em busca do lá, do, do si, do dó. E cada nota, por sua vez, fazendo sentido apenas no quadro harmônico em que se insere, participa de um sistema relacional que só pode ser considerado rigorosamente *imaterial*. (NETO e SILVA, 2015, p.98-99).

É certo que seria possível questionar contra quem Condillac escreve nesse caso, pois com certeza nem o cartesianismo, nem o materialismo radical do séc. XVIII, se sentiriam bem representados no exemplo em questão. De qualquer forma, para os nossos propósitos, o mais importante é perceber como parece haver uma intenção moral na argumentação do abade. Seguimos aqui, novamente, Neto e Silva quando ele afirma que:

(...) se o mecanismo é exposto como análogo a um cravo, este cravo só pode ser compreendido quando é disposto num quadro que o descreve. Com isso, vemos que o animismo de Condillac (...) consiste de fato numa tentativa de resguardar o domínio do humano, entendido como atividade de significação, dos golpes advindos dos filósofos materialistas. O próprio desse, por sua vez, é a dimensão prática de *usos* dos elementos em lugar de sua neutra existência, o que revém naturalmente à moralidade quando a discussão deslizar para o nascimento das regras psicológicas. (NETO e SILVA, 2015, p.100)

A irreduzibilidade da experiência aos processos físicos traria como consequência uma neutralização da vida humana no que tange a sua destinação moral. Tal “heresia” não tem espaço no sistema condilaciano. Novamente, nesse ponto Condillac diverge,

mas não está absolutamente distante de Descartes. Pois, é certo que a tendência à objetivação da natureza através da cisão estrita entre sujeito e objeto é relativizada na pena de Condillac. Diferentemente do projeto cartesiano, a subjetividade vai aos poucos tomando forma na frente do leitor, com suas faculdades, volições e sentimentos engendrados através da reconstrução de um processo sensível. Nesse caso, o ser humano é, sobretudo, um *sujeito na e da experiência*, e não um sujeito soberano do conhecimento, ou um objeto de experiência enquanto corpo. A ênfase de Condillac parece estar plenamente voltada para aquele aspecto e, por conseguinte, a objetivação mecânica do ente e a racionalização quantitativa da extensão perdem em ampla medida o lugar de destaque. Ainda assim, a reflexão teórica de Condillac visa assegurar o lugar central do homem dentro da ordem da natureza, relacionando isso a sua elevação moral.

Logo, podemos afirmar que tanto em Descartes, como em Condillac, através de caminhos completamente diferentes, o homem enquanto espécie se afirma para além da natureza através da excepcionalidade de seu espírito. Mesmo que Condillac conceda um *continuum* ontológico entre homens e animais, o hiato aberto pelo domínio dos signos e pela possibilidade de aperfeiçoamento prático é intransponível, assegurando uma posição única ao homem, tal como um *imperium in imperio*. A heresia naturalista de propor uma alma material, uma necessidade moral imanente às regras da natureza, sem falar na redução da hipótese de Deus a mero exercício de prudência, é o que não pode ter lugar dentro de nenhuma das duas filosofias. Ainda que seus sistemas se diferenciem quase que ponto a ponto, é possível propor uma relação de *complementariedade* entre teses opostas e uma *convergência prática* que, ao relacionarem a filosofia do abade ao racionalismo do século XVII, acaba por separá-lo do materialismo mais radical do século XVIII, como aquele desenvolvido em *L'homme-machine* de La Mettrie, ou no Diderot do *Sonho de D'Alembert*.

## Referências

- ARISTOTLE, *Complete Works vol. I e II*, ed. Jonathan Barnes, Princenton, Princenton University Press, 1984.
- CANGUILHEM, G. *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris, 2009.
- CONDILLAC, E. *Traité des animaux*, Paris, ed. Fayard, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Lógica*, in. Col. Os Pensadores, São Paulo, abril cultural, 1978.
- DAGOGNET, F. *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004.

- DERRIDA, J. *The archeology of the Frivolous*, reading Condillac. Pittsburgh, Dusquene University Press, 1980.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*, in col. Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Meditações de filosofia primeira*, in col. Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_, *The Philosophical writings of Descartes, vol III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, São Paulo, ed. Martins Fontes, 2010)
- HARRISON, P. *Descartes on animals*, in. The Philosophical Quarterly Vol. 42, No. 167, pp. 219-227; Londres, Oxford journal press, 1992.
- HOBBS, T. *O Leviatã*, in col. Os Pensadores; São Paulo, Abril Cultural, 1974
- KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento científico*, Brasília, ed. UNB, 1982
- LARÈRE, C. *Des animaux-machines aux machines animales*, in. Qui sont les animaux?, Paris, Galimard, 2010.
- LEIBNIZ, G. *Monadologia*, in col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- MALEBRANCHE, N. *OEuvres complètes*, Paris, Vrin, tomo II, 1960)
- MAYR, O. *Authority, Liberty and Automatic Machinery in Early Modern Europe*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1986.
- NEIRA, H. *El impenetrable corazón animal: Descartes y Condillac ante los animales*, in Revista Filosofia Unisinos Vol. 14, N.3, pp. 226-241, São Leopoldo, 2013.
- NETO e SILVA, L. *O animal em Condillac ou As Reinvenções do humano*, dissertação de mestrado apresentada no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo, Pão Paulo, 2015.