

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

Lourenço Fernandes Neto e Silva

O método de Condillac como técnica simbólica

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2021

Lourenço Fernandes Neto e Silva

O método de Condillac como técnica simbólica

VERSÃO CORRIGIDA

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

**São Paulo**

**2021**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

SS586m Silva, Lourenço Fernandes Neto e  
O método de Condillac como técnica simbólica /  
Lourenço Fernandes Neto e Silva; orientador Pedro  
Paulo Garrido Pimenta - São Paulo, 2021.  
343 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia. Área de concentração:  
Filosofia.

1. Condillac. 2. Método. 3. Sensualismo. 4.  
Epistemologia. 5. Gramática Geral. I. Pimenta, Pedro  
Paulo Garrido, orient. II. Título.



fflch

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

**Nome do (a) aluno (a): Lourenço Fernandes Neto e Silva**

**Data da defesa: 12/04/2021**

**Nome do Prof. (a) orientador (a): Pedro Paulo Garrido Pimenta**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 4 / 6 / 2021

## FOLHA DE APROVAÇÃO

SILVA, Lourenço Fernandes Neto. *O método de Condillac como técnica simbólica*. 2021. 342 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

---

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta

---

Prof. Dr. Léon Kossovitch

---

Profa. Dra. Tatiana Marins Roque

---

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a meus pais, Rita de Cássia e Nilton, pelo apoio de toda uma vida.

Aos amigos, que foram fundamentais para segurar as pontas num período tão atribulado quanto o desta pesquisa, além de contribuírem durante todo o trabalho com comentários, piadas, perguntas, e provocações, às vezes sem saber que o faziam.

Ao professor Pedro Paulo Pimenta, orientador por todo este percurso, pela confiança, liberdade, e pelo estímulo contínuo para a pesquisa. Ao professor Laurent Jaffro, que gentilmente me acolheu na França pelo período de um ano, e me apresentou ao grupo de estudos PHARE da Universidade Paris 1. Ao mestre Leon Kossovitch, cuja atenção e estudos ampliaram os horizontes desta pesquisa. A Fernão de Oliveira Salles, que contribuiu a esta pesquisa desde o começo. Ainda a Celi Hirata, Maria do Céu Diel e Mariafranca Spallanzani, professoras que ajudaram em momentos importantes da pesquisa.

Aos companheiros da filosofia, que enriquecem a cada dia este trabalho. Primeiramente à permanente discussão destes problemas com Sacha Kontic. Aos membros do grupo de estudos sobre as luzes da USP: Julia Marchevsky, Lara Pimentel, Thiago Vargas, Ciro Lourenço, Leonardo Müller. Às companhias de pesquisa e discussão durante a estadia na França: Maria Teresa Bruno, Manuella Mucury e Marcos Camolezi. Aos membros do grupo de estudo de retórica, Pedro Fernandes Galé, Yuri Ulbricht e Edson Querubini. A Jefferson Viel, Lucas Machado e Marina Diel, que buscam, como eu, respostas na filosofia. E aos amigos "acadêmicos" que conheci via twitter no período da pandemia.

A pesquisa em filosofia dura muito mais tempo que o prazo de um doutorado. Agradeço às pessoas do departamento de filosofia da USP, pelas aulas que tive a oportunidade de acompanhar desde a graduação, pelas discussões dos corredores que se refletem, quando menos se espera, no texto deste trabalho, e pelo apoio burocrático da secretaria. Agradeço ainda aos amigos de outras áreas, matemática, física, biologia, antropologia, política etc, que em muito contribuíram à ampliação das fronteiras desta pesquisa, com referências, observações e perguntas.

Esta pesquisa contou com bolsa de doutorado do CNPq, processo número 143702/2016-5. Contou ainda com financiamento da CAPES para a estadia em Paris pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) - nº 88881.190331/2018-01, de agosto de 2018 a julho de 2019.

*“Omnis mundi creatura  
quasi liber et pictura  
nobis est, et speculum.”*

(Alain de Lille, século XII)

*“Todos os homens voltam para casa.  
Estão menos livres, mas levam jornais  
E soletram o mundo sabendo que o perdem.”*

(Carlos Drummond de Andrade)

## RESUMO

SILVA, Lourenço Fernandes Neto. *O método de Condillac como técnica simbólica*. 2021. 342f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Este trabalho empreende uma interpretação global da filosofia de Étienne Bonnot de Condillac do ponto de vista de uma técnica simbólica. Busca-se abordar este método geral face aos desenvolvimentos históricos que o condicionam, bem como explicitar o diálogo contínuo que o autor mantém entre disciplinas, autores e épocas para a elaboração de seu pensamento. A filosofia de Condillac tem pretensões enciclopédicas e visa angariar toda a gama dos conhecimentos humanos sob uma perspectiva coletiva e técnica de sua produção. Este sensualismo, que se desenvolve como gramática geral e prefigura uma semiótica, se mostra um passo importante para a história das divisões disciplinares, pois visa estabelecer um único fundamento metodológico para todos os conhecimentos humanos. Um tal fundamento se encontrará no uso de signos, compreendidos em ampla generalidade, e será encarado como condição para a produção e para o aprimoramento dos conhecimentos humanos em todos os campos de aplicação, da física à psicologia, da gramática à história, das artes mecânicas às matemáticas, da antropologia à economia política.

Palavras-chave: Condillac – Método – Signo – Gramática Geral – História da Metodologia – Sensualismo – Epistemologia.

## ABSTRACT

SILVA, Lourenço Fernandes Neto. *Condillac's method as a symbolic technique*. 2021. 342p. PhD Thesis – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

This work undertakes a global interpretation of Étienne Bonnot de Condillac's philosophy from the point of view of a symbolic technique. It seeks to approach this general method in the face of the historical developments which condition it as well as to make explicit the continuous dialogue which the author maintains between disciplines, authors and eras for the elaboration of his thought. Condillac's philosophy has encyclopedic pretensions and aims to collect the entire range of human knowledge from a collective and technical perspective of its production. This sensualism, which develops as a general grammar and prefigures a semiotics, proves to be an important step in the history of disciplinary divisions since it aims to establish a single methodological foundation for all human knowledge. Such a foundation will be found in the use of signs, understood in broad generality, and will be regarded as a condition for the production and improvement of human knowledge in all fields of application, from physics to psychology, from grammar to history, from the mechanical arts to mathematics, from anthropology to political economy.

Keywords: Condillac – Method – Sign – General Grammar – History of Methodology – Sensualism – Epistemology.

## RÉSUMÉ

SILVA, Lourenço Fernandes Neto. *La méthode de Condillac comme technique symbolique*. 2021. 342p. Thèse (Doctorat) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Cette étude entreprend une interprétation globale de la philosophie d'Étienne Bonnot de Condillac du point de vue d'une technique symbolique. On cherche à aborder cette méthode générale face aux développements historiques qui la conditionnent ainsi qu'à expliciter le dialogue continu que l'auteur entretient entre disciplines, auteurs et époques pour l'élaboration de sa pensée. La philosophie de Condillac a des prétentions encyclopédiques et vise à rassembler l'ensemble des connaissances humaines dans une perspective collective et technique de leur production. Ce sensualisme, qui se développe comme une grammaire générale et préfigure une sémiotique, s'avère être une étape importante dans l'histoire des divisions disciplinaires puisqu'il vise à établir un fondement méthodologique unique pour toutes les connaissances humaines. Ce fondement sera trouvé dans l'utilisation des signes, entendus dans une large généralité, et sera considéré comme une condition pour la production et l'amélioration des connaissances humaines dans tous les domaines d'application, de la physique à la psychologie, de la grammaire à l'histoire, des arts mécaniques aux mathématiques, de l'anthropologie à l'économie politique.

Mots-clés: Condillac – Méthode – Signe – Grammaire Générale – Histoire de la Méthodologie – Sensualisme – Épistémologie.

# SUMÁRIO

NOTAS SOBRE REFERÊNCIAS E TRADUÇÃO.....	12
INTRODUÇÃO: UMA CIÊNCIA GERAL? .....	13
<i>Resumo dos capítulos</i> .....	43
CAPÍTULO I: A ABERTURA DE UM CAMPO .....	46
1A: ALQUIMIA E GRAVITAÇÃO .....	46
ii. ....	52
iii. ....	56
iv. ....	63
v. ....	66
1B: DA RELAÇÃO ENTRE TEOLOGIA, METAFÍSICA E FÍSICA .....	80
ii. ....	81
iii. ....	97
iv. ....	113
v. ....	125
CAPÍTULO II: CONTRADIÇÕES FECUNDAS .....	127
2A: GRAMÁTICA GERAL COMO UNIFICAÇÃO DO <i>TRIVIUM</i> .....	127
ii. ....	130
iii. ....	143
iv. ....	147
2B: UM CONHECIMENTO TRÓPICO .....	158
2B1: <i>Sinédoque</i> .....	159
2B2: <i>Metáfora</i> .....	172
ii. ....	183
2B3: <i>Algumas outras figuras</i> .....	185
CAPÍTULO III: TATO E FIGURAÇÕES DO ESPAÇO .....	196
3A: A CONSTITUIÇÃO DO MUNDO OBJETIVO .....	197
ii. ....	211
iii. ....	222
3B: TÉCNICAS DE PRESENÇA: SOBRE ANÁLISE E MATEMÁTICAS .....	227
ii. ....	229
iii. ....	238
iv. ....	250
v. ....	263

CAPÍTULO IV: NARRAÇÕES, CIRCUITOS .....	269
4A: A ORIGEM DAS LÍNGUAS COMO REFLEXO ENTRE INDIVÍDUOS E SOCIEDADE .....	270
ii. ....	289
4B: RETROAÇÕES E O RETORNO DO UM .....	293
ii. ....	299
iii. ....	309
CONCLUSÃO: A ORDEM DOS CONHECIMENTOS SEGUNDO CONDILLAC .....	314
REFERÊNCIAS .....	325
ÍNDICE DE NOMES CITADOS .....	341

## NOTA SOBRE REFERÊNCIAS E TRADUÇÃO

As obras de Condillac são referidas mais frequentemente pela edição das *Oeuvres Complètes* de 1798, em 23 volumes, mais facilmente encontrada em forma digitalizada. Tomo 1: *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos*; T.2: *Tratado dos Sistemas*; T.3: *Tratado das Sensações e Tratado dos Animais*; T.4: *O Comércio e Governo*; T.5-21, *Curso de Estudos*; T.5: *Discurso Preliminar e Gramática*; T.6: *Arte de Pensar*; T.7: *Arte de Escrever*; T.8: *Arte de Raciocinar*; T.9-14: *História Antiga*; T.15-20: *História Moderna*; T.21: *Sobre o Estudo da História*; T.22: *Lógica*; T.23: *Língua dos Cálculos*.

Eventualmente, cita-se Condillac de acordo com a edição das obras completas editada por Georges Le Roy no *Corpus Général des Philosophes Français*, tomos XXXIII a XXXV, de 1947-51, indicados aqui, seguindo o costume, como *OP I-III*. Porém, pela multiplicidade das edições disponíveis das obras de Condillac, e pelo fato de que nenhuma destas contém as obras efetivamente completas (a edição de 1798 não inclui a parca Correspondência nem o *Dicionário de Sinônimos*), sempre nos preocupamos em indicar também a obra, parte, capítulo, seção, parágrafo etc.

As citações de Condillac acompanham as traduções editadas recentemente em português nas seguintes edições: *Lógica e Outros Escritos*, UNESP, 2016; *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos*, UNESP, 2018. Eventuais alterações são sempre indicadas. Todas as demais traduções são de nossa autoria e responsabilidade, exceto indicação em contrário.

As referências à *Encyclopédie* se dão ao verbete e volume, vista a facilidade de se os consultar por busca textual através da Edição Digital Colaborativa e Crítica da Enciclopédia, pela Academia de Ciências de Paris: <http://enccre.academie-sciences.fr/>

Acrescenta-se a isso, quando houver, referência à tradução brasileira de artigos selecionados: *Enciclopédia*, em 6 volumes, pela editora da UNESP, 2015-2017.

Permitimo-nos não dar as referências completas nas notas de rodapé em todos os casos; preocupados apenas em saciar a curiosidade do leitor numa mesma página, remetemos às referências ao fim da tese para as indicações completas dos textos referidos em notas.

## INTRODUÇÃO

### Uma ciência geral?

A referência a uma “revolução científica” é suficientemente vaga para que se possa escolher quase à vontade as balizas que pretendem demarcá-la. Ainda assim, qualquer que seja o ponto de início, o ponto de chegada, ou exatamente em que esta revolução consista, é suficientemente claro que há uma mudança importante na forma de lidar com o saber ao longo da era moderna. Pretendemos neste trabalho contribuir a precisar o sentido que esta mudança pode ter para nós a partir da análise histórica e conceitual das discussões de Étienne Bonnot, abade de Condillac, em torno do conhecimento. Esta introdução explicitará alguns pressupostos sobre o longo processo de desenvolvimento das discussões sobre o conhecimento na idade moderna, e delineará alguns problemas que encontraremos em pormenor quando se tratar propriamente da teoria do conhecimento de Condillac. Surpresa agradável será descobrir, nas reflexões sobre história do próprio autor de que tratamos, indicações que podem se harmonizar a estas suposições, como se mostrará ao longo desta introdução e de todo o texto.<sup>1</sup>

O objetivo do percurso desta introdução será mostrar de sobrevoos a influência relativa entre áreas muito variadas do conhecimento humano para a constituição, na modernidade, de um projeto de compreensão do conhecimento em geral, chamado de *método*. Buscamos esboçar aqui parte da profundidade histórica das discussões que estarão em jogo quando se tratar de apresentar a filosofia de Condillac, o que se dará propriamente apenas ao longo da tese, e de esboçar assim um quadro geral para a questão. Ela se colocará, para a filosofia iluminista francesa, em torno da concepção de uma *gramática geral* que se apoia numa teoria das ideias e dos signos, e que se parece com o que hoje chamaríamos de semiótica. Esta visada geral sobre os conhecimentos humanos, na forma como a entende o abade, poderá ser ainda compreendida com proveito como uma técnica simbólica.<sup>2</sup> Vejamos, então, alguns de

---

<sup>1</sup> O *Curso de Estudos para o Príncipe de Parma* de Condillac (1775) é composto em sua maior parte por um longo curso de História Antiga e Moderna. O livro III da História Antiga é uma história da filosofia antiga; o último livro (XX) da História Moderna é uma história da filosofia e da ciência modernas. Ambos se valem da versão histórica estabelecida por Brucker, *Historia Critica Philosophiae*, Leipzig, 1742-6 (cf. SANTINELLO, PIAIA, e outros: *Models of the History of Philosophy*, vol. II, 2011).

<sup>2</sup> O termo “técnica” remete ao grego *tekhné*, vertido ao latim como *ars*, arte. Embora no iluminismo francês o termo geral usado seja ainda arte (como se vê na *Enciclopédia*, art. “Arte”, 2016, pp.47ss., de autoria de Diderot), a virada do século consagrará em ambiente alemão a retomada do termo grego. Muito do que se chama de *arte* entre os franceses do XVIII se compreenderia mais facilmente como *técnica* para nós hoje: termo que

seus antecedentes.

Quantos trabalhos houver sobre o Renascimento, e como se queira colocar o advento do que viria a ser a “ciência moderna”, deve-se destacar a emergência da centralidade das discussões acerca do método.<sup>3</sup> Em amplas linhas, o problema do método atina a problemas sobre o ideal de conhecimento, as formas de obtê-lo ou verificá-lo, como expô-lo aos iniciantes, e o que pode ou não ser conhecido. Todo este tema e sua história são evidentemente por demais vastos e requererem muitos estudos para começarem a ser esclarecidos. Mesmo com isto em mente, não é todavia inútil recensear algumas posições gerais sobre a questão na forma como ela teria se desenrolado diante da redescoberta de não poucas obras da antiguidade desde meados da Idade Média. Parece-nos aqui que podemos dispor a questão em torno do problema da *unidade do conhecimento*, e da correlativa possibilidade, a princípio apenas entrevista e então lentamente gestada, de uma *ciência geral*. Este problema estará intimamente ligado historicamente ao desenvolvimento dos conhecimentos particulares, e não se descola portanto das histórias específicas a cada uma das disciplinas, ciências ou artes, em seus discursos e práticas.

Vejamos a princípio as disputas sobre a unidade do conhecimento na antiguidade, exatamente as disputas que voltam à baila quando da redescoberta progressiva dos antigos no renascimento. Questão fundamental: se o conhecimento forma uma unidade (o que não é, em geral, contestado), o conhecimento da natureza desta unidade constitui, *ele mesmo*, uma disciplina distinta das demais? Esta parece ser a divisão fundamental das concepções de método, em linhas gerais, entre peripatéticos e estoicos.<sup>4</sup> Já estamos aqui diante de disputas

---

parece destacar a faceta prática dos conhecimentos, e o conhecimento como prática - aqui, a dos símbolos.

<sup>3</sup> VASOLI, C.: *La Dialettica e la Retorica dell’Umanesimo: “Invenzione” e “Metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*. Nápoles: La Città del Sole, 2007, 1ª edição 1968.

<sup>4</sup> DEELY, J.: *Four Ages of Understanding*. Toronto: University of Toronto Press, 2001, p. 99. A questão também é referida por FUNKENSTEIN (*Théologie et imagination scientifique*. Paris: P.U.F., 1995) como uma disputa entre ideais peripatético e estoico de conhecimento. A tese de LIVESEY (S. J.: *Metabasis: The Interrelationship of Sciences in Antiquity and the Middle Ages*. Tese de Doutorado, University of California, 1982) permite precisar a questão ao confrontar Aristóteles e Platão, em que este último defenderia uma posição próxima da atribuída aos estoicos por aqueles dois autores (o mesmo Livesey se refere à posição como “estoica” em outras partes de seu estudo). De toda forma, como veremos, o debate passa à modernidade no confronto entre peripatéticos e neoplatônicos, entendidos os acréscimos do “neo”platonismo como influência de algumas teses estoicas atinentes exatamente à “homogeneidade” do universo, expressa na tese de que Tudo é Um. Todavia esta tese aparecia já na segunda geração da Academia, com Espeusipo (LIVESEY, p. 11) e poderia ser mesmo atribuída a um período anterior, o da “filosofia jônica”, desde antes de Platão (como o faz Condillac, cf. Hist. Antiga, livro III, cap. 14; mais sobre isso abaixo, capítulo I). Não pretendemos encerrar a questão, que requereria uma pesquisa à parte para ser esclarecida: é suficiente que nas versões dessa história o confronto seja colocado em termos quase idênticos, a saber, se (sim ou não?) os conhecimentos universais são eles mesmos disciplinas. Isto leva à oposição entre (em resposta negativa) uma concepção compartimentada de conhecimento e uma outra (em resposta positiva) do conhecimento como todo único, unificado pela disciplina dos

em torno das *divisões* do conhecimento: pois estas são formas concorrentes de dividir o que seja “o conhecimento”, ou como quer que se chame o conjunto ou a totalidade da sabedoria humana. Na tradição filosófica, o problema manifesta-se na questão do estatuto da dialética em meio às disciplinas: pois enquanto Aristóteles a entende como *instrumento* de todo conhecimento, forma que exige matéria e que portanto não pode existir independentemente dela, Platão ou os estóicos lhe atribuem ainda *conteúdos* específicos, e portanto autossuficiência. A Lógica ou Dialética faz parte dos conhecimentos, está claro: mas ela constitui, ela mesma, um conhecimento autônomo?

O problema advém de diferentes concepções da Dialética. Para Aristóteles, haveria certos raciocínios, pertencentes à dialética e à retórica, cuja forma os torna aplicáveis a todos os assuntos, enquanto outros raciocínios se restringem aos gêneros dos objetos de que tratam, e que compõem, em seus distintos e autônomos *corpus*, disciplinas diferentes que não poderiam, em tese, se misturar.<sup>5</sup> Aquelas primeiras duas, que se atentam à forma dos argumentos, não forneceria premissas, apenas ordenariam as proposições. Uma disciplina, por outro lado, está restrita ao objeto que lhe é próprio e distinto de todos os demais, e deve se ordenar demonstrativamente a partir de suas premissas a fim de se tornar ἐπιστήμη, *epistemé*, dito em latim *scientia*, ciência. Assim, nos *Analíticos Posteriores* I,7, Aristóteles proíbe explicitamente a transferência de conclusões entre a geometria e a aritmética, pois seus objetos são distintos, inconfundíveis, e portanto independentes. A universalidade, quando restrita apenas à forma dos argumentos, deixa clara a irreduzibilidade dos objetos a um único. A forma ultrapassa as disciplinas, mas a matéria não: mesmo que haja uma dialética comum, ela não fornece premissas, apenas formas de encadeamentos; como as premissas são de sua parte específicas a cada gênero de conhecimento, os objetos de estudo locais são independentes e não se comunicam, de modo que a transferência de princípios de uma disciplina a outra se vê interdita. A dialética e a retórica são portanto anteriores aos conhecimentos positivos. Em que se pese a contingente sobrevalorização da dialética em detrimento da retórica nos intérpretes medievais e modernos de Aristóteles<sup>6</sup>, sua filosofia, entretanto, se presta a discussões sobre estas teses que não deixarão de ser reanimadas por

---

conhecimentos universais, questão referida mais frequentemente como um confronto entre *aristotélicos* ou *peripatéticos* por um lado e *(neo)platônicos* ou *estóicos* por outro.

<sup>5</sup> Para toda a questão, cf. LIVESEY, *op. cit.*. Este estudo é nossa principal referência aqui.

<sup>6</sup> Oposta à recomendação de Condillac, cf. *História Antiga*, III, cap. 22, sobre Aristóteles, pp.500-1: “A superioridade de Aristóteles aparece sobretudo nos escritos em que pôde expor seu pensamento sem mistério. Tais são sua retórica e sua poética. [...] Sua lógica é menos boa.” Discutiremos a questão no capítulo II.

séculos. Valendo o mesmo de historicamente oscilante para as interpretações de Platão<sup>7</sup>, parece ainda seguro dizer que para este a Dialética reina como rainha das ciências como uma espécie de axiomática geral, de onde surgem as demais disciplinas por extensão e progressão das demonstrações. Os princípios matemáticos se encontrariam, portanto, na dialética, e que não entre na Academia quem não souber Geometria. Finalmente, a dialética estóica aparece como uma expansão de seu domínio de competência em relação às outras duas, que se desenvolve em teoria da significação e faz vicejar as primeiras teorias ocidentais sobre a gramática.<sup>8</sup>

Uma questão pode ser sempre mais e mais complicada às raias do intratável: quando se trata dos conhecimentos específicos, que relação eles estabelecem entre si e com este (suposto) conhecimento geral? É de se destacar aqui que o conhecimento que temos de vários dos autores neoplatônicos do período alexandrino é mais recente: depende, justamente, das redescobertas do renascimento e, para este nosso estudo, de pesquisa especializada do último século. Num primeiro período medieval, Aristóteles é conhecido, mas seus *Analíticos Posteriores* não o são, já que são traduzidos para o latim apenas no século XII. O que significa que a questão só se colocará de novo depois de certo momento, e que os desenvolvimentos medievais giram em torno, principalmente, das discussões herdadas do confronto entre os preceitos peripatéticos e neoplatônicos durante os primeiros séculos da era cristã.<sup>9</sup> Ora, dizíamos que Aristóteles vê com muita desconfiança a confusão entre as disciplinas, pois isto consistiria no erro de desrespeitar uma divisão enraizada no próprio Ser. Donde a proibição da chamada *metabasis allo genos* (μετάβασις ἄλλο γένος),<sup>10</sup> a que nos referiremos aqui simplesmente por “metábase”, ou seja, o resvalar (supostamente) indevido de um gênero de conhecimento para um outro distinto. As diferentes seções do conhecimento formariam uma unidade apenas porque se valem todas de um mesmo instrumento, que se aplica a gêneros completamente distintos, distinção supostamente solidária daquela existente

<sup>7</sup> A referência aqui seria o Eutidemo, que apresenta o conhecimento como tendo um princípio único. Condillac revela frequentemente certo desprezo por Platão, e atribui suas posições a certo pitagorismo, cf. Hist. Ant., III, XIX. Seus princípios produziram pessoas contemplativas, que se abismam em noções abstratas, p.205.

<sup>8</sup> Para uma oposição entre a dialética aristotélica e estóica, e a relação desta última com a gramática, cf. BARATIN, M.: “La constitution de la grammaire et de la dialectique”, in: AUROUX, S. (org.): Histoire des idées linguistiques. Tomo I. Liège: Mardaga, 1989, pp.186-206.

<sup>9</sup> Condillac se refere à queda de Constantinopla, marco canônico do início da modernidade, e o conseqüente refúgio dos sábios “gregos” na Itália a partir do século XV como determinante para a disseminação das obras antigas. Cf. *Histoire Moderne*, XX, cap. 1. Sua avaliação negativíssima da Idade Média se encontra principalmente na *História Moderna*, livro VIII (t.17).

<sup>10</sup> LIVESEY, *op. cit*, passim.

entre as coisas mesmas. As discussões se organizam então em busca da *correta e unívoca* divisão dos saberes<sup>11</sup>, consoante aos preceitos da mais tardia Árvore de Porfírio, que gostaria de dividir todo o Ser pelo expediente formal do gênero proximal + diferença específica.<sup>12</sup> Nesta configuração, os princípios de uma ciência só poderiam ser transferidos a uma outra se houvesse relação de subordinação entre a segunda e a primeira.

Quanto à ciência generalíssima de Aristóteles, ela não está tanto na dialética ou na retórica, mas na ciência do Ser enquanto Ser, esta *philosophia prima* que será identificada à Metafísica, sinônima a Teologia. Já nos vemos diante de uma tensão a respeito da preponderância das diferentes áreas do conhecimento e da disputa que se arma entre elas; pois quem tem afinal a preferência: seriam as disciplinas das bases e condições formais (dialética e retórica) ou a ciência máxima, do assunto mais reverenciável, a teologia? Veremos, ao longo deste trabalho, que a coisa oscila historicamente e, a longo prazo, todas elas influenciam decisivamente a progressão da imagem do conhecimento. Apesar do peso da influência aristotélica, particularmente entre os séculos XII e XV, o desenvolvimento da ciência já na antiguidade tardia, mas também da ciência medieval, tendia a dobrar a interdição da metábase, mesmo quando se pronunciava formalmente em favor dela, e notadamente nos comentários aos *Analíticos Posteriores*. De toda forma, o gradual resvalar da questão para o problema da *articulação* desta unidade já se dava há muito, e genericamente naqueles momentos em que as circunstâncias impeliam ao intercâmbio de princípios entre diferentes disciplinas. Já na modernidade, esta tendência ao intercâmbio ganhará novos e decisivos impulsos com o advento da imprensa.

Tomaremos aqui como evidente que a transição da base material de produção dos textos proporcionada pela imprensa é fundamental no desenvolvimento dos conhecimentos.<sup>13</sup> Facilitar a circulação de textos escritos amplia o público, a comunidade dos autores, e conseqüentemente também o escopo dos assuntos tratados. É assim que toda a tradição dos “segredos” alquímicos e das artes ocultas vem finalmente a circular e influenciar a

---

<sup>11</sup> Isso enseja mesmo um gênero literário medieval, a *Divisio Scientiarum*. Cf. *Ibid*, II.2, pp. 69ss. Este gênero teria perdido popularidade à medida que estabelecer uma divisão definitiva deixou de ser considerado fundamental, mais ou menos ao longo da transição dos séculos XIII e XIV, cf. *Ibid*, p.264.

<sup>12</sup> *Isagoge*, século III, traduzido por Boécio no século VI. Para uma discussão mais longa da questão, cf. ECO, U.: *De l'arbre au labyrinthe*. Paris: B. Grasset, 2010.

<sup>13</sup> Cf. o clássico de Elizabeth EISENSTEIN: *The Printing Press as an Agent of Change*. Cambridge University Press, 2008 [1980]. CONDILLAC, *Histoire Moderne*, I. XX, cap. 2: “Os doutos, como outrora os gregos, viajavam então para adquirir conhecimentos: uso que se perdeu insensivelmente, à medida que os livros se tornaram mais comuns.” T. XIV, pp.405-406.

organização do saber, dada a gradual tomada generalizada de consciência de que conhecer não é apenas um trabalho individual do sábio, do esforço próprio em busca da iluminação: é também trabalho coletivo e de acessibilidade aos textos.<sup>14</sup> Esta transição dos conhecimentos ocultos para públicos se mostra mais e mais clara da invenção de Gutenberg (cerca de 1440) em diante, a ponto de revolucionar a concepção mesma de conhecimento ao pôr em evidência outra dimensão desta unidade, a saber, a unidade da *comunidade* dos letrados, aquilo que viria a ser chamado nos séculos XVII e XVIII de “República das Letras” e “República das Ciências”.<sup>15</sup> Compreendemos assim, como também já à época, que as condições da sociedade, sejam elas políticas, tecnológicas, ou religiosas, nunca deixam de interferir na produção e nas concepções do saber.

Exemplo importante desta mudança é a primeira edição dos *Elementos* de Euclides, de 1533, cujo prefácio é importantíssimo para a reatualização das discussões metodológicas. Aquele prefácio do período alexandrino composto pelo matemático e filósofo Proclo (século V d.C.), em ambiente “neoplatônico” e portanto contando com influências estoicas, tematiza de forma clara uma instanciação particular do problema que viria a ser mais e mais generalizado ao longo do período que aqui buscamos resumir.<sup>16</sup> Pois naquele texto o autor discute, em diálogo com a tradição, se há alguma unidade entre os livros dos *Elementos* atinentes à Geometria (I-VI, X-XIII) e os à Aritmética (VII-IX), e qual a sua natureza. Aquele prefácio integra a primeira edição de grande circulação dos *Elementos*, e portanto não pode se descolar dele na história das discussões em torno da fortuna desta obra na modernidade. Ora, Proclo é um autor entre tantos durante os primeiros séculos (e além) que especula sobre uma possível unidade entre as matemáticas, e busca superar a alternativa entre a concepção peripatética e a neoplatônica, especulação que vingará no XVI nas discussões em torno da noção de *mathesis universalis*, fundamental para o destino do método científico, e as

---

<sup>14</sup> EAMON, W.: “Arcana Disclosed: The Advent of Printing, the Books of Secrets Tradition and the Development of Experimental Science in the Sixteenth Century.” *History of Science*, 22(2), pp. 111–150. 1984.

<sup>15</sup> Para a situação no século XVIII, consultem-se Cf. JURATIC, S.: “Publier les sciences au 18e siècle: la librairie parisienne et la diffusion des savoirs scientifiques”. *Dix-Huitième Siècle*, 40(1), 301–313. e PASSERON, I.: “La république des sciences. Réseaux des correspondances, des académies et des livres scientifiques.” *Dix-Huitième Siècle*, 40(1), 5–27. 2008.

<sup>16</sup> RABOUIN, D.: *Mathesis universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*. Paris: P.U.F., 2009. O autor faz neste trabalho uma profunda interpretação da filosofia de Proclo que, segundo ele mesmo, não coincide com a recepção da questão no século XVI. De toda forma, o problema gira ainda em torno do confronto entre a unidade das ciências como concebida pela tradição neoplatônica e pela tradição aristotélica e toda a profusão de debates que pode ser gerada por este confronto, por vezes colocando diferentes obras de Aristóteles umas contra as outras, e sobre o papel da matemática diante dos demais conhecimentos, como inferior e subordinada (Aristóteles) ou superior e determinante (Platão) relativamente a eles.

tentativas de elaboração de um gênero unívoco da *quantidade* e da *grandeza*.<sup>17</sup> Pois Euclides prova os livros V e VII de forma muito semelhante, e apenas a matéria a que os raciocínios se aplicam muda, o que poderia bem ser interpretado como uma concessão à restrição da metábase: as conclusões da geometria não poderiam ser transferidas à aritmética, devendo estas ser provadas de novo de modo independente, já que os raciocínios sobre o tamanho [*magnitudo*] não são pacificamente transferíveis para os raciocínios sobre o número [*numerus*], pois um número não é um tamanho.<sup>18</sup> O debate que se realiza internamente ao Quadrivium<sup>19</sup>, isto é, a discussão em torno de como compreender a divisão das matemáticas (por exemplo, em teóricas e práticas, ou em discretas e contínuas), estará frequentemente conjugado de alguma maneira ao problema de como compreender a unidade dos conhecimentos também para além do estritamente matemático, e virá contribuir do século XVI em diante às especulações em torno da unidade do conhecimento e do método em geral.

Soa quase natural a nossos ouvidos que se pense a questão do método em relação a seu mais célebre formulador, Descartes. Embora a importância de sua filosofia não possa ser subestimada, cabe apontar o que está mais amplamente em jogo, e em que direção as discussões parecem evoluir mesmo em outras zonas de influência.<sup>20</sup> A menção à noção de *mathesis universalis* na Regra IV das *Regulae* por Descartes é célebre para as reflexões sobre este problema na história da filosofia.<sup>21</sup> Apesar disso, a filosofia cartesiana, se tomada ela mesma como modelo inquestionado para todas as versões do método da modernidade, corre o risco de falsear o problema, e notadamente com ênfase exagerada nas matemáticas. Não se trata de diminuir aqui a importância capital dos desenvolvimentos matemáticos para a ideia mesma de método, e a questão das matemáticas reaparecerá com destaque ao longo de nosso percurso. Mas corre-se o risco, com a média dos manuais de história e filosofia da ciência, ou

<sup>17</sup> A questão permanecerá, e se dispõe em relação à prioridade relativa entre as matemáticas especulativas, ou seja, de acordo com a prioridade metodológica de cada autor e período pela aritmética ou pela geometria.

<sup>18</sup> A história da questão gira em torno da interpretação da tradução latina de uma passagem dos Analíticos Posteriores, I, 7: *nisi magnitudines sint numeri* (“a não ser que grandezas sejam números”). O tom irônico do original grego será lido, primeiramente por Alberto Magno, como possibilidade aberta de transferência de raciocínios entre as duas disciplinas “quando grandezas forem números”, isto é, quando houver medida, operação que atribui números às grandezas. Cf. LIVESEY, *op. cit.*, p.209, e ainda II.3, pp.108ss.

<sup>19</sup> Organizado por Boécio no século VI. Boécio é bem mais amplamente conhecido desde o começo da Idade Média e discute, também, a organização do conhecimento e a disputa da questão da metábase, com grande influência sobre a história da questão. Cf. LIVESEY, *op. cit.*, II.2: “Classifications of the Sciences”, pp. 69-107.

<sup>20</sup> Usamos ao longo desta tese o termo “influência” cientes de que a apropriação que cada autor faz da tradição que o antecede não depende apenas da tradição, mas principalmente das seleções, preferências e vieses de cada autor. Assim, cada transmissão do legado a um novo autor passa por um filtro imposto por sua própria interpretação das questões, e a “influência” não é portanto uma relação passiva, mas incontornavelmente ativa.

<sup>21</sup> *Regulae ad directionem ingenii*, Regula IV. AT X, p.378, 4-11.

mesmo com o que nos parece ser a maior parte da literatura desta área até a década de 1960, de focar-se unicamente nos problemas metodológicos de ordem matemática, enquanto há outras influências que também se colocam em foco em diferentes épocas. Pois diferentes concepções de método, com diferentes disciplinas-mestras, se ajustam a diferentes concepções da unidade do saber. De toda forma, a Regra I já expressa inequivocamente o projeto de um único conhecimento solidário das diferentes ciências, em oposição direta à proibição peripatética e escolástica da metábase, que erodiu lentamente ao longo da idade média, como nos mostrava Livesey.

O sentido da fecundidade do método de Descartes em campo matemático se ilustra no desenvolvimento do “plano cartesiano”, dispositivo que exatamente mistura, põe em relação, álgebra e geometria, relacionando curva e equação, ou *geometria e aritmetica speciosa*.<sup>22</sup> Como dizíamos, o problema remonta aos primeiros séculos de nossa era, e principalmente nas obras de Proclo, Papo e Diofanto, redescobertas, traduzidas, publicadas na transição dos séculos XV e XVI, e capitais desde então para tantos desenvolvimentos, como aliás o da perspectiva em Desargues e o da álgebra em Viète.<sup>23</sup> Para um Leibniz, por exemplo, a concepção cartesiana de *mathesis* não só não é a única disponível, como frequentemente ele dá preferência a outras tradições para tratar da questão.<sup>24</sup> Como quer que seja, não se deve perder de vista que, no momento mesmo em que se discutem centralmente as matemáticas, resta ainda e como pano de fundo a Teologia; pois as discussões em torno do conhecimento não se descolam em momento algum das concepções do intelecto divino e se dão em face dele, concepção a partir da qual se forja ademais um ideal para o conhecimento humano. Assim, a preponderância da matemática está intimamente ligada ao neoplatonismo de Proclo, mas também às concepções cristãs medievais e modernas sobre o conhecimento eterno e perfeito de Deus, e sobre a possibilidade ou impossibilidade de apreendê-lo.

O problema se amplia: pois a compreensão do Logos não se reduz necessariamente às matemáticas. O sentido do Verbo divino deve ser o discurso, em todas as suas facetas, e a dialética e a retórica em Aristóteles não se restringiam à demonstração estrita. Assim, diante de uma outra organização de disciplinas basais, o *Trivium*, encontramos também uma longa e

---

<sup>22</sup> cf. Condillac, Hist. Mod., livro XX, cap. VI: Viète teria sido o primeiro a pensar esta aplicação, mas Descartes é mais notável, segundo nosso autor, neste quesito; destaca-se também ali o nome de Fermat.

<sup>23</sup> Sobre a álgebra, e a importância de Papo e Diofanto para Viète, cf. KLEIN, J. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. NY: Dover Publications, 1992, e ROQUE, T.: *História da Matemática*, cap.VI.

<sup>24</sup> Cf. a introdução de Rabouin (pp.7-72) à edição de LEIBNIZ, G. W.: *Mathesis universalis: écrits sur la mathématique universelle*. Paris: Vrin, 2018, especialmente pp.19-58.

pedregosa disputa entre inumeráveis autores por séculos a respeito das competências de cada uma das partes, da natureza da unidade que porventura se encontre entre elas etc, como ocorre com o Quadrivium. A produção filosófica do século XVI é também para isso importantíssima. Não só se compõem ali certa revolução para um novo tipo de lógica a partir de Agrícola (1480), mantida a divisão escolástica do curso de Artes em Gramática, Retórica e Dialética<sup>25</sup>, mas é também o momento em que os tratados sobre o método e sobre a Dialética se proliferam desenfreadamente (os historiadores falam em mais de 20 mil obras!), e no qual surge ainda aquilo que chamamos de Didática em autores como Comênio, Alsted, Ramus. Entre as competências basais, em que se destaca a Dialética seja em Aristóteles ou em seus contestadores mais célebres como Petrus Ramus<sup>26</sup>, o fundamental é o aprendizado dos instrumentos gerais para o falar e para o pensar. Curioso arranjo em que, na gradual perda de prestígio da Retórica após certa prosperidade renascentista, não finda a bem dizer em sua definitiva desapareição: haveria antes ocorrido uma redistribuição de suas competências entre as outras duas disciplinas. Se se trata do problema fundamental de imbuir o aluno com a competência da fala, da articulação, em suma da *composição* de um discurso em geral, seja para falar, pensar, discursar ou demonstrar, é preciso seguir o problema da composição integralmente e em todas as suas partes, o que nos remete à história da retórica, genericamente entendida como conjunto dos conhecimentos para a produção de um discurso adequado, e que deve esclarecer o sentido de tal redistribuição.<sup>27</sup> Na divisão da composição de um discurso nas cinco partes tradicionais, *invenção, disposição, elocução, ação e memória*, veremos que a função da memória vai sendo mais e mais concentrada nos dispositivos da escrita, entendida ela mesma como desengano de memória “natural” e

<sup>25</sup> Sobre esta questão, cf. ONG, W. J.: *Ramus, Method and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Harvard University Press, 1958, particularmente o cap. V. Além da dialética, o fim do curso de artes contaria com física aristotélica e moral, mas pouquíssima matemática, se alguma.

<sup>26</sup> A contestação da silogística aristotélica como fulcro da Lógica na filosofia de Petrus Ramus (sua *Dialectica* é de 1555) não parece acarretar uma mudança em relação à concepção da função da dialética entre as disciplinas, que permanece como *instrumento comum*. Ramus entretanto já advoga polemicamente e com decisivo alcance de público a unidade indissolúvel do método, e exatamente neste movimento absorve não poucos aspectos da retórica. Cf., sobre esta interpretação de Ramus, M. MEYER, *Histoire de la rhétorique*, pp.135-142.

<sup>27</sup> “Estamos prestes a testemunhar um raro caso exemplar de simbiose entre as três artes do Trivium”, anuncia já na introdução ao seu excelente livro sobre o problema da composição Aldo SCAGLIONE: *The Classical Theory of Composition from its origins to the present*. University of North Carolina Press, 1972, p. 5. A disputa com a retórica por sua vez se afirma em oposição a um primeiro momento renascentista de grande entusiasmo, quando da redescoberta de textos de Cícero (ao longo do século XV) e da *Institutio Oratoria* de Quintiliano (redescoberta em 1416 integralmente). Como nos relata ainda Scaglione, p. 162 (nota 5): “Para Ramus, o erro de Cícero consistia em transferir todos os dispositivos [*devices*] aristotélicos da dialética para a retórica, e de ter feito de duas artes uma só, enquanto Quintiliano misturava a retórica com todas as outras artes.” Estes erros já não seriam então o de pensar a unidade do conhecimento, mas a discordância de Ramus quanto a sua natureza.

ampliação de acesso aos conteúdos para além da tradicional arte da memória, ou memória “artificial”<sup>28</sup>; o que certamente sofrerá consequências advindas da invenção da imprensa. A Dialética no sentido de Ramus, por sua vez, que repercute consistentemente no XVII, particularmente no método cartesiano<sup>29</sup>, tentará absorver para si as funções composicionais da invenção e da disposição, quer dizer, das artes de inventar e de julgar, compreendidas como núcleo duro do entendimento. À Gramática, a rebaixada função ancilar de alfabetização<sup>30</sup>, e à Retórica competiria então apenas a elocução, isto é, o *ornamental* do discurso, ademais assombrado pela perigosa ameaça do supérfluo sofisticado. Cabe entretanto lembrar por outro lado que esta última, a Retórica, é considerada ainda condição para a disciplina mais excelsa e elaborada do discurso, a saber a hermenêutica, muito desenvolvida pela tradição cristã. Enquanto o ensino das artes liberais do Trivium é assunto da “filosofia” (como diríamos hoje), ela se exprime na Universidade medieval como requisito do título de “Mestre em Artes” para aceder aos cursos superiores.<sup>31</sup> Quanto à hermenêutica, esta passa por mudanças consideráveis devido aos progressos da filologia, que também se desenvolve particularmente no mesmo período, e é instrumental para as três disciplinas superiores da Universidade: seja para interpretar as Escrituras na Teologia, a Lei no Direito, ou os sinais do corpo na semiótica da Medicina.<sup>32</sup>

A Medicina também pode ser tomada ela mesma como avatar do conjunto de todo o conhecimento, na medida em que o mobiliza integralmente na tentativa de compreender a unidade do ser humano, e a partir daí encontrar curas e terapêuticas. Se o texto hipocrático *Da Medicina Antiga* advogava a independência entre medicina e filosofia, já Galeno (século II d.C.) e seus seguidores procuram enxergar ambas como contrapartes, sendo a filosofia entendida como a *medicina da alma*. Segundo Paracelso (séculos 15-16), que já foi defendido

<sup>28</sup> Para esta história, cf. Francis YATES, *The Art of Memory*. University of Chicago Press, 1992 [1966]. Mais sobre isso abaixo, e nos capítulos 2 e 3.

<sup>29</sup> cf. ROBINET, A.: *Aux sources de l'esprit cartésien. L'Axe La Ramée-Descartes, De la Dialectique de 1555 aux Regulae*. Paris: Vrin, 1996.

<sup>30</sup> Isso pode ser visto claramente na *Gramática* de Port-Royal (1660), que começa com a explicação do alfabeto, e a função claramente subordinada, para os Solitários, que esta disciplina toma em relação à Lógica.

<sup>31</sup> Condillac é ele mesmo “Mestre em Artes” pela Sorbonne, e busca em seguida as ordenações menores e maiores concorrentemente ao título superior de Teologia. Cf. *Corpus Condillac*, pp.35-41. Cf. ainda ONG, *op. cit.*, cap. VI: “The Common Background: Arts Scholasticism”, pp. 92ss. As escolas protestantes (luteranas) do século XVII parecem ter sido as primeiras a chamar o curso de Artes de “Filosofia”, cf. SCHUBRING, pp.61ss.

<sup>32</sup> RASTIER, F.: *Arts et Sciences du Texte*. Paris: PUF, 2001, p.6 n.1, p.9. Toda esta obra é um exercício contemporâneo de busca pela unidade das “disciplinas do discurso”: vê-se que se trata de problema em aberto. Condillac desenvolve a questão da organização da educação medieval na História Moderna, livro VIII, cap. 7.

como baliza mais adequada para o título de iniciador da ciência moderna<sup>33</sup>, o verdadeiro médico precisa conhecer absolutamente tudo (Deus, o Mundo, a Alma) e ser capaz de empregar estes conhecimentos para a cura, no que se segue a tradição.<sup>34</sup> A Arte Médica sofre mudanças particularmente sensíveis diante do aumento da circulação dos textos, já que os segredos que então circulam envolvem no mais das vezes a alquimia, que é à época o conhecimento basal dos fenômenos vitais, portanto do corpo físico do paciente, necessária então para dar conta de compreender e intervir em cada caso particular. Ora, não é apenas para o plano da dedução clara que os efeitos da imprensa intervêm sensivelmente, mas também nos conhecimentos técnicos, nos conhecimentos práticos que, para se estabelecerem, dependem das experiências variadas e fortuitas de muitos diferentes atores e só pode se desenvolver nos intercâmbios entre muitos deles. É em parte devido à intensificação da troca desses conhecimentos via textos impressos que se valida na época uma concepção do saber enquanto *fazer*.<sup>35</sup>

Francis Bacon é talvez a figura central na disseminação desta concepção que habilita o conhecimento prático em integral dignidade. Para Bacon, conhecer uma “forma” equivale a ser capaz de produzi-la, o que torna claro o quanto se mostram importantes as técnicas ou artes, que valorizam o eficaz.<sup>36</sup> Esses conhecimentos têm também para o filósofo inglês uma articulação superior, uma espécie de *philosophia prima*, entretanto bastante diferente daquela aristotélica do Ser enquanto Ser. Para Bacon, já em frontal oposição à restrição da metábase, os conhecimentos devem ser *aplicados* uns aos outros rumo à *constituição* dessa unidade do conhecimento, que não é portanto dada de partida. A filosofia primeira é produzida, alcançada: pois esta aplicação tem uma eficácia que não provém da lógica pura, mas antes da própria natureza. Assim, a *filosofia natural*, ou física, tem papel preponderante, e esta seria incontornavelmente indutiva: não é possível prever os efeitos e poderes das diferentes coisas

---

<sup>33</sup> WEBSTER, C.: *From Paracelsus to Newton: magic and the making of modern science*. Cambridge University Press, 1982.

<sup>34</sup> LIVESEY, II.4, pp.115-131 discute a relação entre medicina e metábase. A medicina é de fato o conhecimento que mais põe a metábase em xeque, uma vez que mesmo Aristóteles já admitia nos *Analíticos Posteriores* a intromissão da geometria para explicar que um fermento circular seja entre todos o mais demorado a cicatrizar. A “arte” é dita tradicionalmente requerer o homem integral [*ars totum requirit hominem*]: seja a arte em geral, a arte retórica como em Cícero, a arte médica em Paracelso, a arte alquímica para certos autores, etc.

<sup>35</sup> Amos FUNKENSTEIN: *Théologie et imagination scientifique*, pp. 329ss. (Cap. 5: “Connaissance divine et connaissance humaine: connaître par l’action”). Há aqui ainda um fio de influências por parte da alquimia que remete ao neoplatonismo dos primeiros séculos, particularmente com a influência do *Corpus Hermeticum* traduzido por Marsílio Ficino para o latim em 1452 (cf. Francis YATES: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres: Routledge, 1964). Trataremos em maior pormenor desta vertente no capítulo 1 abaixo.

<sup>36</sup> McRAE, R.: *The Problem of the Unity of the Sciences: Bacon to Kant*. Toronto: University of Toronto, 1961.

do mundo, exceto após longa e cuidadosa observação, de acordo com o que será conhecido como um *método experimental*. É por este meio que descobertas de uma região de conhecimento poderão ter uso imprevisto em outras. É de se lembrar que a este respeito Bacon se aproxima muito de Descartes, com a diferença crucial de que este último pensa a unidade do conhecimento mais estritamente sob o modelo de uma “matemática universal”, em que é ela que deverá ser aplicada dedutivamente a todos os demais conhecimentos.<sup>37</sup> Entretanto, ambos já há muito abandonaram uma categorização estanque para pensar as transferências (metábases) entre domínios de conhecimento rumo à composição e descoberta de uma unidade geral do saber.<sup>38</sup> O chanceler Bacon, um político, não pode deixar de reconhecer a importância, para que isso se realize, da criação de algo de institucional que já é, aliás, a metáfora mesma desta unidade:

*“Assim vemos que esta observação [da proficuidade do intercuro dos axiomas das ciências] nos leva a uma administração do conhecimento em ordem e política tal qual a que o rei da Espanha usa no estado em relação ao seus grandes domínios; que embora tenha conselhos particulares para várias regiões e questões, tem ainda um conselho de Estado ou último recurso, que recebe as notícias e certificados de todos os demais.”*<sup>39</sup>

Atribui-se a Bacon, na análise de seu estilo de escrita, a criação de uma persona nova na figura do *filósofo natural*, composta por uma combinação cuidadosa de dois outros personagens do século XVI: o “mago natural” e o profeta.<sup>40</sup> Do primeiro, retêm-se as características de devoção à observação da natureza, a busca pelos segredos que ela esconde, e o ideal de conhecimento por ela revelado; do segundo, em molde protestante, retêm-se o dever de espalhar a Palavra e torná-la acessível a todos e cada um, desprezando por isso

<sup>37</sup> A questão é certamente mais complexa, uma vez que originalmente *mathesis* significa tão-somente “disciplina”. De toda forma, a ênfase cartesiana sobre a forma dedutiva que toma por modelo a matemática torna a coisa mais restrita do que a concepção baconiana, algo com que os iluministas concordariam em geral. O próprio termo “disciplina” parece ter sido introduzido por Vives no começo do século XVI, cf. KELLY, D. R. (ed.): *History and the Disciplines: the reclassification of knowledge in early modern Europe*. University of Rochester Press, 1997.

<sup>38</sup> McRAE, *op.cit.* Condillac destaca ambos autores em seu capítulo sobre os “progressos da arte de raciocinar” na época moderna (Hist. Mod., XX, cap. XII), com clara vantagem a Bacon sobre Descartes.

<sup>39</sup> BACON, *Valerius Terminus*, VI, 46, *apud* McRae, p. 25: “So then we see that this note leadeth us to an administration of knowledge in some such order and policy as the king of Spain in regard of his great dominions useth in state; who though he hath particular councils for several countries and affairs, yet hath one council of State or last resort, that receiveth the advertisements and certificates from all the rest.”

<sup>40</sup> Cf. Lynda WALSH: *Scientists as Prophets: a Rhetorical Genealogy*. Oxford University Press, 2013. Cap. 3: “The Natural Magician and the Prophet: Francis Bacon’s Ethical Alchemy”, pp.38-57.

mesmo o “oculto” que ainda permanecia no mago natural. Combinados, vemos encarnar-se o projeto de construção pública, coletiva, do conhecimento da natureza. Esta preocupação é ainda figurada em sua *Nova Atlântida*. Nesta obra utópica, a sociedade perfeita tem um conselho de sábios, a Casa de Salomão, que funciona como guardião de todo o conhecimento. Esta imagem inspira concretamente o projeto da *Royal Society* poucas décadas depois<sup>41</sup>, que por sua vez é emulada na criação da *Académie de Sciences* de Paris, e se torna um modelo importante de organização institucional do saber. Assim, encontramos aqui outro problema adicional, agora de ordem política, uma vez que é preciso decidir quais são as disciplinas que têm ou não estatuto para serem incluídas na instituição, e abre a possibilidade de disputas entre os doutos sobre função, prestígio e autoridade de suas respectivas especialidades.<sup>42</sup>

Diante disso, aquele problema volta com máxima força: como organizar os conhecimentos? Falamos da importância do conhecimento de Deus; Bacon nos mostra, ao valorizar a investigação da natureza, a importância do conhecimento do Mundo. O terceiro objeto privilegiado da metafísica também se mostrará, ainda em Bacon e depois, como outra forte candidata a se considerar na busca por esta unidade: a Alma. Segundo o próprio Bacon, que nisto segue tendências já presentes no século anterior, a alma ou o espírito humano aparece como nexos fundamentais de organização, pois esta deve se dar em função das *faculdades* necessárias para conhecer cada um dos objetos do conhecimento. Isto significa que a ordem se dá em face daquele que conhece, que a ordem a ser adotada deve ser relativa ao homem.<sup>43</sup> Ora, segundo Jacquet, em Bacon esta divisão já é sensivelmente distante das anteriores, uma vez que não propõe um repertório definitivo dos conhecimentos, mas antes um *mapa* para adquiri-los, donde a referência aos poderes humanos utilizados na consecução dos diferentes domínios: *Razão, Imaginação, Memória*, correspondentes à Filosofia, à Poesia e à História.<sup>44</sup> A divisão é claramente distinta de outras duas concorrentes à tripartição, seja

---

<sup>41</sup> Cf. a *History of Royal Society* de Sprat (1667), que já no frontispício figura Bacon como *Artium Instaurator*, Instituidor das Artes. Está claro que a inspiração baconiana não determina estritamente a forma historicamente consolidada da instituição. Sobre as disputas em torno da forma institucional da Royal Society em seus primórdios, cf. HUNTER, M.: & WOOD, P. B.: “Towards Solomon’s House: Rival strategies for Reforming the Early Royal Society”. *History of Science*, 24(1), 1986, pp. 49–108.

<sup>42</sup> “Criaram-se para o avanço das ciências instituições [*établissements*] que só podemos aplaudir. Mas elas não teriam sido criadas, sem dúvida, se as universidades tivessem sido próprias a cumprir este objetivo.” - CONDILLAC, *Hist. Mod.*, livro XX, cap. XIV, p. 589.

<sup>43</sup> cf. Michel MALHERBE: “Bacon, Diderot et l’ordre encyclopédique”. *Revue de Synthèse*, nº115, vols. 1-2, jan-jun 1994, pp.13-37. Estes dois volumes da *Revue de Synthèse* são dedicados à questão da ordem das disciplinas em diferentes filosofias ao longo da história da ciência moderna.

<sup>44</sup> Chantal JACQUET, *Bacon et la Promotion des Savoirs*. Paris: PUF, 2010.

da de Aristóteles (teórico, prático, poético) pela fusão entre teoria e prática, seja daquela estoíca (em lógica, física e ética)<sup>45</sup> por completa redistribuição, agora disposta em face da progressão dos conhecimentos. Ora, sob esta nova perspectiva a Memória é a primeira faculdade, mãe das artes, por ser aquela responsável por reter os conhecimentos particulares, pois apenas a partir daí é possível pensar uma história fictícia na poesia (Imaginação) ou generalizar os conhecimentos históricos para a filosofia (Razão). Isso significa, ainda, que a experiência é primeira, e o recenseamento desta experiência é a primeira atividade para a “renovação” do saber e para a “grande instauração” de outros conhecimentos novos e melhores, donde a importância fundante da *História Natural*. Encontramos aqui mais uma candidata possível a disciplina principal.

Ainda outro aspecto que se deve ter em relação ao método, que se conjuga com a influência da religião e da política, é a Moral. Como instituidor de uma *conduta* para a resolução de problemas, o método tem incontornavelmente contas a prestar com relação à virtude e à comunidade, na tentativa de instituir um bom “regime” para a mente.<sup>46</sup> Assim, o método não pode ser considerado apenas como a *descrição* do funcionamento do saber, mas também observado adicionalmente sob um ponto de vista *prescritivo*, quer dizer, atinente ao ideal do conhecimento como prática, ou seja, de *como praticar o conhecimento*. A percepção da construção social do conhecimento engendra uma preocupação com o corpo geral de saberes que se constitui na soma dos esforços dos indivíduos, como uma república (justamente, a das Letras ou das Ciências) onde a “virtuosidade” [*virtuosity*] é o ideal mesmo do conhecimento, que se mistura portanto ao ponto da completa confusão entre o moral e o cognitivo. Este aspecto mantém relações sem dúvida, como já se mostrou, com a tradição da Arte Médica como tratando do homem em sua integridade, sob o aspecto de um cultivo da alma (*cultura animi*), e da realização de uma terapêutica também para os vícios intelectuais.

Por outro lado, a institucionalização progressiva não ocorre apenas para as ciências. Se a Inglaterra é pioneira nesta última, atentemo-nos agora a uma outra, relativa às letras, cujos inícios se encontram no continente. A *Académie Française*, criada em 1632 por Richelieu sob Luís XIII, já tem desde sua fundação o dever de zelar pela língua nacional. A

---

<sup>45</sup> Cf. Diógenes Laércio, livro VII, Vida de Zenão; e LONG, A. A.: *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. London: Duckworth, 1974. LIVESEY (p.71, notas 35 e 36) nos indica a atribuição desta divisão a Platão por Cícero (*De finibus*, IV.2.4), e ainda a Xenócrates por Sexto Empírico (*Contra os Lógicos*, I.16).

<sup>46</sup> CORNEANU, S.: *Regimens of the Mind: Boyle, Locke, and the Early Modern Cultura Animi Tradition*. University of Chicago Press, 2011.

França é talvez o Estado europeu mais forte à época, e do ponto de vista interno impõe verticalmente suas decisões para o vernáculo desde pelo menos a Ordenança de Villers-Cotterêts em 1539, que no seu Artigo 111 torna obrigatório o uso da língua francesa em todos os documentos oficiais.<sup>47</sup> O efeito é de homogeneização da burocracia, mas também de silenciamento das línguas regionais como a *langue d'oc* (provençal) ou o bretão. De toda forma, a Academia se responsabiliza desde sua fundação pelas funções que Auroux atribui à *gramatização*: estabilização da ortografia, produção de léxicos e dicionários, desenvolvimentos teóricos da gramática vernacular.<sup>48</sup> Esta forma institucional faz com que se antecipem as reflexões em torno da gramática francesa em relação às das outras línguas vernáculas, torna sua independência das categorias da gramática latina mais precoce, e desde então oferece a teoria gramatical francesa como modelo teórico para as gramáticas de outras línguas nacionais. A preocupação com a produção literária e a crítica também se estabelece prestigiosamente no contexto da Academia desde muito cedo, servindo igualmente de modelo para as outras nações. Pois também se busca estabelecer, aqui, uma *conduta para a escrita*, onde o *gosto* terá voz importante numa sociedade de corte como a francesa, o que se conjugará ainda às investigações nascentes sobre as “belas-artes”.<sup>49</sup> Isso faz com que, no particular ambiente francês, os membros da Academia tenham forte influência sobre os debates que se desenrolam publicamente.

Locke, por sua vez, teria sido aquele que abandonou os romances da alma para escrever sua história, como disse Voltaire.<sup>50</sup> Esta observação não atina apenas à sobriedade das considerações de Locke, que seriam “realistas” em oposição a imaginações delirantes de outros autores. Ao contrário, parece-nos que este “historiador da alma” deve ser lido como contribuinte decisivo à tradição das técnicas de memória na esteira de Bacon. Pois, além de sua longa e fecunda reflexão sobre o Entendimento Humano, Locke é também célebre em sua

---

<sup>47</sup> Alain FAUDEMAY, p. 142: “Le clair et l’obscur à l’âge classique. Nouvel essai de clarification”. In: BURY, E. & CARSTEN, M. (dirs.): *La Clarté à l’âge classique*. Paris: Classiques Garnier, 2013, pp. 139-152.

<sup>48</sup> Sylvain AUROUX: *La Révolution Technologique de la Grammatization*. Liège: Mardaga, 1994. Condillac atribui precedência histórica ao italiano como primeira língua vernácula independente, mas este “progresso” ficaria no plano do gosto e da literatura, aliás segundo o abade de qualidade questionável, e não passaria à padronização ordenada pela razão em que o francês se destacaria; cf. *Hist. Mod.*, XX, cap. X.

<sup>49</sup> Cf. KRISTELLER, P. O.: “The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics, Part I”, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, nº 4 (Oct. 1951), pp.496-527.

<sup>50</sup> *Lettres Philosophiques*. Treizième Lettre: “Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l’âme, un sage est venu, qui en a fait modestement l’histoire.” [“Tendo tantos raciocinadores feito o romance da alma, veio um sábio que fez modestamente sua história.”]

época pela publicação de um pequeno método para fazer um livro de *lugares-comuns*.<sup>51</sup> Com este nome, a referência é imediata à arte da *invenção*, que desde os gregos se concentra nos *topoi* (*loci* para os latinos), tópicos ou lugares. A arte da memória se figura espacialmente, e a organização dessa memória artificial se dá em função de um espaço imaginário.<sup>52</sup> Assim, também na produção de livros, é de ajuda à memória organizá-los de acordo com “lugares”, que por sua vez são fontes para a futura invenção, quer dizer, para a busca de ideias a serem incluídas em futuros textos de autoria própria. A tradição dos livros de lugares comuns, também fortalecida evidentemente pela proliferação dos livros, se torna mais e mais disseminada. Todavia, o que ocorre ao longo desse período de expansão do alcance das letras, afinal, parece ser um sentimento generalizado e agudo da *impossibilidade* de recensear todos os conhecimentos produzidos pela humanidade, isto é, de uma *crise da memória*; e a adicional constatação de que o corpo formado por estes conhecimentos não é mais fixo, mas indefinidamente mutável. Sendo assim, a função do livro de lugares comuns passa gradualmente, do ideal de uma *lista* fortuita daquilo que um indivíduo encontrou de interessante e buscou guardar, para uma espécie de *mapa* precário, ajuda pífia de orientação. Quanto ao recenseamento das leituras feitas, o influente método de Locke sugere separá-la em três entradas, a saber, a Moral, a Filosofia Natural, e um “Conhecimento dos Signos”, que se comporia do “Uso das Palavras” e da “Arte crítica comum”, isto é, da crítica filológica encarregada de reavaliar as produções dos livros passados. Na última seção de seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, em desenvolvimento das teses propostas no método de lugares comuns, o filósofo inglês propõe a divisão da filosofia em *física*, *prática* e - eis a inovação - *semeiotiké*. Esta divisão lembra muito a estóica, entre Física, Moral e Lógica. Mas agora a terceira parte é explicitamente um conhecimento dos signos (*semeion*), o que Deely considera uma revolução surda e que só seria devidamente retomada por Peirce, no fim do século XIX.<sup>53</sup> Em oposição a esta tese, cuja insuficiência o presente estudo talvez contribua a evidenciar, um outro historiador da lógica aponta Locke como ponto de partida de uma tradição muito forte, a de uma “*facultative logic*”, isto é, uma lógica das faculdades da alma.

---

<sup>51</sup> LOCKE, 1823, vol.3: *A New Method of Making Common-Place Books*, 1706. O livro foi traduzido e conheceu ampla circulação durante o começo do século XVIII.

<sup>52</sup> YATES, *op. cit.* (nota 20). Trataremos a repercussão deste problema em Condillac no cap. 3.

<sup>53</sup> DEELY, *Four Ages of Understanding*. Esperamos poder contribuir para uma apreensão mais adequada das discussões em torno da questão no XVIII, pois é certo que também à época muitos autores levaram a sério esta “revolução”, e sem dúvida entre eles Condillac. Notar ainda que *semeiotiké* é um termo de medicina, com a qual Locke tomara contato intenso, cf. DUCHESNEAU, *L'Empirisme de Locke*.

Assim, o próprio fundamento da lógica para parte relevante da produção do XVIII exige considerações da ordem da Psicologia: mais uma disciplina para nosso rol.<sup>54</sup>

Ora, se as reflexões sobre a alma terão posição de destaque neste momento histórico por cumprirem a fundação do conhecimento humano, não se deve perder de vista que este assunto tem características que são em alguma medida universais: o bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo. Isso significa que a perspectiva “psicológica” leva ainda aos primeiros desenvolvimentos de uma reflexão de ordem *antropológica*, e frequentemente devedora da Teologia como em Malebranche, que coloca a alma em face do pecado original. Como todas as almas humanas têm algo em comum, é possível um conhecimento e uma reflexão dos humanos como grupo, o que também já se figurava em Bacon nos *ídolos da tribo*, isto é, os erros congênitos à constituição do entendimento, suposto comum a todos os homens.<sup>55</sup> Estas reflexões levarão a outros domínios disciplinares que deverão ser mesmo *criados*, e mostrarão questões novas que também entrarão em jogo quando se tratar da unidade geral dos conhecimentos humanos.

Se Locke deve marcar um momento fundamental na história das ideias por sua formulação da lógica como uma doutrina geral dos signos, é importante mostrar que o contexto de onde ele tira tais posições não é exatamente novo. Ao contrário, a relação íntima entre a manipulação dos símbolos e as artes de memória é tradicional. Desde Raimundo Lúlio e sua *Ars Magna* no século XIII, as letras são mobilizadas como instrumento de indexação das ideias e expediente de organização do pensamento, numa primeira aproximação entre invenção e memória.<sup>56</sup> Posteriormente, a crise da enchente de informação proporcionada pela imprensa escancarará a urgência de encontrar novos meios não apenas para recensar todos os conhecimentos, mas sobretudo para *seleccioná-los*. Dada a incapacidade individual de reter todo o conhecimento de muitas gerações dispostos em inumeráveis domínios, a tarefa se torna ainda mais sensível quando se trata de separar o útil do inútil, o falso do verdadeiro em meio à ganga herdada da tradição. No começo do renascimento, uma atitude hegemônica que enxergava os Antigos como sábios incomparáveis irá aos poucos, ao longo da modernidade,

---

<sup>54</sup> BUICKEROOD, J. G.: “The Natural History of the Understanding: Locke and the Rise of Facultative Logic in the Eighteenth Century”, in: *History and Philosophy of Logic*, 6 (1985), pp. 157-190. Condillac confessa ter considerado chamar sua “metafísica” de psicologia, cf. *Hist. Mod.*, livro XX, Cap. XII.

<sup>55</sup> Condillac enfatiza a importância de Bacon e descreve sua teoria dos ídolos na *Hist. Mod.*, XX, cap. 12.

<sup>56</sup> ROSSI, P.: *Logic and the Art of Memory: the quest for a universal language*. Londres: Continuum, 2000 [1960]. YATES, *Art of Memory*; ECO, U.: *A Busca da Língua Perfeita na Cultura Europeia*. São Paulo: Editora da UNESP, 2018.

dando lugar a um juízo mais sóbrio, e surgirão daí iniciativas de avaliação crítica dos textos, isto é, da tarefa de se assegurar da verdade do que afirmam os autores passados. Condillac se refere à questão:

*“Uma vez que se encontrava informe o gosto [nos séculos XV e XVI], o juízo não estava bastante esclarecido para deslindar o que faltava aos antigos escritores da Grécia, e o que faltava ainda mais aos gregos modernos. Como se gostava de ler aqueles, acreditou-se que sabiam tudo, e não se julgavam menos sábios aqueles que pareciam entendê-los. [...] Daí nascerá uma admiração cega por toda a filosofia antiga. [...] Este preconceito em favor da antiguidade é tão mais extraordinário porque não há acordo entre os filósofos gregos, e porque suas obras foram mesmo comentadas, quer dizer, alteradas, de muitas maneiras. Entretanto, é preciso mesmo se obstinar em buscar ciência neles quando se tem por princípio que ela só se encontra na erudição. Só se permitirá então trocar um antigo por outro antigo, e vereis renascer todas as seitas.”<sup>57</sup>*

Podem-se enxergar nesta chave os progressos da filologia mencionados por Locke, esta “arte crítica” de uma compreensão do mundo mais moderna, isto é, oposta aos antigos, e que se afasta aos poucos do que poderia ser certa devoção servil à verdade inquestionável dos textos legados. A metáfora da abelha, que recolhe selecionando para seus próprios critérios, é no mais das vezes aplicada à produção dos livros de lugares comuns.<sup>58</sup> Enfatiza-se com isso o recolhimento das observações e a elaboração das classificações; e a busca por bons critérios de uma classificação inequívoca das coisas do mundo florescerá no contexto da *Royal Society*, nas obras de Dalgarno (*Ars Signorum*, 1661) e principalmente Wilkins (*An Essay Towards a Real Character*, 1668).<sup>59</sup> Ali, a convencionalidade assumida da língua, isto é, sua arbitrariedade, abre a possibilidade de sonhar em compor do zero uma língua que não padeça

<sup>57</sup> CONDILLAC, *Hist. Moderna*, Cap. III (“Das seitas de filosofia nos séculos XV e XVI”), pp. 413-415. Esta tendência a tratar como verdadeiras as opiniões antigas é referida como *Prisca Philosophia*. Nesta área, mencionem-se aqui como relevantes os trabalhos mais tardios de R. Simon (1672) contra o estatuto divino do hebraico e por uma interpretação crítica da Bíblia, no que se alia a esforços concorrentes de Espinosa. Para esta influência da filologia, cf. a Introdução de DROIXHE, *La Linguistique et l’Appel de l’histoire*. 1978.

<sup>58</sup> Cf. Erasmo, *De Copia*; apud Richard YEO: *Encyclopaedic Visions: Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture*. Cambridge University Press, 2001, p. 103 n. 6. O uso dessa metáfora é ainda mais célebre para nós em Bacon, mas diz-se ocorrer já em Sêneca.

<sup>59</sup> Cf. FORMIGARI, L.: *Language and Experience in Seventeenth-Century British Philosophy*, 1988, *passim*.

das irregularidades, ambiguidades, equivocidades das línguas comuns. Ora, o que se busca de real ali é um *character*, isto é, uma *notação* verdadeira. Isto poderia bem ser a atribuição de ideias *reais* às letras, e a produção combinatória de ideias compostas a partir das unidades de sentido. Esta língua completamente artificial, e nunca plenamente realizada, permanece como forte influência entretanto no imaginário do ideal científico, daquela época até nossos dias.<sup>60</sup>

A pretensão de estabelecer uma língua definitiva é em ampla medida solidária daquela exigência tradicional para a constituição de uma ciência: a demonstração necessária, que não deixa dúvida, “apodítica”. Entretanto, as contestações a estas concepções se dão ao longo de toda a modernidade. Aparece aqui, em contraste, a atenção minuciosa aos conhecimentos práticos, às artes, que atinam ao contingente. Um conhecimento mais adequado das contingências força aos poucos a reflexão na direção da produção de regras para o *provável*. Se o sentido deste termo na antiguidade remete à opinião de um grande autor que serve como autoridade, a noção vai começar a se dobrar em direção àquilo que entendemos propriamente hoje pelo termo a partir de meados do século XVII.<sup>61</sup> Ora, é no abandono da restrição da metábase que se pode imaginar uma matemática do incerto, o que se inicia com Pascal, mas também com Leibniz. O método pervade também o contingente, e busca se imiscuir em todo tipo de conhecimento neste amplo projeto de obtenção de um conhecimento geral.<sup>62</sup> Este aspecto também será importante para todo o século XVIII no desenvolvimento teórico para o método de um conhecimento rigoroso das contingências.<sup>63</sup>

Lidamos aqui com duas classes de objetos distintas, e entretanto continuamente dispostas em símile: pois afinal, trata-se de organizar (a) as coisas do mundo ou (b) as palavras como instrumentos para o conhecimento do mundo? Esta ambiguidade se dá tradicionalmente e em toda parte na grande metáfora tão cara à cristandade: o mundo como livro, já recorrente nos escritos medievais anteriores à recuperação dos *Analíticos Posteriores*.<sup>64</sup> É preciso aprender a ler o livro do mundo. Assim, aquelas técnicas hermenêuticas e filológicas de apreciação das produções textuais serão também técnicas transferíveis, por analogia, à elaboração de um método de descoberta e interpretação da

<sup>60</sup> cf. ECO, *A Busca da Língua Perfeita*, em especial o último capítulo.

<sup>61</sup> cf. HACKING, I.: *The Emergence of Probability*. Londres: Cambridge University Press, 1984.

<sup>62</sup> Como mostra ONG, o próprio termo “método” se populariza através de um tratado retórico de Hermógenes que ganha popularidade em meados do século XV, *Peri Methodou Deinótétos*, que Ong opta por traduzir como “sobre o padrão subjacente à irresistibilidade retórica”, *op. cit.*, p.230ss.

<sup>63</sup> cf. DASTON, L.: *Classical Probability in the Enlightenment*. Princeton, 1988.

<sup>64</sup> CURTIUS: *European literature and the Latin Middle Ages*, 2013 [1948], cap. 16: “The Book as Symbol”.

natureza, como o pensaria Bacon.<sup>65</sup> E tanto um ideal quanto o outro viriam eventualmente a se dispor em face da ordenação gramatical por excelência: a ordem alfabética. É assim, ainda, que os livros de lugares-comuns, que a princípio retêm leituras feitas, passam a ser modelo mesmo das ordenações enciclopédicas, e das categorias do mundo.<sup>66</sup> A confusão entre palavra e coisa não é tanto uma desorganização, mas antes a constituição mesma de um instrumental simbólico para a ordenação do conhecimento sobre o mundo, sejam os fenômenos tratados de ordem física, de ordem moral, ou mesmo da ordem dos próprios signos, para seguirmos aqui a divisão de Locke.

Se tratamos por um lado, generalista, do *método*, um outro pólo desta investigação terá então necessariamente que lidar com a multiplicidade dos conhecimentos particulares. O ciclo dos conhecimentos humanos em suas particularidades se dá em torno da noção de *enciclopédia*. A respeito desta, basta rever que a disseminação de iniciativas que a proponham de diferentes maneiras floresce ao longo do século XVII, e coincide grandemente com a época das mencionadas obras sobre o método.<sup>67</sup> Essa suposição da unidade orgânica de todo o conhecido se manifesta, no começo do século, nas expressões da árvore ou da cadeia das ciências (*arbor/catena scientiarum*). As raízes deste amplo e multifacetado movimento se encontram provavelmente nas tradições já referidas do século XVI, particularmente no lullismo e nas artes da memória. A seguirmos Vasoli, detecta-se neste enciclopedismo uma crescente preocupação com “procedimentos sinópticos” para a ordenação do círculo dos conhecimentos: esquemas, tabelas, diagramas.<sup>68</sup> O movimento do século anterior conhecido como *pansofismo*, que permanece com importantes representantes no XVII como Comênio, se preocupa já com essa relação considerada permanente e funcional entre o esquema, a imagem, a palavra e os conteúdos intelectuais. Assim, a ideia de uma enciclopédia permanece como índice de um procedimento classificatório que apresenta as vias, os meios, os instrumentos para o conhecimento, insistindo sobre sua unidade, derivada da certeza do ordenamento divino do mundo, não mais entendido como compartimentação inequívoca ao

<sup>65</sup> Cf. Jeanne FAHNESTOCK, *Rhetorical Figures in Science*, Cap. 1.

<sup>66</sup> Cf. YEO: *op. cit.*, particularmente o cap. 4: “From commonplace books to encyclopaedias”, pp.101-119.

<sup>67</sup> Cesare VASOLI: *L'Enciclopedismo del Seicento*. Nápoles: Bibliopolis, 2005 [1978]. Para um argumento para a completa distinção entre estas iniciativas e as obras da Antiguidade de Plínio o Velho ou Varrão, cf. DOODY, A.: “Pliny’s Natural History: Enkuklios Paideia and the Ancient Encyclopedia” *Journal of the History of Ideas*, 70(1), 2009, pp. 1–21.

<sup>68</sup> É mesmo vertiginosa a lista de termos sinônimos utilizados por Rutimeier (*Idea Methodica*, 1617, uma edição da dialética de Ramus) para o arranjo de conceitos ordenados por dicotomias: *lineamenta, series, adumbratio, delineatio, idea, tabella, tabula, synopsis, dispositio, schematismus, typus, schema, ichnographia, methodus, figura, analysis, systema, fabrica, corpus*. A lista se encontra em ONG, *op. cit.*, p. 316.

modo de Aristóteles, mas como unidade indissolúvel, mais afinada portanto com as intuições neoplatônicas e cristãs dos representantes dos inícios desse movimento. Assim, a noção de *harmonia* também está presente em toda parte nesta tradição, seja em Pico della Mirandola, Veneto, Patrizzi ou Campanella, e chegará até Leibniz.<sup>69</sup> Vasoli, mas também Toulmin<sup>70</sup> entre outros, detectam em todo este esforço intelectual uma motivação de ordem política, como resposta às guerras de religião que devastaram a Europa do século XVI.<sup>71</sup> Em verve “irenística”, isto é, de busca da concórdia, as disposições se colocam em torno da “grande arte do saber”, para falar com Kircher, outro autor do XVII a tratar do método. É de se notar que esta tendência enciclopédica ultrapassa compartimentações sectárias, e se estende a toda sorte de autores de diferentes grupos religiosos, sejam católicos ou protestantes. A disseminação de métodos para aprender outras línguas também se integra nessa busca pela comunidade ampla dos estudiosos, pois é preciso *formá-los*, o que ocorre por exemplo na obra de Comênio; e é também neste autor que já encontramos um tópico desde então sempre repetido: a experiência como *labirinto*. Tudo isto integra um projeto que mobiliza tantos diferentes autores: o de compreender o “círculo” [en + *kýklos* + *paideia*] e o encadeamento de todas as Ciências e de todas as Artes, sejam estas mágicas, políticas, matemáticas, *sermocinales* (do *sermo*, discurso), etc. Esta é a inspiração de um projeto enciclopédico.

Toda a mudança experimentada ao longo dos séculos XV a XVIII poderia então ser compreendida sob esta transição da metáfora focal do conjunto dos conhecimentos a partir da árvore para o labirinto.<sup>72</sup>

*Frequentemente incapazes de remontar a [nossos primeiros hábitos], estamos como num labirinto em que percorremos todos os caminhos.*<sup>73</sup>

*Quanto aos princípios gerais, são apenas resultados que podem ao menos servir para marcar os principais lugares pelos quais passamos. Assim como o fio do labirinto, inúteis quando queremos ir adiante, eles apenas facilitam os meios de*

<sup>69</sup> São os nomes mencionados por Vasoli. Cf. ainda Condillac, *Hist. Mod.*, cap. III, que também tem algo a dizer sobre Pico, Campanella e ainda Giordano Bruno como atores num lento e gradual filtro que conserva as boas teses da antiguidade e se desembaraça muito lentamente das trevas herdadas pela tradição.

<sup>70</sup> TOULMIN, S.: *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

<sup>71</sup> Ou, com Condillac, “La barbarie du seizième siècle”, *Hist. Mod.*, XX, cap. II, p.410.

<sup>72</sup> ECO, U.: *De l'arbre au labyrinthe*. Paris: B. Grasset, 2010. Esta transição, é claro, é gradual, sem corte, e veremos amiúde num mesmo autor a ocorrência de ambas.

<sup>73</sup> CONDILLAC: *Tratado dos Animais*, Parte II, cap. IX.

*voltar sobre nossos passos.*<sup>74</sup>

A pretendida univocidade da divisão definitiva das ciências teria se mostrado impossível de se realizar com cada vez mais força à medida que os conhecimentos floresceram na modernidade, que as formas de dispô-lo se provaram mais débeis, e que as reflexões sobre essas formas mostraram de forma cada vez mais clara a insuperabilidade das dificuldades da tarefa anteriormente imaginada. Do diagnóstico da massa dos conhecimentos da natureza como constituinte de um labirinto, o método se torna um precário fio de Ariadne. Assim, aquela metáfora que ocorre ainda em Descartes, a da árvore das disciplinas, enraizada na Metafísica, com tronco na Física e ramos em outras diferentes partições,<sup>75</sup> se revela cada vez mais caduca para o século seguinte.<sup>76</sup> Ademais, Eco se refere a este labirinto como um *mapa*.<sup>77</sup> Mostrávamos que em Bacon a metáfora já era esta, e ela se repete no *Discurso Preliminar* da Enciclopédia, escrito por d'Alembert já na metade do XVIII, como espécie de mapa-múndi (*mappemonde*) dos conhecimentos humanos.<sup>78</sup> Não se tratará então do inventário completo dos conhecimentos, mas de um guia para se orientar por aqueles que estejam atualmente disponíveis, de modo a ajudar os próximos que vierem a explorá-los e, caso desejem, a contribuir a eles.

Essa transição que se dá de forma genérica ao longo dos séculos pode ser observada com proveito na obra de Leibniz como uma espécie de resumo dos acontecimentos, dada sua posição de compilador de grande erudição, e que ademais entretém discussões sobre todos estes assuntos com muitos autores da época. Assim, este filósofo já está ciente desde cedo de tentativas com a de Alsted de produção de uma enciclopédia, e de sua utilidade para o método de invenção.<sup>79</sup> Toda esta tradição pansófica e neoplatônica se organiza, como vimos,

<sup>74</sup> CONDILLAC: *Arte de Pensar*, Parte I, cap. IX.

<sup>75</sup> Prefácio aos *Princípios de Filosofia*; AT IX, ii, p.14, linhas 23-31.

<sup>76</sup> No *Discurso Preliminar à Enciclopédia*, de autoria de d'Alembert, a imagem da árvore dos conhecimentos tem papel central. Acreditamos todavia enxergar mais uma tensão entre os modelos da árvore e do mapa que adesão plena à primeira, ademais continuamente criticada como provisória, precária, e no limite impossível.

<sup>77</sup> ECO, *Semiotics and the Philosophy of Language*. Indiana University Press, 1984, p. 82: “Tentando transformar a árvore num labirinto, a enciclopédia do XVIII, a Encyclopédie de Diderot e de d'Alembert, tornou de fato o rizoma pensável.” Se se pode sem dúvida colocar a realização do projeto enciclopédico (eternamente provisória, por definição) na iniciativa dos iluministas, seu impulso teórico corre sem dúvida mais fundo e desde bem mais cedo, como Eco se encarrega de mostrar ao tomar “a árvore” referida como a árvore de Porfírio. Parece-nos que Vasoli, possível fonte também de Eco, concordaria com esta visão das coisas. Condillac relata os avanços da Geografia (em transações com a Geometria) no capítulo VIII da Hist. Mod., livro XX, pp. 520ss.

<sup>78</sup> “Tais mapas particulares são os diferentes verbetes de nossa Enciclopédia; a árvore, ou seu sistema figurado, é o seu mapa-múndi.” *Discurso Preliminar* (I, p.XV); 2015, p.115. Repare-se que aqui a árvore é também mapa.

<sup>79</sup> Cf. LAERKE, M.: “L'Encyclopédie”, in: LAERKE, M., LEDUC, C., RABOUIN, D. (dirs.): *Leibniz*. Paris: Vrin, 2017, pp.255-269.

em direção à composição do corpo de uma ciência que efetue a unificação de todas as demais. Também para Leibniz a referência de Bacon é importantíssima, com sua metáfora da cartografia e a indiferenciação relativa entre o natural e o artificial, as coisas e as palavras. É também para Leibniz como para Locke o problema da classificação das ciências será colocado em face dos “lugares” tradicionais. Se Leibniz reflete sobre o inacabamento permanente do conhecimento, ele também recorre a soluções de ordem política, em particular da criação de Academias que possam arrebanhar o conhecimento de muitos indivíduos distintos. Entretanto, seu pensamento passa por fases que nem sempre se acordam. A seguirmos Rabouin<sup>80</sup>, um primeiro momento anterior à tomada de contato com as matemáticas de seu tempo (que viria a ocorrer apenas em sua chegada a Paris em 1672) é aquela que se inspira no lullismo e na filosofia de Hobbes para a composição de sua *Arte Combinatoria* de 1666. Ali, a pretensão de descobrir o que viria a ser chamado de uma “Característica Universal” definitiva (evidentemente próxima conceitualmente do *Universal Character* de Wilkins, tendo ou não havido comunicação entre ambos) ainda se encontra com todo vigor, em analogia a uma “*especiosa universal*”, isto é, uma álgebra que pudesse ser aplicada a tudo.

A percepção gradual das dificuldades de um tal projeto (ou mesmo sua impossibilidade) não termina por fazer com que Leibniz o abandone, mas apenas que o reconfigure: e assim encontramos afinal o seu projeto da confecção de uma *scientia generalis*, uma ciência geral. Repassaremos aspectos das posições de Leibniz com mais vagar no corpo deste estudo: para o momento presente, é suficiente resumirmos que Leibniz levará seu método para além do estritamente matemático, buscando construir uma noção mais adequada de *similitude* que se estenda às formas simbólicas em geral.<sup>81</sup> Isso implica eliminar o sonho da análise completa e instituir a possibilidade de trabalhar com símbolos indeterminados (como se vê na álgebra), lições das quais Condillac não se esquecerá. Se mesmo este programa em Leibniz é instável e deixa de fazer parte de suas preocupações mais prementes após a década de 1680, ainda assim é curioso para esta introdução recensear suas reflexões sobre a Ciência Geral, a forma como ela se organiza, e suas relações com a enciclopédia.

---

<sup>80</sup> RABOUIN, D.: “Mathématique et philosophie au fil de l’analyse des notions”, in: LAERKE, LEDUC, RABOUIN, *op. cit.*, pp.125-146.

<sup>81</sup> DASCAL, M.: *La Sémiologie de Leibniz*.

A seguirmos o artigo de Pelletier, a lógica tem três sentidos para Leibniz: em primeiro lugar, a de disciplina pertencente ao Trivium, em que o autor elogia as conquistas de Ramus e busca produzir uma lógica dos conceitos.<sup>82</sup> O segundo sentido é o das lógicas *particulares*: cada disciplina tem seu funcionamento próprio, e a lógica de cada uma delas trata da forma como os conhecimentos se organizam dentro dela. A lista das lógicas particulares é sugestiva: a) lógica matemática; b) lógica física; c) lógica jurídica; d) lógica teológica; e) lógica médica; f) lógica do provável ou da imaginação. Encontramos de alguma forma portanto nesta lista mesma das “lógicas” o recenseamento daquilo que vínhamos mostrando desde o início desta introdução. Mas há, ainda, o terceiro sentido de lógica, justamente uma lógica *geral* que será a própria ciência geral. Este sentido entende a lógica como uma “arte de pensar” em perspectiva genérica, isto é, mais geral que uma “arte de raciocinar” que se aplicaria apenas à faculdade da razão, ao passo que a *geral* combinaria ainda as competências da memória e da imaginação. Entretanto, este último sentido de lógica tão buscado pelo autor não chega a produzir uma doutrina, antes aponta para um problema, justamente o da unidade deste método entendido como *invenção em geral de novos conhecimentos*: “o problema da invenção é ao mesmo tempo o problema da unidade da lógica”.<sup>83</sup>

Ora, se numa primeira fase Leibniz pretendia realizar uma “decomposição integral do pensável” e da produção de um catálogo geral com a “*characteristica universalis*”, a sequência das investigações do filósofo o levará por outros caminhos. A busca da lógica geral se dá em retomada do projeto de Jungius, autor de uma *Logica Hamburgensis* de 1638 muito anotada por Leibniz, e considerado o maior lógico de todos por este autor: parte-se ali de uma busca pelos “*protonoemata*”, isto é, os *conceitos primitivos e claros* a partir dos quais se poderia construir a totalidade do conhecimento, num processo de síntese por composição combinatória. Esta ordem mantém certa tensão com uma outra ordem, a analítica, que procede por decomposição dos dados. A distinção, entretanto, para Leibniz, é questão apenas de ordem de exposição. Daí que a busca por uma análise heurística [*heuretica*] ou *didactica* se dê por extensão do emprego de procedimentos *figurativos* para a solução de problemas. De onde viria então a universalidade da matemática, esta *potentia catholica*? Não da figuração, mas de uma razão geral que permaneça na aplicação sucessiva desta figuração *em outros*

---

<sup>82</sup> PELLETIER, A.: “LOGICA EST SCIENTIA GENERALIS: Leibniz et l’unité de la logique.” *Archives de Philosophie*, 76(2), pp.271–294. 2013.

<sup>83</sup> PELETTIER, *op. cit.*, p.273. Cf. LEIBNIZ, “Discours touchant la méthode de la certitude et l’art d’inventer”, in: RASPE (ed.), 1765, pp.523ss.

*lugares*, para além de seu ponto de partida. Esta é, então, a noção de uma lógica geral, que não se desvincula agora de um problema de *aplicabilidade*, de transferência dos conhecimentos entre domínios, isto é, de metábase.

Leibniz foi confrontado por seu contemporâneo Gabriel Wagner a respeito da *realidade* desta lógica geral, pois só poderiam existir, para este último, as lógicas particulares. Seu argumento buscava minar a possibilidade mesma de um modelo que opere a transferência entre domínios e constitua a unidade geral do saber.<sup>84</sup> A resposta de Leibniz usa como exemplos a matemática, mas também, e que é mais interessante para nossos propósitos, a *gramática*: pois para aprender uma língua, não é necessário saber suas regras gramaticais de antemão; o que não impede, por outro lado, que o conhecimento gramatical seja necessário para se aprofundar na compreensão do funcionamento da língua. Isso significa que, uma vez constituída uma regra que não estava lá, ela pode, por aplicação posterior a outros conhecimentos, se aprimorar a si mesma continuamente, como que por recursão. A aplicação exige um modelo, quer dizer, uma forma distinta, mas esta forma não é fixa, ela antes muda e se aprimora à medida que se aplica a mais conhecimentos. Ainda assim, todavia, permanecem os problemas de transição, pois é preciso determinar as condições de “peregrinação” do saber. Finalmente, sob esta perspectiva a lógica geral tem algo de uma coleção, de uma fonte não predeterminada de onde se tiram - inventam - novos conhecimentos.

Vê-se quão magra vai se tornando esta ciência geral, doutrina da aplicação generalizada. Aqui, portanto, a Enciclopédia tem a vantagem: não se recorre ao pólo geral como ponto de partida, mas cada vez mais ao pólo dos particulares. Como nos diz Serres, a unidade da enciclopédia permite sonhar em pôr fim a uma ciência rainha, e o procedimento das aplicações permite romper com o “preconceito de uma unidade da referência”.<sup>85</sup> Pelletier e Rabouin concordam quanto a isso: as interpretações “logicistas” de Leibniz não foram capazes de ver que esta ciência geral *não é mais* aquele cálculo como procedimento mecânico universal que aparecia em suas primeiras obras. A “ciência geral” tem antes como tarefa a “explicitação das vias plurais da invenção” (p.293). Identificada *ao mesmo tempo* à Metafísica e à Enciclopédia, entendidos como pólos representantes do geral e dos particulares, a lógica se torna liame entre conhecimentos. Sob este aspecto, os enciclopedistas, mas também Condillac, serão inequívocos herdeiros de Leibniz.

<sup>84</sup> O que se poderia enxergar, diante do já exposto, como um desafio “peripatético” a uma tese “estóica”.

<sup>85</sup> SERRES, *Hermès II*, cap. 3: “L’interférence monadique: le point fixe et l’intersubjectivité”, pp. 142-3.

Ora, se a enciclopédia demanda uma história completa da natureza e das artes, como o queria Bacon, então a *ars inveniendi* exige uma *ars inventoriendi*.<sup>86</sup> Esta cartografia, entretanto, está em inacabamento permanente, e constitui estrutura aberta. A metáfora, afinal, é a divisão dos oceanos: as fronteiras sequer existem de verdade, elas são apenas traçadas pelos interesses dos homens.<sup>87</sup> Isso não pode evitar a “contínua guerra entre províncias” na organização dos conhecimentos, mas significa dar ampla liberdade para os procedimentos da organização dessa enciclopédia: em Leibniz, as formas distintas de dispor o conhecimento são três: a sintética (“teórica”), a analítica (“prática”), e aquela por índice dos termos, alfabética. Se a ordenação demonstrativa (sintética) seria a preferível, é preciso reconhecer que ela é, entretanto, pouco convincente porque requer muito esforço do espírito para ser seguida. Porém, a enciclopédia deve concorrer para a felicidade do gênero humano, o que significa pelo menos duas coisas: primeiramente, que ela deve ser acessível a todos, o que quer dizer que o formato estritamente geométrico não serve, por conta de sua contínua atitude de “extorsão do assentimento”, árida demais para ser seguida por todos.<sup>88</sup> Em segundo lugar, a busca excessiva por inovação pode pôr a perder os conhecimentos conquistados pelos antigos, e isso deve advertir a todos que, contra Descartes, é preciso resguardar-se do vício da busca pela originalidade completa. Assim, a enciclopédia se apresenta ao mesmo tempo como um projeto de recenseamento e como instrumento para o estado atual da erudição: idealmente, ela se tornaria uma máquina de produzir descobertas.

Nesta menção às concepções de Leibniz, recorremos a problemas de invenção, de juízo, de raciocínio, tantos termos associados à dialética nos séculos XVI e XVII. Teria a Retórica, restrita ao domínio da elocução, perdido então qualquer chance de influenciar as discussões? Como antecipamos, não é este o caso. Em Bacon se falava de Memória e de Razão, mas também de Imaginação. A inflexão leibniziana contra a universalidade do cálculo como dispositivo mecânico já nos aponta este problema, que se alimenta ainda de outras correntes para se apresentar com mais e mais ênfase. Esta constatação enseja voltarmos a um outro gênero de conhecimentos e suas transformações, o penúltimo que abordaremos nesta introdução: as belas-artes.

Aqui voltamos aos problemas relacionados às Academias Francesas. Pois a célebre

---

<sup>86</sup> A arte da invenção exige arte para inventariar as noções obtidas. SERRES, *op. cit.*

<sup>87</sup> Teodicéia, §9, mas também “The Horizon of Human Doctrine” (*apud* McRae, *op. cit.*).

<sup>88</sup> “extorquir o assentimento”: LEIBNIZ, A VI 4 341-2.

*Académie Française* não é a única instituição do tipo vigente no século XVIII: se esta é a pioneira, fundada durante o reinado de Luís XIII, pouco depois sob Luís XIV se juntarão a ela a já mencionada Academia de Ciências, mas ainda a Academia Real de Arquitetura, a Academia de Dança, a Academia de Música, a Academia de Pintura e Escultura, e a de Inscrições e Medalhas.<sup>89</sup> Esta profusão institucional já pode servir a indicar o vigor da preocupação que a sociedade de corte francesa dedica às belas-artes. Esses domínios não deixarão de afetar grandemente as discussões sobre a unidade dos saberes e a preponderância da *arte*, em acepção oposta a “ciência”, e infletirão ainda na gradual transição das preocupações para a sensibilidade e o gosto.<sup>90</sup> Isso virá influenciar também a forma do legado cartesiano na França, que se concentra gradualmente nas discussões acerca da expressão das paixões, e dá centralidade aos problemas relacionados à sensibilidade para completarmos, afinal, um quadro mais completo das questões em jogo nas discussões metodológicas do XVIII em que Condillac procurará atuar.<sup>91</sup> Para os autores de *Port-Royal*, na Gramática e na Lógica, a autoridade substancial do pensamento sobre o corpo é espelhada na autoridade da lógica sobre a gramática geral, já que esta última trata de construções de palavras, menos gerais que os pensamentos. As reflexões de Malebranche sobre as paixões e a função da imaginação para a experiência colocarão as dificuldades com mais clareza. Com Bernard Lamy e sua *Retórica ou Arte de Falar* as mudanças vão se mostrar com mais força. Colocando em jogo uma prioridade das paixões que se solidariza com as questões “retóricas” em torno da Académie sobre o estilo de escrita e o gosto, e com as discussões em torno das doutrinas artísticas, este aspecto das reflexões é outra fonte para a crescente ênfase sobre os aspectos práticos da experiência, e sobre as motivações particulares dos acontecimentos do mundo. Assim, uma linhagem se constitui, que passará ainda pela obra de Du Bos, mas também de Du Marsais, Gamaches, entre outros. Neste ínterim, a retórica, entendida como arte de falar, se identifica e se confunde aos poucos também com a Gramática, na absorção gradual por parte desta última das funções anteriormente preteridas da primeira. Esta “gramática geral” tenderá portanto ao longo do século XVIII a servir como unificação mesma do método. Aqui, o gosto toma a dianteira quando se regula pelo *uso* [*usage*], baliza da arte, que se refere ao provável e ao contingente.

---

<sup>89</sup> Cf. aqui mais uma vez KRISTELLER, *op. cit.*, pp.521ss.

<sup>90</sup> GAUKROGER, S.: *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility: Science and the Shaping of Modernity, 1680-1760*. Oxford University Press, 2010.

<sup>91</sup> Trataremos dessa história em maior detalhe na seção 2A.

Pode parecer muito curioso para o leitor pouco familiarizado ao ambiente francês da primeira metade do século XVIII a presença de uma tendência decisiva em considerar que a disciplina focal, a rainha das ciências, modelo do ciclo enciclopédico, avatar da ciência geral e da metafísica, seja a Gramática:

*Possuir uma Língua viva, quando foi cultivada por muito tempo, é ter apreendido uma infinidade de princípios, que para serem percebidos desde sua fonte demandam muita extensão de espírito e espírito filosófico; pois poucos conhecem a que grande elogio está ligado o título de excelente Gramático. [...] Mas o uso bem examinado não é uma convenção tão arbitrária quanto parece: o uso (é de Fontenelle que tomo emprestada esta análise) é efeito de uma metafísica muito sutil, ignorada pela maior parte dos que o seguem, e entretanto lhes faz adotar na maneira de compor as ideias o que é mais conforme às ideias naturais da maior parte dos espíritos.<sup>92</sup>*

A compreensão desta transição exigirá levar em conta o estado dos diferentes conhecimentos à época, mas sobretudo buscar compreender sob qual ponto de vista as funções da fala podem ser identificadas à função mesma do saber humano. Este é o problema fundamental desta tese. Esta Gramática Geral, que não deve ser muito rapidamente assimilada à de Port-Royal, conta com desenvolvimentos importantes num primeiro momento por Du Marsais, em herança que depois se bifurca, diante de conflitos sobre a interpretação metafísica desse sistema linguístico, entre a escola dos “metafísicos” [*métaphysiciens*] (cujo principal representante será Beauzée) e a dos “mecânicos” [*mécaniciens*] (com Condillac sobretudo, mas também Batteux, entre outros) durante todo o XVIII e mesmo além.<sup>93</sup>

Se vemos assim certa dedicação à arte em geral em Bacon com sua união das categorias de natureza e arte, e certa dedicação às belas-artes em geral pela sociedade francesa absolutista de corte, podemos agora voltar-nos aos enciclopedistas franceses e anexar a ela ainda a valorização inédita das *artes mecânicas* como conhecimento legítimo, reflexo ainda de certa valorização da burguesia.<sup>94</sup> Assim, completa-se a legitimação da arte e do prático, numa compreensão que poderíamos chamar mesmo de *técnica* da consciência

<sup>92</sup> Paradis de Moncrif, *Oeuvres*, 1768, tomo II, p.63 e p.75, grifos nossos: “Dissertation qu'on ne peut ni ne doit fixer une Langue vivante. Lue à l'Académie Française le 10 Mars 1742” [Dissertação: que não se pode nem deve fixar uma Língua viva. Lida à Academia Francesa em 10 de Março de 1742] (referido por Scaglione, *op. cit.*).

<sup>93</sup> Estudados por TODOROV, T.: *Teorias do Símbolo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2014, cap. III. Exploraremos a distinção entre metafísicos e mecânicos principalmente nas seções 2B e 4B.

<sup>94</sup> Condillac, *Tratado dos Sistemas*, cap. XVI. Também no *Discurso Preliminar* d'Alembert classifica os conhecimentos em ciências, artes mecânicas e belas-artes. A divisão é de todo nova a seguirmos Kristeller.

humana: herdeiros de Bacon, Locke via a *Cyclopaedia* de Chambers, e de Leibniz. Na Enciclopédia de Diderot e d'Alembert, o vemos desde a figuração geral dos conhecimentos humanos, trata-se de organizar tudo o que tem valor como conhecimento para os homens. O problema imposto, afinal, tem algo de economia da informação: como “dicionário razoado das ciências, artes e ofícios”, escopo amplíssimo, ela busca em vão se figurar na Tábua dos Conhecimentos como dispostos no primeiro volume da enciclopédia. Esta Tábua é uma tentativa, antes da execução propriamente dita do monumental projeto, de uma forma de tentar dividir os conhecimentos humanos em categorias. Mas, como os próprios editores confessam em inúmeras ocasiões, o resultado da divisão é inadequado, insuficiente, limitado. Todavia, mantém-se o objetivo de figurar as correlações entre os conhecimentos humanos numa óptica enciclopédica. Como já se disse anteriormente sobre todo este período de intensa fermentação das questões em torno das divisões do conhecimento e da invenção, o momento é decisivo para a história da ciência moderna como aquele em que se individua uma parte muito relevante das disciplinas em sua compreensão contemporânea.<sup>95</sup> A visada enciclopédica permite vislumbrar novos campos de investigação, unir tantos outros, subdividir alguns existentes. Como uma onda decisiva para a criação das disciplinas, virá a influenciar os estudos e o currículo básico quando a questão se puser com toda a urgência durante a Revolução Francesa.

Embora não diretamente envolvido na empreitada enciclopedista de Diderot e d'Alembert, é certo que as aspirações de Condillac são enciclopédicas e que sua filosofia está em aberto diálogo com seus editores e contribuidores, como se mostrará ocasionalmente e com mais vagar ao longo deste estudo. É da elaboração da própria noção de um *curso enciclopédico* que se trata aqui, e se tratará no pensamento de Condillac de uma tentativa de aperfeiçoar a solução da questão, que será ainda distinta da dos enciclopedistas em aspectos importantes. Condillac deseja assim alinhar múltiplas linhas num mesmo tapete, produzindo um enciclopedismo próprio que retoma e adapta as filosofias de Locke e Leibniz sob a égide de uma disciplina focal, que pretende reunir todas as prerrogativas do método: *a gramática geral*. É que ainda assim, no momento mesmo em que busca a máxima generalidade, a elaboração de um método frequentemente escolhe uma disciplina que dissemine o exemplo de seu próprio sucesso entre todas as demais. Como o formula Serres, como que resumindo este longo percurso introdutório:

---

<sup>95</sup> Cf. GROULT, M. et al. (dir.) *L'Encyclopédie ou la Création des disciplines*. Paris: CNRS, 2003.

*A história da filosofia forma uma série (certamente não linear: às vezes misturada ou alternada) de organizações noéticas referidas sucessivamente a uma disciplina do curso enciclopédico; eleita, privilegiada, valorizada no curso, e que toma o papel de rainha das ciências, de pólo a partir do qual tudo se constitui ou é pensável, pólo a partir do qual a filosofia, referindo-se a ela, imitando-a, tomando-a como modelo, poderá enfim se constituir como ciência.*<sup>96</sup>

Num período de auge do enciclopedismo, é evidente que todas as várias posições que se colocam não podem perdê-lo de vista; dentre elas, a de Condillac aparece entre as mais influentes e frutuosas em seu tempo,<sup>97</sup> e acreditamos que nela se podem encontrar ainda, para nossos próprios tempos, importantes repercussões de suas abordagens, e estímulos para a reflexão. Este trabalho pretende portanto fornecer uma descrição da concepção do método de Condillac, e da correlata concepção da organização dos conhecimentos nas formulações de sua última filosofia, o que inclui além das versões revistas de suas primeiras obras todo o *Curso de Estudos para o Príncipe de Parma*, a *Lógica* e a *Língua dos Cálculos*.

Em função do aqui exposto, talvez o leitor compreenda o quanto a circunscrição do domínio desta tese foi por muito tempo uma dificuldade imensa, e talvez seja o tema mesmo deste trabalho. Como delimitar disciplinarmente a filosofia de Condillac, de modo a estar justificado a defender uma etiqueta que caracterize seu pensamento? Eis um x para a questão.<sup>98</sup> Por algum tempo pensamos na possibilidade de chamá-la de *semiótica*, o que nos parece correto mesmo que anacrônico. Talvez de uma *arte de falar*. Ou mesmo uma *retórica*? Pois a filosofia de Condillac, que, buscaremos mostrá-lo, se apresenta como *doutrina geral da invenção*, termo tomado em seu sentido retórico, é um dispositivo de abertura. Abre-se, sempre, para uma amplidão dificilmente capturável por um único termo. Escolhemos, afinal, um termo mais seguro, de interesse histórico e ademais utilizado pelo próprio autor: *método*. Poderia ter sido talvez uma *gramática geral*, ou, como o disse Leon Kossovitch mais

---

<sup>96</sup> Michel SERRES: “Déontologie: La Réforme et les sept péchés”, in: *Hermès II: L’Interférence*, p. 208. Seria preciso nuançar talvez este juízo, ao mostrar primeiro que o “ciclo enciclopédico” é ele mesmo uma ideia com uma história, e em seguida que esta referência muda não só de época a época, mas também de autor para autor, e mesmo entre períodos da vida de um mesmo autor. Serres certamente não teria problemas em reconhecer isto. Ainda assim, há sempre uma disciplina que serve de modelo, sem nos esquecermos evidentemente de que a questão de o que é e como funciona um “modelo” permanece aqui ainda em aberto.

<sup>97</sup> Para a influência clara de Condillac sobre a ciência francesa da geração de 1780 em diante, cf. ALBURY, ALBURY, W.: *The Logic of Condillac and the Structure of French Chemical and Biological Theory, 1780–1801*. Tese de doutorado. John Hopkins University, 1972. Voltamos ao assunto em 3B.

<sup>98</sup> Derrida inicia seu comentário sobre o Ensaio de Condillac exatamente com o problema desta “ciência sem nome”, cf. *L’Archéologie du Frivole*. Paris: Denoël/Gonthier, 1976.

brevemente, *a arte*<sup>99</sup>. De toda forma, para o leitor contemporâneo, qualquer das escolhas enviesaria e anteciparia como um domínio estrito aquele outro, tão lato, visado pelo autor de que tratamos. Pois nos parece que o problema central é a forma como o abade de Condillac encara o pensamento como massa integrada, isto é, como a possível formação de uma generalidade, e que o viés que o consuma é o da *técnica simbólica em geral*.<sup>100</sup> Parece então que podemos aqui enfim apresentar uma formulação para o problema desta tese: *como e em que circunstâncias uma “gramática geral” vem a cumprir na filosofia de Condillac o papel de ciência geral e modelo do método? E de que forma esta compreensão aponta direções inexploradas por seus sucessores imediatos, mas retomadas consistentemente no último século?*

\*\*\*

Uma vez esboçado o pano de fundo para o estudo que se segue, resumimos o conteúdo dos capítulos de que ele se compõe:

*Capítulo I:* Numa primeira aproximação à problemática da noção de *sistema*, expomos na primeira seção as disputas durante o XVIII em torno do legado newtoniano, o que ele pode significar e o que vem efetivamente a significar dentro da filosofia de Condillac. Não sendo Newton a única referência, é preciso articular na seção seguinte sua metafísica à de Leibniz, Locke e Malebranche, mostrar como questões de ordem teológica permitem compreender melhor a questão, e como elas são comuns a todo o século XVIII, não apenas a Condillac. Problemas de ordem do método científico e da influência da alquimia e da fisiologia virão tomar parte importante neste capítulo que problematiza a noção de *Um*, e terminam por descrever de forma mais satisfatória a nosso ver as questões em torno da noção de alma para nosso autor, bem como das teses teológicas e metafísicas de que ele se vale para sustentar sua reflexão sobre a natureza do conhecimento. É possível entender este capítulo como uma defesa de uma noção pouco explorada nos comentários sobre Condillac, a saber a noção de *fundo*, e que será desenvolvida nos capítulos seguintes para mostrar como se dá em sua filosofia a subversão das noções de *fundamento* e de *substância*.

*Capítulo II:* Uma vez compreendida a problemática do fundo, é possível enfim compreender que “o começo é sempre um quadro”. Trata-se aqui da primeira abordagem da

<sup>99</sup> KOSSOVITCH, L.: *Condillac lúcido e translúcido*: “A arte é doutrina defendida por Condillac”, p.29.

<sup>100</sup> À semelhança de SCHLANGER, J. E.: *Penser la Bouche Pleine*. Paris: Fayard, 1983. “La Masse de la Pensée”, pp. 7ss., onde se inclui uma reflexão do “teórico como retórico”, pp.13ss.

noção de *abstração*, mostrando-a na primeira seção como devedora da tradição de discussões sobre o método, bem como de discussões retóricas do século XVIII, em torno da gramática geral, e particularmente dos tropos com Du Marsais. Na segunda seção, que busca o exercício algo apócrifo de descrever os tropos como operações lógicas estruturantes do conhecimento, apresentamos a *sinédoque* como pontapé inicial, e a *metáfora* como operação onipresente na gradual e contínua elaboração de uma rede de noções que vem a constituir uma cópia do mundo objetivo. Aqui, as noções herdadas da retórica tomam a frente das da lógica, e produzem uma filosofia bastante original que pode vir a permitir a horizontalização das prioridades entre as disciplinas: pois a compreensão da operação da metáfora como organizadora da subjetividade mostra que não é mais possível haver uma disciplina mestra e determinante, apenas a ininterrupta reorganização dos conhecimentos particulares em diferentes grupos que podem ser ainda indefinidamente reorganizados de acordo com os conhecimentos que se vier a adquirir ou com os objetivos que se tiver em vista.

*Capítulo III:* Neste capítulo voltamos à noção de *sistema*. Uma vez compreendida a metáfora como articulador geral, é preciso explicitar a forma pela qual toda esta construção se enraíza na organização fisiológica, ou naquele fundo a que nos referíamos no primeiro capítulo, o que se faz na primeira seção. Parece-nos aqui insustentável aquela tese da *mathesis universalis* como princípio e fim do método para toda a modernidade, presente na nossa tradição de discussões históricas. Sendo assim, é preciso verificar o que se tornou a matemática e quais suas propriedades, o que ocorre na segunda seção. Partindo de certa união constitutiva dos problemas do espaço e da memória em torno das reflexões sobre o sentido do tato, pode-se imaginar com Condillac, leitor de Leibniz, a *composição* de um espaço através da experiência. Mostrando então a migração de um modelo preponderante da geometria para um da álgebra, solidária da sinédoque, e que se identifica justamente com uma noção do signo como linguagem e metáfora, organização contingente e provisória, a crítica da abstração do capítulo anterior termina por libertar, de algumas concepções um tanto fechadas da apoditicidade ou formalidade muito estritas, sua compreensão da *análise*. Assim, a espacialização da memória readquire sua interpretação de *arte* ou *técnica*, e o compilador do conhecimento é um artista plástico, produtor de mapas, diagramas, etc. Aqui, em articulação com o primeiro capítulo, a discussão sobre o *infinito* terá papel importante para a crítica do saber, e voltará a ser entendido apenas como infinito *potencial*, em confronto particularmente com as teses de Leibniz e Fontenelle.

*Capítulo IV*: Finalmente, e de volta à noção de abstração, tentaremos lidar com a natureza das noções morais e de comportamento. A noção de *circunstância* será convocada ao primeiro plano, como derivada das reflexões dos três capítulos anteriores. A circunstância, o desejo e a língua se organizam em percursos, *circuitos*, ou narrações através de um espaço constituído e constituinte. Embora as noções morais possam vir a ser definidas, o que realmente as determina são antes os contextos em que aparecem, e que só podem ser expostas enquanto narrações, numa educação da imaginação e do gosto. Na primeira seção, exploraremos algumas dessas narrações condillaquianas enquanto alegorias através das quais seu método é implementado, e revisaremos algumas referências da tradição, que cristalizam aquilo que Locke chamava de *mixed modes*, o próprio Condillac chamava de *ideias arquetípicas* em sua primeira obra, e que se tornarão simplesmente ideias autenticamente criadas pelo espírito humano através das *definições de palavra*, isto é, do discurso e da reprodução, por metáfora, de situações concretas da vida social com as quais construir noções para uma conduta adequada, virtuosa, e proporcional às circunstâncias da vida prática. Delineia-se assim, afinal, uma conduta para o pensamento. Finalmente, na segunda e última seção, reencontramos na própria língua e na organização do grupo humano como um todo a correspondência mais adequada à função unitária que seguimos por todo este estudo, e assinalamos sua posição no método. Descrevemos em seguida a posição da organização geral da sociedade sob o ponto de vista de sua reforma, através das reflexões políticas e econômicas de Condillac.

A conclusão visa resumir as lições metodológicas mais importantes das reflexões de Condillac obtidas ao longo do percurso dos quatro capítulos.

## CAPÍTULO I:

### A Abertura de um Campo

*'Tis true without lying, certain and most true. That which is below is like that which is above and that which is above is like that which is below to do the miracles of one only thing. And as all things have been and arose from one by the meditation of one: so all things have their birth from this one thing by adaptation.*

Hermes Trismegisto, em tradução de Isaac Newton<sup>1</sup>

#### 1A. Alquimia e Gravitação

A filosofia natural das Luzes é newtoniana. Se é assim, temos de partida um problema de extensão do conceito: como é possível a todo um período ser homogeneamente “newtoniano”, o que significa esta expressão? Está claro que por este rótulo indicam-se, tão somente, os textos de Newton como referência importante. Nada se decide a respeito da natureza desta influência, da fidelidade às posições de Newton, ou das variações por que a interpretação de sua filosofia pode ter passado. Este não é um problema datado: nas últimas décadas ele ressurgia, acerca da interpretação mais adequada de sua filosofia natural, notadamente com o debate em torno do papel da tradição alquímica para seu sistema. Ora, ainda assim a coisa não se reduz à busca da “verdadeira” interpretação de Newton, como se isto encerrasse a questão; pois é evidente que, desde que se tornou célebre, Newton foi diferentemente interpretado no momento mesmo em que se mantinha como referência comum para todo o século, enquanto diferentes lados das polêmicas públicas do XVIII se reclamam todos de sua filosofia. A isso se acrescenta, é claro, o ruído de interpretação a que estamos submetidos, dado que a história da física newtoniana não se encerra no XVIII, e que as interpretações vigentes *hoje* sobre sua filosofia natural poderiam muito bem ser incompatíveis não só com uma pretensa verdadeira doutrina newtoniana (se fosse possível

---

<sup>1</sup> Tradução do latim por Isaac Newton da abertura da *Tabula Smaragdina* atribuída a Hermes Trismegisto, Manuscrito KEYNES MS28: “É verdadeiro, sem mentira, certo e verdadeiríssimo. O que está abaixo é como o que está acima e o que está acima é como o que está abaixo para fazer os milagres de uma coisa única. E assim como todas as coisas foram e surgiram do um pela meditação do um: assim todas as coisas nascem deste um por adaptação.” O MS28 contém ainda uma cópia por Newton do texto transmitido em latim. Os manuscritos estão digitalizados e disponíveis em: <http://www.newtonproject.ox.ac.uk/texts/newtons-works/alchemical>

apreendê-la), mas também com as interpretações que os diferentes autores do século XVIII lhe prestaram: “A expressão *filosofia newtoniana* foi aplicada de modos diferentes, daí as diferentes noções a seu respeito”.<sup>2</sup>

Se se tratará aqui de questões sobre a natureza do conhecimento, é incontornável rediscutir o exemplo máximo de sucesso da ciência para o século de que tratamos. Convencidos de que os newtons imaginados hoje pelas versões dos manuais e pelos leigos são bem diferentes tanto do Newton histórico quanto de suas diferentes interpretações ao longo dos séculos, propomo-nos aqui a revisitar este episódio sob ótica iluminista e ensaiar algumas hipóteses a respeito de sua repercussão para as discussões em torno do saber. Não buscamos tanto a verdade sobre Newton, mas elementos de seus escritos que expliquem a forma como sua filosofia natural foi compreendida durante as Luzes e a forma como pôde influenciá-la, posto que ela se distancia em pontos importantes da imagem que comumente se faz dele hoje. Partindo daqui, estaremos melhor preparados para compreender ao longo deste capítulo alguns aspectos de base da noção que Condillac se faz de um *sistema*.

Foi em 1942, em meio aos preparativos para a comemoração do tricentenário do nascimento de Isaac Newton, que o economista John M. Keynes pronunciou um discurso memorável.<sup>3</sup> Tendo adquirido em leilão uma parcela considerável dos manuscritos alquímicos do filósofo inglês, Keynes já dizia que estes papéis mudariam a imagem que se fazia de sua figura até então. Segundo o autor, Newton teria inaugurado uma idade da razão se valendo ainda da tradição mágica: primeiro dos cientistas, último dos magos. Se este discurso não parece ter produzido de imediato o estímulo que pretendia para o estudo dessas influências sobre a física newtoniana, trabalhos posteriores, de meados da década de 1960 em diante, exploraram e analisaram com bastante clareza e sem sombras de dúvida a dedicação por parte de Newton aos estudos alquímicos.<sup>4</sup>

Esta descoberta poderia fazer imaginar que a alquimia, indigna de um grande cientista, tivesse sido estudada em segredo, sendo pouco aceita pelo ambiente científico da *Royal Society*. Ora, exatamente o contrário é verdadeiro. A dignidade dos conhecimentos

<sup>2</sup> *Encyclopédie*, artigo *Newtonianisme*, vol. XI, p.122 (autoria de d'Alembert); trad. bras., vol III, p.74.

<sup>3</sup> KEYNES, J. M.: “Newton”. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, vol. 5, n. 2, pp. 43-52, dez. 1983. Disponível em: <http://www.sbfisica.org.br/rbef/pdf/vol05a14.pdf>

<sup>4</sup> Um estudo pioneiro sobre o assunto parece ter sido McGUIRE, J. E., & RATTANSI, P. M. “Newton and the ‘Pipes of Pan.’” *Notes and Records of the Royal Society of London*, 21(2), 1966, pp.108–143. O trabalho mais influente entretanto parece ser o de DOBBS, B.J.T.: *The Foundations of Newton's Alchemy, or the Hunting of the Green Lyon*. Cambridge University Press, 1975.

alquímicos é plena, e em favor disso convém lembrarmos que a divisão disciplinar entre alquimia e química se estabelece apenas no começo do XVIII,<sup>5</sup> quando a parte considerada racional dessa disciplina é assimilada ao termo “química”, enquanto a *al*+quimia, de prefixo árabe que vem a ser associado a algo de irracional e místico,<sup>6</sup> passa a se referir sobretudo à “*crisopeia*”, a busca da transmutação dos metais em ouro. Antes desta divisão, entretanto, o termo utilizado em inglês é *chymistry*, derivado do termo grego χυμός, *chymós*, humor, compreendido em chave hipocrática. O conhecimento químico do XVII, ciente de suas próprias limitações, não se arroga a tarefa de excluir a transmutação dos metais da gama dos possíveis efeitos produzidos pela natureza. Assim, a tradição alquímica tem papel importante na filosofia experimental inglesa, mas também o tem na do continente. Na ilha, entretanto, estes conhecimentos gozam de prestígio pacífico, e que apenas o advento do cartesianismo contribuiria a abalar na França.

Esta tradição alquímica, por sua vez, fora reativada no período do renascimento. O *Corpus Hermeticum*, conjunto de textos atribuídos ao mítico Hermes Trismegisto, é aqui uma das referências centrais.<sup>7</sup> Pois é com Marsilio Ficino, no século XV, que o dito corpus é traduzido do grego para o latim, e passa a circular influenciando decisivamente as investigações sobre a natureza. Quando a crítica filológica aponta pela primeira vez em 1614 com Casaubon a inautenticidade do hermetismo,<sup>8</sup> o público não adere de imediato a tal análise, e permanece no estudo dos conhecimentos arcanos reputados presentes nos ditos textos. Segundo a chamada *Prisca Philosophia*, posição que atribuía aos antigos a posse de um conhecimento perfeito do universo, conhecimento este que teria decaído e se corrompido ao longo dos séculos, o Triplamente Grande Hermes seria quase tão antigo quanto Moisés, e seus textos conteriam profecias sobre a vinda do Cristo mais claras e mais úteis que as do profeta judaico. Assim, não se deve compreender muito rapidamente a tradição mágica e mística do renascimento como algo de puramente pagão ou anti-cristão: Hermes é assimilado pela religião por muito tempo como um dos grandes profetas, seus textos são estudados e reputados em alto grau. Assim, a tradição que se estende dali terá grandes contribuições a dar nos séculos seguintes, e a alquimia também virá tomar parte importante no desenvolvimento

<sup>5</sup> Cf. NEWMAN, W. & PRINCIPE, L.: “Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake.” *Early Science and Medicine* 3 (1998): 32–65.

<sup>6</sup> Cf. *Encyclopédie*, artigo “Alchimie”.

<sup>7</sup> FESTUGIÈRE, A.-J.: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 vol. 1945-54.

<sup>8</sup> Cf. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, capítulo XXI, pp.398ss.

da ciência moderna, como bem já se mostrou em tantos trabalhos mais recentes.<sup>9</sup> Hoje (e desde o começo do XVII) localizamos os textos herméticos como pertencentes ao século III d.C., período alexandrino, portanto vagamente “neoplatônico”. Vejamos rapidamente o que este último rótulo pode vir a significar para uma teoria do conhecimento.

Recorreremos aqui à esquematização de Amos Funkenstein a respeito de quatro diferentes ideais de conhecimento que se conjugam no desenvolvimento da ciência moderna em relação à tradição teológica.<sup>10</sup> As diferentes compreensões filosóficas do intelecto divino, e portanto as discussões em torno do atributo da Onisciência, têm por consequência diferentes ideais para o conhecimento humano. Segundo o autor, pode-se reconhecer: a) um ideal “platônico” de conhecimento, associado ao conhecimento matemático como exemplo privilegiado, uma vez que a certeza, a eternidade e a perfeição atribuídas a estas disciplinas são identificadas à própria racionalidade divina; donde um ideal de *matematização*; b) um ideal “aristotélico” de conhecimento, derivado da recusa da homonímia no começo das Categorias, mas também da proibição da metábase nos Analíticos Posteriores, como mostrávamos na introdução, e que se encarnaria assim num ideal de conhecimento *inequívoco*, solidário das divisões do Ser; c) um ideal “epicurista” que, ao negar qualquer realidade ao intelecto divino, compreende a física como choque cego e fortuito de causas a efeitos, o que resulta na compreensão ideal do mundo como uma descrição impessoal dos acontecimentos, sem causas finais, donde um princípio de *mecanização*; d) finalmente, e que ora mais imediatamente nos interessa, um ideal “estóico” que propõe o intelecto divino como “alma do mundo”, que produz a unidade harmônica do cosmo pela interferência relativa de todas as coisas, concorrentes à produção de um único fim, e que advoga como ideal de conhecimento a *homogeneidade*.

Se expomos rapidamente esta divisão, não desejamos com isso tratá-la como definitiva. Estamos apenas convencidos de sua utilidade para uma descrição um pouco melhor dos desenvolvimentos da doutrina da ciência na idade moderna, uma vez que nesta perspectiva o ideal da ciência deixa de ter que ser compreendido sob um único padrão, o que dá margem portanto à compreensão de conflitos internos à tradição, além de permitir entrever

---

<sup>9</sup> Cf. por exemplo JOLY, B.: *Rationalité de l'alchimie au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 1992; NEWMAN, W.: *Atoms and Alchemy: Chymistry and the experimental origins of the scientific revolution*. University of Chicago Press, 2006; EAMON, W.: *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton University Press, 1996.

<sup>10</sup> FUNKENSTEIN, A.: *Théologie et imagination scientifique*. Paris: P.U.F., 1995, capítulo II, B,1-4.

diferentes posições como diferentes prioridades dadas aos ideais citados. Se todos estes ideais jogam na história das ideias científicas, a apreciação relativa de cada um deles em face dos demais é o que passa a ser mais importante, e pode-se abandonar a pretensão de delinear um único fator que viesse a reduzir esta história, fator único tão frequentemente suposto, no mais das vezes entendido ou como matematização ou como mecanização, quando não fundidos num ideal único, o que põe a perder a inteligibilidade de uma série de desenvolvimentos na história das ideias científicas ao longo dos séculos. Se esta compreensão apresentada por Funkenstein é, ainda, esquemática, e deve portanto ser nuançada na análise de cada período, de cada autor, e de cada período de cada autor, ela se revela ainda assim uma ferramenta bem mais interessante para a análise das questões a que nos propomos neste trabalho. Ademais, ao delinear os aspectos a partir das fontes históricas na Grécia antiga, já estamos autorizados, apenas ao vislumbrar o conflito entre os partidários dos Antigos e os dos Modernos em fins do século XVII, a antecipar que muito provavelmente cada um destes ideais não permanecerá puro, mas que antes os quatro parâmetros se reorganizam mais e mais livremente à medida que os Modernos prevalecem definitivamente sobre os Antigos.<sup>11</sup>

A epígrafe deste capítulo nos mostra uma idéia central da tradição hermética, justamente a abertura de um dos mais célebres textos atribuídos a Hermes, a *Tabula Smaragdina*, ou Tábua de Esmeralda. Dissemos que parte do que há de novo naquele “neoplatonismo” do período alexandrino é a influência e assimilação de aspectos estoicos. Platonismo e estoicismo são, dentre as escolas gregas, as mais suscetíveis à apropriação por uma mística universalizante.<sup>12</sup> Esta mística também estará relacionada à busca de um *método único*, mas nesta seção nos concentraremos sobre a cosmologia subjacente a esta concepção, em suas consequências para as elaborações de uma teoria da matéria, e da produção por esta de um único universo, um “universo-animal” em que todas as partes juntas concorrem a um projeto geral que tem como autor o Deus cristão, em florescente contexto “físico-teológico”. Pois, insistimos, não se deve assimilar muito rapidamente hermetismo e paganismo, uma vez que a tradição hermética penetra, durante o período renascentista, também na doutrina cristã, e aqui nosso exemplo privilegiado não é outro senão o próprio Newton, ávido estudioso da

---

<sup>11</sup> Sobre a Querela dos Antigos e dos Modernos, cf. FUMAROLI, M.: “Les abeilles et les araignées”. In: *La querelle des anciens et des modernes: XVIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard, 2001. Para uma descrição desta querela como processo de séculos e parte fundamental das transformações culturais europeias, cf. a conclusão de GARIN, E.: *La Educación en Europa, 1400-1600*. Barcelona: Crítica, 1987.

<sup>12</sup> No que concorda JOLY, *op. cit.*

religião.<sup>13</sup> Assim, a “confusão cosmopolita” do período alexandrino virá a influenciar os autores do começo da modernidade; dos primeiros séculos, vale destacar aqui Agostinho, Proclo, e Hermes Trismegisto, vistas as referências frequentes a estes autores para as discussões filosóficas da modernidade.<sup>14</sup>

Parece-nos importante apontar o apelo ao maravilhoso que a doutrina alquímica traz inevitavelmente desde suas origens. Num mundo em que não há doutrina definitiva da matéria, toda reação química é um mistério, uma maravilha, e quase um milagre. Para estes alquimistas, astrólogos e magos, ronda sempre entre as artes que têm parte no que nós hoje chamamos de química algo de “oculto”, pois são segredos arcanos que não devem ser publicizados, visto o perigo advindo do grande poder que os segredos concedem àqueles que os estudam, enquanto seus objetos são reputados “revelados” em chave mística. Considere-se que não há teoria rigorosa que dê conta de abarcá-los, e enfim que nos primórdios estes conhecimentos são pensados, magicamente, como relativos ao caráter mesmo de cada alquimista. Assim, a busca pela transmutação do ouro não seria a busca por uma *técnica neutra e eficaz* da produção deste metal: ela estava antes inevitavelmente associada às características morais do alquimista que se dedica a uma busca que, por ser espiritual, é tão moral quanto intelectual. Como o universo infinitamente sábio dispõe signos que podem ser lidos apenas pelos iniciados que souberem lê-lo, apenas por aqueles que se disponham a percorrer o longo caminho de iniciação para aprendê-los, o universo só revela seus segredos de transmutação àqueles cujo caráter seja tão nobre e reluzente quanto o próprio ouro.<sup>15</sup>

Nosso conhecimento contemporâneo da química nos permite com alguma liberdade imaginar quantos fatores imprevisíveis são determinantes para a ocorrência ou não de uma reação; a impureza particular de um recipiente, por exemplo, poderia bem ser afinal o fator decisivo na produção de um efeito buscado, ou seu fracasso. Na impossibilidade de conhecer por teoria todos os diferentes fatores que entram em jogo, os alquimistas da tradição recorrem a uma procedimentalização tão estrita que se aproxima do ritual, do qual aliás não se separa claramente, dada a tradição concomitante da *magia natural*. É a suposição da presença

---

<sup>13</sup> Cf. ILIFFE, R.: *Priest of Nature. The religious worlds of Isaac Newton*, 2017. Por outro lado, Condillac na História Moderna considera que vários dos autores que contribuem a isto possam bem ter sido ateus, como Pico ou Campanella.

<sup>14</sup> Sobre Proclo e a *mathesis universalis*, cf. a introdução; já Agostinho é “contemporâneo” ao XVII, em especial para os oratorianos: cf. ROBINET, A.: *Le Langage à l'âge classique*. Paris: Klincksieck, 1978, pp.9-20.

<sup>15</sup> Cf. BACHELARD, G.: *A Formação do Espírito Científico*. Trad. bras. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, pp.217-234 (Cap. X, seção II).

potencial, mas real, de um conjunto indeterminável de fatores latentes em qualquer fenômeno que faz com que esta tradição se desenvolva nas linhas de um “realismo operatório”,<sup>16</sup> em que todos os diferentes aspectos podem e devem ser levados em conta como presentes. Esta tradição de segredos se desenvolverá aos poucos na nossa química atual. Assim, o estudo do *Corpus Hermeticum* continua sendo fonte de descobertas por enunciar uma série de princípios que, mesmo com a eventual crítica filológica e sua exclusão da ora naufragante *Prisca Philosophia*, permanecem caros às artes práticas dos metalúrgicos, ourives, boticários, tintureiros, etc. Não nos interessará então aqui discutir tanto a que ponto Newton e seus contemporâneos aderem à pretendida revelação divina hermética, mas mostrar que sua obra expõe a ordenação de um cosmos de acordo com os pressupostos estoicos de uma *completa contaminação recíproca* entre as coisas do universo.

Entretanto, a valorização do ideal estoico de conhecimento não deve ser compreendido como exclusivo: pois um outro aspecto mais próprio do “epicurismo”, a saber o atomismo, gradativamente encontra espaço para se adaptar à tradição alquímica.<sup>17</sup> Se se apresentam com razão as influências de Gassendi e Descartes para este aspecto das mudanças científicas do XVII, considerado um “corpuscularismo”,<sup>18</sup> é de se notar que esta filosofia e a alquimia por vezes se interpenetram, e que autores recentes encontram traços dessa concepção também na alquimia experimental da transição dos séculos XVI e XVII. A concorrência destes dois ideais, estoico e epicurista, virá tomar parte importante nos desenvolvimentos teóricos realizados em contexto da Royal Society e repercutirão por todo o século XVIII.

\*\*\*

A consultarmos o Curso de História de Condillac em busca de indicações a respeito dos desenvolvimentos científicos da modernidade, encontramos ressonâncias consideráveis com o que expusemos até aqui a partir da literatura crítica contemporânea. Sua avaliação é um tanto mais severa, entretanto, quanto às especulações dos magos e dos alquimistas:

*[No século XV,] A seita de Aristóteles prevalecia na corte de Constantinopla, enquanto o platonismo reinava nos claustros. Enganados pelo pseudo-Dionísio [faux Denis], os monges recorreram a Amônio, ou outros filósofos de Alexandria. Assim, seu*

<sup>16</sup> BENSUAUDE-VINCENT, B.: “L’énigme du mixte”, in: \_\_\_\_\_. *Matière à Penser*, p.64.

<sup>17</sup> cf. NEWMAN, *Atoms and Alchemy*, Introdução.

<sup>18</sup> Esta é com efeito a primeira acepção listada pelo já citado artigo de d’Alembert *Newtonianisme*, e Newton teria reformado e corrigido o corpuscularismo de seus antecessores. Sobre estoicismo e epicurismo no começo da modernidade, cf. os artigos contidos em M. J. OSLER (ed.): *Atoms, Pneuma and Tranquility*, 1991.

*platonismo não era outra coisa senão este sincretismo que se propunha a conciliar Pitágoras, Platão, Moisés; e que, adotando ideias de Hermes e de Zoroastro, se conciliava ainda com o sistema de emanção, outrora tão acreditado na Ásia e no Egito.*<sup>19</sup>

Ao leitor contemporâneo poderá parecer estranha também a referência a Zoroastro. Na História Antiga, Condillac atribui ao filósofo persa a origem do “princípio de emanção”, tese que o abade nunca deixa de censurar, e que teria chegado dali a Pitágoras, e então a Platão. Segundo o abade, as “ruínas do platonismo” se disseminam no começo da idade moderna, e criam mesmo uma outra seita ao qual “não sei que nome dar”, e que mistura Pitágoras, Platão, e os cabalistas com outras “suposições absurdas”.<sup>20</sup> Teremos ocasião mais abaixo, neste capítulo e no próximo (2B2), de analisar mais de perto a crítica a essa doutrina emanatória, para compreender em que ela consistiria, e por que motivos Condillac insiste em censurá-la. Retenhamos aqui, entretanto, que esta filosofia daria azo a sonhos, e que “a magia é ela própria outro sonho”.<sup>21</sup>

A posição do abade é estritamente oposta à da *Prisca Philosophia*. Apesar disso, Condillac não deixa de reconhecer em tantos autores falsos, entusiastas ou ateus, contribuições importantes à lenta e dolorosa limpeza doutrinária das ilusões acumuladas pela história, representadas no começo da modernidade em três tipos de erros, o dos platônicos, o dos escolásticos, e o dos peripatéticos. Ali, os nomes citados coincidem com os da história das ideias contemporânea: Telesio é elogiado por ter combatido o aristotelismo, bem como Pico della Mirandola, Campanella, e Giordano Bruno, que nisso devem ser admirados. Condillac não se furta ainda e sempre, todavia, a criticá-los, suspeitando de serem ateus ou delirantes [*visionnaires*, p.428]. Telesio errava por ter tomado Parmênides por guia, enquanto Bruno adotava Demócrito e Epicuro, sem por isso deixar de colher também de Pitágoras, e por isso “punha almas até mesmo nas pedras”.<sup>22</sup> Quanto a Campanella, este quer nutrir a credulidade do povo com magia e astrologia judiciária. É que “nunca se foi tão crédulo quanto no XVI”, e daí que mesmo o reverenciado Erasmo relate histórias de feitiçaria nas

<sup>19</sup> *Oeuvres Complètes*, vol. XIV: *Histoire Moderne*, XX, Cap. III, *Des sectes de philosophie au quinzième et au seizième siècles*; pp.415-416. Cf. ainda sobre o assunto a História Antiga, livro XV, cap. II: “Des opinions des philosophes païens avant Jésus-Christ, et dans les premiers siècles de l’Église”. *ibid*, vol. X. pp.121ss.

<sup>20</sup> *Idem*, p.424: “il y avait une secte qui s’était formée des débris du platonisme, et à laquelle je ne sais quel nom donner.”

<sup>21</sup> *Idem*, p.425.

<sup>22</sup> *Idem*, p.426.

quais crê “com toda a fé do mundo”.<sup>23</sup>

A avaliação da filosofia antiga todavia é particularmente negativa, como fica claro na frequente simples menção às fontes antigas de um filósofo moderno como expediente sumário para descreditá-lo. Quase não há nome que se cite que represente algo de positivo para o progresso do conhecimento na modernidade: pois Condillac, como vemos em múltiplas passagens de todas as suas obras, considera que *toda a filosofia* em bloco, como disciplina, é um erro. Desde Sócrates, esta disciplina teria se distraído irremediavelmente das investigações sobre a natureza, donde a profusão de erros para as diferentes seitas, seja o platônico, o peripatético, o cínico ou o estóico. Em associação a este último, Condillac menciona entretanto *apenas* Justo Lúpsio como renovador da doutrina estóica no século XVII, e que não teria tido seguidores.<sup>24</sup> Esta última afirmação nos propõe então um problema.

Vinhamos até aqui defendendo algo de “estóico” que contribuísse aos desenvolvimentos teóricos da ciência moderna, em acordo com as apreciações contemporâneas. É importante reconhecer, entretanto, que da parte de Condillac não se atribui nada disso a algo de estóico. Ao contrário, a única seita verdadeira entre os antigos, e ao qual o abade não poupa elogios, é a chamada *seita jônica*; mas a coisa é a bem dizer algo ambígua, já que os estóicos são compreendidos como fruto dessa tradição jônica. Segundo o artigo da *Encyclopédie*, divide-se a filosofia grega em jônica e pitagórica.<sup>25</sup> Enquanto a primeira se desdobra na filosofia de Sócrates, e daí nas escolas acadêmica, peripatética, cirenaica, cínica e estóica, a segunda se desenvolve como pirronismo e epicurismo.

Parece-nos que o problema pode se resolver a partir do momento em que reconhecemos em Condillac a defesa incondicional de uma filosofia da natureza.<sup>26</sup> Se a seita jônica já teria sido capaz de predizer eclipses com Tales, a revolução de Sócrates teria consistido, para o abade, em transpor as reflexões *integralmente* para o terreno da moral, e conseqüentemente, por reflexo, e a longo prazo, de fazer com que a dedicação à filosofia da natureza se perdesse.<sup>27</sup> Parece-nos que o abade também não desejaria de toda forma tomar estes princípios como “estóicos” para evitar sugerir conseqüências ao campo moral.

<sup>23</sup> *Idem*, p.428.

<sup>24</sup> *Idem*, p.429.

<sup>25</sup> Cf. os artigos da Enciclopédia: *Ionique, Secte* (Vol VIII, p.876b e ss.) e *Stoïcisme* (Vol. XV, p.525b e ss., 1765), ambos de autoria de Diderot.

<sup>26</sup> Na *História Moderna*, VIII, cap. 7, t.17, p.104, Condillac indica que para limpar todo o acúmulo de erros da escolástica foi-se obrigado a “começar pela física e terminar pela gramática.”

<sup>27</sup> O abade todavia não poupa elogios a Sócrates em seu comparativamente longo capítulo dedicado ao filósofo (H.A., III, 17), o que não o impede de considerar que sua influência a longo prazo tenha tido efeitos negativos.

Abordaremos as reflexões morais de Condillac, epicurista em linhas gerais, no quarto capítulo; aqui, dedicamo-nos a enfatizar a importância incontornável da natureza como referência principal e constante para nosso autor. Assim, não se elogia a filosofia jônica como se esta estivesse já de posse de uma doutrina positiva e verdadeira sobre a natureza, ao sabor daquela *Prisca Philosophia* renascentista. Inconfundível partidário dos modernos, Condillac apenas se refere a esta escola como uma primeira fagulha de luzes que se perdeu no desenrolar dos tempos. Além da confessada dificuldade de saber exatamente quais eram os conhecimentos destes antigos filósofos, convém para ele manter em vista que nenhum deles chegou, de qualquer forma, à qualidade dos conhecimentos de que os doutos do século XVIII dispõem. Mas então, em que exatamente esta seita jônica abre vantagem sobre os demais? É que desde Tales de Mileto esta escola busca compreender o cosmo *sob um princípio único*. Se Tales o deposita na água, Anaximandro reconhece um único princípio infinito, e Anaxímenes dirá que este princípio é o ar. Para o abade, porém, teria sido Anaxágoras aquele a manter “opiniões sobre a divindade mais sãs do que qualquer um dos que o precederam”: é que este princípio único é considerado *inteligente e imaterial*.<sup>28</sup> Daí à cristandade, isto é, à concepção reputada correta da divindade, só faltaria a ideia da *criação* em lugar da concepção efetivamente mantida por Anaxágoras, a de que a matéria fosse eterna. Concluamos que Condillac e os historiadores contemporâneos podem ser conciliados se se referem, como condição do progresso da ciência moderna, a algo de comum, justamente àquele ideal de saber referido por Funkenstein como “estóico”: a postulação da homogeneidade do universo.

Daqui podemos compreender a curiosa divisão do abade dos capítulos da história moderna entre os dedicados à falsa filosofia e aqueles dedicados à filosofia verdadeira. Num primeiro capítulo dedicado a denunciar os erros da falsa filosofia na modernidade, figuram todos os autores que nos habituamos hoje a chamar simplesmente de *filósofos*: Descartes, Gassendi, Fontenelle, Bayle. Quanto aos “verdadeiros filósofos” citados nos capítulos seguintes, são autores aos quais não costumamos chamar mais de filósofos, mas de *cientistas*: Kepler, Galileu, Newton... É que a *verdadeira* filosofia só pode merecer este título se for também e sobretudo uma *filosofia natural*, e é apenas “por acaso” que o século XVII se voltará aos poucos às observações.<sup>29</sup> Ora, nos séculos XV e XVI, a seita jônica se encontrava

<sup>28</sup> Tomo VII, livro III, cap.XIV, p.419. Cf. ainda cap. XXVII, p.574.

<sup>29</sup> Comparem-se o conteúdo dos capítulos 3 e 4 do livro XX, sobre as “seitas” e as “opiniões” da filosofia, e o capítulo 5, “Começo da verdadeira filosofia” (sobre Copérnico, Tycho-Brahe, Kepler, Galileu), e seguintes.

esquecida.<sup>30</sup> Sua recuperação é atribuída por nosso autor a um personagem do século XVII hoje ignorado, nunca mencionado pela historiografia contemporânea em nossas pesquisas para este trabalho, e a cujas obras não pudemos nos dedicar: Claude Guillermet de Bérigard.<sup>31</sup> De toda forma, na história de Condillac os desenvolvimentos locais das diferentes áreas de conhecimento, inclusive da metafísica, vingarão juntos no sucesso da física newtoniana, cuja análise nos permitirá distinguir o ideal de conhecimento de Condillac com mais clareza, ou a maneira como este princípio de homogeneidade do cosmos, de concorrência ao uno, deve se estabelecer *metodicamente*.

\*\*\*

Para voltarmos aos desenvolvimentos da filosofia experimental inglesa, retomemos a compreensão daquele que é, também para Condillac, referência privilegiada: Bacon. Interessa-nos nesta seção estabelecer a tese de que o recurso positivo à noção de *força* será decisivo para a perspectiva filosófica de Condillac, e ainda que este recurso é preparado ao longo de toda a filosofia experimental inglesa pelo menos de Bacon em diante. É em face deste uso pelos filósofos ingleses que os franceses de inícios do XVIII o incorporarão à filosofia. Para esclarecer este ponto será importante ter o cuidado de afastar as concepções cartesianas de física, ou ao menos de reconsiderar sua influência sobre as investigações dos ingleses. Pois a acepção *corpuscular* daquele artigo “Newtonianismo” da Enciclopédia é a de “nova filosofia”, isto é, “por diferença em relação às filosofias cartesiana e peripatética, e às antigas filosofias corpusculares”.

Como se sabe, a originalidade da física cartesiana está numa concepção “mecanicista” que deseja a todo custo compreender os fenômenos apenas com recurso à extensão, ao movimento e ao choque. Ora, com uma tal restrição dos requisitos formais de compreensibilidade, uma parte imensa dos conhecimentos humanos perde sua legitimidade. Já se escreveu sobre a desapareição da noção de vida na física cartesiana, mas talvez não se tenha dado tanta atenção à concorrente exclusão dos poderes alquímicos. É que, como dizíamos, estas duas regiões de conhecimento são completamente solidárias nos princípios da

<sup>30</sup> *Oeuvres Complètes*, tomo XIV: *Histoire Moderne*, XX, Cap. IV, p.431ss.

<sup>31</sup> A incomum extensão de texto dedicada a este autor (pp.432-435) na extremamente concisa História Moderna parece significativa. O nome de Bérigard figura também no artigo da Enciclopédia por Diderot sobre a seita jônica, em apreciação amplamente coincidente à que lhe presta Condillac. O *Cursus Pisani* de Bérigard data da década de 1640 e é apontado em ambos os textos, de Diderot e de Condillac, como sua obra mais importante. Seu grande mérito teria sido subverter o peripatetismo e a escolástica de forma disfarçada, empregando os mesmos termos daqueles que combatia. Brucker, fonte genérica desses historiadores, trata da filosofia de “Claudius Berigardus” no vol. IV.1 de sua célebre *Historia critica philosophiae*.

modernidade, quando a alquimia e a fisiologia não se distinguem disciplinarmente.<sup>32</sup> Assim, uma rota privilegiada de compreensão das contestações do cartesianismo, e não apenas aquela tomada por parte dos ingleses, deverá acompanhar as circunstâncias em que a noção de força é retomada e eventualmente legitimada durante a transição dos séculos XVII e XVIII. Ela se dá num primeiro momento tanto via alquimia quanto via fisiologia, mas também via magnetismo e eletricidade.

A obra de William Gilbert, *De Magnete*, publicada em 1600, está entre as primeiras obras científicas modernas cujas teses básicas ainda são encaradas como verdadeiras na forma como foram originalmente expostas.<sup>33</sup> Os fenômenos magnéticos são muito notáveis exatamente em sua condição anômala diante do quadro de uma teoria do mecanismo estrito. Quando seguro dois ímãs em minhas mãos, um curto tempo de experimentação mostra, em atrações e repelimentos, sob muito pouca esperança de refutação, de que há algo ali que age *à distância*. Porém, o mecanismo cartesiano é estritamente uma filosofia do *contato* como única causa admissível. Como pode haver então essa interferência entre um ímã e outro através de uma distância? Esta anomalia é explicada por Descartes com recurso a turbilhões de sutis partículas magnéticas: a ação à distância é uma ilusão e deve ser explicada por contato físico entre partículas que têm forma de parafuso e que constituem movimentos espirais, *vórtices*.<sup>34</sup>

Qualquer que seja o estatuto particular do magnetismo na física cartesiana, ressalte-se tão somente que Bacon ou Gilbert evidentemente não estão sob influência desta filosofia, pois são anteriores a ela. Tanto quanto para a filosofia natural do XVI em geral, para estes autores a ação à distância é um fenômeno legítimo, por mais que pareça misterioso. Não é mister para poder admiti-lo, portanto, reduzi-lo a um turbilhão de partículas sutis em contato físico. Ao contrário, a existência dos poderes magnéticos é ela mesma uma pista para a existência de ainda outros poderes na matéria. No programa investigativo de Bacon, os fenômenos buscados podem muito bem se transmitir à distância, e este autor chega a listá-los

---

<sup>32</sup> Quando a “alquimia” se tornar “química” no XVIII, química e fisiologia *continuum* compoem uma só e mesma disciplina. Não há “biologia”: os fenômenos vitais pertencem à química, e os químicos são frequentemente professores de medicina.

<sup>33</sup> A parte dedicada ao magnetismo de um curso de ensino médio poderá confirmar esta impressão. Referimo-nos às teses de que os ímãs têm dois pólos, um positivo e um negativo; que pólos diferentes se atraem, pólos iguais se repelem; e principalmente que a Terra é um gigantesco ímã, o que explica o funcionamento da bússola.

<sup>34</sup> Cf. WESTFALL, *Force in Newton's Physics*, p.331ss. Uma pesquisa mais detida sobre o estatuto do ímã na filosofia de Descartes, que não empreendemos, poderia bem se iniciar nas referências e observações por Adam e Tannery a respeito das observações por Descartes da obra de Kircher, *Magnes sive de Arte Magnetica*, em AT XI: “Excerpta ex P. Kircher De Magnete”, pp.635ss.

em seu *Sylva Sylvarum*.<sup>35</sup> Entre eles, encontramos os cheiros e as infecções médicas; o som, a imagem, o calor; as “emissões de espíritos”, onde se incluem o magnetismo e a gravitação; os processos da magia natural; a astrologia; as marés (por especulação); a telepatia, a transmissão de humor (alegria, raiva, tristeza), os bocejos, e a vergonha. Certamente fenômenos muito variados, mas todos reputados recorrer, de alguma forma, à ação à distância. Os fenômenos à distância são classificados, entre outros critérios, entre os que se transmitem com auxílio de um meio *material* e os que dispensam um tal meio.

Constatação importantíssima: em todo caso, recorrer à ação à distância sempre supõe admitir a existência de um *meio*. Bacon apenas distinguia entre aqueles cujo meio era suposto como material ou como imaterial. Quando se pensa para além do contato físico, é preciso supor alguma espécie de integração primitiva instantânea entre as partes que se afetam. Esta suposição, à qual viemos até aqui nos referindo como “estóica” ou “jônica”, virá tomar papel central para os desenvolvimentos da ciência moderna, e em particular para a superação da física cartesiana. É preciso, entretanto, seguir essa história mais de perto para poder avaliar com alguma segurança o aporte de Newton. Pois, como vimos, não se trata apenas de aceitar a existência das ações à distância: toda a questão desde Bacon é como poder estabelecer com mais segurança, com um rigor razoável, a existência ou não dos fenômenos. Não é porque a magia natural, a alquimia, a astrologia e a fisiologia aceitam ações à distância que a coisa se torna pacífica, e o dever de crítica dos conhecimentos recebidos figura neste momento, como víamos na introdução, de forma preponderante. Ainda assim, não há nesta tradição, ao contrário do que se passa em contexto cartesiano, um horror prévio, uma ansiedade difusa diante da suposta *irracionalidade* da admissão de uma ação à distância.

Com isso, torna-se mais compreensível a influência notável dos alquimistas na filosofia experimental inglesa do começo do XVII. Podemos mencionar o místico John Dee, astrólogo e conselheiro real, como uma figura de prestígio relativo; e acompanhando os pesquisadores contemporâneos sobre esse período vemos ainda recorrentemente os nomes de Van Helmont, de Sennert, e de Starkey (sob pseudônimo *Erinaeus Philalethes*)<sup>36</sup> como

---

<sup>35</sup> HESSE, M.: *Forces and Fields: the concept of action at a distance in the history of physics*. Totowa, NJ: Littlefield, Adams & Co., 1965, pp.91ss.

<sup>36</sup> É de se notar que nos *Novos Ensaios* Leibniz arma um diálogo entre dois personagens que figuram Locke e o próprio autor. O personagem que representa Leibniz se chama Théophile, invocando o amor a Deus; mas parece que o pseudônimo de Starkey esclareceria o nome do personagem lockeano, *Philalèthe*. O papel de Starkey nas discussões da Royal Society foi valorizado em NEWMAN, W. R. & PRINCIPIE, L. M.: *Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the fate of helmontian chymistry*. University of Chicago Press, 2002.

influências decisivas para as filosofias de Hooke e suas “vibrações”<sup>37</sup>, de Cudworth e suas “naturezas plásticas”<sup>38</sup>, e de Robert Boyle. Quanto ao atomismo deste último, há aqui um pouco mais a ser dito.

A relevância de Boyle para este trabalho advém de algumas teses de sua teoria da matéria que serão retomadas tanto por Newton quanto por Locke, que serão importantes e às quais voltaremos um pouco abaixo em nossa discussão sobre a filosofia da natureza finalmente encampada por Condillac. Em primeiro lugar, a filosofia de Boyle segue as indicações baconianas, nos “princípios de nosso novo colégio filosófico, que valoriza não o mero conhecimento, mas tendência ao uso”,<sup>39</sup> e que chamamos aqui de método experimental. Boyle também mantém uma concepção cristã da natureza, e tem interesse em evidenciar a partir da sua teoria da matéria as perfeições da obra divina. Este autor, por outro lado, foi também frequentemente absorvido pelos historiadores da ciência na tese genérica da vitória sem reservas do “mecanicismo” na filosofia natural do XVII, e portanto assimilado a Descartes e Galileu. A questão, porém, é um pouco mais complicada.

Se a prioridade mecânica das considerações sobre a matéria é, de fato, admitida por este naturalista inglês, isto não significa que a natureza se reduza às leis mecânicas. Vemos, no *Tratado do Nitro*, seção XII, uma distinção entre qualidades primárias e secundárias:

*“[...] esse experimento parece nos fornecer um exemplo por meio do qual podemos discernir que o movimento, a figura e a disposição das partes e outras semelhantes funções (se assim as posso chamar) primárias e mecânicas da matéria sejam suficientes para produzir aquelas afecções mais secundárias dos corpos que costumam ser chamadas de qualidades sensíveis.”*<sup>40</sup>

O estatuto dessas qualidades secundárias para a experimentação, entretanto, *não é* ele mesmo secundário. A filosofia experimental de Boyle permitirá conceber uma matéria que se

<sup>37</sup> HENRY, J.: “Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in pre-newtonian matter theory”. *History of Science*, 24(4), 335–380, 1986.

<sup>38</sup> Sobre os antecedentes desta noção de Cudworth, cf. HIRAI, H.: *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*. Leiden e Boston: Brill, 2011.

<sup>39</sup> R. BOYLE, *The Correspondence of Robert Boyle*, vol. I, p. 42, citado por ZATERKA, L.: *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Humanitas, 2004, p.146.

<sup>40</sup> Citado por ZATERKA, *op. cit.*, p.171. O capítulo 4 de Zaterka nos é especialmente importante. O Tratado do Nitro foi traduzido integralmente pela autora em anexo ao mesmo trabalho.

organiza em níveis distintos e, ao assim hierarquizar estas organizações, resguardará aos níveis mais compostos certa autonomia em relação aos níveis inferiores. Experimentalmente, é possível decompor o nitro e “regenerá-lo” posteriormente, quer dizer, obtê-lo de novo tal qual se encontrava antes dos experimentos. Isso permite a Boyle se valer de uma suposição de subpartes do nitro, uma volátil e uma fixa, que se separam e depois se recombina. Isso significaria portanto que são diferentes *recombinações* da matéria as responsáveis pelas diferentes qualidades sensíveis destes compostos. A observação permitirá afastar então a noção escolástica de forma substancial até então dominante e substituí-la por uma concepção *emergente* dos arranjos da matéria. Porém, como o admite Boyle, postular os átomos não significa que se chegou a eles no experimento. É possível apenas compreender e admitir que diferentes partes da matéria têm *poderes* (*powers*) diferentes, e supor então níveis mais e mais compostos de combinação. Trata-se de um atomismo *qualitativo* que não se arroga o direito de determinar o número e as características das substâncias simples, pois o método experimental lida principalmente com as “afecções mais secundárias”, que são aquelas percebidas pelo observador.<sup>41</sup>

A esta forma de arranjo da matéria que produz novos efeitos e qualidades, Boyle chama de *textura*. Aqui, a matemática é instrumento apenas complementar de interpretação daquilo que é principal, a saber, o experimento. No laboratório químico, percebe-se com clareza a importância das *circunstâncias*, que passam a ser cuidadosamente controladas, e que afetam diretamente o que acontece. Não menos importante é que para interpretar o que acontece ali é preciso saber ler, como numa “ciência dos sinais”, as cores, os cheiros, etc.<sup>42</sup> É que a própria relação causal entre os corpos químicos e nossos órgãos sensoriais se dá afinal quimicamente: as texturas são responsáveis pelas sensações, e são ambas obras dos poderes químicos. A química, como disciplina autônoma em relação à mecânica, assume em Boyle uma função paradigmática para a teoria da natureza, que será generalizada legitimamente quando certos aspectos dela forem transferidas à própria cosmologia com o sucesso de Newton. Isso permitirá a uma parcela importante da ciência do XVIII ter, ainda, a química (não a mecânica!) como paradigma, sob égide de certo newtonismo.<sup>43</sup> A “forma” agora não

<sup>41</sup> Como o mostra Zaterka, esta compreensão de átomos qualitativos é herdada de Sennert, cf. *op. cit.* pp.173ss. Cf. ainda o já referido NEWMAN, *Atoms and Alchemy*.

<sup>42</sup> SARGENT, Rose-Mary, citada por Zaterka, *op. cit.*, p. 158.

<sup>43</sup> Cf. MOCELLIN, R. C.: “Conceitos nômades: filosofia química na ilustração”. *Dois Pontos*, v. 15, n.1, 2018, pp.183-197; e ainda BENSUAUDE-VINCENT, B., & LEQUAN, M.: “Chimie et philosophie au 18e siècle.” *Dix-Huitième Siècle*, 42(1), 2010, pp.397-416.

tem mais sua acepção aristotélica de algo que se acopla à matéria, mas é simplesmente a maneira particular pela qual esta última existe e produz certos efeitos; ela é o primeiro motor da *mistura* (*mixtion*), isto é, das possibilidades combinatórias das partículas. Assim, é permitido compreender esta filosofia não como uma hipótese abstrata, mas como uma espécie de realismo operatório concebido a partir dos experimentos.<sup>44</sup>

Por *mistura* (*mixtion*, *mixte*) referimo-nos então às propriedades emergentes dos fenômenos químicos: numa reação que envolve duas substâncias distintas, é possível obter uma outra substância completamente nova, que tem outra cor, outra densidade, outro cheiro etc. que os reagentes. A interpretação alquímica tradicional, de viés aristotélico, dava conta desta mudança com recurso à problemática noção de *forma substancial*: uma mesma matéria, que anteriormente se encontrava sob uma forma, passa a ser subsumida a uma outra forma. A relação entre a forma anterior e a forma posterior, entretanto, é difícil de estabelecer diante dos experimentos de regeneração da mesma substância química. Em resposta à dificuldade, combinam-se então no XVII os conhecimentos alquímicos tradicionais com uma ontologia solidária das intuições atomistas, mas agora em viés qualitativo, o que significa bastante modificadas. A mistura completa não se dá mais então por substituição de forma, mas sim pelo rearranjo das partes imperceptivelmente diminutas. Isso significa que a mesma matéria cria diferentes fenômenos quando assume diferentes configurações, e portanto que, durante uma reação química, a mudança fenomênica não supõe necessariamente uma mudança dos componentes, apenas um rearranjo espacial deles. Os componentes últimos, os átomos, permanecem supostos. É neste sentido que a filosofia corpuscular de Boyle pode ser chamada de “mecânica”, pois recorre à suposta diferenciação nos parâmetros de movimento e situação, qualidades primárias, para explicar os poderes químicos e a produção das qualidades secundárias.

Perceba-se ainda que o exílio da forma substancial trará consequências para a noção de *individuação*. O que constitui um objeto como uno não é a unicidade da forma, como pensavam os escolásticos, mas será a *coesão* proporcionada pela mistura e pela textura, imanente aos poderes da matéria. A textura produz uma unidade qualitativa na matéria que existe realmente como consequência de seu arranjo. A coesão dos objetos que os torna unos permaneceria inexplicada sem uma noção *qualitativa* de átomo que constituísse a textura, e essas noções são consideradas responsáveis, portanto, pela composição de um objeto

---

<sup>44</sup> Na expressão de Bensaude-Vincent, n.16 acima, autora que também enfatiza o aspecto emergente da química.

macroscópico como *um mesmo objeto*, a partir da adesão mútua entre as partículas que os compõem. Destaque-se que também isso permaneceria inexplicado numa compreensão estritamente mecânica, sem “poderes” que mantivessem as partes de um mesmo objeto unidas enquanto *um só*.

O artigo *Corpusculaire* da Enciclopédia, de autoria de Formey, descreve esta filosofia como a que busca a razão dos fenômenos na “configuração, na disposição e no movimento das partes dos corpos”. Ela é, no mesmo artigo, atribuída a Descartes, e seus antecedentes são localizados em Leucipo, Demócrito e Epicuro. O importante para nós é que, de acordo com o artigo Newtonianismo, a filosofia de Newton *não* será reputada contrariar as assunções cartesianas *enquanto filosofia corpuscular*, e isso se dá exatamente pela admissão dos átomos em sua filosofia, como herança e influência de Boyle. Um outro autor mais pacificamente considerado “epicurista”, Gassendi, também contribui a disseminar esta posição filosófica, que será importante em certos contrapontos à física de Descartes.<sup>45</sup> Se para Boyle só há átomos na matéria, mas suas interações produzem fenômenos realmente novos, com essa concepção será possível conciliar teses de duas tradições distintas: os conhecimentos experimentais de tradições alquímicas, escolástica ou paracelsista, e a existência dos átomos; o que é a tese geral do já referido Newman.

Newton estudou com Boyle a disciplina química-alquímica, a *chymistry*, pelo menos desde 1669. Com Newton, veremos se organizar uma primeira versão de teses físicas que vigorará inalterada em linhas gerais até o século XVIII. Isaac, entretanto, não recorre imediatamente às discussões alquímicas correntes na Royal Society em suas investigações. Ao contrário, em consonância à voga dos estudantes universitários de Oxford em seu tempo, Newton teria aderido na juventude a um cartesianismo estrito para lidar com problemas de mecânica, disciplina que se supunha dever abarcar os fenômenos da astronomia. Seria diante de dificuldades intransponíveis com relação ao mecanismo cartesiano que o físico inglês teria decidido se dedicar ao estudo de outras tradições filosóficas, e vem a ler não apenas os textos tradicionais da alquimia como a *Hermetica*, vindo a copiar trechos e obras como víamos na epígrafe, mas também Lucrécio e outros atomistas antigos, e daí então apenas as aplicaria “indevidamente” a problemas que deveriam até então, em contexto cartesiano-galilaico, ser

---

<sup>45</sup> Condillac avalia Gassendi positivamente por suas críticas ao peripatetismo, Hist. Mod., XX, p.435ss. Liga-se frequentemente Gassendi tanto às fontes epicuristas quanto a Locke, tendo sido este influenciado pelo primeiro. Cf. também aqui os artigos em OSLEER, *Atoms, Pneuma and Tranquility*.

considerados puramente mecânicos.<sup>46</sup>

\*\*\*

É preciso expor ainda a influência das investigações fisiológicas do século XVII inglês sobre as teses ontológicas e cosmológicas, a serem compreendidas em concerto com aquelas da alquimia e do magnetismo. A proximidade pode ser detectada de imediato em relação à dita influência estoíca, pois ali o mundo todo é um grande *animal*, e aquilo que de acordo com a tradição corre por todo o universo integrando-o, o *pneuma*, é uma espécie de sopro de vida cósmico, por vezes associado à expressão de *alma do mundo*. Também na fisiologia, a influência é atribuída pelos especialistas à ciência estoíca. Canguilhem nos mostra já em Galeno uma tese importante a respeito da natureza dos músculos: estes não têm apenas dois estados possíveis, mas três: além de relaxado e contraído, um músculo tem um estado em que se mantém firme em posição intermediária, tonificado (relativo a um *tônus*).<sup>47</sup> Canguilhem nos expõe este terceiro estado como solidário a certo estoicismo, pois sustenta-se metafisicamente na possibilidade de uma *tensão*. É que a tensão não é um aspecto pontual, atômico, relativo ao elemento, mas um aspecto *contextual*, de área ou volume, que recorre necessariamente a uma integração entre as partes que constitui uma organização de nível superior, pois o tônus depende de um estado simultâneo de *todo* o músculo. A própria noção de vida é que joga aqui, desde as tradições mais antigas àquelas do XVIII, pois a vida é compreendida como uma harmonia e um concerto entre as partes que constituem o corpo vivo, e que por uma suposta *força vital* vêm a agir juntas.

As pesquisas alquímicas se dedicam em ampla medida a fenômenos fisiológicos. Thomas Willis (1621-1675) é o protagonista dos capítulos de Canguilhem sobre a origem da noção de *reflexo*, que por sua vez deve muito às concepções que viemos enfatizando.<sup>48</sup> Em sua obra sobre a fermentação (*De Fermentatione*, 1656), ela é um processo alquímico, que recorre às forças e à tradição do chamado “humanismo médico”: Paracelso, Van Helmont, Gassendi.<sup>49</sup> As metáforas para as transmissões que integram um corpo vivo não procedem do

---

<sup>46</sup> GANDT, F.: “Introduction” a NEWTON: *De gravitatione*. Paris: Gallimard, 1995. Cf. particularmente “La Formation Intellectuelle de Newton”, pp.32-63. A conta mais completa do desenvolvimento das teorias de Newton se encontra em WESTFALL, *op. cit.*, cap. VII. A historiografia contemporânea continua aportando continuamente novos conhecimentos sobre a formação de Newton pelo estudo de seus manuscritos, mas essas precisões não parecem interferir grandemente em nossos objetivos aqui.

<sup>47</sup> CANGUILHEM, G.: *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF, 1995.

<sup>48</sup> *Idem*, cap. 3, pp.57-78.

<sup>49</sup> HIRAI, H.: *op. cit.* Há muitos nomes recorrentes nesta e em tantas outras obras a tratar do período, produzidas tanto no século XVIII quanto no XX: Cardano, Telesio, Campanella...

choque e do contato, mas antes recorrem à força do fogo, ou da luz. É que, pela doutrina tradicional dos quatro elementos, a luz seria feita de fogo; o que tornava os fenômenos de luz fria, como o luar mencionado por Bacon em suas obras, uma anomalia a ser explicada e investigada.<sup>50</sup> Van Helmont, também mencionado por Canguilhem, e relevante autor para o contexto da Royal Society, aproxima a transmissão dos impulsos nervosos a algo de *luminoso*. Quanto ao uso dos termos para nomear esta área de conhecimento, o termo *physiologia*, até então sinônimo de *physica*, isto é, filosofia natural tomada em geral, teria sido inaugurado pelo “platonista” francês Fernel em 1548 no sentido de funcionamento físico do corpo vivo, e que virá a ser referido em contexto inglês também como “*oeconomia animale*” desde ao menos Charleton, em 1659, expressão através da qual este descreve a *physiologia*.<sup>51</sup>

A fisiologia recorre em suas descrições à noção curiosa de *espíritos animais*. As descrições cartesianas da fisiologia também recorrem a esta noção, contudo entendidos como corpúsculos que passam pelos túbulos dos nervículos, produzindo os movimentos de forma mecânica. Vejamos porém mais uma vez o confronto entre estas concepções e aquelas dos filósofos ingleses: nada obriga estes últimos a reduzir a eficácia dos espíritos animais ao movimento e ao choque. A metáfora do tipo de causalidade fisiológica é antes, insistimos, o fogo ou a luz: donde a motivação do emprego do termo *reflexo*, termo de óptica, para a relação estabelecida entre o nervo no cérebro e os estímulos nas demais partes do corpo; um tipo de causalidade que, diz-nos Canguilhem, não é considerada *nem mecânica nem transcendente*. Se a obra de David Harvey *De Motu Cordis* (Sobre o Movimento do Coração, 1640) parece uma vitória incontestável da mecânica, como de fato o é, ela não é então vista diante do quadro de uma suposta inexorável anexação de todos os conhecimentos por esta disciplina. Ao contrário, este resultado apenas permite separar com maior precisão os fenômenos que de fato fazem parte do mecanismo puro: o coração é um músculo que põe em marcha uma máquina hidráulica, sem dúvida; mas isso não chega a sugerir que se pudessem esgotar as funções vitais exclusivamente por via das explicações mecânicas. É aqui que o fenômeno de fermentação estudado por Willis tem papel importante, e sustenta com mais segurança um domínio de conhecimento reservado às relações entre poderes provenientes da

<sup>50</sup> O exemplo é dado de passagem por Jeanne FAHNESTOCK, *Rhetorical Figures in Science*, cap.2, seção D1.

<sup>51</sup> *Natural History of Nutrition, Life, and Voluntary Motion*; cf. ainda PORTO, P. A.: “Walter Charleton (1620 - 1707) e sua Teoria Atômica.” *Quím. Nova*, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 335-338, Junho 1997.

alquimia: pois a circulação do sangue *não é* a fermentação, esta ao contrário é de alguma forma uma fonte de calor, como um fogo, e tem portanto uma causalidade distinta da da circulação mecânica. Esta força vital de tónus muscular (do coração principalmente), comunicada pelo cérebro, não é um impulso de ordem estritamente mecânica, pois se transmite *instantaneamente* (donde a metáfora com a luz) por uma espécie de *explosão* (donde a metáfora com o fogo) que se aproxima, por analogia, ao fenómeno da queima da pólvora.<sup>52</sup> De toda forma, o músculo é ele próprio fonte e origem de uma força *animal*, que pode ser ativada ou não de forma voluntária pela integração fisiológica das partes deste corpo vivo. Que esta força exista não é posto em causa, o que se discute é apenas como ela funciona ou poderia funcionar.

Aderimos aqui à tese de Betty Dobbs a respeito da manobra metafísica de Newton como uma busca de conciliação entre aspectos “epicuristas” e “estóicos”.<sup>53</sup> Dos primeiros, retenha-se a noção fundamental de átomo. Dos segundos, aquela de *pneuma*, como o ar de Anaxímenes, que permanece, como que gravado nas palavras mesmas, no “sopro” [*breath*] atribuído por Gilbert à pedra-ímã, mas também nos “espíritos” da química. Ressalte-se enfim que exatamente esta palavra, *spirit*, figura entre os exemplos de Locke das origens sensíveis dos termos abstratos: o “espírito” é em sua origem um sopro [*breath*].<sup>54</sup> Esta observação levanta uma questão teológica muito aguda: *se a alma é material ou imaterial*. No seu Ensaio, Locke deixa em aberto a questão como indecidível, o que soará aos teólogos como uma heresia condenável. É que, da parte de Locke, a questão simplesmente *não compete à teologia*, o que evidentemente enfurecerá guardiães da religião, como o bispo de Worcester. Na troca de cartas do filósofo com o bispo, as questões são desenvolvidas e explicitadas.<sup>55</sup> O problema deveria ser solucionado, segundo Locke, pela ciência experimental, e é antes a precariedade dos conhecimentos deste tipo sobre a alma que impede uma resposta segura. A questão em torno da materialidade da alma é evidentemente antiga: Locke chama Cícero em sua defesa, que já pesava entre os argumentos sobre a natureza da alma a possibilidade que

<sup>52</sup> Compare-se por contraste a descrição do coração e da circulação por Descartes, *Discurso do Método*, parte V.

<sup>53</sup> B. J. T. DOBBS: “Stoic and Epicurean doctrines in Newton’s system of the world”, in: M. J. OSLER (ed.): *Atoms, Pneuma and Tranquility*, 1991. p.221-238.

<sup>54</sup> Locke, Ensaio, III, 1, §5: “Spirit, in its primary signification, is breath”. Notar ainda a presença corrente do termo no vocabulário químico, como no “spirit of vitriol”, etc, por Locke, Newton e outros.

<sup>55</sup> Locke, Ensaio, IV, 3, §6. O problema é contestado por Stillingfleet, a quem Locke responde em duas ocasiões. Cf. particularmente a *Segunda Resposta a Edward Stillingfleet, bispo de Worcester*, em LOCKE, 1823, vol.4. Na tradução francesa de Pierre Coste ao Ensaio, versão lida por Condillac, há uma longa nota de várias páginas reportando o problema e suas repercussões, mencionando o debate entre Locke e Stillingfleet, e acrescentando considerações de sua própria lavra sobre o problema.

fosse composta dos elementos tradicionais: *fogo, talvez ar* (*De Natura Deorum*, II,9). Ao retomar Locke, Condillac bem terá que se precaver de uma associação muito estreita às posições do filósofo inglês, sobretudo por esta possibilidade aberta de a alma ser material. Voltaremos ao problema na próxima seção.

É interessante pensarmos, com Serres,<sup>56</sup> o quanto estas concepções permanecem apenas marginalmente alteradas na passagem dos séculos. O fogo interior dos corpos vivos, como o sopro divino, serão plenamente integrados, ao longo da história, à função fisiológica da respiração, herdeira direta da noção de Willis de fermentação. Bem mais tarde, Lavoisier concluirá na *Memória sobre a Respiração*: algo do ar é o responsável pela produção deste fogo interior, o oxigênio finalmente. Como ele opera não se sabe ainda (a noção de respiração celular não se encontra no horizonte), mas é possível assimilar seguramente a reação de respiração a um processo químico de combustão através das análises do ar inspirado e expirado. Não é assim tão absurdo, portanto, mesmo para nós hoje, dizer que a atividade muscular tem algo de pólvora, e é alimentada por um sopro.

\*\*\*

Antecipamos repetidas vezes o sentido da intervenção de Newton: legitimar metodicamente o recurso à noção de *força*, e com isso trazer à roda ainda duas outras noções que estão umbilicalmente ligadas a ela, o *meio* e a *tensão*. Recenseamos, até aqui, uma série de fontes disciplinares que se reclamam incontornavelmente de tais noções, um grupo de fenômenos irreduzíveis ao mecanismo, meditados por Newton durante muitos anos, e referidos por Westfall como o “conjunto de fenômenos cruciais” para a revolução por ele proposta.<sup>57</sup> Para que este uso se torne legítimo pelos critérios da “nova filosofia”, entretanto, é preciso ser capaz de *quantificá-lo* de forma razoável com apoio sobre experimentos. Neste momento, descreveremos o percurso de Newton e a forma como ele concentra toda esta gama de problemas numa noção metafísica eminentemente problemática mas muitíssimo fecunda em suas consequências, a cumprir funções análogas à do pneuma: o *éter*.

A respeito destas noções consideradas para a astronomia propriamente, ressalte-se que nenhum dos autores consultados, do XVII ao XXI, atribui a originalidade de Newton a ter pensado a *existência* de uma força de atração. Ao contrário, a Enciclopédia, Condillac,

---

<sup>56</sup> *Hermès III: La Traduction*, 1973, p.27.

<sup>57</sup> Westfall, *op. cit.*, p.335.

Koyré, Gandt ou McMullin apontam como antecedente importante os trabalhos de Kepler.<sup>58</sup> Para este último, o sol não detém o centro da gravitação; há antes um centro “magnético”, em consonância aos trabalhos de Gilbert. Esta força de atração se transmite tal qual a luz e o magnetismo, e portanto enfraquece com a distância. Kepler a considera entretanto apenas inversamente proporcional à distância (em vez de *ao quadrado* da distância). Ademais, a força de atração para ele é mais particular a cada um dos corpos celestes, ou entre corpos “cognatos”. Dessa forma, é plausível dizer que a Terra atrai a Lua, mas não que o sol atrai todos os outros corpos do universo. Antes, e muito astrologicamente, cada um dos planetas tem um poder próprio, distinto do dos demais; assim, a Terra tem uma força de atração específica, que a mantém como corpo único e coeso, que não se desagrega, e explica a gravitação dos corpos. Lembremos que “gravitação” significa, em sentido próprio, a força que atrai os corpos para o solo, quer dizer, o peso (*gravitas*). Se hoje entendemos esta palavra como algo de cósmico, esta é exatamente a extensão segura do sentido do termo proporcionada pelos resultados de Newton. Quanto à atribuição de atrações particulares a cada um dos corpos, Koyré nos lembra a importância para ela da revolução do universo infinito: se este não é mais fechado e limitado, o universo precisa contar com forças internas de integração rumo à produção de um sistema que, não houvesse tais forças, poderia se desagregar e degenerar em caos. Segundo Kepler, se a lua não cai sobre a Terra, isto se dá por “uma força animal ou alguma outra”.<sup>59</sup>

Koyré nos diz, todavia, que Newton jamais crê verdadeiramente numa força atrativa. Nos vemos aqui diante de um problema oriundo da mutação das interpretações na disciplina da “história das ideias” quanto ao desenvolvimento das ciências. Esta geração mais antiga da qual Koyré faz parte, anterior à década de 1960, pretende dar uma conta bem mais “mecanista”, interessada num triunfo “racional” (termo compreendido em chave bem particular) dos progressos científicos. A historiografia se ressentiu destes esforços em gerações seguintes, que coincidem com as fontes que aqui recenseamos de revalorização das fontes alquímicas naquele mesmo período. Veremos que, da parte de Condillac, valorizar a solidez do princípio único “estóico” para o método não implica necessariamente abrir as portas para a astrologia, a magia, ou o irracional, e que é ao contrário na *sobriedade da*

---

<sup>58</sup> KOYRÉ, A.: “La Gravitation de Képler à Newton”, in: *Études Newtoniennes*; McMULLIN, E.: “The Origins of the Field Concept in Physics”. *Physics in Perspective*, vol. 4, 2002, pp.13-39. A obra capital de Kepler aqui é a *Astronomia Nova*, 1609.

<sup>59</sup> Koyré, *op. cit.*

*aplicação do princípio* que residirá a chave do método. Que a fonte da ideia se encontre na tradição alquímica não é um problema portanto, pois o próprio Newton já seria responsável por desvincular, de uma nova ciência parcimoniosa, aqueles delírios místicos. Assim, o abade não precisa negar a Newton a adesão ao princípio de atração. Na historiografia mais recente, por exemplo no comentário introdutório de Gandt, a conclusão é distinta da de Koyré: estes autores estão de acordo em que Newton teria sido mesmo incapaz, num primeiro momento, de aceitar seriamente as atrações, vista sua adesão ao cartesianismo então em voga entre os estudantes universitários ingleses. E de que todavia, o sucesso de seus trabalhos teria se dado independentemente de uma tomada de posição quanto à natureza da causa da gravitação universal que, entretanto, se encontra claramente estabelecida. Enfim, que a recusa em investigar esta causa não seria, porém, a defesa metodológica de um positivismo *avant la lettre*, mas a mais simples resignação infeliz de um investigador que continuava a desejar, ainda, alguma explicação mecânica para a causa da gravitação. Portanto, e aqui os autores se afastam, teria sido apenas muito lentamente que suas posições resvalaram *de fato*, ademais sob influência de Nicolas Fatio, ao não-mecânico; o que Koyré nega. De toda forma, para os autores do XVIII esta questão se encontra em aberto, e os que aprovam a suposição de uma causa mecânica à atração, tanto quanto os que a desaprovam e aqueles que apenas não a julgam necessária podem todos se reclamar indiferentemente e com liberdade plena a alcunha de *newtonianos*. Para compreender isto, é importante ter em mente que Newton manteve segredo completo de grande parte de seus escritos, que este autor é frequentemente retratado por biógrafos de todas as épocas como recluso e profundamente cauteloso a respeito de expor suas verdadeiras opiniões; e que o conhecimento público de seus manuscritos e os estudos detidos sobre eles são obra muito mais recente, vista a surpresa de Keynes diante de sua descoberta. É muito provável portanto que os autores iluministas não conhecessem os detalhes de suas reflexões alquímicas, nem teológicas.

Dizíamos que a noção de força à distância torna clara aos poucos a exigência lógica da suposição de um meio. A questão é de todo alquímica: para compreender a “sociabilidade” das substâncias, é preciso supor um terceiro termo que proporcione a interação entre eles. Se a origem histórica de um espírito vivificador, um ar [*aire*], virá a conformar a ideia de força, nos vemos mais uma vez diante daquela alternativa que vimos em Bacon: este meio é material ou não? Para responder à pergunta, precisamos antes acompanhar a elaboração de uma nova teoria da matéria a partir da noção alquímica da “Matéria Una Católica” [*One*

*Catholick Matter*], isto é, encontrar sustentação experimental para a suposição de que toda a matéria é homogênea.<sup>60</sup> Esta operação se dá pela quantificação da unidade de *massa*, questão complexa e de muita controvérsia nos séculos XVII e XVIII.<sup>61</sup> Newton chega à massa pelo uso dos parâmetros legados pela tradição: a noção de *volume* de Euclides unida à noção de Arquimedes de *densidade*. Se tomo dois objetos de volumes iguais, sendo um de ouro e um de chumbo, uma balança revela que eles têm pesos diferentes. Eis a descoberta de Arquimedes: uma mesma substância tem uma densidade *homogênea*, isto é, todas as porções de mesmo volume de ouro terão sempre o mesmo peso; e cada uma das diferentes substâncias tem uma proporção específica entre volume e peso, isto é, uma densidade específica. Se este expediente é suficiente para determinar a identidade da constituição de duas substâncias distintas, o que teria sido a solução por Arquimedes do célebre problema da coroa de ouro do rei de Siracusa, ela ainda deixa completamente em aberto a interpretação física desta diferenciação material das substâncias químicas. Newton virá, em inspiração alquímica, considerar *toda e qualquer* matéria como homogênea. Assim, se uma balança com mesmo volume de chumbo e de ouro pende para o primeiro, isso será interpretado atribuindo ao chumbo *mais matéria* que ao ouro. A matéria é única e homogênea: não há duas porções distintas, em última análise, de matéria; assim, a diferença de massa só pode ser uma diferença de concentração de “uma matéria universal” entre esta substância e esta outra. O ouro e o chumbo são feitos da mesma coisa; mas há mais dessa coisa (o que quer que seja ela) num mesmo volume de chumbo que num de ouro, ou seja: *uma só e mesma coisa* é que se encontra no chumbo numa densidade maior que no ouro. Nada indicaria de partida que a coisa devesse ser assim, e teorias concorrentes no XVII frequentemente admitem diferentes tipos de matéria, alguns mais pesados, outros mais leves, ou mesmo sem peso, como se vê em Leibniz.<sup>62</sup> A posição de Newton exige ainda considerar a maior parte do espaço como vazio (para um mesmo volume, o ouro teria então mais “poros” que o chumbo), e a parte realmente

---

<sup>60</sup> DOBBS, B.J.T.: *The Foundations of Newton's Alchemy, or the Hunting of the Green Lyon*. Cambridge University Press, 1975, Cap. 6: *Newton's integration of Alchemy and Mechanism*. pp.194-232, Seção B: “*One Catholick Matter*” and its transmutations. Lembremos que “Catholick” significa universal. É a suposição de uma matéria homogênea que fundamenta ali também a possibilidade das transmutações. Boyle supunha esta matéria católica como completamente passiva antes que Deus lhe provesse qualidades e poderes, cf. Zaterka, *op. cit.*, p.180.

<sup>61</sup> Além de Koyré, cf. sobre isso os textos sobre Newton em METZGER, H.: *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*. Paris: A. Blanchard, 1974.

<sup>62</sup> Cf. o 5º escrito de Leibniz na correspondência Leibniz-Clarke, §35: “*C'est une étrange fiction que de faire toute la Matière pesante.*”, “é uma estranha ficção tornar pesada toda a matéria”. Distingue-se “matéria” de “matéria pesante”, abrindo a possibilidade de uma matéria sem peso.

pesada como comparativamente menos extensa. Esta matéria, insistimos, não é mais aquela aristotélica, puramente potencial que aguarda uma forma para se tornar fenômeno; esta matéria homogênea é antes considerada constituinte do real por si mesma. E é a *quantificação* da massa que engendrará ainda a quantificação da força, através da conhecida fórmula da Segunda Lei de Newton:  $[F = ma]$ . Ela se vale em primeiro lugar da cinemática galilaica, que calcula a aceleração (a) a partir de uma mais completa meditação sobre a lei da inércia, que toma o movimento uniforme como fundamental e se propõe a explicar portanto apenas as *variações* de velocidade, isto é, as acelerações. Em seguida, usa a assunção ora descrita de Newton em quantificar a massa (m), e se abre com isso à quantificação rigorosa da noção de *força* (F) pela relação destes dois primeiros parâmetros, e cuja unidade de medida virá eventualmente a ser quantificada justamente em *Newtons*.<sup>63</sup>

Voltamos às influências da pedra-ímã: como se dá esta interação à distância, notadamente do sol em relação aos planetas? Por via material, ou por algum tipo de via imaterial? Pela tradição neoplatônica, aquele pneuma era suposto como material. Quanto a Newton, ele operará a inversão desta concepção. A última redação da *Óptica*, de 1717, acrescenta oito novas questões àquelas já anteriormente contidas no final da obra, e sugerimos que isso se dê por ocasião do confronto com Leibniz em sua troca de cartas com Clarke. As questões 22 a 24 listadas no final da edição definitiva da *Óptica* são aqui bom testemunho histórico da explicitação da inversão da posição: o éter agora como algo de imaterial; pois a *Óptica* é seu escrito mais disseminado, e muito mais facilmente compreensível que a complicada construção matemática dos *Princípios*.<sup>64</sup> A nova Questão 22 conjectura por via matemática sobre os efeitos do éter a partir da resistência dos fluidos: pois, se este meio que transmite a gravitação for material, ele precisará necessariamente retardar os movimentos dos planetas:

*“Não é verdade que os Planetas, Cometas, e todos os Corpos grandes podem realizar seus Movimentos mais livremente e com menos resistência neste Meio Etéreo [Aethereal Medium] do que em qualquer Fluido, que ele preenche todo o Espaço adequadamente sem deixar Poros, e por consequência é muito mais denso que o Mercúrio ou o Ouro? E não deve esta resistência ser tão pequena a*

<sup>63</sup> Esta história complexa e cheia de meandros que ora resumimos é descrita em detalhe em WESTFALL, *op. cit.*

<sup>64</sup> A construção matemática de Newton nos *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*, que inclui a apresentação da invenção do que hoje chamamos de cálculo como um “método de fluxões” geométrico, é muito distinta do cálculo como conhecido hoje, o que costuma tornar este livro difícil, obscuro e pouco familiar mesmo para os físicos e matemáticos de hoje, bem como para seus comentadores.

*ponto de ser inconsiderável? Por exemplo; se este Éter [Aether] (pois assim o chamarei) fosse suposto 700000 vezes mais elástico que nosso Ar, e mais de 700000 vezes mais rarefeito; sua resistência seria mais de 600000000 vezes menor que a da Água. E uma resistência tão pequena mal faria uma alteração sensível nos Movimentos dos Planetas em dez mil Anos.”<sup>65</sup>*

Vejamos a respeito deste texto em primeiro lugar a consideração de uma propriedade, a *elasticidade*, também incompreensível no quadro da física cartesiana porque admite um movimento que recorre à noção de potencialidade. Quando um corpo elástico se comprime, este corpo como que guarda uma força *potencial*, isto é, momentaneamente inexpressa por qualquer dos parâmetros mecânicos de extensão, movimento e choque, e que apenas num momento posterior volta a se manifestar mecanicamente, isto é, em extensão e movimento. Um corpo elástico absorve a força que o atinge e em seguida a reenvia em sentido contrário; se, como para Descartes, só houver extensão e movimento e não houver vácuo, pois tudo é *pleno*, não é possível então admitir que esta propriedade exista quando deixa de se manifestar na extensão para só num momento seguinte voltar a se manifestar nela. A admissão desta propriedade elástica à matéria é outra dificuldade da física cartesiana, que só pode recorrer a choques inelásticos e propõe em resposta a isso diferentes tipos de matéria. Nos trabalhos da *Royal Society*, Hooke realiza importantes estudos sobre o funcionamento mecânico das molas, e Boyle estabelece, em seus célebres experimentos com a máquina pneumática, uma força elástica chamada justamente de “mola do ar” [*spring of air*]. Com a produção do vácuo dentro da máquina pneumática de Boyle, se torna possível calcular a resistência causada por diferentes fluidos, e aplicá-la à suposição do éter. O problema que surge aqui, portanto, é de que quando supusermos o éter como fluido *material* ele assumirá propriedades contraditórias: uma densidade extremamente grande, pois não deixa poros, e uma resistência extremamente pequena, a ponto de não produzir retardamento detectável nos movimentos dos planetas durante dez mil anos, isto é, por um tempo maior que a duração atribuída ao mundo bíblico desde a Criação.<sup>66</sup> As propriedades prodigiosas deste éter são ainda mais surpreendentes: “E como os eflúvios do Ímã podem ser tão raros e sutis a ponto de passar pela Placa de Vidro

<sup>65</sup> NEWTON: *Opticks*, 1717. Questão 22, p.327.

<sup>66</sup> Também para Condillac, o mundo tem sete ou oito mil anos (*História Antiga*, Livro I, cap. 1). O próprio Newton tem trabalhos de cronologia louvados por Voltaire em suas *Cartas sobre os Ingleses* (1734, nº17) em que estima a duração do mundo em meros 5500 anos. Apenas Buffon virá ampliar prodigiosamente esta estimativa, atribuindo à Terra em sua *História Natural* cerca de 40 milhões de anos. Para uma história geral da ampliação vertiginosa do tempo cósmico do século 18 ao 19, cf. TOULMIN, S. & GOODFIELD, J.: *The Discovery of Time*. Cambridge, 1982.

sem qualquer Resistência ou Diminuição de sua Força, e todavia tão potentes a ponto de girar uma Agulha magnética do outro lado do Vidro?”<sup>67</sup> Estas propriedades, então, parecem dificilmente conciliáveis a algo material. Este éter passa a tomar aqui quase que apenas a função lógica e metafísica de *comunicação* suposta entre causas e efeitos à *distância*, mesmo através de barreiras que, pelo esperado, deveriam interferir em sua causalidade e seu funcionamento. É assim que, quando nenhum dos experimentos de Newton vem a confirmar a materialidade deste meio etéreo, ele permanece suposto, mas agora como *imaterial*. Até onde se pode verificar, não se trata de um turbilhão de partículas: o que abre a possibilidade de se elaborar aqui pela primeira vez na física moderna a noção, ainda vigente hoje, de um *campo*: um campo gravitacional lentamente gestado em analogia a um campo magnético.<sup>68</sup>

É preciso qualificar o que acabamos de dizer. Já se defendeu que a noção de campo ocorresse em Newton, o que foi rebatido por especialistas.<sup>69</sup> O argumento de Hesse é de que o campo *exige* uma acepção material para poder ser propriamente considerado como análogo à noção contemporânea deste conceito em física, o que só teria ocorrido historicamente em 1736, na *Mechanica* de Euler, trabalho pioneiro em mecânica dos fluidos, e que pensa o comportamento do líquido atribuindo valores a cada ponto do contínuo constituinte do líquido analisado. Quanto à situação em Newton, estes valores seriam apenas imaginários, já que entre os planetas há vácuo, e se pensa apenas portanto o valor que a influência gravitacional *tomaria* caso certo espaço fosse ocupado por uma massa. De nossa parte, não buscamos a influência dessa concepção quanto à teoria da matéria propriamente, mas analisamos abaixo como esta noção influencia a metafísica e a lógica de Condillac; essa discussão, portanto, não interfere em nossos propósitos e cremos poder considerar impunemente Newton como legitimador, para o século XVIII e para a metodologia moderna, de uma noção *lógica* de campo como integração primitiva.

Se este éter tem a função de comunicar a força de gravitação e a força magnética, suas funções não param aqui. Em contraposição à noção de choque, a ideia de ação à distância virá recorrer à noção de *vibrações do meio* para se transmitir, em analogia a ondas num líquido.

<sup>67</sup> *Opticks*, Questão 22 à redação definitiva (edições de 1717 em diante).

<sup>68</sup> Voltaire expõe, na seção de suas *Cartas Sobre os Ingleses* dedicada à figura de Bacon (nº12), como este autor antecipava Newton ao propor em seu *Novum Organon* que se buscasse “se não haveria uma espécie de força magnética que opera entre a Terra e as coisas pesadas, entre a Lua e o Oceano, entre os Planetas, etc.”

<sup>69</sup> Cf. uma descrição da questão em jogo em McMULLIN, *op. cit.*, notas 16 e 20. As referências, *apud* McMullin, são Howard STEIN, “On the notion of a field in Newton, Maxwell, and beyond,” in Roger H. STUEWER (ed.), *Historical and Philosophical Perspectives in Science* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970), pp. 264–287; e Mary HESSE, in STUEWER, *ibid.*, pp. 298–299.

Esta noção é muito desenvolvida e elaborada por Robert Hooke.<sup>70</sup> Koyré se refere a Hooke como aquele a ter se valido desta analogia com a propagação da luz para tratar das influências da gravitação, na esteira das concepções de Kepler. Hooke teria estado muito próximo de pensar o mesmo que Newton vem efetivamente a realizar, e sua limitação teria sido, como o teria relatado o próprio Hooke, que ele não teria pensado em estender essas influências de propagação às “distâncias prodigiosas” que há entre os planetas. Ao fazê-lo, Newton confirma nos fenômenos a integração universal de *uma única coisa*, a matéria homogênea, através de *um único meio*, o éter. Nesta concepção, a matéria aparece mais como um grupo de pontos distribuídos num espaço integrado, o que tornaria a maior parte do universo, contra o pleno de Descartes, propriamente *vazia*. Insistimos ainda que a homogeneidade da matéria não exclui a multiplicidade dos fenômenos, já que os arranjos mais e mais complexos desta mesma matéria una são reputados produzir poderes autenticamente novos que perfazem tudo o que se passa no cosmo.

A integração do cosmo se expressa na reciprocidade instituída pela célebre terceira lei de Newton. O meio etéreo suposto cumpre a noção de contaminação recíproca das partes, e termina por instituir que toda e cada relação é ela mesma recíproca. Isso permite pensar mais no *sistema completo* do qual os diferentes corpos celestes são partes do que em cada um desses corpos considerados à parte. Estas relações se complicam prodigiosamente num tal modelo, pois, sendo todas recíprocas, seria preciso considerar todas as relações ao mesmo tempo. A análise do movimento da Lua é aqui um exemplo sensível, o mais claro problema dos três corpos: há atração recíproca entre a lua e a Terra, entre a Terra e o sol, e entre o sol e a lua. Não há, até nossos dias, solução algébrica para este problema, o que não impede é claro que ele tenha sido abordado por aproximações, notadamente na obra de Euler *Theoria motus lunae*, de 1753.<sup>71</sup> Parece-nos claro que esta tentativa de síntese do sistema solar a partir do cálculo das relações entre os objetos que o compõem, entretanto, só é possível porque houve, *antes* da distribuição operativa da forma matemática de lidar com o problema, uma legitimação de ordem *metafísica* da integração primitiva do universo, e que tinha como inspiração uma longa linhagem jônica, estóica, neoplatônica, alquímica.

As questões acrescidas à versão definitiva da *Óptica* parecem incluídas por Newton

---

<sup>70</sup> HENRY, *op. cit.*, e KOYRÉ, *op. cit.*

<sup>71</sup> Condillac menciona este problema de cosmologia, a compreensão das irregularidades do movimento da lua, na *Arte de Raciocinar*, III, 7. Parece-nos provável que o abade tenha recorrido à obra de Euler, *Cartas a uma Princesa da Alemanha*, para escrever parte considerável da *Arte de Raciocinar*, pela coincidência dos temas.

em resposta a algumas das dificuldades trazidas por Leibniz em sua polêmica com Clarke, e esclarecerão sua concepção de um *sensorium* em sentido fisiológico, notadamente nas *Queries* 23 e 24. Após introduzir o éter como meio [*Medium*] na questão 22, como víamos, Newton o aproximará nas duas questões seguintes à receptividade sensorial e ao movimento muscular. Questão 23: “Não é a visão produzida principalmente pelas Vibrações deste Meio, excitado no fundo do olho pelos Raios de Luz, e propagado pelos *Capillamenta* sólidos, translúcidos e uniformes dos Nervos óticos para o lugar da Sensação? [...] E o mesmo para os outros sentidos.” Questão 24: “Não é o movimento animal produzido pelas Vibrações deste Meio, excitado no Cérebro pelo poder da Vontade, e propagado dali através dos sólidos, translúcidos e uniformes *Capillamenta* dos Nervos para os Músculos, para contrai-los e dilatá-los?”<sup>72</sup> Em conformidade com algumas preocupações de Boyle, este meio explicaria portanto também a produção das qualidades sensíveis, elas mesmas necessárias ao estabelecimento dos fatos matematizados pela teoria.

Está claríssimo para os contemporâneos de Newton, como para os iluministas, a importância dos trabalhos de muitos e diferentes autores para a constituição lenta e difícil deste “sistema do mundo”. Não repassaremos essas diferentes atribuições aqui, mas podemos mencionar, da versão de Koyré, a importância da medição por Huygens do valor da constante gravitacional (*g*), das medidas de Picard sobre o tamanho da Terra, do resultado de Gilbert de que a influência de um ímã esférico pode ser calculada como se toda a sua influência se concentrasse no centro da esfera. O final do referido artigo *Newtonianisme* reproduz a explicação detalhada do artigo correspondente da *Cyclopaedia* de Chambers (1725) para a descrição dessa descoberta. Já a História de Condillac reserva dois capítulos em preparação à exposição da descoberta de Newton: um primeiro dedicado aos progressos dos instrumentos ópticos e de sua teoria correspondente, que permitem ampliar a receptividade sensorial humana e assim realizar os experimentos que estabelecem os fatos celestes; e um segundo capítulo dedicado às descobertas e observações ancilares que virão a ser integradas pela filosofia de Newton num todo coerente no capítulo seguinte.<sup>73</sup> Todos estão de acordo a respeito do sucesso retumbante da física newtoniana. Quanto ao nível dos detalhes, porém, a coisa se torna mais complicada. Por exemplo, a respeito do estatuto da relação entre a atração

<sup>72</sup> NEWTON, *Opticks*, 1717. p.328.

<sup>73</sup> São os capítulos 7-9 do livro XX (que contém 14 capítulos): O capítulo 7, sobre os progressos da ótica; o 8, das “grandes descobertas” através da observação do céu, e finalmente o 9, sobre a gravitação universal.

e a matéria: o matemático Cotes, amigo de Newton, propõe que a atração seja uma propriedade primordial da matéria.<sup>74</sup> Nem todos estão de acordo com esta posição, e a discussão não está decidida nas décadas da produção da Enciclopédia, de modo que se torna inútil tentar segui-la aqui em pormenor, e Condillac se encontra em meio a um período de polêmica, mesmo se não toma diretamente parte nela. Outra questão que se levanta ainda envolve a pertinência da suposição do éter. D’Alembert, por exemplo, não a recebe com muita confiança, e o trata como material. Citamos em extenso a passagem por servir ela ainda de resumo do que viemos expondo aqui:

*“O calor, segundo a observação de Newton, se comunica através do vácuo quase tão facilmente quanto através do ar. Ora, uma tal comunicação não pode ocorrer sem o auxílio de um corpo intermediário. Este corpo deve ser muito sutil para atravessar os poros do vidro; donde se pode concluir que ele atravessa também os de todos os outros corpos, e por conseguinte que está difundido em todas as partes do espaço. Cf. Calor, Fogo, etc.; Newton, depois de ter estabelecido assim a existência deste meio etéreo, passa a suas propriedades, e diz que é não apenas mais rarefeito e mais fluido que o ar, mas ainda muito mais elástico e ativo; e que em virtude destas propriedades pode produzir uma grande parte dos fenômenos da natureza. É, por exemplo, à pressão deste meio que ele parece atribuir a gravidade de todos os corpos; e à sua elasticidade, a força elástica do ar e das fibras nervosas, a emissão, refração, reflexão e outros fenômenos da luz; como também o movimento muscular, etc. Sente-se o quanto tudo isto é puramente conjectural, sobre o qual cf. os artigos Peso, Gravidade, etc.”<sup>75</sup>*

Enquanto D’Alembert se mostra mais cauteloso ao apontar o estatuto conjectural do éter e buscar assimilá-lo a algo de material, Condillac se apoiará com máxima convicção sobre a existência de um princípio geral de integração universal para construir sua filosofia. Porém, interpreta-o *logicamente* e não adere portanto propriamente ao éter newtoniano em sentido estrito, como veremos. De qualquer forma, vemos aqui que a introdução do éter põe à luz no momento enciclopédico, mesmo quando os autores não seguem Newton estritamente, o reconhecimento da incontornabilidade de uma *transmissão genérica da causalidade física à distância*: o que vale para luz, calor, gravitação, força elástica, eletricidade<sup>76</sup> ou para as forças

<sup>74</sup> KOYRÉ, “L’Attraction, Newton et Cotes”, in: *op. cit.*

<sup>75</sup> Artigo Éter [*Éther*], Enciclopédia, autoria de d’Alembert. Volume VI, 1756, p.51a. Grifos nossos.

<sup>76</sup> Não nos dedicamos aqui à eletricidade em particular por esta poder ser assimilada, logicamente, às

químicas, como se via nos profusos exemplos ao longo de toda a questão 31, a mais célebre da obra, cujo começo citamos a seguir:

*“Não têm as pequenas Partículas dos Corpos certos Poderes, Virtudes ou Forças, pelos quais agem à distância, não apenas sobre os Raios de Luz para refleti-los, refratá-los e infleti-los, mas também uns sobre os outros para produzir uma grande parte dos Fenômenos da Natureza? Pois é bem sabido que os Corpos agem uns sobre os outros pelas Atrações da Gravidade, Magnetismo e Eletricidade; e estas Instâncias mostram o Teor e o Curso da Natureza, e não tornam improvável que possa haver mais Poderes atrativos como estes. Pois a Natureza é muito consoante e conformável a si mesma. Como estas Atrações podem acontecer, não considero aqui. O que chamo de Atração pode ser produzido [perform’ d] por impulso, ou por algum outro meio desconhecido por mim. Uso esta Palavra aqui para significar apenas em geral qualquer Força pela qual os Corpos tendem uns em direção aos outros, qualquer que seja a Causa.”<sup>77</sup>*

Concluamos portanto: o sentido de “newtoniano” legado ao século XVIII é bem distinto do que se poderia imaginar. Nem a obra autoral de Newton determina completamente os desenvolvimentos do século seguinte, nem este newtonismo é estritamente mecanicista no sentido cartesiano do termo, nem se decidem ali este conjunto de questões, que serão antes legadas ao século das Luzes e objeto de polêmicas intermináveis. O papel de Newton é antes abri-las, por mudar o quadro de compreensão dos problemas. Quando se usa a alcunha “newtoniano” no XVIII, então, não se quer dizer com isso *exclusivamente* newtoniano, nem sequer *rigorosamente* newtoniano. Se se deseja classificar uma tal filosofia natural como “mecânica”, será preciso então dobrar o sentido da palavra até o ponto de abarcar o acréscimo ontológico imposto pela noção de força, esta que traz a reboque, como condição, a compreensão de uma integração primitiva, o meio, e como consequência os efeitos de área e volume, a tensão; aspectos que não estavam contidos na compreensão do mecanismo para o XVII.<sup>78</sup>

---

considerações do magnetismo, embora a eletricidade seja considerada um fenômeno propriamente material, ao contrário do imaterial magnetismo. A referência contemporânea a Newton é Francis Hauskbee, e a experiência fundamental é a atração de pequenos corpos pelo âmbar friccionado, como relatado por McMULLIN, *op. cit.*

<sup>77</sup> NEWTON, *Opticks*, 1717. Questão 31, pp.350-351. A importância deste texto está bem estabelecida nas histórias da química, cf. BENSUADE-VINCENT, B. & STENGERS, I.: *Histoire de la Chimie*. Paris: La Découverte, 1993, Parte II.

<sup>78</sup> Como atesta mesmo a conclusão do clássico de DIJKSTERHUIS, E.: *The Mechanization of the world picture*.

Como se dá então a confusão atual entre física newtoniana e mecanismo estrito?<sup>79</sup> Parece-nos que pela tendência a minimizar a influência de dois fatores: a compreensão newtoniana do éter, e a desorganização do quadro mecânico tradicional que a introdução da força promove, o que poderia ser motivado, para os historiadores de manual, pelos desenvolvimentos posteriores da mecânica. De fato, parece-nos que no mais das vezes a física “newtoniana” é indevidamente identificada às formulações mais bem acabadas da “mecânica clássica”, que levam mais de um século após Newton para serem obtidas. A mecânica clássica em seu estágio plenamente maduro, disciplina considerada à parte das demais, se instancia principalmente nas figuras de Lagrange (*Mécanique Analytique*, 1788-9) e de Laplace (*Traité de Mécanique Céleste*, 1798-1825). Mas ela se opõe às concepções de Newton pelo menos em um ponto fundamental de metafísica: o determinismo. O “demônio de Laplace”, hipótese do conhecimento completo do futuro para um ser que detivesse o conhecimento completo de um único momento do universo, e expresso na redução de todos os movimentos ao cálculo a partir de noções algébricas, está muito mais próximo das opiniões de Leibniz do que das de Newton, como se atestará claramente na correspondência entre o primeiro e Clarke que analisaremos na próxima seção.<sup>80</sup> A confusão em atribuir sem ressalvas toda a “mecânica clássica” diretamente à “física newtoniana” obscurece nossa compreensão atual da física do século XVIII, que se desenvolve exatamente no longo confronto entre essas e outras opiniões, por exemplo na fulcral Questão das Forças Vivas.<sup>81</sup> Newton paira como um ideal e como um modelo sempre influente para as Luzes, mas isso não significa que suas concepções particulares decidam o destino posterior da ciência que ele inaugura.

Em segundo lugar, enxergamos certo desconforto por muitos historiadores em atribuir a tese do éter a Newton por sua suposta irracionalidade, incompatível com o gênio de um grande herói da ciência. Mesmo Westfall parece confuso quanto à motivação dos acréscimos de Newton às últimas edições da Óptica e dos Princípios que sugerem mais claramente o éter como um meio imaterial. Esta noção, de toda forma, é defendida seriamente por Newton, ainda que tivesse sido apenas dolorosa e gradualmente aceita, e permanece presente por

---

1969, que entretanto não distingue estes aspectos que ora mostramos e parece ter contribuído amplamente à estranha assimilação da noção de força de Newton a um ‘mecanicismo’ sem atenuantes; cf. o §330 da obra.

<sup>79</sup> Isto é defendido e apresentado particularmente por STENGERS, I.: *Cosmopolitiques*. vol. II: *L’Invention de la Mécanique. Pouvoir et raison*. Paris: La Découverte, 1996, e em outras obras da mesma autora.

<sup>80</sup> Cf. a Correspondência Leibniz-Clarke, 5º escrito de Leibniz, §13, em DESMAIZEAUX, vol. 1.

<sup>81</sup> Cf. a análise e os textos recolhidos por COSTABEL, P.: *La Question des Forces Vives*. Paris: CNRS, 1983.

exemplo nas explicações da força vital em tratados de fisiologia do século seguinte.<sup>82</sup> De fato, a sobrevida prodigiosa da noção de éter se estende até Mendeleiev.<sup>83</sup> Este desconforto se alia a uma história que, em visão retrospectiva do XIX e do começo do XX, esmaga a paisagem e a transforma em linha reta, algo da ordem da caricatura como a progressão Descartes-Newton-Kant, às expensas dos meandros, das tentativas frustradas, dos resultados secundários, em suma do labirinto da história. Este estudo pretende contribuir a recuperar um desses grandes meandros, talvez o maior de todos, perdido numa tal retificação fluvial, e que nos obrigou a argumentar até aqui simplesmente com vistas a tratar como estabelecidas para o resto do trabalho as conclusões que ora tiramos, e que nos parece dever ser tratado como ponto pacífico. Este meandro se dá em torno de certas consequências da noção de meio e de campo, menos valorizadas pela historiografia dominante da compreensão, e parece-nos que estes aspectos estejam sendo revalorizados desde meados do XX também pelas ciências positivas, apesar da amnésia prevalecente de alguns desenvolvimentos muito semelhantes produzidos pelo XVIII, e só muito gradualmente remediada pela historiografia mais recente.<sup>84</sup>

Quanto às consequências que a inclusão dessas noções na filosofia natural terão para a metafísica e o método, elas ecoam longe, enquanto sua exclusão das histórias genéricas da física é sem dúvida influente na incompreensão de uma dinâmica do desenvolvimento dos conhecimentos como algo de tateante, que avança e recua. Parece mesmo comum pensar que a noção de campo só interfere em questões de método a partir da segunda metade do XIX, com a formulação por Maxwell de uma teoria dinâmica do campo eletromagnético. Pretendemos mostrar como essa influência foi sentida já desde muito antes, e desde pelo menos o começo do século XVIII, tendo consequências importantes para o desenvolvimento da ciência moderna em várias disciplinas, ao ser fortemente incorporada por uma metafísica já em vias de se confundir com o próprio método. Ao tomarmos Canguilhem, que primeiro parece ter apontado a importância de Newton nesta história, e se refere também a Comte, estas concepções jamais desaparecem, e vingam até em nossa compreensão atual de um *meio*

---

<sup>82</sup> Cf. QUESNAY, *Essai physique sur l'Oeconomie Animale*, tomo III, cap. 13.

<sup>83</sup> Mendeleiev ainda considerava incluir o éter na tabela periódica, acima do hidrogênio, às portas do século XX: cf. BENSUAUDE-VINCENT, B.: "Mendeleïev: Histoire d'une découverte." In: SERRES, M. (ed.): *Eléments d'histoire des sciences*, 447-468. Paris: Bordas, 1989.

<sup>84</sup> Todo o movimento das epistemologias do outro, principalmente a feminista que se desenvolve desde meados da década de 1980, poderia ser um aliado ao que buscamos estabelecer aqui do ponto de vista histórico. Cf por exemplo a importância da metáfora do "campo" em HARAWAY, D.: "Situated Knowledges", 1988. Os capítulos seguintes deste trabalho se encarregarão de evidenciar, na própria filosofia de Condillac, aberturas importantes que podem ser lidas nesta mesma direção, a da legitimação do ponto de vista do outro.

*ambiente* em sentido ecológico, isto é, uma variedade de fatores que conjugados conformam uma única coisa.<sup>85</sup> Mas bem antes disso, insistimos, as “circunstâncias” e as “condições”, oriundas da aceitação da noção de um meio, já influem nas considerações de variadas disciplinas, particularmente na fisiologia e na química do XVIII ou na biologia nascente do começo do XIX. São portanto ecos de uma compreensão que se dá *a partir de um ponto de vista global* e que, como vimos, remonta à antiguidade, seja ao estoicismo ou àquele neoplatonismo cosmopolita, mas que ganha legitimidade no contexto da ciência moderna principalmente com o triunfo newtoniano. Ela chegará, está claro, até nossos dias.<sup>86</sup> Se não se trata propriamente de uma novidade, talvez seja um aspecto que não tenha recebido em nosso tempo a merecida atenção de um público mais amplo.

Enfim, Newton não é o único a evidenciar naquele momento o meio como condição lógica de uma metafísica nova. Este debate ressoa em noções de outras fontes concorrentes e que pensam de maneiras próprias essa integração geral do universo. Quanto aos autores do XVIII, estes recorrem muito livremente a múltiplas fontes, e Condillac em particular será mestre em reorganizar teses advindas de diferentes filosofias em torno de uma reorientação geral, que trataremos na próxima seção.

---

<sup>85</sup> CANGUILHEM, G.: “Le Vivant et son Milieu”, in: *La Connaissance de la Vie*. Paris: Vrin, 1989.

<sup>86</sup> Cf. o trabalho de PETIT, V.: *Histoire et philosophie du concept de "Milieu" : individuation et médiation*. Tese de Doutorado. Paris: Paris VII, 2009.

## 1B. Da relação entre Teologia, Metafísica e Física

O enciclopedismo francês iluminista é amplamente reconhecido como um período em que a teologia e a filosofia enfim se divorciam.<sup>1</sup> Este rompimento, entretanto, é proposto de formas diferentes por diferentes autores da época, que não se acordam perfeitamente entre si. A posição de Diderot, por exemplo, é célebre como um corte diante das pretensões da Teologia de interferir sobre os demais tipos de conhecimento. No projeto da enciclopédia, a polifonia dos diferentes artigos, embora complexa, chega de fato a formar a imagem consistente de um limite imposto ao poder dos teólogos. Esta mudança é de certa forma brusca, pois até as primeiras décadas do XVIII os principais autores não são apenas pios, mas chegam a interpor em suas discussões sobre a natureza argumentos de ordem teológica. Newton é aqui, evidentemente, um exemplo claro, mas também o são outros autores que terão igualmente fortuna para todo o século: Leibniz, mas também Malebranche ou, já em outro sentido, Locke.

Nesta seção, mobilizaremos as concepções principalmente destes quatro autores para tentar compreender aspectos sob os quais cada um deles será retomado na filosofia de Condillac. Para Newton, Malebranche, ou Leibniz, há por um lado a teologia, sinônimo de metafísica, e há por outro lado a filosofia natural. Se Diderot desejaria se livrar da teologia e subordinar toda a metafísica à filosofia natural, Condillac constrói para si uma estratégia particular. O plano do abade é, antes, o de delinear uma distinção interna entre teologia e metafísica, consideradas genericamente à época sinônimas; uma vez distinguida da teologia, disciplina que se tornará quase residual e poderá ser deixada aos teólogos, não mais interferindo com peso nas investigações experimentais, a manobra garante ainda autonomia a esta nova metafísica, que se associa à filosofia natural num sentido diferente de como o fazia aquela teologia. Em Condillac, o que eram dois domínios se tornam três: um primeiro, a teologia, é para todos os efeitos escanteado, sem ser excluído; os outros dois, física e metafísica, se associam em mutualismo. Elementos desta estratégia taxonômica já estão esboçados em Locke, motivo que contribui a que este seja anunciado como o modelo preferencial de Condillac mais que qualquer dos outros. As discussões de todos os autores mencionados, entretanto, permanecem presentes nas reflexões de nosso autor, ademais com outras influências eventuais. Veremos nesta seção como se implementa tal estratégia.

---

<sup>1</sup> Cf. as Introduções à *Enciclopédia*, volume I, Editora da UNESP, 2016.

\*\*\*

Buscamos mostrar o quanto as mudanças promovidas por Newton dependem do ajuste entre observações de diferentes áreas da filosofia natural. Há em suas investigações uma consideração séria dos problemas propostos por áreas até então inabarcáveis pela mecânica em sentido estrito: fenômenos de magnetismo, eletricidade, química e fisiologia, em torno dos quais sua reflexão se desenvolve durante toda a vida, e o leva a legitimar por via matemática a ideia de uma força de atração gravitacional. Legitima-se também assim um horizonte para a busca de outras forças de atração e repulsão. Não se postula, então, uma submissão de toda a física à mecânica: e compreenda-se que por *física* entende-se aqui a filosofia natural tomada como um todo, e não como regionalidade entre as disciplinas naturais, em oposição a uma química, a uma fisiologia, etc; estas, juntamente à mecânica, são antes espécies do gênero “física”. A metábase é aqui instrumento de método: assume-se que é na transferência entre as observações de diferentes estudos que o conhecimento vem a se desenvolver. A questão da relação entre as disciplinas, entretanto, vai mais longe e não pode se confinar aos problemas de filosofia natural, pois esta tem ainda uma relação a ser explicitada com a teologia e a metafísica. Pois para Newton e seus contemporâneos é a metafísica (ou melhor a teologia, pois formam estas um único bloco) que toma a posição de rainha das disciplinas à qual todas as demais devem se acodar. Quanto à forma particular deste último ajuste, no entanto, a coisa encontra-se em aberto, e será na apreciação de diferentes posições a respeito dessa relação que Condillac depreenderá uma posição para si, e poderemos, ao fim deste capítulo, ter uma compreensão mais adequada do quadro geral de sua filosofia, para podermos então nos dedicar mais particularmente a ela nos capítulos seguintes.

A partir de agora, então, não nos dedicaremos mais às concepções de Newton especialmente no que tangem à filosofia natural, mas abordaremos a relação dessas discussões com algumas questões teológicas, valendo-nos para isso da controvérsia que surge entre Clarke e Leibniz. Samuel Clarke, teólogo discípulo de Newton e tradutor da Óptica para o latim em edição de 1706, responde às acusações formuladas por Leibniz por intermédio da Princesa de Gales numa carta enviada a ela em novembro de 1715. É certo que Newton acompanhou a disputa, dados os acréscimos e mudanças textuais introduzidos após esta data em suas obras, em clara resposta e esclarecimento das questões ali levantadas, como já sugerimos. A correspondência trocada entre os dois autores, que termina em novembro de

1716 por ocasião da morte de Leibniz, poderia ser reservada à história dos pensamentos particulares de um ou outro, não fosse pela ampla circulação que tiveram desde 1720, quando foram publicadas por Desmaizeaux numa coletânea de textos de Leibniz, Clarke, Newton e outros.<sup>2</sup> Esta obra é fundamental para a transmissão das ideias leibnizianas para as Luzes e para o legado newtoniano em filosofia natural, e o texto tem uma segunda edição em 1740, ademais referida tanto por artigos da Enciclopédia quanto por Condillac.<sup>3</sup> Insistimos que a questão em jogo deve ser compreendida sob o ponto de vista da relação entre as disciplinas: a teologia interfere em teses físicas, ou vice-versa? Se sim, como e por qual direito? Diferentes concepções a respeito dessa relação configurarão diferentes posições acerca da cosmologia e do método.

Se a questão central da disputa entre Leibniz e Clarke é teológica, há todavia ampla concordância entre as posições dos dois autores, e a disputa vai então ao nível dos detalhes. Em primeiro lugar, é de se notar que, ao longo da controvérsia, ambos os autores buscam se afastar de duas concepções que frequentemente imputam ao adversário: a de conceber a divindade como Alma do Mundo, por um lado, ou a de se aproximar perigosamente da filosofia de Epicuro, por outro. Como vimos, a primeira das posições é aquela estóica, e a segunda é no mais das vezes assimilada ao atomismo antigo. Se já mostramos que Newton busca de fato um compromisso entre certos aspectos de uma e de outra filosofia, o mesmo poderá ser dito com segurança a respeito da filosofia de Leibniz. A discordância se dará portanto a respeito de *qual* compromisso particular entre as exigências das duas posições deveria ser o mais adequado. Em segundo lugar, os aspectos que igualmente os afastam das posições dos filósofos antigos são dois: enquanto filósofos que professam igualmente a fé cristã, é preciso dar espaço a) à Criação do mundo; e b) à Inteligência do projeto divino para este mundo. Ora, os filósofos pagãos, sejam estóicos ou epicuristas, não abrem espaço à transcendência divina, o que é considerado inaceitável seja por Leibniz seja por Clarke: quer falemos da alma do mundo, quer dos átomos, ambas as concepções pagãs concebem um universo sem transcendência, eterno e de leis cegas. Pois ou, como alma do mundo, a natureza é uma ordenação orgânica imanente e determinada por um Destino, próxima ao *Deus sive Natura* espinosano para um exemplo contextualmente próximo mas jamais

---

<sup>2</sup> *Recueil de diverses pièces, sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, &c. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton & autres Auteurs célèbres*. 2 volumes. Amsterdam, 1740-1, 2ª edição [1720].

<sup>3</sup> Cf. p. ex. os artigos “Espaço” e “Tempo” da *Encyclopédie*, que se referem explicitamente ao *Recueil*.

mencionado na controvérsia, ou então os átomos que se chocam cegamente dispensam qualquer inteligência superior que ordenasse o cosmo.

Historiadores que se dedicaram à influência da teologia sobre o desenvolvimento da ciência moderna nos mostram a origem da questão. Aponta-se já no distante ano de 1277 uma grande condenação de proposições filosóficas, igualmente na França e na Inglaterra, cujo conteúdo seria, em linhas gerais, a preocupação diante de posições que não atribuíssem suficiente glória ao Deus cristão.<sup>4</sup> Isso se daria no erro de conceder *demais* à necessidade das leis da natureza, em prejuízo da onipotência divina. Contra a possibilidade de uma natureza autônoma a Deus (e portanto de uma física autônoma à teologia), a consequência dessas condenações teria tido por consequência a prevalência da tese *voluntarista*, isto é, a de que Deus ordena e decreta as leis da natureza *como bem deseja*. A vontade divina teria primazia sobre o curso da natureza, decidindo-o livremente, e portanto as leis se apresentariam como contingentes para o intelecto humano, incapaz de compreender Seus desígnios. Esta reação teológica medieval sobre a faculdade de Artes terminaria historicamente, portanto, por restabelecer a preponderância de Deus sobre a Criação “às expensas da inteligibilidade última do mundo” (*ibid*). Assim, Ockham no século XIV por exemplo não pensaria mais em termos de Ideias fixas no intelecto divino, o que concederia demais às próprias Ideias e muito pouco à liberdade divina que as cria, mas, ao compreender a vontade divina como ilimitada, torna impossível ao homem deduzir as regularidades do mundo natural. Isso significaria que não temos como saber se nossas palavras correspondem a realidades no intelecto divino, e portanto as mesmas condenações teriam impulsionado a corrente dos nominalistas, apesar das frequentes condenações de suas teses.<sup>5</sup> Como quer que seja, e sem passarmos pelos necessários intermediários históricos desta tese, tomaremos como dado, a partir de Oakley e

---

<sup>4</sup> Cf. sobre todo este parágrafo a abordagem pioneira de Francis OAKLEY: “Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of the Laws of Nature”, in: *Church History*, 30, 1961, pp. 433–457, repetida e revista ao longo das décadas pela contribuição de vários outros autores (ver nota 6 abaixo). Walter Ong nos aponta a recorrente e ineficaz intervenção nas universidades medievais da faculdade de Teologia sobre a faculdade de Artes (que compreende aulas sobre Física aristotélica em seus últimos anos) sempre que se entende que os cursos básicos se intrometem demais em questões ontológicas ou epistêmicas, cf. ONG, *op.cit.*, caps. IV e VI. A questão é evidentemente vasta e nos conteremos no que ela pode aportar ao problema do método.

<sup>5</sup> Cf. nota à *Arte de Pensar*, I, 8: Condillac está do lado dos nominalistas, negando a realidade dos conceitos instados nas palavras. Segundo o abade todavia era aquele o caso de “sustentar uma boa tese por uma razão muito ruim”: a “navalha dos nominalistas” (hoje mais comumente dita “navalha de Ockham”) eliminaria a realidade dos conceitos *apenas por serem inúteis*, o que manteria ainda aberta sua possibilidade. Condillac buscará ir além nesta questão e provar a falsidade das essências pretensamente reais.

outros autores posteriores,<sup>6</sup> que esta posição teológica da preponderância da vontade divina sobre o intelecto é moeda corrente nos séculos XV a XVII, independentemente de adesões filosóficas ou religiosas, e para além mesmo das rupturas ocasionadas pela Reforma; e que assim, entre meandros, esta discussão ecoa até Descartes, mas também até Boyle, Newton e genericamente a todo o período. Cremos já ter mostrado repercussões dessas reflexões acima, ao tratarmos da filosofia experimental inglesa, e podemos entender também neste contexto a solução baconiana de instituição de um método experimental, que requer que se escutem os testemunhos da natureza. A busca da verdade pelos experimentos é a única forma de descobrir as regras instituídas por Deus, já que Seu intelecto é incompreensível pela via dos raciocínios humanos: elas não poderiam ser obtidas senão ao atentarmo-nos ao funcionamento da Criação, que traz apenas indiretamente Suas marcas. O momento crucial para a especulação teológica, e também para a disputa entre Leibniz e Clarke, se localiza portanto no princípio dos tempos, isto é, no momento do Decreto divino quando do ato de criação do mundo: pois é ali que são instituídas as leis que regem todo o cosmo. Este conjunto de leis deve ser considerado, para garantir a transcendência, mero *subconjunto particular* entre as infinitas e impensáveis (para o intelecto humano) possibilidades de Seu poder infinito. O já citado Funkenstein também aponta com clareza a impossibilidade de dissociar a história da noção de *lei natural* das discussões teológicas em torno da onipotência divina no desenvolvimento da ciência moderna.<sup>7</sup> De toda forma, a regulação imanente da natureza é entendida como completamente dependente de uma transcendência tomada por inescrutável para parte importante da tradição.

Contudo, mesmo se Leibniz e Clarke estão de acordo a respeito da existência de Deus como ser inteligente e que cria o mundo numa seleção particular diante de inumeráveis possibilidades, resta ainda certa margem para disputa a respeito de como exatamente esta divindade deve ser compreendida. A discussão entre Leibniz e Clarke se distribuirá na compreensão da relação entre três aspectos: Deus, ou a totalidade conjunta da transcendência e da imanência; a natureza, ou a totalidade das leis e elementos imanentes à física; e a alma, ou a interioridade humana e sua possibilidade de compreender as relações entre os três pólos.

A relação que se estabelece entre a alma por um lado e o par natureza-Deus por outro

---

<sup>6</sup> ROUX, Sophie (2001), “Les lois de la nature à l’âge classique: La question terminologique”, *Revue de synthèse*, 4e sér., 2-3-4, 531-576.; e MANZO, S.: “Leyes de la naturaleza y la ciencia del siglo XVII”, 2015.

<sup>7</sup> Cf. FUNKENSTEIN, *op.cit.*, todo o capítulo II, especialmente seções E-H.

poderia ser aproximada àquela entre o *microcosmo* e o *macrocosmo* da tradição humanista. A concepção exata deste macrocosmo, entretanto, põe em jogo qual seria a relação entre Deus e sua Criação, ou entre o transcendente e o imanente. Se a disputa é fundamentalmente teológica, isso não significa que outras questões não apareçam na controvérsia entre os dois autores, e particularmente as de ordem física, movimentadas naquilo que podem conferir à teologia: pois à física competiria justamente a descrição das leis imanentes da atualidade da natureza, que deveriam ser consideradas em última análise subordinadas às considerações teológicas, como o caso à regra. Vejamos então alguns aspectos da disputa entre Clarke e Leibniz.

Parece-nos que a principal questão entre os dois autores se dá acerca da forma como se efetiva a integração geral do universo que descrevíamos na seção anterior. Não está em causa *que* o universo forme um único sistema homogêneo; o que se disputa é *de que modo* este universo se integra e forma sistema. A unidade do universo é também a unidade e homogeneidade das leis que aqui vigoram; o problema teológico mais premente para estes autores e outros da época se torna então *por quais meios* Deus garante continuamente a efetividade das leis que escolheu para a Obra [*the Work*]. A unidade do mundo depende em última instância da unidade de Deus, mas a questão é que Newton cria, ao se valer do éter, uma complicação. Pois o éter guarda neste esquema a função metafísica de transmissão e sustentação das leis físicas por todo o universo; ora, se este suporte não é mais considerado algo de material, então a regularidade do universo não se apoia mais nas leis “mecânicas” do funcionamento da matéria, mas recorre em vez disso a uma ação contínua de Deus; ação delegada à função de um éter que preenche todo o espaço.<sup>8</sup> O problema é como este éter imaterial que pervade todo o espaço (e corre o risco de se assimilar completamente a ele) é entendido por Newton como aquilo que sustenta as leis físicas. Na correspondência com Leibniz, Clarke aproxima, sempre fiel porta-voz de Newton, a compreensão desta eficácia divina à de um *sensorium*. Deus sustentaria então as leis físicas porque está *imediatamente presente* a tudo, já que o próprio espaço absoluto é uma propriedade criada por Deus. É de se notar que a ação a distância não se dá mais, portanto, por eficácia estritamente física, mas é colocada numa propriedade metafísica divina, o *espaço absoluto como sensorium divino*. Já aqui, portanto, a unidade em face da qual a unidade do universo pode ser compreendida é

---

<sup>8</sup> Problemas particulares à compreensão do espaço na filosofia de Condillac serão discutidos no capítulo 3, pois requerem ainda outras considerações preliminares.

pensada em analogia a uma unidade perceptiva.

Esta posição é considerada inaceitável por Leibniz, que vê aí riscos à religião. Para este, instanciar a eficácia divina numa propriedade da natureza é aproximar demais Deus de sua criação, e daí que ele acuse Clarke de defender uma posição próxima demais da Alma do Mundo, como se Deus estivesse prestes a ser identificado ao próprio universo de leis imanentes.<sup>9</sup> Além do mais, Leibniz considera as leis mecânicas como suficientes para a compreensão da física, de modo que a admissão de uma atração que incidisse continuamente sem se submeter a estas leis constituiria recurso a um *milagre contínuo*, incompreensível e portanto inadmissível. Deus para Leibniz não compreenderia então todo o universo por estar “presente” a tudo, confundindo-se com o espaço, mas “por operação”, quer dizer, porque é seu autor.<sup>10</sup> O próprio espaço seria um fenômeno meramente secundário ou derivado, não um ancoradouro metafísico de onde tudo o mais parte; este espaço seria apenas relativo, não absoluto, e portanto não poderia ser, por si mesmo, eficaz. No sistema de Leibniz, as coisas sequer interferem umas nas outras: Deus garante a sistematicidade do universo sem que haja para isso uma delegação à eficácia comunicativa *interna* à natureza. Antes, é Deus Ele mesmo quem coloca diretamente em cada elemento do universo as razões de desdobramento próprias a este elemento isolado, e assim não há propriamente “influxo causal” entre os elementos do universo, agora chamados *mônadas*. As coisas não se interferem, e se as entendemos assim é porque Deus já as arranjava previamente, num nível *anterior* (temporal e logicamente) ao propriamente físico, antes da criação do mundo. A compreensão da unidade do universo compete então *apenas à metafísica-teologia*, e prescinde de recorrer à experimentação para ser compreendida em seus princípios. Leibniz chama esta sua doutrina de *harmonia preestabelecida*.

Na concepção newtoniana, um tal grau de coordenação é uma suposição absurda, pois a experimentação mostraria que as forças do universo se criam e se perdem. Além da força em sentido estrito, gravitacional, há ainda os “poderes”, oriundos entre outros da alquimia, como vimos, e que autenticamente *criam* movimento. Este mesmo movimento em seguida se perde, por exemplo na viscosidade dos líquidos, ou como se vê num pêndulo que em pouco

---

<sup>9</sup> Recueil Desmaizeaux, *Second Écrit de M. LEIBNIZ* (correspondência com Clarke), §§10-12.

<sup>10</sup> A questão é espinhosa, e Newton não defende que o espaço seja “o corpo de Deus”, como aparentemente o fizera Henry More poucas décadas antes na Inglaterra; isso não impede que Leibniz aproxime as teses de ambos autores na correspondência com Clarke (5º escrito, §48), o que nos parece inexato. Que as discussões em torno do espaço se misturem irremediavelmente na tradição cristã com o problema da onipresença divina, cf. FUNKENSTEIN, *op.cit.*, cap. 2.

tempo pára de oscilar, mesmo dentro do vácuo da bomba pneumática.<sup>11</sup> O poder da vontade humana seria outro autêntico gerador de movimento quando aciona os músculos com vistas a um efeito, o que significaria que há um influxo causal entre o corpo e o espírito. Portanto, o movimento se perde em alguns lugares e é repostado por outras fontes, e assim Deus continua impondo forças ao universo a todo momento para que o mundo permaneça em ação. Seria antes então a filosofia de Leibniz a que se tornaria defensora de um *Destino*, ao exigir supor uma determinação completa da natureza, ideia fortemente ligada à de uma Alma do Mundo, e se tornaria portanto suspeita de irreligião.

Leibniz busca se desviar da acusação de promover a noção de destino diferenciando três sentidos para o termo, um estóico, um “maometano”, e um cristão que seria o seu, que recorre à noção da providência divina.<sup>12</sup> É que o Deus sumamente perfeito precisa ter regulado a máquina do mundo com a mais perfeita precisão e habilidade. Em Leibniz, a metáfora-mestra é a do Deus relojoeiro, e Seu artifício maximamente perfeito produz uma perfeição sem resíduo dos desígnios divinos para o mundo. Este projeto, sumamente racional, exige a regularidade de uma lei instituída que valha por si e para sempre. A imagem privilegiada da integração do universo é dada então pela *unidade do planejamento divino*, não por uma unidade perceptiva. Neste contexto se encaixa sua própria noção de força, que tem um sentido muito distinto do de Newton, e muito mais metafísico. Leibniz substitui a constante do universo: não mais a quantidade de movimento como em Descartes ( $mv$ ), mas a *quantidade de força viva* ( $mv^2$ ). Esta física supõe entretanto todos os choques como totalmente elásticos, dificuldade grave com a qual Newton não precisava lidar quando não supunha uma tal quantidade constante no universo; mas ela teria a vantagem de eximir Deus de precisar interferir continuamente na criação. Buscando entender o universo como projeto perfeito, Leibniz elabora uma quantidade que também vingará na mecânica “clássica”, e que por meandros viria a ser corrigida e chamada, já no XIX, de *energia cinética*.

Quanto aos newtonianos, a relação entre Deus e a Criação é preferencialmente abordada pela metáfora do rei que comanda seu reino. Diz-nos Clarke: um Deus que tivesse regulado o universo e se retirado, a ponto de ser doravante desnecessário, é indigno.<sup>13</sup> O bom governador *permanece presente* para atuar sobre a criação quando for preciso, e direcionar as

---

<sup>11</sup> WESTFALL, *op.cit.*, p.363ss.

<sup>12</sup> Cf. o §13 de seu 5º Escrito contra Clarke. A providência divina é um atributo que repercute na história da ciência em questões em torno da noção de história e progresso, como mostrava mais uma vez Funkenstein.

<sup>13</sup> Ver o início da *Quinta Resposta de Clarke*, sobre os §§1-20 do 5º Escrito de Leibniz.

coisas a seu bom efeito. Mesmo o movimento das órbitas planetárias se extinguiria após um longo tempo, não fosse essa atuação. Por isso, é preciso que Deus esteja presente às coisas, atuando nelas através dessa presença. Donde a comparação francamente *alegórica* (“*per allegoriam*”)<sup>14</sup> com o sensorio, isto é, com uma sensibilidade que reúne tudo o que se apresenta a ela. O confronto aqui se dá então entre a concepção de um Deus relojoeiro que garante a unidade do mundo pela unidade prévia do plano de ação (Leibniz) e a de um Deus governador que garante a unidade do mundo pela unidade “perceptiva” da presença contínua e imediata de tudo a seu intelecto (Newton).<sup>15</sup>

Apesar dos protestos de Leibniz a respeito da impiedade da comparação com o sensorio, a posição é mantida entre os newtonianos, ademais especificada nas alterações subsequentes aos textos. Em consonância à tradição da hermenêutica teológica e à “alegoria dos teólogos”,<sup>16</sup> Newton mantém a doutrina do voluntarismo divino que torna Seus desígnios incompreensíveis. Isso significa que só se pode falar de Deus, incompreensível e inefável, pela abordagem oblíqua da alegoria. Nada se diz de verdadeiramente positivo a respeito de Deus, nem se o rebaixa a um humano quando fazemos esta comparação pela noção de sensorio: ela é relativa apenas à *nossa* incapacidade de compreender a divindade. Ela não é, então, imagem fiel, mas permite somente entrever vaga ou alegoricamente o sentido da atuação de Deus na criação. Quanto ao sensorio em sentido próprio, ele exige um aparato fisiológico que não existe propriamente no espaço absoluto, cujo funcionamento geral é especificado na questão 23 que citávamos na seção anterior, acrescida a partir de 1717 à última redação da Óptica, portanto após o confronto entre Clarke e Leibniz.<sup>17</sup> Este último, por outro lado, parece insatisfeito com uma apreensão apenas indireta da divindade, e buscará em seu *princípio de razão suficiente* artifícios para estabelecer propriedades de Deus como que de forma mais transparente.

Concorrente à voga dos estudos em torno do papel da alquimia para o pensamento de

---

<sup>14</sup> Na defesa de Clarke, as notas remetem centralmente a dois textos: as Questões do fim da Ótica e o Escólio Geral dos Principia. Ambos os textos são alterados após a correspondência com Leibniz. A clarificação do sensorium divino como mera *alegoria* é adicionada na terceira e definitiva edição dos Principia de 1726, como se lê no *Scholium generale*.

<sup>15</sup> Esta disputa se dá apenas a respeito da compreensão da física; pois Leibniz concorda com a compreensão de Deus como um “príncipe que governa seus súditos” no que diz respeito aos espíritos: *Sistema Novo da Natureza e da Comunicação das Substâncias*, in: DESMAIZEAUX, vol. 2, p.372.

<sup>16</sup> Cf. HANSEN, J. A.: *Alegoria: Construção e interpretação da metáfora*. Editora Hedra, 2006, cap. III.

<sup>17</sup> Cf. acima, 1A, p.74, nota 72. O sensorio é entendido por Newton como um órgão material. Cf. sobre este problema o primeiro capítulo de Buchwald e Feingold, *Newton and the Origin of Civilization*, 2013.

Newton estavam aqueles sobre suas reflexões teológicas.<sup>18</sup> Como se sabe, ele supunha mesmo que suas descobertas já fossem conhecidas pelos profetas da religião e pelos antigos, em certa concordância com as teses da *Prisca Philosophia*. Este aspecto também aparece no *Escólio Geral* adicionado às últimas edições dos seus Princípios. Na nota *c*, o filósofo recorre a testemunhos clássicos aos quais se atribuem ideias sobre a divindade supostamente semelhantes às suas próprias: Pitágoras (via Cícero), Tales, Anaxágoras (via Virgílio), Filão de Alexandria, Arato; mas também testemunhos bíblicos: João, Paulo, Moisés, Davi, Salomão, Jó e Jeremias. Não nos importamos aqui com o rigor desta atribuição, senão com o teor da tese, e a nota remete particularmente àquela de que “n’Ele Mesmo todas as coisas estão contidas e são movidas, mas sem paixão mútua” [*sed absque mutua passione*].<sup>19</sup> Isto quer dizer que Deus age sobre o universo, mas o universo não age sobre Deus: aquela reciprocidade das relações instituídas, oriundas do estoicismo e que vingam na terceira lei, são portanto *interiores* ao universo, enquanto Deus lhe é anterior e exterior. De Deus para a Criação, a ação corre em mão única, do primeiro para a segunda. Neste aspecto, a filosofia de Leibniz é bastante semelhante: Deus e sua transcendência são alheios às considerações da física em sentido estrito, e é a metafísica que toma então, para ambos, papel preponderante na formulação das teses a serem usadas em filosofia natural. Aqui, metafísica e teologia são indistinguíveis. Parece seguro, todavia, dizer que no âmbito teológico a disputa entre Leibniz e Clarke termina sem vencedores, pois a disputa parece mais caducar que ser propriamente retomada pelos filósofos posteriores.<sup>20</sup> Isso não significa que ela seja sem consequências para Condillac, que, tendo sido formalmente educado em teologia pela Sorbonne, e tomado as ordens menores e maiores, as utiliza, curiosamente, para de alguma forma *neutralizar* a influência da teologia sobre a metafísica e a filosofia natural. Isto não significa, porém, eliminá-la: a teologia não só permanece e é professada ocasionalmente pelo abade, como tal disciplina será utilizada para justificar, diante dos poderes estabelecidos, algumas tomadas de posição em metafísica, agora divorciada em sua operação da teologia propriamente dita.

Um terceiro personagem para compreender a posição de Condillac em matéria de teologia é o padre Malebranche, do Oratório, um autor que, além de ter sido lido e discutido tanto por Locke quanto por Leibniz, formula a célebre doutrina *ocasionalista*, cuja fortuna

---

<sup>18</sup> Cf. Rob ILIFFE, *Priest of Nature*, Nova York, 2017.

<sup>19</sup> NEWTON, I.: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. 1726; *Scholium generale*, p.483

<sup>20</sup> OAKLEY, *op. cit.*, aponta a propósito o iluminismo como período responsável pelo obscurecimento das questões teológicas em jogo aqui.

será importante para o século das luzes. Para a teologia do abade, este é mesmo o termo mais importante: pois, desde sua primeira obra, o *Ensaio* de 1746, Condillac defende explicitamente uma posição ocasionalista, o que o liga diretamente às teses do oratoriano: os sentidos são apenas “causa ocasional” do que se passa na alma.<sup>21</sup> Não nos enganemos, no entanto, em atribuir integralmente a filosofia de Malebranche a Condillac: a teologia deste último será antes um novo arranjo que professa teses ocasionalistas enquanto as alia a uma compreensão da divindade mais próxima da dos ingleses.

O ocasionalismo de Malebranche também deve ser compreendido como uma tentativa de questionar e explicar metafísica e teologicamente a regularidade dos fenômenos da natureza. Esta doutrina está mais próxima da harmonia de Leibniz ao menos sob um aspecto pois, como ele, reporta a eficácia da natureza diretamente a Deus, sem mediador. Inflando as atribuições de Deus, as próprias leis da natureza serão uma contínua manutenção da regularidade realizada diretamente pelo Ente Supremo.<sup>22</sup> As leis não dependeriam, portanto, da matéria por si mesma, mas da contínua manutenção por Deus das leis na matéria. Deus é o Juiz supremo, e cada fenômeno da natureza é como um novo caso julgado com a mesma perfeita regularidade e justiça. Assim, segundo Malebranche as leis do movimento impostas por Deus à matéria são mantidas o tempo todo apenas por Deus, sem delegação de eficácia às coisas: quando um corpo se choca com outro, o resultado do choque é imposto por Deus, seguindo suas leis maximamente regulares e perfeitas, e não compete em nenhuma medida aos corpos mesmos. Uma aplicação tão perfeita de leis a todos os casos só poderia depender de Deus, mas estes efeitos não estão calculados desde o começo da criação como em Leibniz: antes, a eficácia transcendente divina permanece a todo instante, como em Newton. Como as causas não são mais aqui causas em sentido próprio, elas são consideradas causas secundárias, meras ocasiões para que Deus Ele Mesmo aplique suas leis perfeitas ao caso que ora se apresenta - e estas causas subalternas são chamadas portanto de *ocasionais*. Assim, tudo se refugia em Deus, e também em Malebranche teologia e metafísica se confundem, como ocorria em Newton e em Leibniz. Ora:

*“O primeiro defeito tanto da escolástica peripatética quanto da escolástica pura é o de fazer, da filosofia e da teologia, uma única ciência. Pois, se a sã*

<sup>21</sup> CONDILLAC, *Ensaio*, I, I, I, §8: “Sendo a alma distinta do corpo e diferente dele, este não pode ser senão causa ocasional.” Trad. bras., ed. UNESP, 2018, p. 42.

<sup>22</sup> A própria noção de harmonia de Leibniz se constituiu em resposta à noção malebranchiana de causa ocasional, como se atesta em cartas entre os dois autores e em abundante literatura secundária.

*filosofia se funda unicamente sobre a experiência, e se a santa teologia recorre apenas à Escritura e à tradição, é evidente que estas duas ciências, tendo origem diferente, devem ser tratadas em separado. Elas não são contrárias, mas não poderiam se confundir. Que confusão não deve produzir sua mistura [mélange] quando se adota uma filosofia absurda, sem princípio e sem método.*”<sup>23</sup>

A situação da disciplina teológica é única em todo o método de Condillac, pois ela é o único conhecimento reputado não se fundar sobre a experiência. Como tal, incapaz de partilhar do mesmo solo, sua situação se complica e é, sob muitos aspectos, dúbia. Uma tal situação é mesmo cuidadosamente armada, na aliança de assunções de Malebranche a outras provenientes da filosofia experimental inglesa. O trecho citado estabelece o corte crucial entre a teologia e a metafísica: a divisão daquela ciência única se dará em que a metafísica é o que há de experimental, enquanto a teologia trata do que há de revelado. Malebranche já dividia duas ordens de revelação: a sobrenatural, própria à teologia, e uma outra *natural*, isto é, a revelação experimental dos sentidos.<sup>24</sup> O abade mantém a distinção, mas, ao delimitar a impossibilidade de uma avaliação crítica da revelação sobrenatural,<sup>25</sup> entrega-a aos ministros da religião, enquanto deixa todo o resto à alçada verdadeiramente da metafísica. Esta distinção é também a que Condillac apresenta já na abertura do Ensaio: há uma metafísica primeira, a ser abandonada, e uma metafísica segunda, a ser preferida: enquanto professa ainda a autoridade dos teólogos, eles são empurrados para fora da cena sem alarde.<sup>26</sup> Mas a relação entre metafísica e teologia, embora tenham sido cindidas, permanece supostamente harmônica: elas devem se encontrar como que a meio caminho, e construirão (com toda a certeza provinda da fé) uma correspondência estrita, da qual entretanto não se pode partir para contribuir às investigações nem de uma nem de outra. É assim que “a verdadeira filosofia não poderia ser contrária à fé”.<sup>27</sup> Na filosofia do abade, entretanto, virá a reboque e sem destaque ainda o reverso da tese: a fé não poderia ser contrária à razão.

A distinção malebranchiana entre revelações sobrenatural e natural se une na filosofia

<sup>23</sup> CONDILLAC, 1798, t.20: *Hist. Mod.*, livro XX, cap. III, p.316.

<sup>24</sup> O texto crucial seria o 6º Esclarecimento à *Busca da Verdade*, a seguirmos KONTIC, S. Z.: *Malebranche: Percepção e Metafísica*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2019.

<sup>25</sup> Ao contrário de Locke, que patina em busca de critérios racionais para caracterizar a revelação sobrenatural. cf. seu *Ensaio*, IV, caps. 18-19; Condillac se afasta prudentemente da questão.

<sup>26</sup> CONDILLAC, Ensaio, 2018, *Introdução*, p. 32.

<sup>27</sup> É a última frase em *Tratado dos Animais*, II, cap.7.

do abade à alegorização tematizada por Newton e pelas descrições lockeanas da compreensão de Deus, que uma vez encaixada neste novo sistema permite compreender melhor de que forma o sobrenatural é arrebatado para além do alcance do método. Apontemos um antecedente disso tudo na compreensão no ambiente inglês do XVII da “inutilidade do dogmatizar”,<sup>28</sup> que já afastava qualquer uso positivo da religião para o conhecimento dos fenômenos naturais, e que deveriam portanto ser antes conhecidos por experimentação, de modo que isto contribuirá a certa laicização das questões científicas. Em Newton, isso se mostra na relativa inutilidade das reflexões teológicas para a obtenção de suas descobertas particulares, que intervêm apenas quando se trata de legitimá-las em meio a polêmicas, para si ou para os outros. Na controvérsia com Leibniz, a teologia é mobilizada em defesa de uma ciência que fora obtida de forma algo independente deste tipo de consideração, e o voluntarismo que professa que Deus poderia ter feito o universo de *qualquer forma que desejasse* já funciona nesta filosofia como separação que impede o influxo positivo das teses particulares de uma na outra: a especulação sobre Deus em Newton não interfere propriamente por exemplo sobre a relação inversamente proporcional ao quadrado da distância da força gravitacional, obtida antes por observações, experimentos e raciocínios.

Mencionamos na seção anterior o problema de Locke em considerar a possibilidade de que a alma fosse material, para escândalo dos teólogos. Se suas análises sobre a ideia de Deus serão apropriadas por Condillac, parece-nos de interesse antes disso encontrar nas obras de Voltaire um mediador importante para a transmissão dessas posições ao público francês, e que induz mesmo uma “anglomania” no continente de forma bastante disseminada,<sup>29</sup> e retomada também por Condillac à sua maneira. Em suas *Cartas sobre os Ingleses*, a 13ª tem por tema a filosofia de Locke, e ali Voltaire observa sobre aquela obstinada especulação em torno da possibilidade do pensamento da matéria que

*“Alardeou-se que Locke queria inverter a religião: não se tratava entretanto de religião neste caso; era uma questão puramente filosófica, muito independente da fé e da revelação; só era preciso examinar sem azedume se há contradição em dizer: a matéria pode pensar, e se Deus pode comunicar*

<sup>28</sup> Joseph Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing*, 1661, obra frequentemente mencionada pelos comentadores de Newton, mesmo quando seja, no caso de Westfall, para minorar sua influência.

<sup>29</sup> O termo é de Franklin de Mattos, cf. “Árvore do Saber”, in: *Enciclopédia*, vol I, p.27.

*pensamento à matéria.*”<sup>30</sup>

É o mesmo Voltaire quem dirá no mesmo texto, por outro lado, que “para qualquer lado que vos vireis, sois obrigados a confessar vossa ignorância e o poder imenso do Criador.” O deísmo voltairiano é importante nesta recepção da religião como sentimento que recusa a autoridade da religião enquanto mantém algo produtivo para o avanço do conhecimento humano: ele serve assim como limite crítico daquilo que se pode saber. A relação amistosa entre Voltaire e Condillac é marcada por muitas passagens ao longo da vida de ambos, e poderíamos nos lembrar do convite do primeiro para que o segundo fosse às Delícias, onde Voltaire residia, para uma estância que servisse à escrita de “um livro definitivo de metafísica para a nação”; e também de que alguns anos mais tarde ele não poupará lamentos e elogios diante do falso boato da morte do abade, quando este já residia em Parma.<sup>31</sup> Posições conciliáveis com este posterior deísmo se encontram claramente já em Locke, que retoma ademais Malebranche quando nos diz que a própria Razão humana é uma revelação natural divina.<sup>32</sup> Locke nos diz que é preciso recorrer à revelação e à fé para falarmos dos espíritos que não são apreensíveis pelos sentidos ou pela razão,<sup>33</sup> e também professa sua crença no ente supremo, por vezes mais protocolarmente, por vezes menos, como referência moral e desígnio para a humanidade: “Deus, tendo designado o homem como criatura sociável, o fez não só com uma inclinação e sob necessidade de ter comunhão com os de sua própria espécie, mas dotou-o também de linguagem, que haveria de ser o grande instrumento e laço comum da sociedade.”<sup>34</sup>

Expúnhamos na seção anterior o louvor por Condillac de um princípio único imaterial e inteligente, notadamente como parâmetro que o permitia encontrar em Anaxágoras a mais sã concepção de divindade entre os antigos. Não se trata portanto, em momento algum, de negar as teses de que Deus existe, é inteligente, criou o mundo, decidiu as leis naturais. O que o abade faz é condizente com a posição de Locke, embora não possa ser exatamente identificado a ela. Como a metafísica chega ao ponto de contato com a teologia? Já em

<sup>30</sup> Voltaire, *Lettres Philosophiques*, Lettre XIII, 1734.

<sup>31</sup> Sobre a história deste boato, cf. SGARD, *Corpus Condillac*.

<sup>32</sup> Ensaio, IV, 17, §4. Locke passou uma temporada em Paris na década de 1670, e aponta-se (RICKEN, *op.cit.*, 1994, p.58, n.36) que voltou à Inglaterra com alguns livros importantes, entre os quais a *Busca da Verdade* de Malebranche, o *Sobre as Ideias verdadeiras e falsas* de Arnauld, a *Retórica* de Bernard Lamy, a *Janua aura linguarum* de Comênio, um *Abrégé de la philosophie de Gassendi* por Bernier, e uma obra de Desgabets contra Malebranche.

<sup>33</sup> IV, 11, §12

<sup>34</sup> III, 1, §1.

Locke, toda a estratégia se joga no rearranjo da ordem em que estas teses vêm a ser descobertas. A distância que o separa de Condillac é consequência de algo muito apontado pela literatura secundária: o filósofo inglês considera a “reflexão” como uma faculdade distinta da sensação, e que portanto poderia por si só aceder ao conhecimento de Deus. Condillac, por sua vez, ao reconduzir todas as representações à fonte da sensação, reorganizará um pouco as coisas. Embora seu percurso seja muito semelhante ao de Locke<sup>35</sup>, Condillac deve passar preliminarmente pela constituição dos conceitos e dos raciocínios antes de poder mobilizá-los para a dedução de Deus. Assim, chega-se à teologia na filosofia do abade apenas depois de se ter completado todo um percurso reconstitutivo dos conhecimentos particulares e da própria razão. Locke já supunha algo semelhante a isso ao dizer que Deus não grava em nós Sua ideia, e que somos antes nós que acedemos a ela com máxima certeza por via da razão.<sup>36</sup> A distinção entre os dois autores, quanto a esta questão, parece de menor monta. Por via da reflexão, ou da razão, ambos os filósofos concordarão então que a existência de Deus é irrecusável, e a distinção entre eles se encontra em decidir mais exatamente a partir de que momento o método torna possível inserir a existência de Deus no desenrolar progressivo das ideias humanas. Se Locke trata a reflexão como de alguma forma possível desde o começo, Condillac precisa antes passar pela construção da própria reflexão.

Condillac mobiliza questões de religião em vários momentos de sua obra. Além das considerações preliminares do *Ensaio*, o problema é tratado com mais vagar em sua dissertação *As Mônadas*, que discute e reforma o leibnizianismo. O capítulo relativo a Deus deste texto é em sua maior parte reproduzido na segunda parte do *Tratado dos Animais*, em que se O apresenta como ideia específica à alma humana.<sup>37</sup> Juntam-se a isto considerações esparsas ao longo de todo o *Curso de História*, como notamos; mas consideraremos aqui o primeiro capítulo da *Arte de Pensar* como a posição talvez mais ilustrativa e definitiva.

Neste primeiro capítulo da obra, intitulado “Da alma, segundo os diferentes sistemas em que pode se encontrar”, Condillac discute a situação da alma do ponto de vista teológico, e reconstrói sumariamente sua estratégia metodológica, que é dupla: é preciso por um lado neutralizar a interferência da teologia sobre a metafísica, e por outro lado admitir a existência da alma contra os materialistas, o que analisaremos em pormenor a seguir. Os referidos

---

<sup>35</sup> Comparem-se para tanto os seguintes textos: Locke, IV, 10; Condillac, Tr. dos Animais, II, 6.

<sup>36</sup> IV, 10.

<sup>37</sup> *Tratado dos Animais*, II, cap. 6. Cf. o nosso SILVA, L.: *O animal em Condillac ou as reinvenções do humano*. São Paulo: 2016. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP.

“diferentes sistemas” são os diferentes tipos de conhecimento que a alma pode ter de si mesma. Aqui, o tema que organiza a divisão é a Queda do homem após o pecado original. Sendo um tema evidentemente tradicional, e longamente tratado em filosofia por Malebranche, vemos então que Condillac se refugiará na própria doutrina cristã para afirmar nossa incontornável ignorância em matéria de teologia. A alma tem assim três estados: antes do pecado, após o pecado, e após a morte. A restrição metodológica do abade à fonte da sensação para o conhecimento é identificada à piedade da humildade humana diante de tudo o que não se pode saber, dada sua atual condição decaída. O filósofo, que é apenas um humano como qualquer outro, só deve tratar portanto da condição da alma em seu estado de queda, que é o único que ele conhece e experimenta, e deve se calar sobre todos os estados anteriores ou futuros desta alma, assuntos abandonados aos teólogos. À religião cabe nos esclarecer sobre os dois outros estados da alma, antes da queda e após a morte, mas sendo estes momentos inacessíveis à experiência atual, a filosofia deve se restringir a esta. A restrição à experiência como posição metodológica se reveste portanto de justificativa propriamente teológica. Isto significa, ainda, que as teses filosóficas do abade não são assumidas como absolutas nem certas, e esta posição defensiva se estenderá a todas as questões metafísicas, ao mesmo tempo em que se professa continuamente o acordo destas descobertas à doutrina cristã, de onde se extrairá enfim o caráter de prova, isto é, de necessidade modal, apodítica. Para aquilo que a filosofia do homem atual não pode prover respostas, e em especial para a situação da alma após a morte, que envolve juízos morais por parte de Deus sobre nossa conduta, o abade nos diz que “a fé o promete, a razão o prova, e não devemos submetê-lo a nossas conjecturas.”

O exílio do Éden, portanto, toma o papel de garantir a independência da metafísica em relação à teologia, e permite pôr Deus entre parênteses. O fulcro da manobra se dá enfim por aplicação de uma reflexão híbrida de revelações natural (metafísica) e sobrenatural (teologia) ao que se considera como fonte primária do conhecimento: a sensação.<sup>38</sup> É aqui que o ocasionalismo aparece mais diretamente, pois, insistimos, “Sendo a alma distinta e diferente do corpo, este não pode ser senão causa ocasional do que ele parece produzir nela. Donde é preciso concluir que nossos sentidos não são senão ocasionalmente fonte de nossos

---

<sup>38</sup> Estas reflexões ecoam ainda Malebranche a respeito da sensação como “revelação natural” e a correlativa impossibilidade de demonstrar a existência dos corpos. Sobre o assunto, cf. KONTIC, *op. cit.*, 5.4.

conhecimentos.”<sup>39</sup> Cada passagem da causa ocasional ao efeito, entretanto, é agora efetuada por um Deus exilado como alegoria; o que significa que uma correspondência transparente é impossível. Opacidade de um vínculo que permanece contudo inquestionável: esta nova metafísica que se desvencilhou da teologia não provê então uma descrição completa da Ordem, que requer como suplemento as considerações experimentalmente inócuas dos teólogos, mas permite com toda segurança afirmar por si que há *alguma* ordem. Pois é antes a ordem que se encontra entre minhas percepções que será, ela mesma, considerada como algo de maravilhoso que invoca oblíqua mas necessariamente (amparado na teologia) alguma divindade. Por ocasionalismo, esta ordem perceptiva corresponde necessariamente a uma ordem exterior; sob que regra as duas ordens (a da natureza das coisas e a de minhas percepções) correspondem, entretanto, é impossível saber. Insere-se um filtro de opacidade relativa, análoga àquela relação alegórica que víamos em Newton, entre estas duas ordens. Isto assegura a independência epistêmica da ordem perceptiva em relação à ordem ontológica; mas afirma, ainda, que ordem há, e não pode não haver. Destaque-se que também em Malebranche estas posições já visavam resguardar-se da posição leibniziana, que pretendia deduzir de forma transparente a relação entre um aspecto e outro, retomando para isso a tradição do voluntarismo teológico que se manifesta no oratoriano como em Newton, e é aqui retomada por Condillac. Na perspectiva do abade, a teologia portanto permanece em pé, e será reinvocada em momentos cruciais; mas todo efeito *positivo* deste domínio sobre as investigações foi neutralizado: a teologia não pode prover teses a respeito da natureza, pois a disciplina teológica não lida com a única fonte do conhecimento humano, a experiência. Aqui, parece que Deus mesmo é simbolicamente decapitado, ou, de forma mais sutil que é para todos os efeitos o mesmo, se eleva tão alto a ponto de ser ocultado por espessas nuvens. Ele está lá, mas não se pode ouvi-Lo diretamente;<sup>40</sup> para os que falam em nome d’Ele, respeito circunspecto. A teologia será então acessada *apenas* por revelação, no estudo das Escrituras, e esta posição pretende assegurar ao mesmo tempo, sem polêmica, tanto a autoridade religiosa quanto a autonomia dos conhecimentos humanos em relação a ela.

A questão em torno da sinceridade da crença religiosa de Condillac se apresentava ainda em vida. Se mesmo o periódico jesuíta, o *Journal de Trévoux*, produzia uma resenha

<sup>39</sup> *Ensaio*, I, I, I, §8. Os termos *ocasião* e *ocasionar* são constantemente usados em todas as obras de Condillac.

<sup>40</sup> “O que torna as ideias gerais tão necessárias é a limitação de nosso espírito. Deus não tem de forma alguma necessidade delas.” *Arte de Pensar*, I, 8. Não há ideias gerais sem uso de signos, donde se segue que Deus não fala consigo mesmo: é uma Inteligência não-discursiva, simultânea.

em 1747 favorável ao *Ensaio*, e os governantes de Parma o consideraram suficientemente pio para encarregá-lo da educação do príncipe, é certo que mais tarde a questão se complicaria. A dificuldade que Condillac teve para editar seu *Curso de Estudos*, quase trinta anos mais tarde, é indicativa disso: a obra é censurada pela mesma corte que o havia honrado como preceptor.<sup>41</sup> É possível que as consequências antirreligiosas desta nova metafísica que o elegia como chefe de escola só se tenham mostrado mais claramente ao longo dos anos, em controvérsias como as que incidiam sobre o projeto enciclopédico. Ficará claro, para os filósofos posteriores, que havia ali uma espécie de “veneno escondido”.<sup>42</sup> Filósofos conservadores, já na restauração após a revolução, o compreenderão como um dos grandes “conjuradores modernos”.<sup>43</sup> A avaliação de Chevalier de que haveria nesta metafísica uma “bomba envolta em calma”<sup>44</sup> nos faz pensar nas considerações históricas do próprio Condillac, e em seu constante elogio aos filósofos que souberam ocultar suas próprias convicções e interferir com sucesso sobre as posições do vulgo ao fingirem se valer de termos e posições das filosofias mais aceitas em seus tempos. O exemplo mais notável disso na História Moderna é Bérigard, mas há muitos outros, particularmente nos primeiros capítulos do livro XX que descrevem a gradual subversão das assunções escolásticas.

\*\*\*

Uma vez limpo o terreno da interferência teológica direta, restou-nos uma metafísica que é propriamente “segunda” e não incorre em questões de absoluto, mas pretende se fiar completamente na experiência que nos é acessível, se apoiando apenas secundariamente no ouvir-dizer teológico. Descreveremos então (a bem dizer ao longo de todo este trabalho) a relação mutualista que se estabelece entre esta nova concepção de metafísica e a filosofia natural. Começamos pelas considerações da relação entre Condillac e Locke, que são sem dúvida as mais claras, pois explícitas, e em seguida traremos concepções de outras fontes também utilizadas pelo abade, principalmente as de Leibniz.

---

<sup>41</sup> O príncipe educado por Condillac e por Keralio, muito ironicamente, viria a ser posteriormente apelidado “o rei carola” (duque Fernando de Parma, reinado de 1765-1802) por sua profunda e intensa devoção religiosa, conjugada entretanto com intensos interesses sobre astronomia.

<sup>42</sup> RICKEN, *op.cit.*, p.100: “Embora o censor [Andrea Mazza] tenha recebido apenas os volumes dedicados à história, suas conclusões relativas ao “veneno escondido” que ele encontrou ali e o “método indireto” de minar a religião não são desinteressantes quanto a outras partes do Curso, inclusive a Gramática.” A nota 91 relativa a esta passagem remete a Dal Pra, 1942, que não consultamos.

<sup>43</sup> Carta de Bonald e De Maistre, teóricos da Restauração: “este detestável Condillac” teria sido “o mais culpável dos conjuradores modernos” (cf. RICKEN, in: SGARD, 1982, p. 75).

<sup>44</sup> S. DELESALLE & J.-C. CHEVALIER, *La Linguistique, la grammaire et l'école, 1750-1914*. Paris: Armand Collin, 1986, p.80.

Dizíamos que as observações fisiológicas de Newton darão frutos nas investigações do século seguinte.<sup>45</sup> Note-se que sua perspectiva é dupla: a da receptividade sensorial num sentido, e a da atividade motora no sentido reverso, isto é, há um influxo causal que corre em mão dupla. O futuro desta fisiologia “newtoniana”, com Boerhaave, Quesnay, Haller, entre tantos outros, é o de levar a sério a integração em nível superior que caracteriza a vida e advém da reciprocidade das relações que compõem o ser vivo, para assim desenvolvê-la experimentalmente. Mas convém enxergar essas especulações de Newton não apenas como *causa* influente para uma medicina posterior, mas também como *efeito* de um ambiente de doutrinas médicas já presentes em torno da Royal Society.<sup>46</sup> Entre os partícipes de tais discussões se encontra Locke que, como se sabe, estudara medicina. Em seu Ensaio, Locke expõe a sensação como fruto da interação [*conversion*] entre os sentidos e os objetos exteriores, o que significa que eles são fruto de *relações*, como o filósofo nos repete em seu capítulo acerca da ideia de poder [*power*; na tradução de Coste, *puissance*].<sup>47</sup> Este termo nos põe em condições de aproximá-lo daquele que vínhamos seguindo, o de *força*. Há aqui três observações a se fazer a respeito das concepções de Locke para compará-las às de Condillac.

Primeiramente, o termo *força* não ocorre em sentido propriamente físico e newtoniano no ensaio de Locke, apenas em analogia a ele. Víamos na citação da Questão 31 da Ótica que Newton atribuía às partículas dos corpos certos “Poderes, Virtudes, ou Forças”, num contexto em que se trata não da força em sentido estrito, quantificável pela segunda lei, mas das potencialidades da matéria em sentido lato, principalmente em sentido químico. É este o sentido com que Locke trata os “poderes”, sejam da matéria ou do espírito, como no caso do “poder da Vontade” [*power of Will*], como escreve também Newton na questão 24. Isso evidencia a consciência, por parte dos dois autores, da insuficiência da força gravitacional para a explicação de todos os fenômenos da natureza, e indica a restrição da extensão da *força* por um lado, como quantificável e recíproca, e a ampliação da do *poder* por outro, de sentido mais vago. Ora, para tratar da vontade Locke se vale da ideia de poder: ideia obtida tanto pela introspecção sobre o que fazemos e pensamos quanto pela observação das ações

---

<sup>45</sup> Cf. para isto DUCHESNEAU, *La physiologie des Lumières*, 1982.

<sup>46</sup> Cf. o Cap. 1 de BUCHWALD & FEINGOLD, *op.cit.*

<sup>47</sup> Condillac não lê inglês, e conhece a obra de Locke por via da tradução para o francês de Coste, de 1700. Locke, *Essay*, II, 21, 3. “I confess power includes in it some kind of relation, (a relation to action or change,) as indeed which of our ideas, of what kind soever, when attentively considered, does not? For, our ideas of extension, duration, and number, do they not all contain in them a secret relation of the parts?”

dos objetos uns nos outros.<sup>48</sup> Os poderes se dividiriam em ativos e passivos, e o capítulo sobre isso se enreda numa discussão longuíssima quando se trata de discutir o poder da Vontade e as questões de livre arbítrio envolvidas. De toda forma, um “poder” para Locke é algo reputado determinar uma mudança em geral, ou seja, é a suposição de uma causa em relação a um efeito constatado qualquer. Mas essa ideia, dirá Locke, não vem tanto da observação das coisas externas, vem antes da observação de nossas próprias ações: sou capaz de conhecer mais claramente a ideia de poder quando aciono meus músculos por um ato da vontade, ou seja, trata-se de uma ideia proveniente mais facilmente da reflexão que da sensação, embora esta última também possa provir tal ideia.<sup>49</sup> Ela é então a ideia de uma fonte desconhecida de um efeito visível, mas que não pode ser assimilada à força mecânica em sentido newtoniano. Locke usará a noção de força apenas em sentido figurado, a respeito da força de um discurso (um axioma, um argumento, uma demonstração) como a intensidade com que este induz o assentimento,<sup>50</sup> algo que Condillac retomará, precisando e sistematizando a relação entre estes dois domínios ao vislumbrar *entre as ideias* uma dinâmica que fosse análoga à da física newtoniana.<sup>51</sup>

Em segundo lugar, Locke trata seu *Ensaio* como uma investigação análoga à história: não sendo inatas as ideias, é preciso explicá-las pela sucessividade de sua constituição. Para se referir aos primórdios desta história natural da alma, Locke a compara a um “papel em branco” [*white paper*]<sup>52</sup>, isto é, a um suporte onde se escreverão os caracteres [*characters*] que advêm por meio da sensação e da reflexão. Este princípio de “*tabula rasa*” supõe e corresponde à compreensão daquela noção newtoniana de *meio* como operador para a metafísica. Se tal expressão é comumente atribuída a Locke, ela não ocorre em seu *Ensaio*, mas é ainda pertinente que a mencionemos, pois Condillac a louva, remetendo a Bacon como a Locke:

*“Este último filósofo [Bacon] lamentava que ninguém tivesse ainda se proposto a apagar todas as nossas ideias, e gravar nela outras mais exatas sobre o entendimento humano, como sobre uma tábula rasa. Locke não deixa mais espaço a tais lamentos. Persuadido de que só se pode conhecer o espírito observando-o, ele abriu e percorreu um caminho que*

<sup>48</sup> Locke, *Ensaio*, II, 7, §8.

<sup>49</sup> *Ensaio*, II, 21, §4.

<sup>50</sup> Cf. Locke, *Essay*, IV, caps. 7, 17, 19, *passim*.

<sup>51</sup> Cf. DERRIDA, *L'Archéologie du frivole*, IV: “Le Roman de la Force”, e abaixo, 3B.

<sup>52</sup> Locke, *Ensaio*, I, II, §22; II, I, §2.

*não fora construído antes dele.*”<sup>53</sup>

As duas ideias, o meio e a tabula rasa, estão ligadas ainda à tradição da fisiologia pela concepção do *sensorium commune*, a solidariedade entre tudo o que se apresenta à sensibilidade, que conjuntas compõem um meio, bem como à suposição mesma deste meio como receptáculo de sensações. De toda forma, retenha-se: a alma como tabula rasa é compreendida como o continente dos conteúdos nela inscritas pela experiência. Enquanto comunhão das diferentes ideias, ela está evidentemente ligada a várias das noções que discutimos até aqui. Relembremos enfim uma outra, decisiva: o fenômeno químico da coesão. Como mostrávamos na seção anterior, este conceito opera no campo da teoria da matéria para dar conta do tradicional problema metafísico da individuação. E é justamente esta a discussão central de um dos mais importantes capítulos do *Ensaio* de Locke, o capítulo 27 do livro II: “Sobre a Identidade e a Diferença”.<sup>54</sup>

Um pouco antes disso, no capítulo 23, “Sobre as ideias complexas de substância”, Locke colocava o problema de compreender a causa da coesão dos corpos. A constatada impossibilidade de solução ao problema fornecerá dificuldades ainda mais agudas quando se tratar, no capítulo 27, da questão de *como é possível compreender um objeto como o mesmo*. Se em I, III, §4 o filósofo já observava que a ideia de *identidade* não só não é inata como é ainda uma das mais difíceis de se formar, em II, 27, §3 o próprio autor identifica esta questão àquela do “*principium individuationis*”. O problema da persistência da identidade em relação ao tempo e ao lugar se distribui em muitos níveis e será abordado em todos eles ao longo daquele capítulo: começando com o que é que perfaz a identidade de um corpo inanimado, e em seguida passando à identidade de um vegetal, a de um animal, e finalmente a de uma pessoa. Ora, se a identidade do corpo inanimado se dá pela coesão [*cohesion*], a do corpo vegetal se dá pela *organização* [*organization*, em inglês e francês] que cumpre funções fisiológicas. O parágrafo sobre o animal (§5) os compara às máquinas, e conclui que a distinção entre ambos está na procedência do movimento: ele viria de fora para as máquinas, e de dentro para os animais. Destaque-se que portanto a noção de coesão explica *indiferentemente* tanto o que será chamado posteriormente de “organismo” quanto de “mecanismo”. Quanto à unidade do homem, ela se daria “apenas no fato de que goza da

<sup>53</sup> Condillac, 1798, t.20: *Hist. Mod.*, livro XX, cap. 12 (“Dos progressos da arte de raciocinar”), p. 525.

<sup>54</sup> Para uma discussão aprofundada deste capítulo e sua fortuna para a filosofia da consciência, muito importante para o que se segue, cf. BALIBAR, Locke, *l’Invention de la Conscience*. Cf. ainda CHARRAK, A.: *Empirisme et Théorie de la Connaissance: réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. Paris: Vrin, 2009.

mesma vida, continuada por partículas de Matéria que estão num fluxo perpétuo, mas nesta sucessão estão *vitalmente unidas* ao mesmo corpo organizado.”<sup>55</sup> Todavia, esta descrição de identidade tem algo mais de animal que de propriamente humano, e a questão fulcral se introduz finalmente a partir do §9, quando se trata de discutir a “identidade pessoal”, momento oportuno em que se apresenta a noção de *consciência* [*consciousness*]. A “consciência” para Locke é exatamente o que constitui esta identidade pessoal, e dependerá fundamentalmente da *memória*, pois vai tão longe quanto esta puder se estender às ações e aos pensamentos já passados, isto é, até onde a consciência puder se reconhecer como “a mesma”. Neste uso original do termo por Locke, a extensão do sentido é apontada e discutida em longa nota na tradução francesa.<sup>56</sup> O tradutor Coste se refere ali a Cícero, que utiliza o termo *consciuis* em suas obras no sentido de consciência moral, mas também ao *soi* de Pascal, e a Malebranche em sua noção de *conscience* como “sentimento interior”. O problema da tradução do termo *consciousness* e, pior ainda, *self-consciousness* (que ocorre alguns parágrafos adiante) é solucionado no texto francês ora como *con-science*, ora como *soi*, ora como *sentiment intérieur*. Ao longo de todo o capítulo, o ponto fundamental é propor a identidade pessoal como *identidade de consciência* enquanto substituto da tradicional *identidade de substância* proveniente da teologia e da metafísica. Pois, diz-nos Locke, por mais que esta unidade esteja “provavelmente” anexada a uma substância una e imaterial (§25), não é este o critério que a determinaria *experimentalmente*.

Ao fim do capítulo discute-se ainda a identidade da pessoa em relação às punições e aos méritos relativos às ações: no caso de um crime cometido num acesso de loucura, não se deveria responsabilizar quem o cometesse se a consciência não se mantivesse *a mesma* no momento do crime e no da punição, flagrante na expressão “estar fora de si” (§20). Entretanto, dirá Locke, a punição é ainda importante por impedir que alguém alegue falsamente um tal acesso de loucura com vistas a furtar-se à punição. A justiça humana pode provar um fato, mas não a (falta de) consciência dele, e a todos os homens se reserva a justiça divina no juízo final (§22). Esta última questão nos fornece elementos da origem do termo, pois quando *conscientia* ocorre no latim clássico parece ser apenas neste último sentido mais restrito de *remorso*, na apreciação moral das suas próprias ações.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Trad. Coste, p. 261, grifo nosso. No original, “vitally united”; na tradução, “vitalement unies”.

<sup>56</sup> pp.264-265.

<sup>57</sup> Cf. alguns exemplos gramaticais do art. *Construction* da Encyclopédie, de autoria de Du Marsais. Cita-se Cícero: “*conscientia peccatorum timore nocentes afficit* (Parad. V.) [“a consciência (= remorso) dos pecados

Por último, em terceiro lugar, Locke partilha da compreensão da matéria em voga na filosofia inglesa seiscentista, que introduzimos acima a partir de Boyle, e mantém uma distinção hierárquica derivada da filosofia “mecânica”: os arranjos espaciais dos átomos são anteriores aos poderes que eles vêm a ter. Desta forma, as qualidades se dividem em primárias e secundárias, mantendo a anterioridade das relações espaciais em relação a todas as demais.<sup>58</sup> A sensação é fruto da relação entre os poderes do objeto e os poderes de minha alma, ela é de alguma forma resultado do equilíbrio entre o meu corpo enquanto sensitivo e o objeto exterior, e a sensação só se apresenta a mim portanto como relação *já consumada*. Observamos ademais que aquela concepção da unidade como comunhão dos conteúdos, na memória, na tábula rasa e no sensório, engendra afinal uma compreensão da verdade como *coerência*. Isso se estabelece já de partida no livro IV, dedicado ao conhecimento. No primeiro capítulo deste livro, o filósofo anuncia: *a verdade consiste na concordância entre as ideias*. Assim, a extensão possível ao conhecimento humano já é muito restrita, pois depende da possibilidade de relacionar as ideias que advêm da sensação ou da reflexão.<sup>59</sup> O homem está, sensorial e cognitivamente, como que encerrado em si mesmo, e portanto não pode vir a conhecer a verdade de coisas que lhe sejam completamente alheias.<sup>60</sup>

Recenseados alguns aspectos mais relevantes para a concepção lógica e metafísica do entendimento humano segundo Locke, mostraremos que Condillac se revela, também sobre este assunto, um grande organizador de teses oriundas de diferentes fontes, mais que fiel seguidor de um autor qualquer. Mesmo retomando tantos aspectos fundamentais do filósofo inglês, há em Condillac um distanciamento crucial da referência lockeana que se encontra justamente quanto ao problema do estatuto metafísico da alma, que Locke como vimos sugeria poder ser material. Se encontrarmos na filosofia do abade marcas claras de todas essas discussões ora recenseadas de Locke, o estatuto da alma será reformulado com recurso

---

afeta com temor os maldosos”]; & Parad. II. *tuæ libines torquent te, conscientiae maleficiorum tuorum stimulant se; vos remords vous tourmentent.*” (vossos remorsos vos atormentam). Sobre a moral, cf. abaixo, capítulo 4.

<sup>58</sup> Locke, II, 8, §§9ss. Sobre isso, cf. ainda Thomas M. LENNON: “The Epicurean new way of ideas: Gassendi, Locke, Berkeley”, in: M. J. OSLER, *op. cit.*, pp.259-271.

<sup>59</sup> cf. Locke, IV, 3.

<sup>60</sup> Compreende-se aqui ainda a presença das reflexões de Berkeley, particularmente de seu princípio de que “ser é ser percebido”, construído também a partir de Locke, Malebranche etc. O começo do Ensaio de Condillac é muito similar a uma passagem de Berkeley, como apontava François DUCHESNEAU: “Condillac et le principe de liaison des idées”. *Revue de Métaphysique et de Morale* 1:53-79 (1999). Este início entretanto não reaparece na *Arte de Pensar*, e a presença das ideias de Berkeley (“Barclai”) é minorada embora reconhecida quando se tratar da teoria da visão, cf. *Tratado das Sensações*, III, cap. 4; no *Tratado dos Animais*, Condillac se refere preferencialmente a Voltaire, *Elementos da Filosofia de Newton*, cap. 7.

positivo às teses leibnizianas. Afastado pelo abade no que tangia a questões teológicas, o filósofo alemão será retomado no campo de uma metafísica agora desvinculada delas. Esta reorganização produzirá uma nova imagem para a disciplina que figurará como principal.

As obras mais conhecidas de Leibniz à época de Condillac são a *Monadologia* (na tradição latina de Hanschius)<sup>61</sup>, os artigos publicados nas *Acta Eruditorum*, a *Teodicéia*, e o *Sistema Novo da Natureza* (incluído no segundo volume de Desmaizeaux). Sua fortuna na França é todavia mais profunda do que se costuma considerar genericamente, como nos mostram estudos recentes, de modo que mesmo antes da publicação dos seus *Novos Ensaios* (1765) sua influência pode ser claramente sentida nos filósofos iluministas, ademais pela disponibilidade das obras de Wolff, reconhecido por todos como um “leibnizien”.<sup>62</sup> Uma primeira impressão importante das ideias leibnizianas desde a passagem ao século XVIII se dá em âmbito matemático, a respeito de seus trabalhos sobre o cálculo, no contexto da Academia de Ciências de Paris.<sup>63</sup> De fato, reconhece-se que a história da matemática se bifurca durante este período entre as influências da matemática inglesa e seu espírito newtoniano e a da matemática no continente que desenvolve a matemática leibniziana de bom grado e de primeiro hora, em autores como l’Hôpital e os Bernouilli, membros da Académie parisiense.

A influência de Leibniz sobre a filosofia de Condillac se confirma desde a redescoberta de sua dissertação submetida ao concurso da Academia de Berlim em 1748. Este texto, publicado na coletânea das melhores dissertações anonimamente, mas que não levou o prêmio, é uma reflexão metafísica em torno das teses leibnizianas. Que um fato tão importante tenha passado quase despercebido pelos comentadores parece se dever à prática condillaquiana de limpar suas próprias trilhas para evitar problemas em sua recepção. Quando o abade retoma as análises feitas em *As Mônadas* nas obras posteriores, sempre o faz ocultando a influência de Leibniz, ou ao menos não dando a ela a ênfase que hoje nos pareceria cabível.<sup>64</sup> Isto se vê claramente ao compará-lo com o *Tratado dos Sistemas*: neste último, a primeira parte é completamente nova e busca reconstruir conjecturalmente o

<sup>61</sup> Michael Gottlieb Hansch publica a monadologia em latim: Godefridi Guilielmi Leibnitii: *Principia philosophiae more geometrico demonstrata* (Frankfurt e Leipzig, Conrad Monath, 1728).

<sup>62</sup> Cf. as discussões sobre um ambiente “franco-berlinense” e a importância de Wolff em CHARRAK, *op.cit.*, pp.25-39; e ainda o excelente trabalho de FAUVERGUE, C.: *Les Lumières et Leibniz: avant la publication des Nouveaux Essais*. Paris: Honoré Champion, 2015.

<sup>63</sup> Cf. FONTENELLE, *Éloge de Leibniz*, 1716.

<sup>64</sup> Cf. a introdução por Laurence Bongie a *Les Monades*.

sistema leibniziano, dado que apenas parcialmente conhecido à época.<sup>65</sup> A segunda parte do Tratado corresponde à primeira parte d’As Mônadas, que critica o sistema “leibniziano”. A segunda parte d’As Mônadas, positiva, em que o abade se apropria explicitamente do sistema das mônadas, é suprimida no Tratado; assim, o uso da filosofia de Leibniz para seus próprios propósitos permanece oculta. Trechos importantes desta parte positiva serão inseridas posteriormente nos *Tratados das Sensações e dos Animais*, particularmente o capítulo final da dissertação, “Da Mônada Primeira, ou de Deus”, que será readaptado ao *Tratado dos Animais*, parte II, cap. 6, agora intitulado “Como o homem adquire o conhecimento de Deus”. Note-se que, mantendo o que estabelecemos anteriormente nesta seção quanto ao tratamento da teologia, não se chega a falar propriamente de Deus, mas apenas de nosso conhecimento sobre ele, e que parte importante da crítica de Condillac a Leibniz nestes textos se constrói, de fato, como rejeição da pretensão de contato transparente com a natureza das coisas.

Curiosamente, a referência a Leibniz é suprimida mesmo no Curso de Estudos. No livro XX da História Moderna, seu nome sequer ocorre. É interessante entretanto verificar sua presença espectral no elogio a Giordano Bruno.<sup>66</sup> Quando lista as vantagens e contribuições de Bruno à filosofia, Condillac menciona: a dúvida como precaução preliminar, e a suposição de turbilhões nos corpos celestes, aspectos que têm em vista sem dúvida sua retomada por Descartes. Em seguida, o abade aponta teses leibnizianas retomadas desde *As Mônadas*: que não há dois indivíduos perfeitamente iguais; que todas as coisas concorrem à perfeição do universo; que não há nada de tão mal que não seja bom para algo; e que tudo é bom na natureza. Além disso, que os sóis são imóveis e os planetas, móveis; que há outros planetas como o nosso; que a Terra não é perfeitamente esférica; e que as estrelas fixas são sóis de outros mundos. Condillac limpa assim a referência a Leibniz, colocando alguns de seus princípios num período anterior da história. É de se desconfiar todavia desta anterioridade de Bruno a Leibniz na formação filosófica do próprio Condillac. Em todo o *Curso de Estudos*, a referência ao filósofo alemão só ocorre explicitamente numa nota no segundo capítulo da Arte de Pensar, de forma favorável, quando se trata de estabelecer que a *extensão* é um fenômeno, não uma substância. Este uso positivo de Leibniz está presente

---

<sup>65</sup> Para uma análise por um especialista de Leibniz da artificialidade da reconstrução por Condillac do sistema do filósofo alemão no cap. 7 do Tratado dos Sistemas, cf. LEDUC, C. (2018). “Condillac et la critique d’un système. Le cas leibnizien.” *Dialogue-Canadian Philosophical Review*, 57(4), 767–789.

<sup>66</sup> *Hist. Mod.*, t. X, livro XX, pp.427-8. A conexão entre Bruno e Leibniz já foi abordada por comentadores; lembremos ainda de passagem que o trabalho pioneiro de YATES sobre o hermetismo tem em Bruno seu principal personagem.

desde *As Mônadas*, passando pelo Tratado das Sensações, e se opõe à suposição de Newton de um espaço absoluto.<sup>67</sup>

Se a influência de Leibniz é fundamental, há contudo muitos aspectos que tornam difícil precisar o contato exato de Condillac com sua filosofia. Sinal disso é, como indicamos acima, a necessidade no *Tratado dos Sistemas* de se reconstituir conjecturalmente o sistema em sua integridade, mas também o fato de que nosso autor frequentemente se refira antes aos “leibnizianos” em seus textos. Com isto, se refere sem dúvida a Hansch, mas sobretudo a Wolff; e o contato com sua filosofia é claro nas numerosas referências a seus escritos no texto *As Mônadas*. Isto mostra ainda a importância da filosofia alemã para o contexto do próprio iluminismo francês, no mais das vezes minorada pela historiografia. Um estudo mais recente por Charrak revalorizou o que se chamou de contexto “franco-berlinense”, isto é, as relações estreitas entre as academias científicas de Paris e Berlim.<sup>68</sup> O próprio Wolff já não é um leibniziano “puro”, mas, como nos mostra Charrak, também leu e incorporou reflexões de Locke a sua filosofia, tratando mesmo do problema da *consciousness* e introduzindo pela primeira vez em alemão o termo correspondente *Bewußtseyn*.<sup>69</sup> Todavia, Wolff é utilizado por Condillac em toda sua obra como saco de pancadas preferencial, modelo mesmo do estilo da filosofia “das escolas”, e exemplo nefasto de método sintético. Embora o abade se mostre atento e perspicaz na diferenciação entre as teses de Leibniz e aquelas particularmente wolffianas, é certo que à época é difícil distingui-los, sendo Wolff entendido pelo público como uma espécie de herdeiro legítimo da filosofia leibniziana.<sup>70</sup>

Como quer que se precisem estas relações, entretanto, podemos estabelecer com segurança que, assim como já se dava na mônada como compreendida por Leibniz, a alma para Condillac deve ser entendida como uma *unidade de substância*. Esta tese não é integralmente retomada entretanto, mas será reformada com ajuda de considerações de

---

<sup>67</sup> Que se atesta na 3ª *Resposta de Clarke*, §3-4; e também 4ª *Resposta de Clarke*, §§7-14. Cf. quanto a Condillac a *Arte de Pensar*, cap. 2: A presença de Leibniz nos “princípios” do texto, logo após a lida com a teologia no primeiro capítulo, deve indicar ao leitor a importância desta tese. Trataremos do problema da extensão no cap. 3.

<sup>68</sup> CHARRAK, A.: *Empirisme et Théorie de la Connaissance: réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. Paris: Vrin, 2009. Cf. ademais uma análise da presença insuspeita da filosofia de Wolff nos artigos da Enciclopédia em CARBONCINI, S. (1987). “L’Encyclopédie et Christian Wolff: à propos de quelques articles anonymes.” *Les Études Philosophiques*, Oct.-Dec.(4), 489–504.

<sup>69</sup> CHARRAK, *op. cit.*

<sup>70</sup> Outros estudos úteis que exploram a relação entre Condillac e Wolff são PAGANINI, G.: “Signes, imagination et mémoire: de la psychologie de Wolff à l’Essai de Condillac.” *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 72, No. 2, Avril 1988, pp. 287-300; e o cap. 15 em SCAGLIONE, A.: *Essays on the Arts of Discourse*. New York: P. Lang, 1998.

Locke. A crítica da ideia de Deus que expúnhamos acima será então repetida aqui quanto à ideia de alma e de substância. Para Locke, lembremos, a unidade da consciência não exigiria necessariamente uma unidade ontológica de substância. Condillac realiza uma manobra que pretende guardar o melhor das duas posições: enquanto se vale de Leibniz para proclamar a unidade substancial da alma em acordo com a teologia, retoma Locke e vai além dele em sua crítica da substância. A alma é uma unidade substancial, mas esta substância não deve ser compreendida como o fazia Leibniz. O abade está em vias de reinterpretar a alma ou a mônada como *totalidade inapreensível da experiência atual*. Como não se pode conhecer a essência das coisas, e portanto não conhecemos a essência de nossa própria alma (no que se retoma Malebranche!), o que significa ainda que esta “totalidade” nunca se apresenta propriamente, segue-se então que temos a unidade da alma como uma unidade *experimental*, isto é, aquela unidade da consciência e da memória como a descrevia Locke. A unidade substancial da alma é uma “experiência constante”, portanto verificada a todo momento e identificada à experiência mesma no sentido mais amplo possível.<sup>71</sup> O salto que a faz corresponder de fato a uma substância, entretanto, só pode ser dado pela teologia. Teologia e metafísica se encontram aqui mais uma vez a meio caminho, sem que a teologia tenha provido nada de propriamente positivo à compreensão da alma, apenas a passagem da atualidade constante da experiência à certeza de que a isso corresponde uma substância. Levado agora a sério o sentido etimológico, a alma será o que *está sob* (sub+stans) aquilo que se experimenta, um *substratum* (Les Monades, I, 1, linha 39), como a folha em branco em relação aos caracteres. A mônada é, assim, a unidade da própria experiência como descrita por Locke, e o abade pode portanto proceder a *fazer tabula rasa da mônada*.

O Ensaio é descrito em seu subtítulo como a “obra em que se reduziu a um único princípio tudo o que concerne o entendimento humano”, o que retoma as reflexões que apresentamos até aqui sobre a unidade metodológica advinda desde o newtonismo e de outras fontes. Assim, o fundamento metodológico da obrigação de se reduzir “a um único princípio” se constrói no apoio mútuo entre aspectos cosmológicos, pois o cosmo é uno,<sup>72</sup> e aspectos psicológicos, pois a alma também é (correlativamente) una. Estas pretendem ser, portanto, simples *constatações* assentadas sobre as observações de muitas das ciências contemporâneas

<sup>71</sup> *Ensaio*, Introdução. trad. bras., p.35.

<sup>72</sup> Cf. a referência por Condillac à *Cosmologia generalis* de Wolff, seção I, cap. 1: “De Nexu Rerum et quomodo inde resultet universum”, *sobre a ligação das coisas e como dela resulta o universo*, que ocorre em nota à *Les Monades*, I, cap. 4, p.159.

a ele. A contínua experiência da manutenção da unidade da identidade pessoal, quer dizer da consciência em sentido lockeano, será considerada a constatação fundante, o ponto de partida original de qualquer investigação a respeito do conhecimento. A comunhão mesma do *sensorium commune*, solidária e disposta em face da comunhão vital da organização do corpo, é o princípio, uma espécie de uno original, a partir do qual, e dentro do qual, toda e qualquer investigação poderia se desenrolar. Aqui a noção promovida por Newton de *meio* é importada, como no papel em branco de Locke, e correlativamente a sua apropriação pela fisiologia, para a compreensão mesma da alma humana. A partir dela, dois outros aspectos vêm necessariamente no pacote newtoniano: a *força* da ligação que as ideias estabelecem umas com as outras (e bem se poderá enxergar aqui uma concorrente influência de Leibniz na compreensão deste termo), e a *tensão* que desencadeia os fenômenos dentro deste “espaço” comum e os faz se arranjamem em construções mais e mais amplas, função cumprida já desde o Ensaio na noção de carência [*besoin*], descrita por Kossovitch justamente como um “tensor genérico”.<sup>73</sup> Esta noção não pode ser compreendida na filosofia de Condillac sem levar em conta outras duas que lhe são correlativas, a saber a noção fisiológica de *organização*, entendida como “a forma ou a construção das partes que tornam o animal capaz de funções necessárias à sua conservação”<sup>74</sup>, e aquela das *circunstâncias*, que “compreendem os eventos e os detalhes particulares que acompanham uma coisa”.<sup>75</sup> A organização e as circunstâncias despertam e direcionam a carência, e as três noções deverão ser compreendidas em face de uma noção de meio que é, na filosofia de Condillac, resultado da familiaridade com as controvérsias teológicas e cosmológicas do começo do século XVIII em torno de Newton, Leibniz, Malebranche e outros.

Na seção V do Ensaio, texto importantíssimo retomado na *Arte de Pensar* (I, 8), a constituição da alma se dá como a aparição de “um fundo [*fonds*] que parece sempre o mesmo”.<sup>76</sup> Este fundo, que retoma o *papel em branco*, mas também a sub-estância, é dado de partida, pois pretende ser a reunião mesma das sensações no *meio* da alma, integradas por uma *força* de ligação entre as ideias. O aporte da física newtoniana já foi descrito alhures como uma “mudança de Gestalt”, ou seja, uma transição do foco de atenção: não mais para os

<sup>73</sup> KOSSOVITCH, L.: *Condillac Lúcido e Translúcido*, p.100.

<sup>74</sup> Condillac, 2016: *Dicionário de Sinônimos*, p.285. Cf. ainda o Prefácio à *Arte de Pensar*, em que se estabelece que a alma necessita de “crescimento, nutrição e ação”.

<sup>75</sup> *idem*, p. 275.

<sup>76</sup> Ensaio, I, V, §6. Ver mais sobre isso abaixo, 2B2.

objetos, mas para o fundo em que eles estão contidos. É isso que Newton chamava de um meio: trata-se de mostrar a coerência através da consideração do todo, em cada estado momentâneo, entre todas as forças que atuam, de enfatizar o continente mais que os conteúdos. Ora, se se verifica experimentalmente haver interdependência constitutiva entre as diferentes causas atuantes na alma como nas do cosmos, isso significa admitir como base não mais um *agregado*, mas uma *mistura* em sentido químico; não mais simplesmente os objetos, mas *o fundo que os integra*; e não mais os meros mecanismos, mas enfim também o *princípio*, a unidade original que os une.<sup>77</sup> A distinção entre mecanismo e princípio se mantém como profundamente importante para Condillac, e nos impede terminantemente de chamá-lo de “materialista” se não se acrescentam a isso alguns qualificativos. Pois o que interessa é, afinal, que os elementos *formam sistema*, isto é, entram em relações recíprocas que constituem um todo uno, constituição estritamente distinta das regras mecânicas da materialidade, assim como o princípio é distinto do mecanismo.

Podemos compreender melhor assim o que Condillac entende por um sistema. Este termo abstrato se refere à condição lógica da união entre as coisas para que elas possam afetar-se mutuamente. Assim como em Newton o *sistema* solar se constitui na relação recíproca entre as massas, e na economia animal de Quesnay a integração recíproca dos órgãos é realizada por um *princípio* vital, no plano da alma as sensações que aparecem constituem uma unidade em suas relações recíprocas pelo *princípio* da ligação das ideias.

O argumento que apresenta a integração primitiva dos elementos se repete inúmeras vezes nas obras de Condillac em formas diferentes, desde o *Ensaio*. Ali, a alma é apresentada como a reunião das partes do meu corpo: se é possível sentir ao mesmo tempo as partes A, B e C, é porque estas três partes são componentes de uma unidade englobante.<sup>78</sup> Como mostrávamos em nossa dissertação de mestrado, ela pode ter tido como interlocutor o Dr. Quesnay, fisiologista newtoniano, que apresentava argumento equivalente no *Discurso Preliminar ao Ensaio de Economia Animal*.<sup>79</sup> Do *Tratado das Sensações* em diante, esta integração é apresentada mais enfaticamente como aquela entre os sentidos: se é possível

---

<sup>77</sup> Ver esta distinção na *História Antiga*, livro III, fim do cap. 26, “Reflexões sobre a maneira pela qual raciocinaram os antigos”: “Depois de terem se extraviado assim, os antigos não podiam mais conhecer os verdadeiros princípios da arte de raciocinar. Eles os buscaram entretanto [...] Mas seus esforços foram inúteis, porque o espírito da arte lhes escapou, e eles conheciam apenas seu mecanismo.” Assim, “os princípios” são “o espírito”, e se opõem ao “mecanismo”.

<sup>78</sup> Cf. o *Ensaio*, I, I, I, §6; também *Art de Raisonner*, livro I, cap. III.

<sup>79</sup> Cf. SILVA, L.F.N.: *O animal em Condillac ou as reinvenções do humano*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2016, p.36.

comparar as ideias provenientes do tato com as provenientes da visão, é porque ambos os sentidos são partes, mais uma vez, de uma unidade englobante.<sup>80</sup> No *Tratado dos Animais*, a refutação da divisão de Buffon entre a alma sensitiva e a alma racional é feita com base na mesma constatação: se fossem efetivamente distintas, elas não poderiam se comunicar. *A possibilidade de comunicação exige tomar, logicamente, o ponto de vista da unidade englobante.* É por isso que o abade já dizia desde o começo de seu primeiro livro ter tomado essas questões de “tão alto quanto me foi possível”.<sup>81</sup> Finalmente, o argumento se repete na *Arte de Pensar*, em que ademais se recusa explicitamente a noção do agregado [*amas*]: “Enfim, o que é um agregado, um arranjo de partes sutis? Um agregado, um arranjo! é algo que existe? Não, sem dúvida: a existência só convém às partes sutis que supomos agregadas ou arranjadas. Por conseguinte, atribuir a faculdade de pensar a um agregado é atribuí-lo a algo que não existe.”<sup>82</sup> Compreendemos, entretanto, que este ponto de vista da unidade englobante é frequentemente ignorado pelos comentadores, que poderiam tomar cada uma dessas passagens à parte como insuficientemente explicadas; não é este o caso, é claro, do público leitor francês setecentista, familiarizado com um argumento que se repetiu e se tornou pressuposto através de muitos autores por muitas décadas, e para o qual Condillac não foi dos menores contribuidores.<sup>83</sup>

Assim, insistimos: se me é possível distinguir dois objetos diante de mim, isto só é possível porque eles *já estavam misturados na minha percepção*, e só daí podem ser distinguidos; portanto, só podem ser percebidos exatamente enquanto participam juntos de uma única coisa, a saber, de minha alma. Como víamos, também em Locke esta unidade estava atrelada à noção de memória, o que constitui ainda a solidariedade entre minha vivência atual e as lembranças passadas, e as torna mutuamente permeáveis, e portanto passíveis de serem ordenadas pelo método: as experiências passadas iluminam as atuais e *vice-versa*: “Nossa reflexão tem dois objetos: as sensações atuais e as sensações que

<sup>80</sup> Cf. sobretudo a Parte III do *Tratado das Sensações*, que descreve a interferência entre os sentidos.

<sup>81</sup> *Ensaio*, Introdução: “Com a intenção de realizar este duplo objetivo, alcei-me tão alto quanto me foi possível”, p.35. Expressão repetida na introdução à segunda parte d’*As Mônadas*, p.171.

<sup>82</sup> *Arte de Pensar*, I, I. Esta recusa é uma tomada de posição diretamente oposta à de Diderot, que exalta a natureza como agregado, portanto próximo a um Epicurismo. No trecho citado, subentende-se que a própria ideia de agregado ou arranjo supõe um liame que constitui a alma, e que não é as partes; estas portanto não podem ser percebidas à parte, e um agregado em sentido próprio não poderia pensar, pois pensamento é relação.

<sup>83</sup> Há vários artigos da *Encyclopédie* que repetem mais ou menos fielmente esta metafísica da alma de Condillac, e destacaremos os artigos redigidos pelo abade Yvon (particularmente o artigo “Alma”) como em geral os mais próximos das posições de nosso autor; ver ainda a menção explícita e favorável a Condillac em artigos como *Consciência, Percepção, Lógica*.

lembramos ter tido; e estas duas coisas se esclarecem mutuamente. Às vezes aquilo que experimentamos antes nos ajuda a deslindar melhor o que experimentamos agora; outras vezes, o que experimentamos agora corrige erros em que caímos por juízos precipitados.”<sup>84</sup> É então que as correspondências vão se multiplicando naquela relação que chamávamos de mutualista desde o começo da seção: esta solidariedade metafísica da alma se constrói em face de uma unidade da função fisiológica, da organização, conhecida pela física. Eis a formulação da relação entre metafísica e física na última filosofia de Condillac:

*“Ou observamos os fatos, ou combinamos ideias abstratas. Assim, a história natural se divide em ciência de verdades sensíveis, a física; e em ciência de verdades abstratas, a metafísica.*

*[...] Em qualquer que seja o objeto de nossos estudos, os raciocínios abstratos são necessários para apreender as relações das ideias sensíveis; e as ideias sensíveis são necessárias para se fazer ideias abstratas, e para determiná-las. Assim se vê que, desde a primeira divisão, as ciências voltam umas às outras: também se prestam socorro mútuo, e é em vão que os filósofos tentam pôr barreiras entre elas. [...]*

*A metafísica é de todas as ciências a que melhor abarca todos os objetos de nosso conhecimento; ela é ao mesmo tempo ciência de verdades sensíveis e ciência de verdades abstratas. De verdades sensíveis porque é a ciência daquilo que é sensível em nós, como a física é a ciência do que é sensível fora de nós; de verdades abstratas porque é ela que descobre os princípios, que forma os sistemas, e que dá todos os métodos de raciocínio. Mesmo as matemáticas são apenas um ramo dela. Ela preside portanto sobre todos os nossos conhecimentos, e esta prerrogativa lhe é devida pois, se é necessário tratar as ciências relativamente a nossa maneira de conceber, cabe à metafísica, que unicamente conhece o espírito humano, conduzir-nos no estudo de cada uma. Tudo é, sob certos aspectos, de sua alçada. Ela é a ciência mais abstrata; ela nos eleva além do que vemos e sentimos; ela nos eleva até Deus, e forma esta ciência que chamamos de teologia natural.”*

---

<sup>84</sup> *Arte de Pensar*, II, cap. 3.

Da unidade perceptiva é possível aceder portanto a todas as demais unidades. Podemos passar portanto ao nível cósmico: da unidade fisiológica de um organismo<sup>86</sup>, considerada como elemento, à unidade do universo tomado como um todo e constatado pela física newtoniana. Por sua vez, a unidade deste projeto suporia alguma inteligência sobre ele, quer dizer, seria preciso admitir uma coerência superior ainda para além do cosmo, resguardado estrategicamente naquela teologia que fora neutralizada. No plano divino, víamos que isso significava impor inteligência ao projeto de tudo o que existe, e revemos aqui a importância da formação deste filósofo, mestre em artes, doutor em teologia, e que recebeu as ordens católicas, menores e maiores. Apesar de sua concepção teológica um tanto heterodoxa, não se pode deixar de enxergar, para bem compreender seu pensamento, a importância deste fundamento experimental da comunhão das sensações num mesmo todo, e que deve corresponder necessariamente a uma *unidade do projeto* deste mundo pelo seu Autor. Condillac se mantém fiel portanto à concepção de Malebranche da percepção como revelação inexplicável e, em última análise, divina e indiciária de algo de maravilhoso, ou de uma ordem de nível superior.

Em considerações mais abstratas a respeito das organizações dos possíveis sistemas metafísicos, Condillac tem duas observações a fazer no *Tratado dos Animais*. Primeiramente, em nota à parte I, cap. 3, o abade recusa *qualquer tipo de dualismo em geral* a partir do requisito lógico da unidade do sistema.<sup>87</sup> E acrescenta que, quanto a Platão, este não poderia supor, quando se valia das expressões de “alma racional” e “alma material”, que fossem almas verdadeiramente diferentes, apenas *diferentes partes de uma mesma alma*, que ademais recorre a um terceiro termo que serve de união aos outros dois. É importante notar que estes dois arranjos, em um ou em três, correspondem às acepções opostas entre ligação (*liaison*) e elo (*lien*) no *Dicionário de Sinônimos*: “LIGAÇÃO, s.f.: Elo. O que serve a manter várias coisas juntas. Mas a ligação faz parte das coisas ligadas, e forma delas um único corpo, um único todo: O elo ao contrário é completamente diferente das coisas ligadas, e somente impede que elas se separem, ou as põe umas em dependência das outras.”; e é de se notar que o princípio desta metafísica é a *ligação*, não o *elo*, entre as ideias.<sup>88</sup> Ademais, vemos no artigo

<sup>85</sup> Condillac, 1798, t. 8. *Introdução à Arte de Raciocinar*, pp.2-4. Grifo do autor.

<sup>86</sup> “Organismo” se define no artigo “Organização” do *Dicionário de Sinônimos*, citado acima, p.107, nota 76.

<sup>87</sup> *Tratado dos Animais*, I, cap. 3, nota.

<sup>88</sup> *Dictionnaire de Synonymes*, art. “Liaison”, OP III (ed. Leroy, 1947-51), p.358.

*Natureza* que, vindo este termo da ideia de “nascer”, ele compreende uma certa disposição das partes que formam *um todo a partir do qual nascem os efeitos*, e pode ser tomado como relativo a um ser ou ao universo como um todo, caso em que se refere a um “princípio universal”.<sup>89</sup> A recusa do dualismo significa portanto ainda a recusa de uma concepção de universo que fosse composto por unidades independentes entre si. Assim, se a tensão que apresentávamos na seção anterior é constitutiva desta etapa da filosofia natural moderna, seja em Newton ou em Leibniz, e se dava na delicada negociação entre as exigências de um “epicurismo” e as de um “estoicismo”, ou seja, entre o foco nas partes ou no todo, nos átomos ou no *pneuma* ou, com Funkenstein, no mecanismo ou na homogeneidade, Condillac pende decididamente então ao segundo aspecto:

*“Uma vez que está demonstrado que uma causa nada pode sobre um ser ao qual ela não deu a existência, o sistema de Epicuro é destruído porque supõe que as substâncias que existem cada uma por si mesmas agem entretanto umas sobre as outras. Não resta recurso aos ateus senão dizer que todas as coisas emanam necessariamente de um primeiro princípio, como de uma causa cega sem desígnio. Eis, com efeito, onde eles reúnem todos os seus esforços. É preciso portanto desenvolver as ideias de inteligência e liberdade, e ver sobre qual fundamento elas se podem juntar às primeiras.”<sup>90</sup>*

É no fim deste percurso que o abade considera ter chegado ao meio-caminho necessário para que a metafísica se ajuste às teses da teologia; donde a forte impressão ao leitor de um salto indevido e desconcertante para a necessidade da ordem divina, em contraste ao método habitualmente seguido por Condillac, que se baseia de ordinário no quase acaso da atualidade das sensações. A ocorrência do texto no *Tratado dos Animais*, desconexa da progressão argumentativa apenas encontrada n’*As Mônadas*, reforça a impressão.<sup>91</sup> O salto, ademais, enfatiza a distância real entre nosso autor e os materialistas que ele combate: mesmo que sua teologia não seja exatamente ortodoxa, a função de união realizada pela noção de sistema é de fato fundamental em sua filosofia para a própria inteligibilidade de uma coisa qualquer, e seria posta a perder num materialismo estrito.

<sup>89</sup> Artigo “Natureza”. CONDILLAC, 2016, p. 284.

<sup>90</sup> *Tratado dos Animais*, Parte II, cap. 6. Uma assunção presente na citação, mas que ainda não apresentamos, é a indistinção entre a substância e os modos (cf. abaixo, 2B), entre o *o quê* e o *como*; quem põe a *existência* de algo necessariamente põe, no mesmo ato, a *maneira* pela qual este algo existe. Se uma afecção externa causa uma mudança, então a causa e o efeito têm, por necessidade lógica, que perfazer uma unidade englobante.

<sup>91</sup> Como o destacou Bongie: *Les Monades*, nota 256, p.248.

\*\*\*

Para Condillac, portanto, a alma é a integridade de um campo perceptivo. Ao levar a sério a unidade da percepção, passa-se à unidade da natureza e à unidade de Deus. Entretanto, a teologia provê apenas a passagem à *necessidade* da ordem: que seja necessária é apenas garantia da fé. Estamos aqui diante do problema modal a respeito das proposições. Ora, todo conhecimento de um fato para Condillac, seja físico ou metafísico, é a princípio apenas “existente”, isto é, *atual*, nem necessário nem meramente possível (ver 3A). Aquilo que chamamos acima de filtro de opacidade atua como a recusa mesma do necessário e do possível como pontos de partida em matéria de metafísica. É preciso compreender então o uso que se pode fazer desta unidade de base, seja a da alma, seja a da natureza, seja a de Deus: pois embora seja dada alguma ordem em nossas percepções e em nossos conhecimentos, ela não deverá ser confundida com a ordem da *verdadeira* natureza das coisas. Donde sua compreensão, em termos agora metodológicos, da natureza e dos objetivos de um sistema:

*Um sistema não é outra coisa que a disposição das diferentes partes de uma arte ou de uma ciência numa ordem em que elas se sustentam todas mutuamente, e no qual as últimas se explicam pelas primeiras. Aquelas que explicam as outras se chamam princípios; e o sistema é tão mais perfeito quanto menos numerosos são os princípios; é mesmo de se desejar que se os reduza a um só.<sup>92</sup>*

Percebemos aqui um uso de “sistema” diferente do que vínhamos tratando, mas que entretanto não o contradiz. É que é preciso distinguir o sistema enquanto coisa, ou seja, a referência ontológica a rigor inacessível à razão humana, e o sistema enquanto palavras, isto é, como disposição dos conhecimentos humanos numa ordem que pareça refletir o sistema-coisa. O sistema-palavra, ao assumir toda a precariedade da limitação do conhecimento humano após a queda, se torna assim pouco mais que um castelo de cartas, em que as partes apenas se sustentam pelos apoios mútuos instituídos.

Isso significa que a natureza, Deus e a alma não servem como garantia da veracidade das construções. Elas estabelecem um fundamento certo, mas este fundamento se complicará tão prodigiosamente que é impossível estabelecer de forma definitiva sua verdade. A unidade de partida serve *apenas* como fundamento certo; e isso significa que é uma garantia de

---

<sup>92</sup> Trata-se da primeira frase do *Tratado dos Sistemas*, Cap. I.

direito, não de fato, sobre a coerência do modo pelo qual compreendemos as coisas. As coisas são, em última análise, coerentes; esta análise última, entretanto, é impossível para a finitude humana. Como pressuposto da possibilidade de afetação mútua entre os corpos (para a física newtoniana) ou entre as sensações (para a metafísica de Condillac), ela funciona apenas como garantia da *possibilidade* de transmissões, não como *atualidade* delas.<sup>93</sup> Esta garantia portanto *não* atinge os sistemas particulares de conhecimento constituídos pelos homens caídos, sejam os da metafísica, sejam os da filosofia natural; ela apenas institui a possibilidade ideal de que as coisas sejam coerentes, e exatamente por isso abre a tarefa de descobrir e organizar os conhecimentos com mais e mais precisão e coerência. Assim como as leis da mecânica não são o funcionamento de uma máquina particular, mas antes a possibilidade da construção de qualquer mecanismo, igualmente a unidade da alma não garante a coerência ou a veracidade de um sistema-palavras em particular, mas é antes o espaço aberto das possibilidades de montagem de diferentes sistemas, *que podem funcionar ou não*. Ora, sendo abstratas as próprias leis da mecânica, como o são as da metafísica, a experiência permanece indefinidamente aberta para que elas também sejam reformuladas, revistas, ampliadas. A limitação do conhecimento do homem é a abertura indefinida a novas descobertas de fatos e a novos arranjos sistemáticos destes fatos entre si. Que eles possam se ajustar uns aos outros é garantido pela unidade primitiva, aliada à garantia teológica; que este ajuste se identifique de fato com a natureza da unidade primeva, entretanto, é impossível de assegurar, vista a opacidade incontornável da unidade primitiva face às construções artificiais que se erigem sobre ela. O papel em branco de Locke é portanto abertura da possibilidade da escrita, não garantia da veracidade do que se escreve. As sensações são sempre verdadeiras, e entretanto...

A compreensão da essência das coisas como incontornavelmente opaca estabelece como inalcançáveis todo um conjunto de noções que vinham sendo utilizadas pelos autores deste período em questões metafísicas, e que serão tratadas nesta filosofia de maneira semelhante à da ideia de Deus (e associado tradicionalmente a todas as demais): sejam *os corpos*, *a substância*, ou *o infinito*; questões que serão tratadas nos capítulos seguintes. Quando vem a mobilizá-las, o abade as coloca apenas ao final do percurso do conhecimento

---

<sup>93</sup> A força gravitacional é suposta agir instantaneamente entre os corpos; as demais forças e poderes, não. A unidade cósmica não é então a imediata afecção mútua de todas as coisas entre si, é a possibilidade aberta do influxo causal entre corpos, por exemplo da ocorrência de um fenômeno químico quando as circunstâncias adequadas forem satisfeitas. Duas substâncias, é claro, só reagem se participarem de um mesmo universo.

metafísico, momento em que poderão ser associadas às teses prontas da teologia para estabelecerem-se como certas. De verdadeiramente certo para a metafísica, todavia, apenas a unidade experimental da alma enquanto comunhão atual de sensações; todo o resto será privado de função positiva para o método. É assim que, no momento em que retoma Leibniz, Condillac não o segue quanto à harmonia preestabelecida, que proclamaria a necessidade metafísica da correspondência estrita das mônadas, e se emparelha antes ao ocasionalismo. Não se trata de dizer que não há harmonia, pelo contrário: trata-se de não colocar o carro à frente dos bois, e chegar à harmonia apenas após longo percurso construído por um método experimental de estatuto ocasional. Assim, o método é ocasionalista, e a harmonia do universo, quando afirmada, é apenas seu resultado.<sup>94</sup>

Podemos confirmar o que dissemos ao lermos com mais atenção o capítulo de Condillac na *História Moderna*, livro XX, sobre a Gravitação Universal (cap. 9). Esta história é a de “conjecturas que supõem observações”: as observações são então anteriores às conjecturas, como o existente é anterior ao possível. Só depois é que se busca o acordo entre estas observações rumo a uma teoria unificada, o que se dará através da “analogia” que “conduzia rapidamente à gravitação universal”.<sup>95</sup>

*Numa palavra, ter-se-ia continuado a observar, até que se tivesse visto que os fenômenos concorriam todos a confirmar a gravitação universal que alguns antes haviam feito suspeitar. [...] Assim, a gravitação é um princípio universal que, ao regradar todos os corpos celestes em seu curso, concilia até os movimentos mais irregulares, ou antes varia os movimentos sem produzir irregularidades reais, e entretém a harmonia em todas as partes do sistema.*<sup>96</sup>

O que se dá com a noção de harmonia se dará também com as demais questões metafísicas: submetidas a uma nova ordem, são neutralizadas quando remetidas ao final. Esta operação se evidencia num plano mais amplo no tratamento por Condillac das proposições

<sup>94</sup> Cf. *As Mônadas*, I, 5, em que se critica a noção “dos leibnizianos” sobre a harmonia, para retomá-la de forma levemente reformada em seguida, parte II, cap. 6, “Da Harmonia dos Seres”. A *ordem do estabelecimento da tese* é o que constitui toda a questão em jogo nas discussões. Estas posições serão ainda nuançadas nas obras posteriores do abade, afastando-se ainda do relativo assentimento à noção de harmonia leibniziana.

<sup>95</sup> *História Moderna*, XX, cap. V, p.453.

<sup>96</sup> *História Moderna*, XX, cap. V, p.453; Cap. IX, p.541. O leitor notará que se trata de uma explicação que inclui a gravitação e a harmonia: a gravitação como princípio de consecução da harmonia.

gerais, momento em que segue muito de perto a crítica de Locke às “máximas”.<sup>97</sup> Para o filósofo inglês se encontra aí um dos principais golpes ao inatismo, já que as máximas são os principais conhecimentos avançados por seus adversários como inatos. Condillac retoma e radicaliza esta crítica por Locke e, como ele, o faz exatamente nesta inversão que expusemos aqui: em vez de ponto de partida do conhecimento, elas se tornarão o ponto de chegada. Os axiomas da matemática e da metafísica estarão neste caso: tantas proposições como por exemplo “o todo é igual à soma das partes”. O abade dirá que estas proposições são apenas *abreviações* dos conhecimentos verdadeiros, meros registros da atividade do pensamento que independe deles. Ora, o método se preocupa em aumentar e corrigir os conhecimentos, e a ordem para Condillac é mais necessária para organizar a descoberta de novas verdades que como um fim em si mesmo. Assim, toda a ênfase desta filosofia recai sobre a *produção* de verdades, não sobre o *produto* final, considerado indefinidamente provisório.

Portanto, o método de Condillac busca como ideal imitar as teses obtidas experimentalmente nesta união entre metafísica e física. Intervêm aqui mais uma vez as discussões fisiológicas, que se acordam ao método como arte de invenção na tese da *epigênese*. Como se sabe, o problema da epigênese está relacionado ao desenvolvimento dos corpos orgânicos, e tem como um dos principais autores à época de Condillac um outro autor que lhe é próximo, com o qual troca cartas e é importante na admissão do abade à Academia de Berlim como membro associado: trata-se do presidente da dita Academia, Maupertuis.<sup>98</sup> No âmbito da metafísica e da física, a história da recepção da filosofia natural de Newton se complicava por se tratar a Academia de Paris de terreno decididamente cartesiano, e a recepção das reformas em filosofia natural proporcionadas pelas descobertas, sejam de Newton ou de Leibniz, é longa história com muitos meandros. De toda forma, é possível dizer que os dois principais nomes para as mudanças nestes ambientes a partir dos anos de 1730 são Voltaire e Maupertuis. A estes autores, atuantes a princípio em favor da filosofia inglesa, soma-se em breve a Madame du Châtelet não apenas para divulgar as ideias de Newton e Leibniz, mas também para desenvolvê-las, misturá-las e fazê-las avançar.<sup>99</sup> Em

<sup>97</sup> Locke, *Ensaio*, IV, 7. Ver mais sobre isso em 4A.

<sup>98</sup> O problema do desenvolvimento dos corpos orgânicos é premente desde o XVII, e engajava Malebranche, Leibniz, e tantos outros. Cf. DUCHESNEAU, *La physiologie des Lumières*, e ROGER, 1993.

<sup>99</sup> Du Châtelet é mesmo vista como exemplo principal deste “leibnizo-newtonianismo” em REY, A.: “Le leibnizo-newtonianisme : la construction d’une philosophie naturelle complexe dans la première moitié du 18e siècle. La méthode d’Émilie du Châtelet entre hypothèses et expériences.” *Dix-Huitième Siècle*, 45(1), 115–129. 2013.

meados do XVIII, todos trabalham a física sem maiores preocupações com a fidelidade a um ou outro nome: “A mecânica analítica, iniciada depois de 1690, canalizou a ciência dos *Principia* de Newton no que se tornou após 1715 uma linha importante da ciência francesa oficial. Em torno de 1730, entretanto, a mecânica analítica já tinha há muito perdido qualquer associação direta com o nome ou o legado de Newton.”<sup>100</sup> De Voltaire, mencionemos aqui as *Cartas sobre os Ingleses* (1734) e os *Elementos da Filosofia de Newton* (1738);<sup>101</sup> de Maupertuis, o *Discurso sobre a Figura dos Astros* (1742) e a *Vênus Física* (1745), importante na história da ideia de epigênese; da Madame du Châtelet, suas *Instituições de Física* (1740) e sua tradução dos *Principia* de Newton para o francês (1752). O impacto destas obras no contexto francês é decisivo, e mesmo o ensino dedicado aos anos anteriores à universidade já se encontrava atualizado a respeito dessas questões. No colégio Louis Le Grand, em Paris, já se ensinava desde a década de 1730 doutrinas atualizadas em matemática e física para os alunos, dentre os quais se encontravam Diderot, D’Alembert e, poucos anos mais tarde, Condillac.<sup>102</sup>

Devemos compreender portanto a liberdade com que os autores enciclopedistas manipulam noções de diferentes autores em suas investigações. Se esta física puder ainda ser considerada “newtoniana”, o que é mera questão de emprego dos termos, é preciso ter em vista os acordos que ela tece com teses também leibnizianas. Quando Condillac expõe, na *Arte de Raciocinar*, sua concepção de força, ele contudo não dá ao termo toda a imponência metafísica de Leibniz: “Ora, todo efeito pede uma causa e, embora esta causa seja de uma natureza da qual não faço ideia, posso dar-lhe o nome de *força*; basta para isto que eu esteja assegurado de sua existência.”<sup>103</sup> E quando lista as forças do universo ao longo daquele tratado (centrífuga, centrípeta, viva, morta, elástica [*repoussante*], de gravitação, de atração), ele em momento algum dá a elas um caráter de certeza peremptória; ao contrário, conjectura sobre a possibilidade de descobrir novas forças, sempre insistindo sobre o tema da limitação congênita do intelecto humano em seu estado atual.<sup>104</sup> O melhor exemplo contemporâneo a Condillac de um bom método em ação se encontra antes na química:

<sup>100</sup> SHANK, *The Newtonian Wars*, p.30. Este trabalho merece ser consultado para a história da recepção francesa de Newton e o começo do Iluminismo.

<sup>101</sup> Na polêmica com Buffon sobre o plágio de certas teses sobre a visão, Condillac se defende ao dizer que toma suas ideias não do autor da *História Natural*, mas antes de Voltaire, especificamente nesta obra, parte II, cap. 7.

<sup>102</sup> SGARD, *Corpus Condillac*.

<sup>103</sup> *Arte de Raciocinar*, livro II, cap. II.

<sup>104</sup> *Arte de Raciocinar*, IV, I, “Considerações sobre a atração”. Isto é notadamente oposto à interpretação de Laplace e seu projeto determinista, como a expunha STENGERS, *Cosmopolitiques*, vol.II.

*Hoje, alguns físicos [physiciens], sobretudo os químicos, se concentram unicamente em recolher os fenômenos, porque reconheceram que é preciso abraçar todos os efeitos da natureza, e descobrir sua dependência mútua, antes de colocar os princípios que os explicam. O exemplo de seus predecessores lhes serviu de lição; eles querem ao menos evitar os erros que a mania dos sistemas acarretou. Como se desejaria que o resto dos filósofos os imitasse!*<sup>105</sup>

Os conhecimentos químicos, com seus poderes, afinidades e circunstâncias, são entendidos como fundamento da fisiologia, e o problema do desenvolvimento do organismo individual também pode ser compreendido então como uma instância particular do problema teológico do projeto divino para o mundo. Assim como há para o universo um plano imposto por Deus, e este plano pode ser ou mantido a todo momento pelas leis da natureza ou imposto desde o começo pelo intelecto infinito de Deus, como na disputa entre Clarke e Leibniz, o mesmo se passa com o plano do desenvolvimento de um ser vivo em particular: ele pode ser dado desde a Criação como plano divino (a pré-formação) ou se desenvolver imanentemente a partir das leis que Deus impôs à natureza (a epigênese). Não é de se espantar então que a filosofia inglesa tenha se inclinado à epigênese; e que por outro lado Leibniz, mas também Malebranche, tenham defendido a pré-formação. A questão está em aberto à época de Condillac, mas é fácil ver como a filosofia de Locke e sua “história da alma”, constituída a partir de suas próprias faculdades e sensações internas, é um análogo de epigênese na metafísica, e também aqui Condillac a radicalizará. Como um ovo que se desenvolve em órgãos, a alma una se desenvolverá em faculdades, ordenando-se a si mesma. Isto nos parece ainda outra aliança imprevista entre as consequências das filosofias de Newton e Leibniz, ao mesmo tempo retomando ambas e traindo-as numa nova concepção que será amplamente disseminada entre os autores do XVIII.

Os conhecimentos, enquanto abreviações compreendidas apenas ao final do percurso, não podem ser eficazes no começo, quando ainda não estavam elaborados, assim como os órgãos não estão dados desde o começo do desenvolvimento de um ser vivo. As máximas pretensamente inatas perdem toda a sua eficácia quando são compreendidas como resultados. É na analogia com a epigênese, ainda, que se pode compreender este método iniciado por

---

<sup>105</sup> *Tratado dos Sistemas*, cap. II.

Locke e aprimorado por Condillac<sup>106</sup> quando funde as ordens lógica e genealógica: a disciplina lógica agora será *a história do desenvolvimento das funções lógicas*. Isso só pode se dar, está claro, dada a unidade de partida que é a própria alma, indissociável, na experiência, da unidade fisiológica do ser vivo. Esta unidade de garantia, por outro lado, sustenta as variações que podem se dar internamente a ela, assim como as irregularidades do sistema solar que citávamos anteriormente são sustentadas pelo próprio princípio da gravitação que se complica nas influências recíprocas dos  $n$  corpos. Assim aliam-se a unidade substancial da alma como em Leibniz e a história (epigenética) desses desenvolvimentos como em Locke. A filosofia de Locke se introduz na filosofia de Leibniz, desorganizando-a; mas a recíproca é verdadeira, e a filosofia de Leibniz interfere na de Locke. Pelo “princípio de continuidade” tão caro ao filósofo alemão, a distinção do filósofo inglês entre sensação e reflexão é que cairá por terra. Dada a incontornável unidade da alma, ela procede a sua própria construção por vias próprias, reorganizando-se internamente. Aqui se aliam dois aspectos análogos das filosofias de ambos, avatares do Um: a verdade como coerência promovida por Locke e o encerramento leibniziano da mônada em si mesma. É preciso impor assim uma epigênese às construções internas desta alma-ovo, ou como o diz Condillac, “germe”. Reunidas portanto as considerações advindas da fisiologia e a manobra de neutralização da teologia, a metafísica se torna *a composição epigenética das representações do homem enquanto espécie através da ordenação imanente das experiências vividas*.

“Enquanto espécie”: complicado problema de história natural. Abordado por Condillac no *Tratado dos Animais*, estabelecer o próprio da espécie humana não se trata tanto para o abade de um problema taxonômico, pois ele não se reputa naturalista, mas das possibilidades metodológicas e metafísicas para a abordagem do problema. A taxonomia é um aspecto central do método de Condillac a ser tratado nos dois próximos capítulos; aqui, nos interessa uma tal noção de espécie porque ela clama por uma abordagem dos problemas do método por um adicional viés *coletivo*. Pois, se a alma é a unidade experimental de base deste método e desta metafísica, nosso autor será também sumamente importante na história das elaborações da importância da *linguagem* para a epigênese dessas funções subjetivas. Assim como a unidade da alma exige e se dispõe em face de uma unidade fisiológica, e esta

---

<sup>106</sup> É a opinião de Jaucourt a respeito: “Mais recentemente, surgiu um livro intitulado *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Seu autor é o abade de Condillac. É o sistema do Sr. Locke, mas aperfeiçoado ao extremo.” *Encyclopédia*, art. “Lógica”, vol. II, p.389.

unidade fisiológica exige e se dispõe em face de uma unidade cósmica, também a ordenação das funções da alma humana exige e se dispõe em face de uma ordenação que a ultrapassa, uma ordem *gramatical* que corresponde à unidade superior de um grupo social: é a linguagem como “laço comum da sociedade”, como já a descrevia Locke.<sup>107</sup> Com isto, poderemos a partir daqui abordar, para encerrar a seção e o capítulo, três aspectos teológicos que se encontrarão ainda no método de Condillac.

Entendemos que a unidade fundamental desta nova metafísica não é uma integração completa e inescapável; ela aparece mais como espaço de comunicação e de produção de influências recíprocas. No plano do humano como espécie, isto se dá na própria constituição da sociedade política: os humanos como organização de um grupo. O análogo da terceira lei de Newton aparecerá no plano social como o princípio de imitação, espécie de força que atrai dois corpos entre si. Entende-se que o problema dos três corpos, e o problema mais geral dos  $n$  corpos, também aparece em nível social e produz todas as complexidades das nações, dos grupos, dos povos, em todas as épocas e lugares.<sup>108</sup> De toda forma, a metafísica sem teologia tem agora duas bases que se apoiam mutuamente: uma psicológica, do funcionamento da interioridade do indivíduo, a sensação; e uma antropológica ou sociológica, do funcionamento dos grupos humanos, a gramática. Esta relação mútua se dá na importância fundamental da linguagem, fato social de grupo, para o desenvolvimento das operações de cada indivíduo particular. Ambos os aspectos se unificarão agora sob a perspectiva “semiótica” da gramática geral, pois serão ambas organizadas por signos. Ora, como também a integração social se dá em face daquela integração cósmica e teológica, e portanto depende igualmente de uma unidade primitiva, de um campo comunicacional dado, será possível concluir sobre a teologia, em primeiro lugar, que não é possível haver povos verdadeiramente *ateus*: pois todos os seres humanos estão imediatamente cientes da dependência em que se encontram diante: a) de seus semelhantes, b) da natureza em plano maior, e portanto c) desta integração mesma que constitui todos os planos, e deve ser razoavelmente atribuída à divindade. A obscuridade a respeito da ideia de Deus leva ao fato de que ser ateu só poderia significar negar o Um inteligente e livre: “Uma vez que a palavra Deus só oferecia uma noção vaga, a palavra *ateu* não podia ter um sentido muito preciso”.<sup>109</sup> Não seria sequer

---

<sup>107</sup> III, I, §1, citado acima, 1B, p.93, n. 34.

<sup>108</sup> Voltaremos a esses problemas em pormenor no capítulo 4, principalmente 4B.

<sup>109</sup> *História Antiga*, livro III, fim do cap. 27, pp.574-576. O argumento já aparecia n’*As Mônadas*, II, 9, linhas 350ss, e é realocada no *Tratado dos Animais*, II, 6.

possível vir a pensar ou perceber um mundo, um grupo, ou a si mesmo, sem que se partisse da unidade original da percepção, que se descobre posteriormente como dependente da unidade primitiva divina. Mas é claro que, de certa forma, negar a própria possibilidade do ateísmo é também esvaziar qualquer acusação de impiedade, e propor os ímpios então apenas como possíveis vítimas de certos erro ou ignorância em sua *compreensão* do mundo, mas nunca de sua percepção original dele, que deve ser, fisiológica e metafisicamente, *a mesma* da dos outros homens.

Se o grupo social serve também como uma unidade primitiva para a criança, quando ela aprende a falar a língua de sua nação antes de poder se propor um tal desígnio, impõe-se claramente também neste nível mais geral o problema epigenético, que se torna problema da origem da sociedade, e correlativamente da linguagem. Para este momento da exposição, vejamos as complicações que a questão impõe quando não estamos em condições de conhecer estas origens. Aqui, o modelo também é o conhecimento da linguagem (gramática), e aparecerá com máxima força na disciplina de *crítica* dos textos herdados. Como dissemos na introdução, este aspecto perpassa toda a modernidade, é importantíssima para os desenvolvimentos de todo o período, e a retomaremos nos próximos capítulos. Já em Locke, a questão da crítica da tradição se reveste ainda de uma abordagem tributária das teorias matemáticas da probabilidade, desenvolvidas desde meados do XVII a partir notadamente de Pascal e Leibniz. Para o filósofo inglês, um conhecimento não é, como alguns suporiam, mais confiável quanto mais tradicional for, pois a transmissão do conhecimento faz com que a fidelidade do relato se perca, assim como, juridicamente, a cópia da cópia não é mais um documento fidedigno.<sup>110</sup> Isso faz com que fracas opiniões antigas possam se tornar com o tempo preponderantes, numa amplificação que toma a regra da probabilidade em sentido *inverso* do que deveria, e que termina por admitir como autoridade opiniões que não teriam sido levadas a sério sequer em sua própria época. Em aspecto oposto à adesão de Newton à *Prisca Sapientia*, a tradição é colocada em dúvida em bloco num grande projeto de “refazer o entendimento humano”. Aqui se impõe a importância dos conhecimentos que verificam a autoridade transmitida para dar conta deste problema. A filologia histórica e a crítica são conhecimentos que versam sobre as dinâmicas da transmissão da linguagem, e serão portanto igualmente incorporadas à “gramática geral”.

Encontramos a partir desta constatação um segundo tema de ordem teológica, caro ao

---

<sup>110</sup> Cf. o ensaio de Jean-Pierre CLÉRO, *Locke*, 2004, pp. 22-30.

iluminismo como um todo: a crítica das superstições e das credulidades fáceis que se acumularam ao longo do tempo. Em Condillac, o tema aparece em toda a obra e se confunde com o problema do erro em geral; mas mencionaremos aqui brevemente a magia, a alquimia e a astrologia. O uso destes conhecimentos, diz-nos o abade, começa com a própria sociedade para solucionar problemas práticos de subsistência; mas, tão logo surgem, já se confundem e se extraviam, levando a erros que depois devem ser lentamente purgados ao longo de muitos séculos: “A química e a astronomia são as únicas partes da física que sempre foram mais ou menos cultivadas, mesmo nos séculos de ignorância. É que os que queriam se passar por magos ou astrólogos tinham necessidade de fazer algum estudo delas a fim de poder abusar da credulidade dos povos.”;<sup>111</sup> já em seu estado no século XVIII, “estas ciências lhes devem pouca coisa”.<sup>112</sup> O capítulo V do *Tratado dos Sistemas*, contra a Adivinhação, a reconhece como modelo dos erros do vulgo ao fazer mau uso de um sistema. A censura aos astrólogos mobiliza muito do que viemos expondo até aqui:

*Se os homens tivessem podido considerar que tudo está ligado no universo, e que aquilo que tomamos como ação de apenas uma de suas partes é o resultado das ações combinadas de todas as partes juntas, desde os maiores corpos aos menores átomos, eles jamais teriam sonhado em encarar um planeta ou uma constelação como o princípio daquilo que lhes acontecia; eles teriam sentido o quanto era pouco razoável considerar, na explicação de um acontecimento, apenas a menor parte das causas que para ele contribuíram.*<sup>113</sup>

O problema da astrologia portanto não é supor o fato incontestável da unidade do universo e das influências recíprocas no cosmos; seu problema é simplesmente não ter método para levá-lo a bom uso: “Os astrólogos concordam apenas num ponto, o de que há uma arte para conhecer o futuro pela inspeção dos astros. Quanto às leis que se devem seguir, cada um prescreve algumas que lhe são particulares e condena as dos outros”. Ao tomarem facilmente demais um signo como a própria causa, os astrólogos se confundiriam ao perderem de vista o lento e cuidadoso sopesar das circunstâncias que viria a caracterizar a boa química. O que nos leva a constatar que aquele princípio de integração primitivo deve ser

<sup>111</sup> CONDILLAC: *Histoire Moderne*, XX, Cap. V, p.455.

<sup>112</sup> *ibidem*.

<sup>113</sup> *Tratado dos Sistemas*, cap. V.

levado a sério, mas ao mesmo tempo contido e tratado com cuidado. Vemos aqui um assunto que decorre da abordagem pelo abade dos problemas metafísicos e da sua neutralização da influência teológica sobre as investigações filosóficas; e ainda que a própria natureza desta unidade teológica, cósmica, psicológica, é exatamente o que pode engendrar tanto os erros quanto os acertos. Vemos aqui enfim a incorrência no método de algo análogo na epigênese fisiológica: os *monstros*. Assim como a natureza às vezes engendra monstros seguindo suas mesmas leis eternas, e as leis celestiais produzem às vezes irregularidades no curso dos planetas, também no plano da alma o erro pode ser gerado; algo de monstruoso, e que entretanto não poderia ser mais comum.<sup>114</sup> Uma tal possibilidade *supõe* a unidade do sistema; e a coerência da explicação a que nós, humanos caídos, podemos chegar um dia, é incontornavelmente deficitária desta unidade primordial. Da mesma forma, os conflitos internos à pessoa não são gerados por uma multiplicidade de princípios na alma, como o propunha Buffon ao opor um princípio material da sensação e um princípio racional. Antes, é das complicações *internas* de um mesmo princípio de engendramento que nascem as contradições da alma humana, e devem ser todas portanto, em última análise, solidárias da unidade original do campo perceptivo.<sup>115</sup>

Entretanto, os riscos congênitos a esta metafísica, agora carente de melhores garantias, não são os únicos aspectos a se considerar aqui, e poderemos encontrar, como terceiro e último aspecto da manutenção da presença desta teologia entre parênteses, também um aspecto positivo para o avanço dos conhecimentos: a aura de milagre com que se reveste toda esta disciplina. Ao longo da correspondência entre Leibniz e Clarke, o problema dos milagres reaparecia o tempo todo. Enquanto Leibniz considerava a atração gravitacional de Newton um milagre contínuo, e que portanto não poderia ser admitido, os newtonianos entendiam como milagre absurdo e despropositado a doutrina leibniziana da harmonia estabelecida. Isto não significa uma recusa, de uma parte ou de outra, da existência dos milagres, mas uma divergência sobre sua compreensão. Leibniz entendia o verdadeiro milagre como uma ação direta da transcendência à parte das simples leis imanentes da mecânica, e que seriam específicas à ordem da Graça. Já para os newtonianos, a

---

<sup>114</sup> Uma excelente descrição destes problemas se encontra em BATES, D. W.: *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*, especialmente pp.56-72, “Error and Identity in Condillac”. Cf. também nosso cap. 4.

<sup>115</sup> *Tratado dos Animais*, I, II: “Não seria mais natural explicar nossas contradições dizendo que, segundo a idade e as circunstâncias, contraímos vários hábitos, várias paixões que se combatem frequentemente, e entre os quais alguns são condenados por nossa razão, que se forma tarde demais para vencê-las sempre sem esforço?”

impossibilidade de acessar o intelecto divino com certeza transparente impedia que se estabelecesse uma distinção cerrada entre o que é da ordem do natural e o que é da ordem opaca do sobrenatural, já que uma ponte de alegoria as une; isto fazia com que para estes a noção de milagre decaísse à simples apreciação da *frequência* de um fenômeno; portanto, o fenômeno de atração, ao ocorrer continuamente, não seria um milagre. Ora, de qualquer forma, ambos recorriam a uma figuração religiosa e mística da maravilha de um mundo dependente de Deus. Leibniz concentrava toda a maravilha no ponto inicial, no decreto que cria o mundo por um cálculo sumamente perfeito e bom, e mantido desde então; Newton mantinha este maravilhoso na presença contínua de Deus à sua criação. De toda forma, nenhum deles nega os milagres, como o XVIII viria gradativamente a fazer.

Interessa-nos assim que a opinião pública na transição dos séculos XVII e XVIII, primeiro na Inglaterra mas também algum tempo depois no continente, recorrerá mais e mais à insistência sobre este *algo de maravilhoso* presente no universo, que se confundiria mesmo com um milagre contínuo; ora, se tudo é milagre, nada o é. Com o tempo, assenta-se pacificamente como parte da investigação da natureza um sentimento devocional em relação às maravilhas presentes em toda parte, que se expressam inicialmente nos muitos trabalhos chamados “físico-teológicos”, ou, na França, a “teologia natural”.<sup>116</sup> A transição é muito interessante porque a noção de milagre vai sendo abandonada em seu sentido estritamente teológico e substituída por algo que é antes um sentimento difuso de maravilha e devoção diante das leis da natureza, para a qual aliás não há pudores em se referir como “harmonia”, em variados sentidos, leibnizianos ou não. Aquela distinção entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, as leis naturais e os milagres, que era ainda moeda corrente para os filósofos de fins do XVII, não se resolve portanto, mas tende aos poucos a simplesmente desaparecer por abandono; e a possibilidade dos desvios da ordem natural vêm a ser integrados de direito à própria legalidade da natureza, como acontecia com as irregularidades celestes diante dos desenvolvimentos da astronomia. Agora, a investigação científica se dispõe frequentemente em face de uma constante devoção à maravilha das leis regulares da natureza, sem exceções, e que testemunhariam do intelecto e da sabedoria infinitas de Deus. Este movimento se reflete na filosofia de Condillac como estratégia metodológica de legitimação de *todas* as

---

<sup>116</sup> DERHAM, W.: *Physico-Theology*, 1716. A moda das físico-teologias produz obras como a “astro-teologia” (do mesmo Derham), ou a “físico-teologia do fogo”, que descrevem as maravilhas dos efeitos em nome da suprema perfeição da obra divina. Releia-se a citação de Condillac, p.110, n.87: sua metafísica culmina nesta teologia. Cf. o último capítulo de DASTON, L, & PARK, K.: *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*.

observações possíveis da natureza. Na polêmica com Buffon, que desprezava os “observadores de insetos” como Réaumur, Condillac se coloca do lado destes para dizer que *qualquer fenômeno natural envolve a perfeição maravilhosa das leis naturais*, e que por isso mesmo o bater das asas de um besouro deve ser considerado objeto legítimo de pesquisa.<sup>117</sup> A ampliação das investigações para a totalidade dos fenômenos atuais é tributária da compreensão de todos esses fenômenos como testemunhos igualmente válidos da perfeição divina; pelo recurso a uma teologia que não mais influencia o conteúdo das investigações, é possível valorizar e legitimar *todos os assuntos de pesquisa* como meio indireto de devoção a Deus, e incluir todo fenômeno anômalo às leis por ora estabelecidas como índice de uma outra lei por descobrir.<sup>118</sup>

\*\*\*

Algumas considerações finais. Como vimos, a configuração final da relação entre as três disciplinas, teologia, metafísica e física, em relação ao método é a seguinte: a teologia não contribui para novas descobertas, ela apenas assegura que aspectos que já são estabelecidos experimentalmente pelo par física-metafísica possam ser tomados como necessários, e se apoia numa autoridade que não pode ser provada, mas que se busca não discutir nem contestar. É preciso reconhecer porém que, dentre física e metafísica, embora se disponham em reciprocidade, é a metafísica a disciplina englobante, pois é ela que trata do conhecimento a partir da constatação da coexistência das coisas, o que se constrói sobre o fato de elas estarem presentes a um *mesmo* campo perceptivo, a alma. O que ela vem a construir está, entretanto, indissolavelmente unido às descobertas de um mundo externo ao ser senciente. Assim, a reciprocidade estrita entre as duas disciplinas é uma construção progressiva, um processo penoso e que se estende por séculos; mais um resultado que um ponto de partida.<sup>119</sup>

A dissociação entre metafísica e teologia reconfigura completamente o terreno. Esta metafísica foi mitigada e se tornou “gramática geral” ou, em termos anacrônicos e contemporâneos, algo como uma semiótica, ciência dos signos, termo que aparecia em Locke

---

<sup>117</sup> *Tratado dos Animais*, Conclusão da primeira parte, §25: “Por que Deus não poderia se ocupar da maneira pela qual se deve dobrar a asa de um besouro? Como se dobraria esta asa se Deus não se ocupasse dela?”

<sup>118</sup> Há aqui um outro aspecto presente na filosofia estoica: “para os filósofos estoicos, da perspectiva do conhecimento do cosmo, a seriedade da investigação toma um valor sagrado”, Pierre HADOT, *The Veil of Isis*, p.171. As referências no trecho são Crisipo, Cleantes e Sêneca. Cf. mais em geral neste mesmo livro os caps.14-16, que traz vários outros temas abordados aqui, presentes nos autores antigos e no XVIII.

<sup>119</sup> Para nossa descrição desta consecução gradativa pelo abade, ver abaixo, 3A.

mas do qual Condillac não se vale.<sup>120</sup> Depurada da intromissão de Deus, do necessário e do infinito, ela esbarra em muitos problemas que não puderam ainda ser tratados e que nos contentamos até aqui em mencionar. O próximo capítulo se dedicará à compreensão por Condillac desta gramática geral como unificação da tradição do *trivium*. O capítulo 3 tratará do problema dos corpos externos, do espaço, do infinito e do estatuto das matemáticas. Finalmente, o capítulo 4 retomará problemas do uso do método em relação à história e aos aspectos morais e políticos da experiência humana.

Podemos já estabelecer, por ora, que o método se insinua como a busca por um ideal da natureza do conhecimento que é produzido retroativamente pelos próprios conhecimentos da metafísica, isto é, pela construção progressiva de um ajuste recíproco dos conhecimentos uns aos outros. O exílio estratégico da categoria de necessidade leva para todos os efeitos a um ideal artístico, de manipulação livre da ordem das representações com vistas à melhor imitação possível da ordem constatada da natureza, ou seja, de harmonização entre física e metafísica. Esta instrumentalização dos rearranjos, quando aplicada ao uso que Condillac faz de suas fontes, se torna verificável no fato de que este autor pega livremente de muitos de seus antecessores e contemporâneos, sem ser completamente fiel a nenhum deles. Esta é uma questão que aparece frequentemente nos comentadores, e que propomos que se abandone: não se trata de forma alguma de saber se Condillac segue fiel ou preferencialmente Locke, Leibniz, Malebranche ou qualquer outro. O abade de Condillac, como a maior parte dos grandes pensadores de qualquer século, reclama antes a liberdade de construir suas próprias concepções a partir daquilo que encontrou na tradição.

---

<sup>120</sup> Locke, IV, 21, §4: “*semeiotiké*”.

## CAPÍTULO II:

### Contradições Fecundas

*Malgrado o que Locke e outros escreveram sobre nossas ideias e seus signos, creio que essa matéria é inteiramente nova, e é a fonte ainda intacta de um sem-número de verdades, cujo conhecimento simplificaria consideravelmente a máquina que chamamos de espírito e complicaria enormemente a ciência chamada Gramática.*

(Diderot)<sup>1</sup>

Uma vez afastada a influência teológica direta, e forjada esta aliança entre uma metafísica segunda e a física experimental em busca da coerência das construções, resta-nos desenvolver as propriedades da disciplina englobante que, lembremos, não tem propriamente um nome.<sup>2</sup> Vemos Condillac chamá-la por diferentes termos: metafísica, método, filosofia; tantas possibilidades para algo cuja nomenclatura não parece se estabilizar entre as obras. Será forçoso perceber que os termos oscilam entre diferentes textos, e seria difícil delimitar as fronteiras entre as matérias que estes diferentes nomes pretendem delimitar, ou mesmo se é possível fazê-lo. Como antecipávamos, entretanto, a disciplina englobante se compreende principalmente pelo modelo de uma gramática. Neste capítulo portanto buscaremos mostrar a concepção da gramática geral de Condillac como um projeto de unificação das partes do trivium. Começaremos por uma investigação histórica sobre de que modo a disciplina englobante vem a se tornar gramática a partir da transição dos séculos XVII e XVIII, relacionando-a às apropriações das discussões pelo abade; na segunda seção, descrevemos as principais propriedades e características próprias ao modo como a concebe Condillac.

#### **2A. Gramática geral como unificação do trivium.**

Retomando a investigação taxonômica apresentada na introdução, seria preciso preliminarmente reconhecer, da idade média à modernidade, desde pelo menos as polêmicas do renascimento italiano em favor da recuperação dos autores antigos, uma discussão constante em torno de como conceber a educação dos jovens. Isto se dá em discussões sobre

<sup>1</sup> art. “Locke, filosofia de”: *Enciclopédia*; trad. bras. Editora UNESP, 2017, vol. VI, p.406.

<sup>2</sup> Este era aliás o ponto de partida de Derrida em *L'Archéologie du Frivole*, retomando as considerações de Condillac do início do capítulo XII da História Moderna, livro XX, sobre “Os progressos da arte de raciocinar”.

o currículo de que esta educação se compõe, e que se implementa em geral na divisão das *artes sermocinales* do *trivium*: gramática, retórica e dialética.<sup>3</sup> A descrição sumária desta história deve ser apresentada com vistas a melhor compreender de que forma esta manobra de Condillac se compreende, também aqui, como a busca de uma unidade de fundamento entre as subpartes, e a correspondente redistribuição das funções que esta operação acarreta, na esperança de serem compreendidas de maneira mais fecunda que até então. Isto se verifica claramente na ordem do *Curso de Estudos para o Príncipe de Parma*, obra composta por um *Discurso Preliminar*, seguido pela *Gramática*, a *Arte de Escrever*, a *Arte de Raciocinar*, a *Arte de Pensar*, os cursos de *História Antiga* e *História Moderna*, e enfim as *Considerações sobre o Estudo da História*. Eis a tese de Condillac que justifica uma tal ordenação dos tratados do curso de educação do príncipe, e que depende de uma unidade profunda entre as quatro primeiras obras:

“[...] A] arte de falar, a arte de escrever, a arte de raciocinar e a arte de pensar são, no fundo, uma só e mesma arte. Com efeito, quando sabemos pensar, sabemos raciocinar; e não resta mais, para bem falar e bem escrever, que falar como se pensa e escrever como se fala.

Se se considera ademais o quanto, sem uso dos signos, estaríamos limitados em nossos conhecimentos, se julgará que, se tivéssemos menos palavras, teríamos menos ideias, e por conseguinte seríamos menos capazes de pensar e raciocinar. A arte de falar é portanto a arte de pensar e raciocinar, que se desenvolve à medida que as línguas se aperfeiçoam; e torna-se arte de escrever quando adquire toda a exatidão e toda a precisão de que é suscetível. Mas embora, na verdade, todas essas artes se reduzam a uma só, e que seja mesmo útil considerá-las sob este ponto de vista a fim de reconduzi-las aos mesmos princípios, é contudo necessário tratá-las separadamente quando se quiser seguir os desenvolvimentos de nossas faculdades e o progresso de nossos conhecimentos.

*Fiz ver que todas as artes se confundem numa*

---

<sup>3</sup> Cf. sobre isso VASOLI, C.: *La Dialettica e la Retorica dell’Umanesimo: “Invenzione” e “Metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*. Nápoles: La Città del Sole, 2007 (1ª edição 1968).

*única. Direi mais: todas se reduzem à arte de falar.*<sup>4</sup>

Temos neste trecho resumidamente tudo o que nos propomos a explicitar ao longo desta seção. Será preciso compreender os deslocamentos de classificação que Condillac realiza aqui para conceber com mais clareza sob que ponto de vista se podem reduzir todas as competências do pensamento à arte de falar. Mas note-se já de partida que nosso autor lista no começo do trecho as quatro artes em direto paralelismo com os quatro tratados que compõem o curso de estudos.<sup>5</sup> Ele chama a Gramática, entretanto, de “arte de falar”, exatamente aquela à qual se reduzem todas as demais.

O termo *reduzir* aqui não significa “eliminar” ao modo como os nossos contemporâneos se refeririam a um reducionismo, ou pior, um “eliminativismo” (frequentemente aliás associado a um materialismo estrito) e que muito obscureceria a compreensão da filosofia de Condillac. Ao contrário, como buscamos mostrar no capítulo anterior, a filosofia natural dos séculos XVII e XVIII está frequentemente mais alinhada ao que hoje chamaríamos de emergentismo.<sup>6</sup> Quando Condillac “reduz” tudo à arte de falar, ele não pretende evidentemente dizer que não há arte de escrever, de raciocinar e de pensar; apenas defende que estas três últimas começam na arte de falar, e portanto podem ser *reconduzidas* a ela, ter sua origem explicitada *a partir da* “arte de falar”, isto é, da gramática. Note-se ainda que, no trecho citado, “palavras” é apenas uma subdivisão do termo mais amplo, “signos”, e diante disso gostaríamos de enfatizar que esta gramática é *geral*, termo corrente à época, e que atribui a esta disciplina, apesar das divergências específicas entre seus principais proponentes, um escopo bem mais amplo do que aquele com que costumamos figurá-la hoje.

Para reconstruir a manobra taxonômica de Condillac, seria preciso compará-la às divisões disciplinares dos currículos anteriores. Tomaremos para tanto alguns exemplos principais: de forma mais ampla mas também mais vaga, as modificações históricas do currículo do curso universitário de Artes impulsionados pela imprensa, onde se reforma o

<sup>4</sup> CONDILLAC, *Lógica e outros escritos*, 2016, p.141 (*Discurso Preliminar ao Curso de Estudos*).

<sup>5</sup> As edições posteriores das obras completas de Condillac, como a de 1798 e a de 1821, reordenam os tratados do Curso de Estudos, e passam a Arte de Pensar à frente das de Escrever e Raciocinar. Isto desorganiza a ordem dos conhecimentos como a pretendia Condillac, claramente marcada nas transições entre cada tratado, e que é o fulcro mesmo de seu método; e coloca o coroamento do sistema, a Arte de Pensar, antes dos elementos reputados necessários para compreendê-lo. Lidamos portanto aqui com a ordem do Curso publicado em 1775, embora já interpolada indevidamente na edição das obras completas que consultamos, a de 1798.

<sup>6</sup> Para esta discussão trazida do XVIII à contemporaneidade, cf. STENGERS, I.: “Diderot’s egg: Divorcing materialism from eliminativism.” *Radical Philosophy*, 144, julho-agosto 2007, pp. 7–15.

trivium de maneira importante, notadamente em Pierre de la Ramée; depois, a divisão de Port-Royal, antecedente fundamental para as discussões do século seguinte em sua reformulação por Bernard Lamy; e finalmente os artigos correspondentes da Enciclopédia, de autoria de Du Marsais e Beauzée, que nos auxiliam a esclarecer o ambiente intelectual a partir do qual a proposta de Condillac se origina, e do qual sua filosofia é ao mesmo tempo um componente importante. Ao leitor familiarizado com a posição da sensação na filosofia do abade, vale aqui lembrar que este foco metodológico sobre a sensibilidade é ele mesmo um evento histórico, ao qual só chegaremos após parte do percurso desta seção, e justamente pelo processo que visamos esboçar.<sup>7</sup>

\*\*\*

No que se segue, haverá de ser reconhecida a impossibilidade de tomar cada um dos diferentes autores como estações muito privilegiadas no desenvolvimento das teses, o que pode ser reforçado pela densidade das conexões que se estabelecem entre eles. Por exemplo: falaremos da importância de Bernard Lamy para o destino das teorias da linguagem no século XVIII, mas é preciso ver que este autor leu e refletiu sobre Agostinho, Port-Royal, Malebranche, Locke; que Locke por sua vez havia lido Malebranche, Port-Royal, e também Lamy numa primeira edição de sua obra, retocada em edições seguintes em parte por influência das leituras reversas por Lamy de Locke. A rede de influências recíprocas entre autores contemporâneos, e a presença de inúmeras referências comuns a todos, torna inútil buscar reconhecer em todos os casos, seja em Condillac ou em qualquer autor do período, por qual via exata se dariam tais influências; será suficiente para nós portanto reconhecer a semelhança ou identidade das teses defendidas por um autor nas obras dos demais, e parece-nos melhor poupar-nos da pergunta sobre a influência particular deste autor sobre aquele, ou pior, da redução de um autor a mero continuador da doutrina de um outro, etc. Esta rede é complexa, e cada autor conhece e incorpora as reflexões de vários outros, mencionados aqui ou não. Fazemos portanto nesta primeira seção apenas um quadro geral que exigiria pesquisas mais profundas, enquanto os detalhes das influências de cada autor particular sobre Condillac serão especificados na seção seguinte, à medida que forem necessárias quando se tratar mais propriamente da análise conceitual da gramática geral do abade.

Se pudermos tomar como ponto de partida conceitual desta investigação a

---

<sup>7</sup> O melhor livro geral recente sobre esta transição seria provavelmente GAUKROGER, S.: *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility: Science and the Shaping of Modernity, 1680-1760*. Oxford UP, 2010.

importância fundante dos *textos* para a filosofia, a própria filosofia como gênero textual,<sup>8</sup> e ademais que a condição de produção e circulação desses textos vem a interferir no conteúdo dos textos que tratam de textos, poderemos então com alguma facilidade aceitar a tese bastante geral de Walter Ong a respeito do impacto que a invenção da imprensa de tipos móveis haveria de ter sobre o próprio método das *artes sermocinales*, uma vez que mudar o substrato técnico que produz e media a circulação dos textos mudaria também os discursos a respeito de o que é um texto.<sup>9</sup> É claro que há, desde quando se possa lembrar, tanto os textos quanto os textos de segunda ordem, os *textos que tratam de textos*, isto é, doxografias, comentários, relatórios, compêndios, mas também gramáticas, dicionários, etc. À invenção da imprensa corresponde, como mostrávamos na introdução, uma explosão na produção e desenvolvimento formal desses metatextos, e que culminariam, para nossos propósitos aqui, no monumental projeto da *Encyclopédie*. Quanto às primeiras manifestações da influência da imprensa sobre os textos sobre textos, Ong reconhecia como incontornável aquilo que ele chama de “lógica tópica”, iniciada por Agrícola ao final do século XV, que teria sido uma revolução para a lógica e para a história do *método* (termo que se refere a uma técnica textual de texto, e é portanto um metatexto), colocando portanto já na transição dos séculos XV e XVI os antecedentes básicos para a história do conhecimento na modernidade.<sup>10</sup> Para Ong, a revolução tecnológica da imprensa, ao permitir uma padronização mais estrita da disposição das informações na página (e até a própria paginação), teria induzido uma compreensão do conhecimento como *organização visual padronizada* de informações.<sup>11</sup> A ênfase é fortuita para que analisemos, a seguir, suas repercussões no sensualismo de Condillac. Ong destaca a transição do sentido central da cognição, da audição para a visão, a partir da invenção e disseminação da tecnologia da imprensa.<sup>12</sup> Podemos segui-lo na constatação interessante de

---

<sup>8</sup> É de se notar que o termo *filosofia* ocorre em Condillac como sinônimo às vezes de metafísica, às vezes de filosofia natural, às vezes de *má* metafísica, e ainda com o sentido de gênero textual particular (cf. para este último a *Arte de Escrever*, IV, 5). A presença de uma noção de texto em geral se justificaria pelo tratamento por Leon da presença das noções de contextura, tecido e arte de tecer em Condillac: “a noção mesma de contexto é operante nas Luzes.”, KOSSOVITCH, *op. cit.*, p.94. O artigo *Philologie* da Enciclopédia chega a se referir a um artigo “*Texte*”, que entretanto não existe.

<sup>9</sup> ONG, W. J.: *Ramus, Method and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Harvard University Press, 1958. Este texto já clássico será nosso guia para o começo dessas discussões.

<sup>10</sup> CONDILLAC, *História Moderna*, XX, cap. 3, menciona Agrícola, Erasmo e Ramus nesta pré-história do método. Para o abade, entretanto, a “verdadeira filosofia” (natural) se inicia apenas no XVII. cf. *ibid*, cap. 13.

<sup>11</sup> Cf. ONG, *op.cit.*, p. 307ss.: “Ramism and Printing as Related Epiphenomena”.

<sup>12</sup> Este é o argumento geral do livro, mas refira-se aqui ao capítulo V, p.92ss. É claro que os dois sentidos são importantes para a cognição desde a invenção da escrita (teorizar, *theorein*, é literalmente *ver*); a transição é portanto uma mudança de ênfase que induz mudanças mais gerais na educação e na compreensão da cognição. Ong fala de uma transição do “aural” para o “visual”, pp.104ss. Ao que se diz, este autor jesuíta se baseava

que esta nova dialética, a “lógica tópica”, que pretendia superar o modelo escolástico, tenha de fato sido criada por autores oriundos da mesma região geográfica de Gutenberg, o alto rio Reno, e poucas décadas mais tarde que sua invenção. Dali esta lógica irradia para o resto da Europa; seu principal representante em Paris seria Pierre de la Ramée, ou, em latim, Petrus Ramus.

O que se chama aqui de lógica tópica se coloca em oposição à lógica terminista medieval. Ela teria sido também um afastamento de desenvolvimentos lógicos medievais que em muito se assemelham ao estado desta disciplina em nossos tempos atuais, o que é uma avaliação genericamente reconhecida. Isto pode gerar certa confusão para o leitor contemporâneo, pois a falta de reconhecimento histórico das transformações não-lineares da disciplina lógica poderia levar a posições superficiais que suporiam enfim não ter havido desenvolvimento algum no campo da lógica entre a medievalidade e o século XIX.<sup>13</sup> Pretendemos mostrar, ao contrário, que a lógica que se desenvolve do renascimento ao fim do XVIII dá frutos importantes para nossos tempos, mesmo que eles talvez não se encontrem sob a rubrica “lógica” como atualmente compreendida. Ora, toda esta questão é exatamente a da divisão das competências de cada uma das partes do trivium, de modo que pretendemos antes abrir a questão, e não decidi-la como se já se estivesse, hoje, de posse do objeto da Lógica em si mesmo, a partir do qual se avaliariam as diferentes concepções passadas desta disciplina. Ao contrário, todo este problema é parte fundamental de uma investigação histórica mais ampla, que evidentemente não poderemos prover a contento, a respeito do desenvolvimento da compreensão mesma da divisão destas disciplinas.

A lógica modificada por Agrícola e desenvolvida por Petrus Ramus é chamada “*topical*” por Ong por tomar como central para a dialética a distribuição em *lugares* (*loci*, grego *topoi*). Se é possível encontrar antecedentes desta abordagem na tradição medieval anterior, compreendemos, ainda com Ong, que ela se torna uma verdadeira revolução nos livros didáticos do curso de Artes. Esta mudança, que deve ser entendida apenas como mudança de ênfase, deixa de tomar como principais textos de Aristóteles as *Categorias* e os

---

fortemente no trabalho anterior de Louis Lavelle (*La Parole et l'Écriture*, 1942) para suas constatações, que ele entretanto desenvolve com atenção à produção de meados do século XVI sobre o método.

<sup>13</sup> O que seria corroborado em alguns manuais de lógica de ampla circulação do século passado, como por exemplo Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, 1962; Bochenski, I.M., *A History of Formal Logic*, 1961, entre outras fontes de referência ainda disseminadas em enciclopédias online, colaborativas ou não, que costumam dar atenção *apenas* a Leibniz neste intervalo. Esta avaliação parece ser fortalecida por certo kantismo prevalecente e pela compreensão da disciplina lógica como restrita ao que se chama hoje de “lógica formal”.

*Analíticos Posteriores*, para dedicar-se com mais atenção aos *Tópicos* e a toda a tradição de comentário mais particular a este livro, que inclui notoriamente Cícero e Boécio.<sup>14</sup> Nesta mudança, que não é isenta de tensões e contradições, a organização da lógica não recorreria mais a *categorias* como divisão básica, mas antes a uma listagem dos *tópicos*, que vêm ademais a absorver as antigas categorias. O principal manual de lógica anterior, que vigorara por séculos, as *Summulae logicales* de Petrus Hispanus, desaparece rapidamente assim que surge esta tradição tópica da dialética.<sup>15</sup> O proceder da nova lógica tópica se dá por árvores de dicotomias que vão, a partir do gênero generalíssimo, se especificando gradualmente. A herança da árvore de Porfírio é clara portanto, embora fossem sem dúvida necessários estudos mais detidos a respeito desta transição e da diferenciação entre as tradições.<sup>16</sup>

O conhecimento das letras e da linguagem estiveram sempre na base de como se compreende a educação de um indivíduo; a *Instituição Oratória* de Quintiliano introduz como primeiro passo da formação de uma criança o contato com o gramático: aprender a reconhecer as letras, para posteriormente vir a aprender tudo o mais que lhe for possível.<sup>17</sup> Este aspecto de Quintiliano não é evidentemente novo de forma alguma. O curso da faculdade de Artes da universidade medieval, dado completamente em latim para crianças e adolescentes, se divide em Gramática para os primeiros anos, alguns anos de Retórica em seguida, e finalmente um curso final de Dialética, Física e Ética.<sup>18</sup> Encontramos pois as três artes do Trivium: o conhecimento das letras (gramática), o conhecimento dos textos e de seus efeitos (retórica), e o conhecimento dos usos racionais e científicos da palavra (dialética). A seguirmos Ong, entretanto, o contexto didático da universidade medieval é muito limitado, de modo que ao longo do período medieval grande parte das intrincadas discussões antigas sobre estas artes teriam sido simplificadas ou mesmo esquecidas ao serem adaptadas a um público jovem demais. O próprio Condillac nos esclarece a questão quando dá sua versão dos acontecimentos na História Moderna, livro 8, cap. 7.<sup>19</sup> Partindo da observação de que o que

<sup>14</sup> Boécio, *De differentiis topicis*. Este texto é muito valorizado e mencionado por Agricola, cf. ONG, *op. cit.*, pp.121-123.

<sup>15</sup> Ong nos convence desta tese pelo número de edições da obra de Petrus Hispanus desde a introdução da lógica de Agricola e seus sucessores (*op. cit.*, cap. V, §1, p.94): da invenção da imprensa (cerca de 1440) até 1530, 160 edições conhecidas; de 1530 a 1639, apenas 6 edições; de 1639 a 1945, nenhuma.

<sup>16</sup> A própria *Isagoge* de Porfírio é um comentário às *Categorias* de Aristóteles, traduzido ao latim por Boécio.

<sup>17</sup> cf. os primeiros capítulos da *Institutio Oratoria*, livro I, 1-4.

<sup>18</sup> Cf. ainda ONG, cap. VI.

<sup>19</sup> A severidade com que Condillac avalia a educação medieval, e que nos parece compatível com as descrições ora recensadas de Ong, transparece nos capítulos dedicados às letras na Idade Média: *História Moderna*, livro 8, em especial caps. 5-7, e mais particularmente o último destes: “Da escolástica e, por ocasião, da maneira de

se entende por “escolástica” é variável e difícil de decifrar, como um rio que tem sua fonte em Aristóteles, e parece desaparecer e reaparecer em diferentes lugares, com aparências diferentes, em que se pese que as águas nunca são as mesmas, o abade decide: “Entendo por escolástica esta mistura confusa de filosofia e de teologia que se completou no século XIII, e que já começara antes.” A seguir, quando analisa o plano de estudos medieval, descreve o trivium e o quadrivium, mas acrescenta que o plano sofreu profundas mudanças a partir do século XIII, quando o “peripatetismo árabe” introduziu novas coisas, e o curso se torna Gramática, Lógica, Metafísica, Física, Moral, Política, Direito, e Teologia. De toda forma, o abade se queixa da qualidade dos estudos, e diz que ninguém nunca realmente estudou o trivium e o quadrivium nos tempos anteriores a esta reforma do currículo, tamanha a sua precariedade. Como prova, Condillac chama mais de uma vez o fato de que o papa Silvestre II se viu obrigado a ir à Espanha para aprender algo.<sup>20</sup>

Ong apontava ainda que nos princípios da modernidade o curso de dialética vem a se restringir à *certeza apodítica*, identificada à silogística. De Descartes à Enciclopédia, a silogística será continuamente vilipendiada como inútil ou ineficaz como instrumento para o conhecimento, mesmo que o cartesianismo mantivesse o critério apodítico como imprescindível. Para Aristóteles, contudo, a dialética não se restringia ao que hoje chamamos de apodítico, pois a *apodeixis* significa “demonstração” e admite graus de certeza. Quanto à retórica, esta é bem mais claramente uma disciplina que busca a convicção mais que a certeza.<sup>21</sup> Condillac se queixa no capítulo referido da História Antiga quanto à falta de critérios para o estabelecimento da verdade na escolástica, com “uma dialética que se faz um jargão para disputar sempre sem nunca dizer nada.”<sup>22</sup> Ao contrário, na *Dialectique* de Petrus Ramus (1555) a divisão em árvores dicotômicas é reputada necessária e se pretende exaustiva.

De modo geral, mesmo antes da imprensa, o humanismo renascentista já procurava

---

ensinar as artes e as ciências.” Tomo 17, pp.81-111.

<sup>20</sup> 1798, Hist. Mod. livro 8, cap. 4; tomo 17, p.41.

<sup>21</sup> “Seja portanto a retórica a habilidade para teorizar em cada caso os meios que podem ser próprios a persuadir.” ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 2, 1355b. “Como é evidente que o método desta arte se refere às persuasões [*pisteis*], e como a *pistis* é um tipo de demonstração [*apodeixis*] (pois nos persuadimos mais quando supomos que algo está demonstrado)...”, *Retórica*, I, 1, 11, 1355a.

<sup>22</sup> CONDILLAC, 1798: *História Moderna*, livro 8, cap. 7; tomo 17, p.92. Entre as inúteis disputas agitadas, o abade destaca a de se a moral é prática ou especulativa, arte ou ciência, p.95. Aqui Condillac é claro em sua avaliação de Aristóteles: suas melhores partes seriam a retórica, a poética e a história natural (p.93), e a dialética de Aristóteles, que no livro XX era dita apenas “menos boa”, aqui é dita “já ruim por si mesma” [*déjà mauvaise en elle-même*], e piorada pelas escolas. (livro 8, cap. 5, pp.59-60)

amiúde desestabilizar a organização universitária do curso ao se posicionar polemicamente contra os “barbarismos” do que considerava um latim degenerado usado pelos medievais, e particularmente pelos autores ingleses, em suas lições dialéticas.<sup>23</sup> É de se lembrar que toda a Europa pode ser tomada aqui como um único bloco devido à ausência de fronteiras linguísticas entre os autores: todos lêem, escrevem e discutem em latim. A reação humanista, que começa na Itália, quer recuperar o latim dos tempos romanos, quando não havia sido “corrompido”, e insiste para a educação dos jovens não nos termos criados pelos medievais para a disciplina dialética, mas antes no bem falar e na ênfase cívica dos discursos em seu aspecto retórico, de estilo, de clareza, de elegância; para educar os jovens enfim não para o jargão de uma ciência abstrata, mas para a ação política e para o proveito da vida. A isto se conjuga uma recuperação e revalorização de competências de ordem retórica, e sobretudo dos textos de Cícero, redescobertos no começo do século XV assim como os de Quintiliano. Encontram-se assim, do renascimento ao enciclopedismo, permanentes elogios ao critério do *uso* dos conhecimentos como parâmetro fundante para a construção do currículo. Esta reação se dá mesmo na fundação de algumas instituições educacionais desvinculadas das universidades, os florescentes *colégios*.<sup>24</sup> Esta situação é entretanto distinta em diferentes regiões da Europa. De toda forma, por ocasião desta tendência contínua, ocorre uma curiosa reviravolta ao longo dos séculos XV a XVIII em torno do ensino da retórica. Revalorizados os textos latinos pelos humanistas renascentistas como resposta aos barbarismos, ocorre que a ênfase sobre eles, que visava a princípio rejuvenescer os discursos e retomar a prosperidade dos tempos de outrora, se cristaliza aos poucos no currículo como leitura e repetição vazias dos textos clássicos. Assim, a leitura e interpretação dos clássicos latinos, de iniciativa de recuperação da vida cívica num primeiro momento, se torna posteriormente componente curricular de repetição inútil e sobrecarga da memória, de modo que nos séculos seguintes os novos didáticos terão que se voltar também contra ela. Posicionar-se contra um ensino que veio a impor a memorização como fim em si mesmo parece ser também recorrente por séculos, e se repete tanto no contexto enciclopédico quanto no *Discurso Preliminar* de Condillac: “Entretanto, exclama-se e admira-se quando uma criança recita sem inteligência longos trechos de história, ou quando fala várias línguas, sem saber ainda o que diz em

---

<sup>23</sup> Petrus Hispanus figura frequentemente na lista dos bárbaros, com Buridan, Ockham, entre outros. Cf. ONG, *op. cit.*, p.59; e ainda VASOLI, *op. cit.*, cap. 1, pp.41-48, sobre os “*barbari britanni*”.

<sup>24</sup> *Encyclopédia*, art. “Colégio”, autoria de D’Alembert. trad. bras., vol. II, pp.63-72. Ete artigo dá bem o tom da crítica severa por parte dos enciclopedistas, e genericamente de todo o período, às instituições escolares.

nenhuma. Não estão aí conhecimentos, somos forçados a convir: mas crê-se que a infância não é capaz de melhores estudos.”<sup>25</sup>

Reportamo-nos à conclusão do estudo de Eugenio Garin em defender que, por paradoxal que possa parecer à primeira vista, tanto a ênfase nos textos latinos pelos primeiros séculos da modernidade quanto sua crítica e substituição pelas línguas vernaculares nos séculos seguintes partilham de um mesmo ideal de educação, que apenas se implementa de modos diferentes em resposta às circunstâncias de cada período.<sup>26</sup> Tanto em um esforço quanto em outro, há a mesma intenção de infundir nas crianças um contato com conhecimentos que sejam úteis à vida, e não em si mesmos: uma busca pelo ensino prático e moral de uma boa conduta, mais que a devoção a textos vazios, enfim a ênfase sobre as *res* mais que sobre os *verba*. Que os textos considerados inúteis sejam a princípio os tratados dialéticos medievais e posteriormente também os textos clássicos latinos é menos importante do que o projeto didático de instrução do aluno como homem completo; ideal partilhado, é claro, também pela tradição retórica em Aristóteles, Cícero, Quintiliano, em sua busca pela formação do bom orador que atua na vida cívica. A preocupação se manifesta ao longo da modernidade na ênfase sobre o *uso* ou *utilidade* que os conhecimentos podem ter, o que como vimos é um componente importante da ascensão do método experimental de Bacon em diante, e passa por toda a literatura didática, pelos textos de Locke sobre a educação, e chega à Enciclopédia. Compreendemos, portanto, que a construção deste ideal didático é longa e complexa, mas é possível enxergar certa continuidade de um projeto de depuração das inutilidades de um ensino cristalizado em “preconceitos”, tópico que se torna cada vez mais comum. Esta tendência vai muito além da atuação individual deste autor ou daquele, e se apresenta o tempo todo também na obra do abade de Condillac quando avalia os obstáculos que ainda se colocavam à boa educação, manifestados no currículo: “Acontece por isso que se esqueçam [na educação] precisamente as [ciências] mais necessárias aos cidadãos que devem um dia conduzir os outros.”<sup>27</sup>

É de se notar, entretanto, que encontramos na lógica tópica dois elementos que podem ser reportados à tradição retórica: pois os tópicos ou lugares-comuns são parte inconfundível também da primeira parte da construção de um discurso, a saber, a *invenção*. O apelo da

---

<sup>25</sup> CONDILLAC, 2016, *Discurso Preliminar*, pp.132-133

<sup>26</sup> Eugenio GARIN, *La Educación en Europa, 1400-1600*, 1987, pp.239ss.

<sup>27</sup> CONDILLAC, *Hist. Mod*, XX, cap. 14, p.593. Está clara aqui uma relação estreita entre saber e poder, e uma divisão entre governantes e governados típica do Antigo Regime.

tecnologia da imprensa para a distribuição dos elementos na página traz a reboque uma série de aspectos de outros estudos, e que serão integrados à dialética. Vejamos rapidamente em que consiste a divisão das cinco partes da retórica para que se possa figurar então o rearranjo dessas funções na transição à “lógica tópica”.

A divisão da retórica, que remonta a Aristóteles e permanece, em linhas gerais, a mesma em Cícero, Quintiliano, e depois, propõe a construção de um discurso em cinco partes. Em primeiro lugar, é preciso encontrar o que se tem a dizer, parte que recebe o nome de *heuresis* ou *inventio*, e se distribui num conjunto de *tópicos* ou *lugares comuns* a partir dos quais pensar uma questão ou um objeto: *o quê, onde, como*, etc. Em segundo lugar, é preciso organizar em uma ordem coerente de exposição aquilo que foi encontrado, parte à qual se dá o nome de *taxis* ou *dispositio*. Esta ordem é linear e se distribui na ordem sucessiva das partes de um discurso: por exemplo, exórdio, narração, prova, peroração. Em terceiro lugar, uma vez encontrada e arranjada a matéria, é preciso colocá-la propriamente em palavras, isto é, encontrar os termos adequados à maneira como se deseja apresentar o discurso, e que se refere necessariamente à adequação a um gênero: parte que se denomina *lexis* ou *elocutio*, e se implementa ainda na descrição de tropos e de figuras. Estas três partes juntas já compõem um discurso, mas é preciso ainda ao orador ser capaz de lembrá-lo no momento da declamação, e aqui se encontra a quarta parte, *mneme* ou *memoria*. Finalmente, há o ato de discursar propriamente, que tem também sua arte e suas técnicas, e se chama *hypocrisis*, em latim *actio* ou *pronuntiatio*. A compreensão dos detalhes de cada uma destas cinco partes entretanto flutua notavelmente entre autores e entre épocas, e esta história é difícil ou mesmo impossível de resumir de forma coerente, o que se vê na história de questões como o número e a lista dos lugares comuns (Aristóteles teria listado 338 lugares, segundo um autor do século XVI)<sup>28</sup>, a divisão das partes da *dispositio* (seis em Aristóteles, quatro em Cícero, etc), ou a enumeração das figuras e dos tropos quanto à *elocutio*. As divergências em torno dessa doutrina da composição se dão ao longo de toda a história, e é apenas a uma restrita parte dela que nos dedicamos portanto aqui.<sup>29</sup>

Encontraremos provavelmente a questão mais importante deste trabalho ao

<sup>28</sup> Riolan *apud* ONG, p. 121. Agricola propõe 24 tópicos, tendo encontrado 17 em Cícero, etc. A retórica também tem seus tópicos, cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 23, 1395b.

<sup>29</sup> Um texto introdutório à questão poderia ser Roland BARTHES, “L’ancienne rhétorique. Aide-mémoire”, *Communications*, Paris: Seuil, n° 16, 1970, pp. 172-229. Cf. ainda o excelente SCAGLIONE, A.: *The Classical Theory of Composition from its origins to the present*. 1972.

analisarmos a transformação na modernidade da noção de *dispositio*. Originalmente, o termo refere-se à ordem discursiva em que se apresentam as matérias pela fala, isto é, a sequência linear do que se diz; mas ela se torna, sob influência da imprensa como metáfora privilegiada para a cognição, a *disposição do escrito na página*. Esta transformação se encaixa à transição descrita por Ong, do auditivo para o visual como sentido focal das figurações da cognição, e permanecerá importante nas discussões da gramática geral do XVIII. Nesta última, estará estabelecido como problema fundamental da gramática a oposição entre o *sucessivo* e o *simultâneo*, que poderemos com proveito assimilar ao auditivo e ao visual respectivamente. A fala apresenta uma sequência de sons, e é este o modelo preferencial da *dispositio* pré-moderna. Com a transição ao paradigma da visão de caracteres numa página, com a popularização da leitura na multiplicação dos livros e das instituições educacionais, mas também com os novos e variados esquemas e quadros que esta tecnologia permite reproduzir, notadamente os quadros dicotômicos caros à lógica tópica, a disposição, que tem como problema fundante a *ordo*, passa a mirar-se preferencialmente na forma *espacial*, distribuindo-se em torno das possibilidades de disposição dos caracteres no quadro, ou seja, numa questão propriamente editorial das possibilidades de apresentação de um assunto. Ora, como o problema da ordem é, para Agrícola como para Ramus, parte da dialética, vemos portanto esta última sequestrar uma das partes do que seria atribuído tradicionalmente também à retórica, e que vem junto ainda dos próprios tópicos, originalmente parte da invenção, mas que serão agora incorporados *exclusivamente* à dialética. Assim, Ramus teria integrado partes da antiga retórica a uma nova dialética que teria como modelo técnico, mesmo que inconsciente, as possibilidades da impressão.

A “Lei de Sólon” é o aspecto do método de Ramus para produzir grande parte dos problemas posteriores. O autor se refere com isso à lei de Atenas que obrigava certa separação entre construções vizinhas com o intuito de que incêndios não se alastrassem por toda a cidade. Esta Lei de Sólon é elevada por Ramus a critério fundamental do método, uma vez que os diferentes lugares devem ser sempre inequívocos, isto é, claramente separados.<sup>30</sup> Isso coloca um problema que não se resolve: Dialética e Retórica não podem partilhar qualquer elemento comum. Isto gera tensões numa nova divisão incoerente, de “aparência esquizóide” segundo Ong, e termina por colocar do lado da dialética as partes da Invenção,

---

<sup>30</sup> Este critério *inequívoco* de conhecimento pode ser assimilado ao que Funkenstein atribuía a um ideal “peripatético” (1A) e a uma expressão da restrição da metábase que expusemos na introdução.

Disposição e Memória, enquanto uma nova e magra Retórica se limita ao estudo da Elocução.

<sup>31</sup> A retórica, na análise de Ong que não retomaremos em profundidade, se mostra nesta nova configuração ramista a mais “sintomática” das áreas do conhecimento, e legará problemas prementes para o século seguinte.<sup>32</sup> De toda forma, a antiga virtude principal da composição textual na tradição retórica, a *perspicuitas* ou clareza, vence como critério fundante também desta nova epistemologia orientada privilegiadamente ao visual, e reaparecerá nas próprias metáforas que constituem os conceitos deste novo método, como se encontrará pouco mais tarde em Descartes: a *clareza*, a *intuição* (de *intueor*, ver), etc.<sup>33</sup>

A memória é também importante para estes problemas, uma vez que diante destas modificações ela sofre uma espécie de curto-circuito. A arte da memória já era, desde sua origem mítica com Simônides, também uma questão de espaço.<sup>34</sup> Esta memória “artificial”, ou arte da memória, é compreendida como uma técnica de figurar “palácios da memória”, isto é, de mentalizar espaços imaginários; estes palácios serão imaginados com uma distribuição, ao longo dos cômodos, de objetos fantásticos próprios a serem facilmente lembrados, buscando instituir uma relação clara com os aspectos do discurso a se memorizar. Para o orador, portanto, o percurso de seu discurso é também um percurso por estes salões da memória. Ora, é evidente a relação disso tudo com o espaço, e portanto com o que agora se chama *dispositio*; mas também com os diferentes *lugares* destes palácios, e portanto com os tópicos. Vemos que se unem em torno do problema do espaço portanto as três partes da retórica incorporadas à dialética face à inovação da imprensa: invenção, disposição, memória. Não há, entretanto, uma teoria particular para a memória nesta nova lógica, pois ela vai em grande medida se confundindo com o problema dos lugares e com o registro dos livros de lugares-comuns (*inventio*), como mostramos na introdução; e portanto, com a própria escrita. Parece-nos razoável portanto a sugestão de Ong de que a disseminação da escrita, sendo ela mesma uma tecnologia de suplemento à memória, teria tornado esta arte como que inútil enquanto tratada diretamente, pois nesta nova lógica tópica ela teria se tornado a própria existência de um espaço em que se podem organizar elementos; o que significaria que *a folha*

---

<sup>31</sup> ONG, *op.cit.*, cap. 3.6, pp.48ss.

<sup>32</sup> Cf. ONG, cap. 12: “Ramist Rhetoric”, pp.270ss.

<sup>33</sup> Ver para a *perspicuitas*, Quintiliano, II, 3, §8. As metáforas com a luz também se tornam cada vez mais prevalentes até “as Luzes”. Uma abordagem da questão aplicada ao uso que Locke faz da metáfora se vê em DE MAN, P. “The Epistemology of Metaphor”. *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1, Autumn, 1978, pp.17-18. Para uma apresentação geral das *elocutiones virtutes*, ver SCAGLIONE, 1972, pp.8-24, e o quadro à p.20.

<sup>34</sup> Para a história do poeta grego Simônides como fundador da arte da memória, cf. o início do primeiro capítulo de YATES, F.: *The Art of Memory*. University of Chicago Press, 1992 [1966].

*em branco se torna a alegoria mesma da faculdade da memória.* Reencontramos a metáfora de Locke para a alma como a preexistência de um espaço sobre o qual se desenrola a vida psíquica: a página como memória, abertura da alma às experiências, que se transforma em Condillac, como vimos, num campo perceptivo. Assim, a alma é memória: ela une as experiências passadas (sucessivas) e presentes (simultâneas), e esta união será disposta como um segundo espaço derivado (simultâneo), como veremos no próximo capítulo. Como “quadro móvel”, ela deve ser compreendida ainda como uma sucessividade de simultaneidades (quadros); colocaremos em movimento no capítulo 3.

A configuração memória-invenção-disposição compõe uma dialética cuja metáfora de referência é a escrita. A memória tem a função de suporte das representações, e corresponde ao papel; a invenção são os elementos impressos, os caracteres ou as palavras; e a disposição se refere à ordem em que se distribuem estes elementos na página. A referência fundamental aqui é a escrita alfabética, pois as próprias letras são entendidas como os elementos fundantes cuja combinatória engendra outros significados, como se poderá encontrar em muitos textos diferentes de diferentes épocas.<sup>35</sup> Sob este esquema será possível compreender a retomada de uma ordem já presente na tradição anterior à dos tópicos, a saber a divisão entre *invenção* e *juízo*, que vigora ao longo dos séculos XVII e XVIII, de Descartes a Port-Royal e além. Boécio já discriminara três atos do intelecto: a apreensão simples, o juízo e o raciocínio.<sup>36</sup> O esquema se mantém em linhas gerais mesmo em Locke, que como vimos conhecia a *Lógica* de Port-Royal: dada a folha em branco, apresente-se portanto um elemento. Deste elemento, passe-se a um próximo; a um próximo, etc, engendrando uma série ordenada.

Descartes nas *Regras para a Direção do Engenho* havia apresentado algo de próximo a Boécio nas noções de Intuição, Dedução e Raciocínio respectivamente, e poderíamos entender portanto a “ordem das razões” cartesiana ela mesma como herança da nova lógica de Ramus.<sup>37</sup> Na *Lógica* de Port-Royal de 1662, vemos as seguintes operações: *conceber*, aparição de um elemento na representação; *julgar*, relacionar este elemento a um próximo, encadeando-o; *raciocinar*, uma série de encadeamentos. A questão reaparece na própria

---

<sup>35</sup> Ver para isso p. ex. ROSSI, P.: *Logic and the Art of Memory: the quest for a universal language*, 2000; AUROUX, S.: *La Révolution Technologique de la Grammatization*, 1994; HALLYN, F.: “Atoms and Letters”. In: HALLYN, F. (ed.): *Metaphor and analogy in the sciences*, 2000; *Encyclopédie*, art. “Alphabet”, autoria de Du Marsais; ou enfim o cap. 1 da *Grammaire* de Port-Royal.

<sup>36</sup> ONG, *op. cit.*, p. 112ss.

<sup>37</sup> O que se corrobora por trabalhos como André ROBINET, *Aux sources de l'esprit cartésien: l'axe La Ramée – Descartes, de la Dialectique de 1555 aux Regulae*. Paris, Vrin, 1996.

divisão da obra: o primeiro livro trata da faculdade de conceber, que provê os elementos, agora chamados *ideias* (do grego *idein*, ver); os livros seguintes tratam da operação de julgar (livro II), de raciocinar (III), e do método em geral (IV), e refletem a disposição (serial) que estas ideias devem estabelecer entre si, como as letras se seguem linearmente na página.<sup>38</sup>

A metáfora da escrita colocará a Gramática evidentemente em posição de interesse; mas veja-se que em Port-Royal ela permanece inequivocamente *subordinada* à Lógica. Pois os elementos fundantes são as *ideias*, representações do pensamento, assunto da lógica e entendidas ali como independentes da escrita ou da enunciação. Enunciar seria portanto necessário apenas para comunicar uma ideia, não para concebê-la. Que a gramática reflita esta ordem é tido como prova, justamente, de sua subordinação à ordem dos pensamentos, que ela reflete e imita, numa relação paralela à subordinação cartesiana da *res extensa* à *res cogitans*. Assim, veremos as divisões da gramática repetirem esta concepção da dialética herdada da lógica dos tópicos, que influencia toda a produção em latim, e portanto se estende a toda a Europa, apesar de Bacon, que despreza os tópicos ramistas, substituindo-os pelas observações das ciências particulares.<sup>39</sup> Por exemplo, na obra de Wilkins de 1668, *An Essay Towards a Real Character*, a gramática se divide em quatro partes: ortografia, prosódia, etimologia e sintaxe.<sup>40</sup> Se vemos nas duas primeiras o problema da correção, escrita ou falada,<sup>41</sup> podemos com proveito enxergar a *etimologia* como a parte que cuida da compreensão crítica dos elementos da linguagem que são as palavras (portanto atinente à *inventio*), enquanto a *sintaxe* se torna a compreensão das relações que estes elementos estabelecem entre si (à *dispositio*). Todo este problema histórico deveria também ser aproximado da tradição de Lúlio e das compreensões da gramática como instrumento combinatório de conhecimento, cuja herança se vê mais uma vez em Leibniz, *De Arte*

---

<sup>38</sup> ARNAULD, A. & NICOLE, P.: *La Logique ou l'art de penser*. Paris: 1662. Não sugerimos aqui que a metáfora da escrita seja a principal motivação consciente destes desenvolvimentos; com Ong, supomos que a analogia pode operar sem que seja explicitamente apresentada como tal. Ela operaria pelo menos desde Raimundo Lúlio no século XIII, como o mostrou ROSSI, *op. cit.*, 2000. De toda forma, em Condillac a comparação se torna muito mais explícita em momentos cruciais, como o destaca Fernão SALLES: “Da História da Linguagem à Crítica da Metafísica em Condillac”. *Analytica*, 22(1), 63–80, 2018.

<sup>39</sup> Sobre a filosofia de Bacon em relação à Lógica e à Retórica, cf. W. S. HOWELL, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, 1956, pp.364ss. O acúmulo de matéria pelos tópicos é substituído em Bacon pelo acúmulo de observações pelas experiências, mas o esquema geral entre invenção e disposição permanece intacto.

<sup>40</sup> J. WILKINS, *An Essay towards a Real Character*, 1668, Parte III, cap. 1, p.297.

<sup>41</sup> Este aspecto deve ser aproximado do fato político da padronização das línguas vernaculares pelos poderes centralizados dos então novos estados nacionais; este é o assunto principal da obra de AUROUX, *op. cit.*, e será retomado no cap. 4.

*Combinatoria*, 1666.<sup>42</sup> Importa-nos aqui entretanto frisar que neste contexto os elementos são considerados *anteriores*, enquanto as combinações são produzidas *posteriormente* a partir dos elementos, sendo ditas geradas por “síntese”. Aqui se poderiam inserir ainda estudos sobre o paralelo fecundo entre esta compreensão das letras e aquela dos átomos, e portanto com a química, entendidos umas e outros como elementos “qualitativos” como vimos, que se combinam portanto antes restritivamente, de acordo com “preferências” e “afinidades” entre substâncias, e não na totalidade das possibilidades combinatórias.<sup>43</sup>

Entretanto, a transformação promovida pela lógica tópica, que poderia ser compreendida como uma primeira aproximação das competências da dialética e da retórica, e sob este aspecto fundamental para os desenvolvimentos filosóficos da modernidade, não chega a incorporar todas as partes da segunda, pois excluem-se aqui a *elocutio* e a *actio*. A teoria da retórica ramista lidava exclusivamente com a elocução, que tenderá a se restringir, a partir destas modificações, exclusivamente em torno do problema dos tropos e das figuras. Quanto à *actio*, esta será no mais das vezes negligenciada como a prática em oposição à teoria, e virá a ser apenas gradualmente valorizada, até ganhar enfim cidadania epistêmica com a inclusão pelo projeto enciclopédico das artes mecânicas na ordem dos conhecimentos.

Quanto ao próprio termo *método*, aplicado em toda parte desde meados do século XVI nos tratados de dialética, ele tem sua motivação inicial na retórica. Embora o termo *methodus* ocorresse desde Petrus Hispanus, ele era ali sinônimo de *scientia* e de *ars*.<sup>44</sup> A popularização posterior do termo teria vindo da redescoberta de um texto de Hermógenes, *Peri Methodou Deinótetos*.<sup>45</sup> Ong propõe traduzir este título como “sobre o padrão subjacente à

<sup>42</sup> Cf. ROSSI, *op. cit.*

<sup>43</sup> Cf. o para nós muito importante texto de SERRES, “Les traductions de l’arbre”, in: *Hermès III*, 1972, para o retrato de Leibniz como o que melhor compreendeu este “filtro” entre os elementos e as combinatórias possíveis, e se apresenta em sua noção de *compossibilidade*: de todas as combinações possíveis, nem todas são admissíveis. Compare-se isso p. ex. à “table de rapports” (quadro de relações) químicas das pranchas da Enciclopédia (“Chimie”, planche première, “Laboratoire et table des rapports”, tomo 3, 1763, acessível em <http://enccre.academie-sciences.fr>), que esquematiza as afinidades eletivas entre diferentes substâncias.

<sup>44</sup> Definição de dialética nas *Summulae logicales* de Petrus Hispanus, *apud* ONG p. 56, n.10: “*Dialectica est artium et scientia scientiarum ad omnium methodorum principia viam habens.*” “Dialética é a arte das artes e ciência das ciências, e tem a via para os princípios de todos os métodos”. Ong nos mostra (pp.156ss) convincentemente que os três termos, *arte*, *ciência*, *método*, não têm significado muito preciso, e se referem simplesmente a uma divisão do currículo universitário. Um método, uma arte ou uma ciência seriam simplesmente diferentes nomes para o que hoje chamaríamos de *disciplina* do currículo, embora autores posteriores ao Hispanus tenham tentando elaborar melhor a distinção entre os termos. Cf. ainda GILBERT, *Renaissance concepts of method*, 1960, que também afirma como sinônimos os termos *ars* e *methodus*.

<sup>45</sup> ONG, pp.230ss. O termo logo aparece no título de uma edição da gramática de Donato, e a partir de 1540 se espalha desenfadadamente, o que configura o diagnóstico de que “algo estava no ar” neste momento da história. Ong busca precisar do que se trata este algo em estudos de um trabalho posterior, cf. ONG, 1971, caps.5-7: o papel iniciático da educação em latim no renascimento, a identificação entre o procedimento escolar e natureza

irrestibilidade retórica”, em que o *método* é o padrão, e o *deinotés* é a eficácia irresistível do discurso bem construído. Deter uma *techné* significaria ser capaz de vencer as incertezas e contingências de *qualquer* circunstância, de ser capaz de produzir um discurso eficaz com máxima certeza. O termo *método* expressaria portanto via Hermógenes de alguma forma o desejo de eliminar as incertezas de uma atividade prática, de torná-la inequivocamente eficaz. O transplante do termo à dialética teria sido realizado por Sturm, que em seu *In Partitiones oratorias Ciceronis dialogi quatuor*, de 1539, estabelece como “arte” a coleção abundante de coisas úteis (*inventio*), e por “método” um atalho prático em meio a tal abundância (*dispositio*). Reencontramos portanto nesta origem a mesma oposição entre por um lado os conteúdos acumulados e por outro sua ordenação eficaz com vistas a um *uso*. Que este termo tenha invadido uma tradição *dialética* que se pretende apodítica a partir da primeira metade do século XVI é muito curioso, e revela a pretensão de conferir confiabilidade àquilo que, se permanece suposto como modalmente necessário, não parece ser sempre eficaz.

\*\*\*

De Ramus a Descartes, e deste à *Gramática* e à *Lógica* de Port-Royal, a relação de anterioridade da lógica à gramática permanece; ela foi sendo entretanto questionada e desenvolvida com cada vez mais atenção de dentro do próprio cartesianismo.<sup>46</sup> Se num primeiro momento a relação entre gramática e lógica é análoga à relação entre o corpo e a alma em Descartes, veremos a coisa se complicar quando as investigações desenvolverem o assunto a partir da segunda metade do XVII. A princípio, a lógica corresponde ao pensamento como a gramática corresponde ao corpo, e ambas se unem propriamente no ato da fala, momento portanto crítico para a teoria. Tentar compreender de que modo o pensamento intervém nos órgãos da boca para articular os termos pensados, e por outro lado como os termos ouvidos se convertem em pensamentos, são investigações fundamentais neste contexto, e foram realizadas com algum sucesso desde 1668 na obra *Discurso Físico da Palavra*, do cartesiano Cordemoy, alguns anos portanto após as obras de Port-Royal. No prefácio ao texto o autor diz que, após ter investigado o conhecimento que podemos ter de *nós mesmos*, ele decidiu dedicar-se então ao problema de como podemos conhecer *os outros*, e sermos conhecidos por eles, o que se realiza pela Palavra (*Parole*), entendida como a

---

da sociedade em Ramus, e a afinidade destes métodos à mentalidade comercial pequeno-burguesa em ascensão.

<sup>46</sup> Esta é a tese geral apresentada na primeira parte da obra de RICKEN, U.: *Linguistics, anthropology, and philosophy in the French enlightenment*. Oxford: Routledge, 1994.

maneira de “dar signos de seu próprio pensamento”.<sup>47</sup> Vemos assim a *comunicação* como problema que impõe às discussões sobre o conhecimento o tema dos signos.<sup>48</sup> Ademais, a atenção dada ali à articulação das palavras pelo movimento dos órgãos da boca, mas também à classificação dos signos em “naturais” e de “instituição”, mostra-nos alguns problemas e termos que permanecerão em discussão no século seguinte.<sup>49</sup> Outro aspecto do problema é oriundo da obra *As Paixões da Alma* de Descartes, onde as paixões são compreendidas justamente como estímulos provenientes do corpo, e não da racionalidade da alma.<sup>50</sup> A interferência do corpo sobre a alma provê a intromissão de um componente que arrisca desorganizar a racionalidade plena da *res cogitans*. A investigação de Cordemoy, embora claramente cartesiana, termina por apontar certa importância da expressão dos sentimentos para a compreensibilidade. Ora, esta história que buscamos resumir aqui é também a da progressiva revalorização do passional diante do intelecto. E é exatamente a retórica a disciplina que se detinha sobre as paixões, o *pathos*, referente à recepção pelos ouvintes, sendo este um dos três meios de persuasão ou *pisteis*, junto ao *logos*, o discurso, e o *ethos*, o caráter do falante.<sup>51</sup>

Apesar da já apontada relação de subordinação entre Lógica e Gramática nas obras de Port-Royal, Condillac não deixa de lhes prestar reverência: “Os senhores de Port-Royal foram os primeiros a trazer alguma luz aos livros didáticos. É verdade que esta luz era fraca, mas foi com eles que começamos a ver, e devemos ser-lhes ainda mais gratos, posto que, durante séculos, preconceitos grosseiros mantiveram fechados os olhos dos homens.”<sup>52</sup> O que se quer reformar são portanto *os livros didáticos*, o que corrobora com nossa apresentação de sua filosofia como reformulação do currículo como um todo. Quanto aos aspectos pelos quais

<sup>47</sup> CORDEMOY, *Discours Physique de la Parole. Préface*, p.3 (s/numeração): “Em seguida, tendo reconhecido que falar não é em geral outra coisa senão dar signos de seu pensamento, observo alguns destes signos”.

<sup>48</sup> Poderíamos mesmo ir além e defender que o problema da comunicação se torna o problema metafísico por excelência do momento posterior a Descartes; pois é no desafio da compreensão do problema da comunicação entre a alma e o corpo que se desenvolvem tanto o éter newtoniano, quanto a harmonia de Leibniz, quanto a visão em Deus de Malebranche, etc. O tema da comunicação se torna, portanto, central para todo o período.

<sup>49</sup> Estes desenvolvimentos, de Cordemoy à Enciclopédia, mereceriam mais atenção por estudos futuros; pretendemos aqui apenas expor alguns aspectos de seu desenvolvimento. Nosso principal guia será o já mencionado RICKEN, *op. cit.*

<sup>50</sup> Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 112 (“Quels sont les signes extérieurs de ces Passions”), e seguintes. AT XI, p.411ss. “Os principais destes signos são as ações dos olhos e do rosto, as mudanças de cor, os tremores, o langor, o desmaio, os risos, as lágrimas, os gemidos e os suspiros.”, linhas 21-25.

<sup>51</sup> Aristóteles, *Retórica*, I, 2, 3, 1356a. Sobre a valorização do *pathos* na retórica durante a transição dos séculos 17 e 18, cf. os artigos pertinentes em FUMAROLI, M. (org.): *Histoire de la rhétorique dans l'Europe Moderne, 1450-1950*. Paris: PUF, 1999, principalmente SERMAIN, J.-P.: “Le code du bon goût (1725-1750)”. In: FUMAROLI, pp. 879-944.

<sup>52</sup> CONDILLAC, 2016, p.155. *Gramática*, “Objeto desta obra”.

devamos ser gratos aos Solitários, Condillac não o desenvolve. Parece claro contudo que isso se deve exatamente por eles terem considerados os tópicos ramistas como *completamente inúteis*, assim como a silogística aristotélica e as técnicas lullistas.<sup>53</sup> Isto porém não nos parece contradizer o movimento da lógica tópica, mas antes apontar para uma depuração e desenvolvimento da discussão em torno de o que são os elementos do pensamento, recolocada a partir daqui por uma teoria das *ideias* que será muito discutida e desenvolvida pelos autores da época.<sup>54</sup> Com a Lógica de Port-Royal, parece que se põe de lado toda tentativa de uma lista preliminar e completa dos elementos, em favor de uma compreensão mais experimental e tateante da forma como se pode obtê-los. A *Logique* argumenta que ninguém nunca usou realmente os tópicos para pensar num argumento, que a divisão em dicotomias não é necessária nem universalmente aplicável, e que os tópicos não constituem a primeira parte da lógica, que é, lembremos, substituída pela faculdade de “conceber” uma ideia em geral. Encontramos então o papel negativo que a obra tem também para Condillac, em sua importância inegável para dar cabo dos preconceitos herdados.

A obra de Bernard Lamy, *A Retórica ou a Arte de Falar*, cuja primeira edição data de 1675, foi traduzida para o inglês já de primeira hora como “Retórica de Port-Royal” no ano seguinte a sua publicação em francês,<sup>55</sup> e Locke teria trazido um exemplar consigo de volta à Inglaterra após sua estadia em Paris.<sup>56</sup> O texto tem muitas revisões e acréscimos de profundidade até o século XVIII. Esta obra perfaz provavelmente a mais importante das inflexões conceituais na história que aqui acompanhamos, pois é a partir da tentativa de integrar os problema da figuração e o do signo no quadro da filosofia de Port Royal que Lamy encontra uma unidade original entre a paixão e a produção de sentido.<sup>57</sup> Ao buscar, já no primeiro livro da obra, uma teoria geral da significação, o autor evidencia a impossibilidade de decidir alguma anterioridade na relação entre palavra e ideia, o que poderá

<sup>53</sup> *apud* HOWELL, *op.cit.*, pp.342-363: a silogística de Aristóteles só serviria pra falar do que já sabemos; já a *Ars Magna* de Lúlio só serviria pra falar sem critério do que não sabemos.

<sup>54</sup> Cf. Arnauld, *Des vraies et fausses idées*, e as disputas intermináveis com Malebranche, Leibniz e outros, em discussões que chegam a Locke, que por sua vez seria conhecido também na França por seu “way of ideas”. Não sonharíamos em dar conta destas distinções entre tantos autores, e permanecemos aqui portanto na superfície. Voltaremos a problemas relacionados à tipologia das ideias em 3A.

<sup>55</sup> HOWELL diz que o título é inapropriado. Já a introdução de Christine NOILLE-CLAUZADE (ed.): LAMY, B.: *La Rhétorique ou l'art de parler*. Paris: Champion, 1998, sobre a qual nos apoiamos aqui principalmente, nos diz ao contrário que Lamy seria uma “peça que falta” ao sistema de Port-Royal. Parece-nos contudo que de fato o autor introduz muitos elementos destabilizadores do sistema dos solitários, além de ser um oratoriano, correligionário de Malebranche (em oposição a Arnauld), e seu leitor atento, como também de Agostinho.

<sup>56</sup> Cf. a lista de obras levadas por Locke à Inglaterra acima, 1B, nota 32, p.93.

<sup>57</sup> NOILLE-CLAUZADE, *op.cit.*, seção B.

ser estendido também à relação entre gramática e lógica. No cruzamento entre reflexões lógicas, morais e retóricas, Lamy autonomiza o signo e busca englobar a figuração numa lógica da significação. Ora, para este autor a figura de linguagem é o lugar próprio do *pathos*, e a paixão ganha assim estatuto de modo autêntico de pensamento, ligando-se a reflexões derivadas de Agostinho, de Malebranche e da “hermenêutica universal do enciclopedismo renascentista”.<sup>58</sup> Na investigação sobre os sons do livro III, ele parte dos resultados de Cordemoy, que dividia ainda, com Descartes, a palavra em elementos espirituais e materiais.<sup>59</sup> Mas, enquanto Descartes e Cordemoy invalidam de certo modo a investigação prosódica, pois o discurso seria domínio *exclusivo* da alma, Lamy resgata a pertinência deste assunto para estabelecer de forma mais clara a relação entre as duas substâncias, corpo e alma. Quando dá legitimidade ao papel do corpo, Lamy também retoma a doutrina de Malebranche sobre o estatuto das paixões e seu bom ou mau uso, em outro aspecto que seria prolongado por Condillac. Com Lamy, a produção da figuração no discurso não procede da *concepção*, mas da *paixão*, numa “elaboração físico-moral, ‘patética’, do sentido-signo”.<sup>60</sup> Além de isto abrir a possibilidade de ideias não raciocinadas [*non-raisonnées*], aparecem na obra em posições de destaque conceitos que serão encontrados também em Condillac, como o de “circunstâncias”, e o de “ligação” [*liaison*] como relação.

A obra de Lamy é ainda importante por sua compreensão da *arte*. Não mais naquele sentido de técnica absolutamente eficaz, nem seguindo um modelo latino, o autor teria se voltado a Agostinho para uma versão “forte” da retórica.<sup>61</sup> Pois o objetivo de Lamy não é regular pelo método a prática do discurso, mas antes estabelecer por especulação “natural” as propriedades de qualquer prática discursiva. O que Lamy busca é antes uma *teoria* que enuncie as condições de possibilidade das técnicas retóricas, pois para ele os homens já pensam “naturalmente”, isto é, sem arte. Se se compreende ali que a prática é melhorada com o exercício, sua investigação não se dedica a este aspecto. Assim, mesmo que haja uma referência a uma unidade de base entre o intelecto e o sentido, a execução pioneira de Lamy não passa livre de problemas, que serão legados a autores posteriores. Além do mais, o tropo aqui tem valor apenas semântico, restrito, e não chega a anunciar a linguagem como *inteira e*

---

<sup>58</sup> *idem*, seção C.

<sup>59</sup> Cf. DESCARTES, *Discurso do Método*, 5ª parte, AT VI, pp.40-60; sobre a linguagem, particularmente pp.56ss. Ver ainda sobre Cordemoy RICKEN, *op. cit.*, cap. 3.

<sup>60</sup> NOILLE-CLAUZADE, *op.cit.*, seção B.

<sup>61</sup> *ibid*, seção A. Também SERMAIN, in FUMAROLI, *op. cit.*, reconhece na mais tardia obra de Gibert (1730) a mesma “ambição funcionalista da retórica”.

*constitutivamente figural*, como o farão Condillac e Rousseau.<sup>62</sup> Restringindo o tropo àquilo que ele provê de sentido, sem desafiar as distinções disciplinares, este autor não dá o passo, que nos parece fundamental, a uma prefiguração da semiótica; mas já mostra claramente que, a partir da retórica, é possível desenvolver com proveito uma filosofia da linguagem.<sup>63</sup>

Destaquemos afinal que em seu *Discurso Preliminar* Condillac se referia por “arte de falar” à gramática, enquanto Lamy se refere com isso à retórica. Da parte do abade, a diferença que se estabelece entre estas duas disciplinas é apenas “do mais para o menos”: a gramática poderia ser “o menor”, os elementos da fala, e a retórica “o maior”, os textos completos em sua arte mais bem acabada. No método do abade, entretanto, isto não constitui uma diferença significativa: “É pelas mesmas regras que escrevemos bem todo um discurso e que construímos bem uma frase. [...] Para aperfeiçoar as artes, era preciso apenas aprender a fazer no maior o que havíamos feito no menor. O método é um e o mesmo em toda parte.”<sup>64</sup> Isso significa que a gramática absorve a retórica, e se dispõe face à lógica como as palavras o são face às ideias. No Curso de Estudos, esta fusão entre as preocupações “menores” de uma gramática e as “maiores” de uma retórica se desenvolverá ao longo de toda a *Arte de Escrever*, que repete esta avaliação.<sup>65</sup>

\*\*\*

O desenvolvimento das teorias das artes visuais ao longo do mesmo período, impulsionado na França pelas academias criadas no reinado de Luís XIV, inspirará outros desenvolvimentos importantes para as discussões que buscamos recensear. Pois os caracteres alfabéticos não esgotam evidentemente as possibilidades do que se pode inscrever nesta *tabula rasa*, e a imprensa é também uma revolução tecnológica para a reprodução das imagens na arte da gravura. A disseminação dos livros promove, com a iconologia, uma tendência à padronização também das representações visuais face aos tópicos, por exemplo com o guia de alegorias de Cesare Ripa.<sup>66</sup> Os padrões das imagens são estabelecidos com recurso central às discussões de ordem moral, e são seguidos pelos pintores em suas composições, fossem deste guia ou de tantos outros, e perduram e se repetem ainda nos textos

<sup>62</sup> Embora quiséssemos que a expressão fosse de nossa autoria, ela é ainda de Noille-Clauzade, *op.cit.*, seção E.

<sup>63</sup> A semiótica seria vista aqui como a continuação, em nossos dias, da investigação sobre a unidade de base das diferentes partes do Trivium, como o mostrou RASTIER, F.: “La triade sémiotique, le trivium et la sémantique linguistique”, *Nouveaux Actes sémiotiques*, no. 9, p.54, 1990; ademais com ref. a C. S. Pierce, *ibid.*, II, §2.

<sup>64</sup> *Dicionário de Sinônimos*, art. “Arte”. CONDILLAC, 2016, p.272.

<sup>65</sup> Cf. *Arte de Escrever*, Livro IV, Introdução.

<sup>66</sup> Cf. Cesare RIPA, *Iconologia*. 5 volumes, 1764 (1ª edição, sem ilustrações, 1593).

do XVIII. Lembremo-nos, como exemplo, da alegoria do Conhecimento [*Cognizione*]: uma mulher sentada diante de um livro aberto porta uma tocha. O “flambeau”, tocha, é imagem que reaparece frequentemente nos textos sobre o conhecimento da época que tratamos.<sup>67</sup> Na folha em branco se pode também desenhar ou pintar uma imagem, e o visual abarca, é claro, tanto a página escrita quanto a página ilustrada. Ademais, desde o renascimento se encaminhavam os desenvolvimentos da perspectiva, que impõe aos pintores certa organização dos elementos no quadro; eles devem respeitar esta ciência e influenciam em resposta sua teoria.<sup>68</sup> Essas investigações incorrem ainda sobre como se dá a apreensão de um quadro pela visão, e se tornarão disseminadas gradativamente para um público mais amplo, em especial desde a segunda metade do século XVII, e serão aplicadas pelas investigações filosóficas ao tema da sensibilidade em geral.

A percepção e avaliação das obras de arte também haviam sido impulsionadas pela retomada, a partir de meados da década de 1530, da Retórica e da Poética de Aristóteles. Além destas, a divisa de Horácio, *Ut pictura poesis*, será retomada e reinterpretada a partir do renascimento.<sup>69</sup> Este paralelo entre a poesia e a pintura promove uma comparação entre uma arte do sucessivo-auditivo e uma arte do simultâneo-visual, mas talvez fosse interpretado pelos antigos com ênfase sobre a poesia, pois seria esta a arte maior; apenas ao longo dos séculos XVI a XVIII aquele verso será reinterpretado para compreender, de forma bem mais sistemática, a correspondência recíproca entre a poesia e a pintura, e analogamente entre a fala e a visão. Ao fim deste período, no *Discurso Preliminar da Enciclopédia*, forma-se pela primeira vez o sistema teórico completo das *belas-artes*, sendo o próprio termo novidade de fins do XVII. Na primeira metade do XVIII, aumenta a quantidade de amadores nas artes visuais, que produzem ademais livros que as discutem, comparando-as também com as demais artes. Estes debates crescem e se cristalizam nos círculos letrados de Paris e Londres

---

<sup>67</sup> RIPA, *op.cit.*, vol II, p.5: “A tocha acesa significa que assim como nossos olhos corporais precisam da luz para ver, assim o nosso olho interno, que é o intelecto, faz uso do instrumento extrínseco dos sentidos, e particularmente do ver, que se mostra pelo lume da tocha, porque, como diz Aristóteles, ‘*Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.*’” Ver em Condillac, p.ex., *Ensaio*, II, 15, §152: “a analogia se torna uma chama [*flambeau*], cuja luz aumenta sem cessar e ilumina outros escritores.”, 2018, p.274.

<sup>68</sup> O principal texto sobre o assunto, embora discutido e criticado, parece ser ainda PANOFISKY, *Perspective as Symbolic Form*. O próprio Bernard Lamy é também autor de um *Traité de Perspective*, 1701. Cf. ainda Kristeller, *op. cit.*, particularmente seções IV-VI. Ver ainda Robert KLEIN, “Studies on Perspective in the Renaissance”, in: KLEIN, R.: *Form and Meaning*, 1979, pp.129-142.

<sup>69</sup> HORÁCIO, *Epistola ad pisonem*, verso 361: “A poesia é como a pintura.” Sobre a repercussão deste problema nas doutrinas artísticas e sua repercussão em Condillac, cf. KOSSOVITCH, *op. cit.*, pp.200-229.

neste mesmo período.<sup>70</sup>

Um tal influxo a partir das discussões sobre as belas-artes dá portanto mais força à tendência da mesma época de valorizar as paixões, pois investigar o espectador do quadro coincide com o pólo do *pathos* retórico: os ouvintes, a platéia. Aqui, a obra mais relevante parece ser a do abade Du Bos, *Reflexões Críticas sobre a Poesia e a Pintura*, 1719.<sup>71</sup> A ênfase da comparação entre a pintura e a poesia seria porém diferente nos modernos, pois a visão se tornou o sentido principal, e a audição apenas derivado, de modo que seria de se imaginar que a poesia é que deveria se mirar, agora, na pintura.<sup>72</sup> A relação, de toda forma, permanece mútua e correrá nos dois sentidos, entre autores e períodos, e é exatamente isto que Dubos destaca ao buscar desierarquizar as belas-artes: em vez disso, reúne-as num mesmo gênero sob o viés da “imitação”. É de destacar, entretanto, que este sistema é novíssimo, pois as diferentes artes eram até um século antes consideradas como completamente diferentes e incomparáveis.<sup>73</sup>

A obra de Dubos se propõe a investigar a origem do prazer, isto é, explicar ao leitor o que se passa em si mesmo quando está diante de uma boa obra de arte. É de se notar que a distinção que vai se consolidando nesta época entre ciência e arte se dá ainda por um critério retórico: pois um discurso tem três fins, *docere, mouere, delectare*, instruir, mover e deleitar. A paixão se identifica sobretudo ao último aspecto, o deleite, prazer ou agrado, e é aquele a que Dubos se dedica, objeto próprio da divisão do que virão a ser as belas-artes. Inversamente, as ciências serão os discursos que buscam principalmente instruir. Então, o autor quer estabelecer o *sentimento* como algo que já preexiste mesmo antes de sua explicação. Retomando igualmente Malebranche, este sentimento é uma espécie de *juízo natural*, e será assimilado ao termo gosto [*goût*] entendido de alguma forma como a experiência e o juízo do espectador. Ora, valorizar e legitimar o olhar do *espectador* será ainda dar-lhe o direito de julgar as obras de arte por si mesmo.<sup>74</sup> Háverá ainda porém algo de restritivo na posse deste gosto, pois ele se forma apenas por comparação com outras obras;

<sup>70</sup> Em obras mais tardias como a do abade Batteux, *Les beaux arts réduits à un même principe*, 1746, se cristaliza a própria noção de *belas-artes*. A divisão se dá em que estas visam principalmente o *prazer*.

<sup>71</sup> Este outro autor, outro nó para muitas das discussões, leu Malebranche, Bayle, Locke, Addison, Bouhours, Shaftesbury (cf. SERMAIN, *op.cit.*). As referências na obra são principalmente a Quintiliano, Cícero e Pascal (sobre Pascal nesta linha das concepções sobre a linguagem, cf. RICKEN, *op. cit.*, cap. 5).

<sup>72</sup> Cf. sobre tudo isso Kristeller, *op.cit.*

<sup>73</sup> Cf. como exemplo de visão muito distinta o texto de Leonardo Da Vinci, *Paragone*, caso de um gênero de texto comum em seu tempo, em torno da disputa perene sobre qual das artes seria a maior de todas.

<sup>74</sup> Cf. p. ex. DUBOS, 1719, Vol. II, seq. XXII, pp.305-21: “Que o público julga bem sobre os poemas e quadros em geral. Do sentimento que temos para conhecer-lhe o mérito.”

Dubos trata assim do gosto do público esclarecido, já que um público ignorante não poderia ter opinião razoável. De toda forma, admite-se que todo ser humano tem uma sensibilidade capaz de julgar sobre o belo, e a impressão que cada um tem diante de uma obra é considerada legítima e verdadeira. Para Du Bos, a sensibilidade é um juiz natural suficientemente bom. Esta confiança na sensibilidade como veículo de verdade, e que aponta para a interioridade do indivíduo que experimenta um sentimento, será globalmente revalorizada pelo viés retórico que ganha força. Há portanto certo apreço pela própria espontaneidade das paixões ante uma obra que busca provocá-las, e as boas obras serão aquelas que emocionam, tocam, e inspiram belos sentimentos.

A valorização do *pathos* é portanto concorrente à valorização epistemológica da receptividade sensorial, como se verá quando se tratar do sensualismo condillaquiano. Formam-se assim, nas possibilidades da folha em branco, dois pólos entre os quais se dispõe qualquer cognição: análise ou imagem. É possível portanto *pintar* ou *analisar* um pensamento, e estas metáforas representam, como pólos de um contínuo e não como classes separadas, por um lado a extensão do pensamento e por outro lado a intensidade do afeto.<sup>75</sup> Encontramos assim, na unificação do trivium, a convergência de dois tipos de apreciação da receptividade sensorial, que poderíamos caracterizar como extensa e intensa, ou, paralela à disputa já caduca no XVIII entre “poussinistas” e “rubinistas”, como desenho e cor.<sup>76</sup> Unindo estas considerações ao que já apresentamos no capítulo anterior, podemos afinal compreender como e em que circunstâncias se pode dizer que “o começo é sempre um quadro”.<sup>77</sup> O quadro como alegoria da compreensão é um fato geral para todo o século: na *Encyclopédie*, o próprio artigo “Conjunto” [*Ensemble*] pertence ao domínio da Pintura, e refere-se à boa disposição, no quadro, dos diferentes elementos, e da clara expressão de suas relações.<sup>78</sup> A analogia entre escrita e pintura é muito cara a Condillac, e é paralela à relação entre o sucessivo e o

<sup>75</sup> Cf. CONDILLAC, *Arte de Escrever*, IV, cap. 5.

<sup>76</sup> Como mostra Leon Kossovitch, *op. cit.*, pp.212-229: Condillac é “colorista” quando destaca, além da *nitidez*, o *caráter* como critério da boa escrita. Sobre a disputa da pintura acadêmica entre desenho e cor, entre o modelo de Poussin e Rubens, cf. também o prefácio por Dominique DÉSIKAT à edição da obra de Dubos, 2015.

<sup>77</sup> KOSSOVITCH, *op. cit.*, p.31; Cf. CONDILLAC, *Arte de Escrever*, II, cap. 1, p.152: “É preciso considerar um pensamento composto como um quadro bem feito, em que tudo se acorda.” [*Il faut considérer une pensée composée comme un tableau bien fait, où tout est d'accord.*]

<sup>78</sup> Seria curioso comparar esta acepção epistemológica setecentista do termo com seu destino em fins do XIX, na teoria dos conjuntos e seus périplos. Uma abordagem matemática relacionada ao uso de conjuntos nos parece presente na *Língua dos Cálculos*, como veremos na seção seguinte, e poderemos dizer com SERRES, *Hermès III*, 1972, p. 30: “O que a idade moderna descobre é uma teoria dos subconjuntos; o que ela abandona é uma visão exclusivamente conjuntista.” [*Ce que l'âge classique découvre, c'est une théorie des sous-ensembles; ce qu'il abandonne, c'est une vision exclusivement ensembliste.*]

simultâneo, entre a audição e a visão. Ademais, ele aprova a teoria de Dubos, mesmo quando retira de seu texto muitos exemplos de má composição textual para o príncipe: “Este escritor tinha conhecimentos, juízo, e mesmo gosto: é espantoso que não tenha feito um estilo melhor para si. Ele merece ser lido pelo fundo das coisas; ele será até útil para os que quiserem aprender a escrever. Ele os instruirá por seus erros como um piloto instrui por seus naufrágios.”<sup>79</sup>

Outro autor lembrado por Condillac no início da Gramática é Dumarsais: “Excelentes espíritos, que vieram depois, se dedicaram a bater o caminho que fora aberto [pelos senhores de Port Royal]. O sr. Dumarsais, que como filósofo investigou os princípios da linguagem, expôs sua visão com doses iguais de simplicidade e de clareza.”<sup>80</sup> Este autor, que desenvolve muitos dos apontamentos de Lamy, é entre os autores que ora tratamos a mais importante referência para a filosofia de Condillac. Ele é ainda responsável pelos artigos da Enciclopédia referentes à Gramática até sua morte em 1755. Diderot reconhece a importância e originalidades destas discussões quando diz no *Discurso Preliminar* que “nenhuma obra conhecida será tão rica ou instrutiva quanto a nossa no que diz respeito às regras e aos usos da língua francesa, e mesmo à natureza, à origem e à filosofia das línguas em geral”.<sup>81</sup> O volume VII de 1757 contém um *Elogio de Du Marsais* de autoria de D’Alembert, em sua homenagem, e o louva como gramático: esta arte se encontrava no princípio como um “caos informe”, e D’Alembert diz ter sido necessário muito esforço aos “filósofos” para encontrar ali alguma regra; diz enfim “caber ao filósofo reger as línguas”, e que se deve, no trabalho do gramático, realizar uma “anatomia das frases”, uma “metafísica da Gramática”, e “remontar ao princípio que estabelece as regras”.<sup>82</sup> Du Marsais é apresentado portanto como metafísico, filósofo, gramático, mas também como lógico, pois estas disciplinas, vemos, estão em vias de se confundir. Seu *Traité des Tropes*, publicado em 1730, deveria ter sido a sétima parte de uma gramática que entretanto nunca foi escrita; a maior parte de suas reflexões se encontra então nos artigos da Enciclopédia sobre o assunto até meados da letra F. O *Tratado dos Tropos* tem um subtítulo curioso e útil para nossos propósitos: “das diferentes

<sup>79</sup> CONDILLAC, *Arte de Escrever*, livro III, cap. IV, p.328. O livro é repleto de exemplos provenientes daquela obra de Dubos, negativos quanto ao estilo, mas corretos quanto ao “fundo”. Sobre este fundo, ver 2B.

<sup>80</sup> CONDILLAC, 2016, p.155. *Gramática*, “Objeto desta obra”.

<sup>81</sup> *Enciclopédia*, vol. I, p.231. [1751, p.XXXVIII]

<sup>82</sup> *Éloge de M. Du Marsais*, vol. VII, pp.i-xiii. Das anedotas sobre a vida de Du Marsais, parecem relevantes que ele tenha estudado no Oratório em Marselha, que um tio muito próximo fosse farmacêutico (isto é, químico), e que ele tenha entrado em polêmicas públicas contra a infalibilidade papal e contra a doutrina dos animais-autômatos.

maneiras pelas quais se pode tomar uma mesma palavra numa mesma língua”. A distância da Lei de Sólon ramista não poderia ser maior: a mesma palavra pode ter mais de um sentido, e isto é tomado como propriedade incontornável da língua.<sup>83</sup> A investigação sobre a criação dos diferentes sentidos se desenvolve de muitas maneiras ao longo das três partes da obra, e encontraremos aqui a plena inclusão da *elocutio* na lógica a partir dos desenvolvimentos já vistos em Lamy de uma “semântica passional”. A possibilidade da multiplicidade do sentido se dá ainda em continuidade à tradição da exegese bíblica, mais uma vez a “alegoria dos teólogos”, que encontra em cada passagem do texto sagrado quatro sentidos diferentes, o literal, o figurado, o alegórico e o anagógico.<sup>84</sup> A reflexão sobre a sinonímia, que tem ainda como referência o dicionário de sinônimos franceses do abade Girard, de 1736, retoma também Locke, mas desenvolve a tese original da unidade do pensamento anterior a sua distribuição em palavras. Isto inverte o esquema do filósofo inglês, que se concentrava antes nos termos ou nas ideias; e apresenta o pensamento *em bloco* como um todo anterior, que se analisa então em palavras.<sup>85</sup> Retomando ademais autores já aqui recenseados para desenvolver-lhes muitas das teses, e tendo como referência constante nos exemplos dos tropos os autores latinos, particularmente Ovídio, Horácio, Terêncio e Virgílio, estimamos entretanto não ser útil apresentar sua filosofia em particular, dada a grande semelhança com a de Condillac. Quando tratarmos do abade na seção seguinte, haverá ocasião de apontar a maior parte das semelhanças entre os dois autores, bem como algumas diferenças importantes. Basta assim ter em vista que Dumarsais continua desenvolvendo as tendências que encontramos nesta seção, a saber, o problema sobre a relação entre a linguagem e o pensamento, a suposição de uma unidade de base entre estas duas coisas, a importância das paixões para a explicação desta conexão, o esquema lógico básico entre a) uma coletânea de elementos que b) se organizam em relações, as reflexões sobre a distinção entre o sucessivo e o simultâneo, e sobre a distinção entre o sentido próprio e o sentido figurado.

Pela história que acabamos de repassar, poderemos compreender algo fundamental da filosofia de Condillac: a sensação como conceito multifacetado. Esta noção, embora apareça no sistema como “o simples” de onde tudo o mais parte, é também um complexo de no

---

<sup>83</sup> A bem dizer, este aspecto do ramismo já havia sido destacado e dispensado por Arnauld e Nicole.

<sup>84</sup> DUMARSAIS, *Traité des Tropes*, III, cap. 9, pp. 230-244. Para a distinção, cf. HANSEN; e a “Apresentação” ao *Traité des Tropes* e outras obras de Dumarsais por DOUAY-SOUBLIN, 1998. Ver acima, 1B, p.88, n.14.

<sup>85</sup> Esta é a história que LAND conta em maior detalhe em *From Signs to Propositions*, 1974. Ela se encontra em toda a tradição da *grammaire générale* a partir de Du Marsais.

mínimo dois aspectos: por um lado, a representação, o analítico, ou ainda o extensivo; por outro, o passional, o imagético ou o intensivo. Nenhuma sensação é um mero conteúdo puramente lógico: a toda sensação se atrela uma paixão mais ou menos intensa. Não há conteúdo puro portanto, pois em cada sensação há sempre um aspecto passional ao qual cada estímulo sensorial está ligado: e é afinal este aspecto intensivo ou passional o que verdadeiramente comanda as ações do indivíduo. Para que as relações entre as ideias possam ter alguma explicação, é preciso acrescentar-lhe uma outra ordem paralela que coordene as associações, e que se encontra justamente nas paixões. No Ensaio isto já era claro na noção de *carência* [*besoin*] como motivação profunda das apreensões sensoriais. O primado das paixões se torna tanto mais claro com a publicação do *Tratado das Sensações*, em que a atividade da atenção, a primeira da sensorialidade, é direcionada por este aspecto intenso da experiência. O olho que contempla um quadro não se dirige portanto a qualquer objeto indiferentemente, ele se dirige preferencialmente ao que produz os afetos mais intensos. Buscando o fundamento passional, e por assim dizer pré-racional, porque pré-linguístico e atrelado à organização fisiológica, Condillac reencontra ali a *razão suficiente* da origem das representações.<sup>86</sup>

O avanço de Condillac diante dos desenvolvimentos anteriores nos parece ser o de compreender, a partir de Dumarsais, Dubos e Lamy, entre outros, que os tropos poderão ser tomados com proveito como descrições do funcionamento sensorial. Como a receptividade das sensações é primeira, todas as demais ordens lógicas se construirão portanto em relação a ela: é o que se chama de *sensação transformada*. Isto significa que o arsenal proveniente da *elocutio*, que havia sido restrito à retórica nos princípios da modernidade, é o que dará conta de todos os aspectos que vinham sendo identificados, pela tradição dialética, como pertencentes apenas ao trio invenção-disposição-memória. Esta filosofia, que pode portanto ser impunemente classificada também como uma retórica,<sup>87</sup> seria melhor compreendida entretanto como uma manobra de reclassificação convergente dos diferentes aspectos das três partes do trivium. Assumindo o ponto de vista do currículo como um todo, Condillac pretende unificar todos esses aspectos partindo da fala, e desenvolvendo daí seus principais

---

<sup>86</sup> Ver sobre isto MONZANI, L. R.: *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Curitiba: Champagnat, 2011, cap. 4. Segundo a *Encyclopédie*, art. “Suffisante raison”, esta regra lógica visa a compreensão das verdades contingentes, em oposição à das verdades necessárias providas pelo princípio de razão (art. “Contradiction”).

<sup>87</sup> J. DERRIDA, *Le Calcul des Langues*, 2020, p.68, coluna A: “Cabe ao filósofo ensinar ao retor quem ele é, o que ele faz, de que se ocupa, de onde e com vistas a quê lhe ocorrem seus objetos. [...] E a retórica em geral é a filosofia. Que é apenas uma retórica.”

aspectos. Esta “fala”, entretanto, será tomada ela mesma em sentido metafórico, e se dirigirá a todo tipo de signos, buscando sempre sua fonte no corpo próprio. Reencontramos então a quinta parte da doutrina da composição, ela também reconduzida ao solo fundante da unidade da alma: a *actio*, cujo sentido correspondente não é nem a audição nem a visão, mas antes o tato. A primeira linguagem, diz-nos Condillac desde o Ensaio, é a *linguagem de ação*.<sup>88</sup> A organização fisiológica do corpo uno do indivíduo o leva a interessar-se por alguns aspectos, temer outros, etc. Como a correspondência entre o domínio sensitivo e o domínio motor permanece atuando pela natureza (segunda) da alma, ela poderá ser a seguir desenvolvida, instrumentalizada e direcionada a outros objetivos. Uma gramática *geral*, que pense as relações entre sistemas *quaisquer*, terá como última origem histórica, heurística, a ordem sensorial. Esta teleologia está enraizada na própria organização fisiológica: é a natureza mesma que fala através de meu corpo para me guiar no que devo buscar e no que devo evitar. Este aspecto, aliás, é proveniente da teologia e já estava presente explicitamente em Malebranche, e ocorre em Lamy, em Du Marsais, em Condillac: Deus vela pela minha conservação através das leis que mantém na natureza, e é assim que os alimentos que me nutrem se apresentam a mim como saborosos.

A todo momento, portanto, estarão presentes para Condillac os cinco aspectos: a invenção, a disposição, a elocução, a memória e a ação. Quanto às três partes do trivium, estas não precisam ser absolutamente e inequivocamente distintas para que possam existir cada uma à parte. Ao contrário, toda gramática é uma lógica, e toda lógica é uma gramática: “Toda língua é um método analítico, e todo método analítico é uma língua. Estas duas verdades, tão simples quanto novas, foram demonstradas; a primeira em minha gramática, a segunda em minha lógica, onde se viu, de maneira convincente, que elas lançam uma luz sobre a arte de falar e a arte de raciocinar, que reduzem a uma só e mesma arte.”<sup>89</sup> Como a própria arte de falar depende da organização fisiológica, pois para falar é preciso ter uma boca, tudo pode ser reconduzido à sensação, isto é, ao princípio que motiva a fala, entendida doravante como frutificação da ordenação sensorial do mundo exterior. Os *tropos* é que serão sua descrição por excelência, pois atinam ao passional como motivação de onde tudo o mais parte, e todo o método se concebe portanto como uma sistematização orientada pelos

---

<sup>88</sup> Por questão de apresentação da questão, exploramos o complexo *inventio, dispositio, memoria e elocutio* na seção seguinte; apresentamos o uso da *actio* a partir da seção 3A, e a interação entre as cinco em 3B.

<sup>89</sup> *Língua dos Cálculos*. CONDILLAC, 2016, p.213.

sentimentos de um indivíduo que presta contas sobre conteúdos que lhe são alheios, e que portanto não controla propriamente.<sup>90</sup> Se a lógica é assimilada à “arte de raciocinar” como se vê nos conteúdos do tratado homônimo e na citação acima, Condillac dá lugar também a algo ainda mais geral que ela, e que figura no começo do *Discurso Preliminar* como “arte de pensar”, o que era antes o subtítulo da *Lógica* em Port-Royal. O “pensar” em Condillac vai portanto além da lógica em sentido estrito e tradicional, pois abarca, além do Entendimento, a Vontade. Veremos portanto, na próxima seção, diferentes aspectos do pensamento ordenados segundo alguns tropos, que juntos descreverão o que se concebe também, ainda e sem contradição, como uma armadura lógica da experiência. É assim que a retórica de Condillac não se concebe como meramente “ornamental”, a cuidar dos acessórios que embelezam o discurso, como se concebiam mais tradicionalmente os tropos; ela se pretende propriamente *funcional*, e nela até mesmo o cuidado com a ordem dos termos numa frase terá uma função lógica e “cognitiva”, como se vê no primeiro livro da *Arte de Escrever*.<sup>91</sup> Pois aqui unem-se com toda força, e sob coordenação de um único instrumento, os aspectos racionais e passionais da integral vivência humana. Este instrumento é a *gramática geral*. Também para os artigos da *Encyclopédie* não existe um domínio “rhétorique” no quadro dos conhecimentos, embora o rótulo ocorra ocasionalmente nos começos de alguns artigos; mas em geral os artigos que se imaginariam como pertencentes à retórica se encontram ora sob a rubrica “belas-letas”, ora sob “gramática”, ora sob seu sinônimo, “literatura”.

Finalmente, a consultarmos o artigo *Lógica* da Enciclopédia, encontramos boa parte do resumo que expusemos até aqui. Há um trecho entretanto que parece merecer destaque: “Lorde Bacon deriva a divisão da Lógica em quatro partes a partir dos quatro fins aos quais um homem pode se propor. Pois, se um homem raciocina, é ou para encontrar algo que busca, ou para pensar a partir do que encontrou, ou para reter o que julgou, ou ensinar aos outros o que ele reteve. Nasceram daí os tantos ramos da arte de raciocinar, a saber, a arte da pesquisa, ou da invenção, a arte do exame, ou do juízo, a arte de reter, ou da memória, a arte da

---

<sup>90</sup> Mostrava ONG, *op.cit.*, pp. 116-121, que a própria noção de *conteúdo* como oposição à forma, em lugar da “matéria” aristotélica, é obra do ramismo, que concebe as noções quase como caixas de caixas (para falar com SERRES, 1972). Com as transformações ora recenseadas, entretanto, “a oposição forma/conteúdo não tem mais sentido” (SERMAIN, *in* FUMAROLI, p.908), o que se pode compreender aqui como o triunfo do ponto de vista do todo em relação ao das partes: uma sensação como “conteúdo” não é auto-suficiente, e só pode ser compreendida face a *todas as demais sensações*, ou seja, na relação que mantém com o contexto ou meio.

<sup>91</sup> Todorov, quando analisa estes autores, detecta já em Du Marsais uma tensão entre o ornamental e o funcional quanto ao tratamento das figuras (p.159); enquanto “Condillac adota, assim, uma concepção funcional, e não mais ornamental, da retórica” (p. 169). Cf. TODOROV, *Teorias do Símbolo*, pp.115-188.

elocução, ou de enunciar.”<sup>92</sup> Entendemos portanto que, apesar das reviravoltas e meandros que encontramos para chegar à recuperação das cinco partes da composição tradicional, ela poderia a cada momento estar diretamente ligada à filosofia de Bacon. Pois este autor já substituíra em sua filosofia os tópicos ramistas pelo conjunto total das observações provenientes das ciências particulares, e teria sido fundamental ainda por sua atenção à teoria da comunicação.<sup>93</sup> Porém, se este reaparece recorrentemente citado como um dos maiores mestres por grande parte dos filósofos iluministas, é-nos difícil descobrir em que momento exatamente ele deveria ser inserido na continuidade do debate que reconstruímos, pois se trata de texto disponível para todos os autores mencionados desde Descartes. O trecho acima porém permite ver que se compreende a lógica como tendo em ampla medida as mesmas divisões de uma retórica anterior.<sup>94</sup> Faltou apenas desenvolver a *actio* mais enfaticamente, e talvez por isso mesmo seja esta a parte mais importante para a diferenciação da filosofia de Condillac das demais.<sup>95</sup> Deixaremos entretanto para explorar o aspecto motor da cognição no próximo capítulo.

Quanto à apresentação da *Gramática* por Beauzée, encontramos de partida o pictórico como representação do pensamento: “A fala é uma espécie de quadro, cujo original é o pensamento, e deve imitá-lo fielmente, na medida em que se possa encontrar fidelidade na representação sensível de algo puramente espiritual.”<sup>96</sup> A divisão das partes da gramática, em diagrama ao final do artigo, se dá primeiramente entre o correto falar e o correto escrever: Ortologia e Ortografia. Cada uma destas é subdividida em duas partes, correspondentes à divisão que seguíamos entre elementos e relações, ou invenção e disposição. A Ortologia se divide em Lexicologia, correspondente aos elementos da frase, as palavras; e em Sintaxe, correspondente à análise das relações internas a um pensamento completo, ou proposição. A Ortografia por sua vez se divide em Lexicografia, o bem escrever das palavras, onde figura

<sup>92</sup> Enciclopédia, art. *Lógica*, autoria de Jaucourt. UNESP, 2016, t. II, pp.383-4. A referência em Bacon é *The Advancement of Learning*, in: *Works of Francis Bacon*, VI, 260-261. Observe-se entretanto a *elocutio* curiosamente amalgamada à *pronunciatio*.

<sup>93</sup> Cf. sobre isso HOWELL, *op. cit.*, pp.364ss. A divisão entre os materiais e sua organização se reflete, segundo Ong (p.119), no termo *sylva*, significando o bosque como o material (madeira) em geral. Assim, a obra *Sylva sylvarum* de Bacon já seria, neste contexto e conscientemente, um inventário de observações científicas que haveriam de ser investigadas e organizadas por autores futuros.

<sup>94</sup> COGAN, M. “Rhetoric and Action in Francis Bacon.” *Philosophy and Rhetoric*, 14(4), 1981, pp. 212–233.

<sup>95</sup> Condillac discute sua originalidade filosófica nos *Tratados das Sensações* e dos *Animais* como a da libertação de um preconceito sobre o mecânico: *Carta a Formey*, 25 de fevereiro de 1756, OP II, pp.539-541.

<sup>96</sup> Enciclopédia, art. *Gramática*, autoria de Beauzée. UNESP, 2016, t. II, pp. 329-330. A teoria gramatical de Beauzée, apesar de todas as semelhanças com a de Condillac, difere desta num aspecto crucial. Tratamos desta oposição entre os “metafísicos” e os “mecânicos” em 2B e em 4B.

por exemplo a acentuação, e Logografia, o bem escrever das proposições, onde figura por exemplo a pontuação. Tal nomeação se dá porque, para Beauzée como para Condillac, leitores de Du Marsais, o pensamento (*logos*) é um todo anterior que se analisa em palavras (*lexis*) quando se expressa na proposição. A gramática geral do XVIII parece ser portanto, para a maior parte dos autores, uma convergência das partes do *trivium*; esta unificação, entretanto, parece ter no quadro metafísico de Condillac aspectos que a tornarão particularmente interessante.

## 2B. Um conhecimento trópico

Buscando compreender o conceito condillaquiano de *abstração*, propomos o exercício de utilizar alguns tropos ou figuras como referências organizadoras para esta epistemologia, sempre sob o ponto de vista da gramática geral como trivium unificado como se esboçava acima. Para isso, buscaremos indicações ao longo do *Curso de Estudos* e da *Lingua dos Cálculos*, para organizá-la principalmente em torno de dois rótulos gerais que dividem a presente seção: a *sinédoque* e a *metáfora*.

Condillac mais de uma vez censura os retores e gramáticos por se ocuparem longamente demais de uma listagem extenuante e inútil das figuras que sequer se aproxima de uma boa enumeração: “Ter-me-ia sido fácil, por exemplo, multiplicar ao infinito as espécies de figuras: eu teria tido apenas que copiar os gramáticos e os retores; mas então não teria feito subdivisões suficientes para esgotar a matéria, e as teria feito demais para que meu sistema fosse compreendido”.<sup>1</sup> Assim, ele não reconhece a divisão como instrumento suficientemente fecundo de inteligibilidade. Contudo, esta condenação não é a das figuras em si, tampouco de seu estudo, visto o segundo livro da *Arte de Escrever* dedicado ao assunto.<sup>2</sup> O próprio autor buscará legitimá-las em suas exposições, e por isso nos damos a liberdade de dispor o problema sob as rubricas de alguns tropos, consagrados pela tradição retórica ou pelos autores mais próximos a Condillac, em especial Du Marsais. O leitor deve estar advertido, portanto, de que essas divisões são formas que encontramos de formar um quadro geral dos aspectos mais importantes, na filosofia do abade, de tudo aquilo que compõe afinal um único conceito, a saber, a própria *abstração*. Neste quadro, portanto, esta divisão em sinédoque e metáfora é de nossa autoria, proposta como chave de compreensão de sua filosofia, e devem ser entendidos como diferentes usos e aplicações de uma mesma operação, a abstração, que é afinal nosso verdadeiro assunto. É o próprio Condillac quem renuncia à lista definitiva de figuras para substituí-la didaticamente pela aplicação contínua de seus usos em circunstâncias particulares dadas. Finalmente, tenha-se em mente que estes conceitos se prestam primeiramente à descrição da sensorialidade, ou de uma lógica da sensação.

\*\*\*

<sup>1</sup> *Art d'Écrire*, Livro IV, cap. 2; t. VII, p.357: “Il m'eût, par exemple, été aisé de multiplier à l'infini les espèces de figures, je n'aurois eu qu'à copier les grammairiens et les rhéteurs; mais je n'aurois pas fait assez de subdivisions pour épuiser la matière, et j'en aurois trop fait pour l'intelligence de mon système.” Algo muito semelhante é dito no livro II, cap. 15, p.286.

<sup>2</sup> Em Condillac, os tropos são espécie do gênero figura, dito “tours”, intraduzível em todos os seus sentidos para o português. Léon Kossovitch recorria a “voltas”. Com o termo “tours” se entendam todas as formulações que parecem escapar ao uso mais corriqueiro da língua, o que chamaríamos um pouco permissivamente de “figuras de linguagem”. É curioso que a etimologia de “tours” e de “tropes” coincida, ambas significando “girar”, sugerindo que a figuração consista em encarar a mesma coisa sob uma nova face.

### 2.B.1: Sinédoque

*O que é uma sensação?* Este problema nos parece muito mal compreendido pela maioria dos autores que se referem a Condillac, ou mais genericamente ao sensualismo, já que prefeririam dispensar a noção como insuficiente ou ingênua. Isto nos parece contudo poder ser esclarecido quando não se for diretamente ao núcleo da pergunta: se nos detivermos antes sobre a discreta, e fundamental, noção de *uma*, o problema será melhor compreendido, e a interpretação simplista de que Condillac consideraria as sensações como elementos estáveis e fundamento ontológico pode ser recolocada em sentido mais próprio. Mais uma vez, a posição de Condillac poderá ser vista aqui como um confronto e busca de acordo entre as posições herdadas de Locke e de Leibniz acerca da percepção e da metafísica.

Víamos que um dos capítulos cruciais de Locke, aquele em que se elabora a noção de consciência, é também aquele em que se ataca o problema do *princípio de individuação*.<sup>3</sup> Ali a *tabula rasa*, suporte das representações, tem ela mesma uma unidade de partida, como o tinha em Leibniz na noção de mônada. Estes aspectos passavelmente convergentes dos dois autores são retomados por Condillac na integridade de um campo perceptivo, isto é, encarado sob o ponto de vista do todo. Uma sensação será então o surgimento, neste suporte, de um elemento em geral. A constituição deste elemento se dá por um acordo entre minha alma e os corpos exteriores, em interpretação já presente em Locke. Isso significa para o abade que não é possível conhecer propriamente nem a natureza de minha alma nem a natureza das coisas exteriores, pois apenas o *resultado* da interação entre ambas se apresenta, e portanto, de partida, as sensações são relativas *ao mesmo tempo* à física e à metafísica, sem que se possa distingui-las.<sup>4</sup> Do ponto de vista da interioridade daquele que percebe, portanto, não há no começo nem propriamente o *eu* nem propriamente o *mundo exterior*: eles surgem *confundidos*, e tome-se o termo em seu sentido etimológico: fundidos num só. No plano de minha compreensão, a relação parece ser anterior aos pólos: as sensações começam sem que haja distinção entre exterior e interior, e o próprio espaço será construído pela relação entre as sensações.<sup>5</sup>

Este todo que as sensações formam, a alma, permite que elas se interfiram reciprocamente e constituam sistema. Se o todo é inexplicavelmente dado, também o são seus

---

<sup>3</sup> Ver acima, 1B.

<sup>4</sup> *Introdução à Arte de Raciocinar* citada acima, 1B, p.110, nota 87.

<sup>5</sup> É a tese desenvolvida na parte II do *Tratado das Sensações*. O problema do espaço será desenvolvido no capítulo seguinte. Tratando-se o problema em larga medida de uma relação entre o *discreto* e o *contínuo*, lidamos aqui com o primeiro deles; veremos o problema da relação entre os dois no cap. 3.

elementos, não sendo o todo nada mais que a soma das partes. Não há propriamente uma explicação causal das sensações, nem poderá havê-la: o conhecimento se limita à descrição das relações que se estabelecem entre elas, e vige o ocasionalismo. Pois mesmo que sejamos capazes de estabelecer que este corpo físico tem este gosto, esta cor, etc, sempre estabelecemos meras relações regradadas entre sensações de diferentes sentidos, por exemplo entre o tato e a visão.

Que me seja apresentada uma paisagem ou quadro, e nesta contemplação a constituição de uma unidade é algo fugidio: ali está *um* bosque; no bosque, *uma* árvore; na árvore, *um* galho; no galho, *uma* folha, até o detalhe que a vista alcançar. Ora, para que se possa circunscrever na percepção *um* objeto qualquer, é preciso que haja como condição preliminar o campo perceptivo *uno*. A operação de circunscrição de um objeto pelo olhar na percepção pode ser compreendida portanto como a passagem do *todo* do campo perceptivo à *parte* de um objeto qualquer, que através desta operação se constitui como um. A operação que vai do todo à parte ou vice-versa é reconhecidamente um tropo: *sinédoque*.<sup>6</sup> Condillac a chama por um outro nome, a *atenção*, mais comum e tradicional no terreno da lógica, e presente na maior parte dos autores que mencionamos até aqui: diante do quadro a princípio confuso, circunscreve-se um elemento, que pode mesmo parecer o único que há.<sup>7</sup> Ora, a sensibilidade tomada como um todo não é senão a circunscrição dos elementos, a constituição na percepção da fronteira que torna a aparição una; pois como vimos a unidade da alma não é nada senão o conjunto das aparições.<sup>8</sup> A alma atual, após a queda, se distribui em sensações.

Isto parece significar que o elemento em geral, chamado “sensação”, não é uma divisão estável ou absoluta, nem concorre a substancialidade alguma. Se o elemento sensitivo significa muito abstratamente a *unidade*, é preciso compará-la com as discussões matemáticas em torno desta noção, que passaram por mudanças decisivas durante a modernidade com o advento da álgebra na Europa.

A seguirmos o trabalho de Klein, a questão fulcral na transição à álgebra de Viète, desenvolvida notadamente por Descartes, e mais tarde por Wallis, teria sido o abandono das

---

<sup>6</sup> A filosofia de Locke foi reconhecida por Deely como um passo fundamental para o desenvolvimento da semiótica; o autor reconhece ainda naquele autor o uso da sinédoque como dispositivo central, Cf. DEELY, J.: *Four Ages of Understanding*. Toronto: University of Toronto Press, 2001, pp590ss., particularmente 597ss.

<sup>7</sup> Noille-Clauzade, *op.cit.*, seção K, mostra que Lamy já apresentava a atenção como passagem da alma perturbada à alma analítica. Quando Charrak destaca a anterioridade de Wolff em relação a Condillac quanto a este conceito, sob leitura de Locke, levantamos então aqui a hipótese de que a relação seja ainda mais intrincada, e envolva a relação Lamy-Locke, e talvez Lamy-Wolff, o que haveria de ser verificado por estudos outros.

<sup>8</sup> Pensamos aqui no trabalho de Yuri Lotman (*La Sémiosphère*, trad. fr. 1999), e sua noção de fronteira, e que já estava implicada nas questões desde quando o *mapa* se estabeleceu como metáfora focal para a percepção.

implicações ontológicas do conceito de número.<sup>9</sup> Estes são autores dos quais Condillac não se esquece em sua apresentação histórica do desenvolvimento moderno das matemáticas.<sup>10</sup> Se as matemáticas gregas se dividiam principalmente entre geometria e aritmética, veja-se que o objeto da primeira é o *tamanho*, e o desta última, o *número*. Por número entendam-se mais especificamente os *números naturais*: 1, 2, 3... O princípio do número para os gregos é a unidade, *monas*, ou mônada; e a multiplicação das mônadas compõe todos os números; ela era portanto dita *o princípio do número*. A filosofia da aritmética grega discute incessantemente o estatuto ontológico desta mônada aritmética que comporia todas as coisas do universo, como se vê exemplarmente no pitagorismo.<sup>11</sup> É preciso portanto perceber que para os gregos, como víamos na introdução, os objetos da geometria e da aritmética não coincidem, pois grandezas não são números, numa oposição que retoma aquela entre o contínuo dos tamanhos e o caráter “discreto” dos números, isto é, se dão como conjuntos de blocos unos inteiros. Livesey mostrava de passagem em sua tese que até a medievalidade uma razão entre números não era considerada, ela mesma, um número.<sup>12</sup> Por exemplo, o intervalo musical de uma oitava, proporcional como 1 para 2, não é um número: o número  $\frac{1}{2}$  não existe, pois o número em sentido próprio é sempre um número *natural*, e a razão (*ratio*, *logos*) entre números não é portanto um número.

É apenas com o advento da álgebra, e particularmente com Viète, que a questão fundamental da aritmética grega, sobre o estatuto ontológico da mônada, se torna caduca.<sup>13</sup> Num interessante processo que não nos cabe expor aqui em detalhe, a interpretação da unidade se torna algo de convencional, ou, para falarmos com Klein, de propriamente *simbólico*. As propriedades metafísicas do símbolo algébrico abdicam da correspondência com o real para se tornarem tão somente uma unidade de convenção, de conveniência, de comparação. A unidade é a admissão arbitrária de um estalão, de um parâmetro de medida.<sup>14</sup> E é a partir da libertação do número em relação ao problema ontológico da mônada que se

<sup>9</sup> KLEIN, J: *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. NY: Dover Publications, 1992.

<sup>10</sup> *Histoire Moderne*, XX, cap. VI: menciona-se ali Gerbert (Papa Silvestre II) na introdução dos algarismos árabes (século X); então, Leonardo de Pisa, Jean Borel (Buteo), François Viète, Descartes, Fermat, Mersenne, Wallis, Grégori, Barrow, e finalmente Newton. Wallis parece particularmente interessante nessas discussões: MALET, A: “Algebra as language: Wallis and Condillac on the nature of algebra”. *Cronos*, 5–6, 2002. pp.5–24.

<sup>11</sup> Cf. *História Antiga*, livro III, cap. XV. Condillac afirma que os biógrafos de Pitágoras (Porfírio e Jâmblico, séculos III e IV) exageraram seus sucessos, chamando-os mesmo de “impostores”. Sua avaliação dos pitagóricos é globalmente negativa; liga-os fortemente aos egípcios, chama-os de entusiastas, considera absurdas suas opiniões sobre a divindade, e lhes atribui o princípio de emanação. Embora os elogie por disseminar o gosto pelas matemáticas (“como Tales”), considera que “abusaram” deste conhecimento quando quiseram explicar a geração de tudo pela geração dos números (p.132).

<sup>12</sup> Isto fica claro no tratamento de LIVESEY, *op.cit.*, cap. V.2.1, p.371, da filosofia da matemática do *calculator* Thomas Bradwardine, contemporâneo a Ockham.

<sup>13</sup> Cf. KLEIN, *op.cit.*, p.152. Esta é a tese geral da obra, exposta sobretudo na segunda parte.

<sup>14</sup> Cf. CONDILLAC, *Lingua dos Cálculos*, parte I, cap. 5, cap. 13, “Des évaluations”; e p. II, cap. 10.

tornaria possível, eventualmente, criar todos os outros conjuntos numéricos com que hoje estamos familiarizados. A inovação do *zero*, desconhecido para os gregos e advindo dos mesmos árabes donde se deriva a álgebra, é um primeiro passo em relação a isso. Como nos mostra Klein, desde pelo menos Stevin é o zero que assume como princípio mais adequado do número, e não mais a unidade monádica.<sup>15</sup> Em plena *Encyclopédie*, vê-se certo embaraço nos artigos matemáticos que tratam do estatuto dos números negativos, por sua vez inequivocamente convocados, para as discussões, em sua origem nas operações algébricas.<sup>16</sup> Que dizer, então, dos nossos números racionais, dos números irracionais, dos números imaginários? Se se encontram à vista para os matemáticos da época ao menos nas operações executadas, eles se tornam admissíveis como “números” propriamente apenas num longo processo, mas sempre a partir da continuada reinterpretação da noção de número, motivada pela álgebra, que se despreocupe gradativamente da referência ontológica. O número se tornará a atribuição de um símbolo a uma quantidade em geral para Condillac, para se desvincular posteriormente até da própria noção de quantidade.<sup>17</sup> Esta mudança, que data de fins do XVI e se desenvolve até o século XIX, contaminará toda a metafísica quando o número puder ser entendido como símbolo entre outros, e a filosofia se propuser a estender esta deflação ontológica, a partir da álgebra, para todos os signos: exatamente o que faz Condillac. Por ora nos basta este aspecto de um problema cujos outros aspectos desenvolveremos ao longo desta seção e no próximo capítulo: voltemos à sensação.

Se a unidade for entendida como uma quantidade qualquer eleita como referência, isto é, como medida das demais, podemos supor por analogia que a sensação não tem um tamanho determinado e definitivo. A sensação não é então uma unidade absoluta de representação, como se fosse um pixel em relação à tela de um computador.<sup>18</sup> A representação não é, em Condillac, tão violentamente digitalizada como para nós, que vivemos numa época em que a discretização parece condição mesma da aparição.<sup>19</sup> Antes, a unidade em geral tem por modelo o reconhecimento de *um elemento discreto num quadro*

<sup>15</sup> Cf. KLEIN, *op.cit.*, cap. 12A, em especial pp.192ss., sobre Stevin e o “nought” (zero) como *arché* do número.

<sup>16</sup> Cf. *Encyclopédie*, Art. “Négatif”, autoria de d’Alembert, e CONDILLAC, *Língua dos Cálculos*, II, 7, que trata do assunto e vem imediatamente após a introdução das operações algébricas. Para uma abordagem mais compreensiva da questão, cf. SCHUBRING, G.: *Conflicts between Generalization, Rigor, and Intuition*. Pasadena: Springer, 2005. O autor trata brevemente de Condillac, pp.260-265. Voltamos a isto em 3B.

<sup>17</sup> Para a história do conceito de número num período mais amplo, Cf. ROQUE, T.: *História da Matemática*, 2012, cap. 7. Condillac constrói, na *Língua dos Cálculos*, os números negativos, os números racionais, os números irracionais, e opõe os números “imaginários” a todos os outros números “reais” em II, cap.13.

<sup>18</sup> É claro que a tela digital como tecnologia paradigmática de representação é algo próprio aos nossos tempos, e não ao século XVIII; já mostramos que ali tais tecnologias são a imprensa e a pintura.

<sup>19</sup> A oposição entre digital e analógico corresponde àquela entre discreto e contínuo, análoga à que há entre aritmética e geometria. Sobre isso, cf. SEBEOK, T.: “The Information Model of Language; analogue and digital coding in human and animal communication”. In: P. GARVIN (ed.), 1963.

*contínuo*. Encontramos na filosofia de Condillac muitas imagens da sinédoque primeva, a obtenção do primeiro elemento sensorial: o cheiro da rosa, o lobo na campina, o fruto na árvore, a ama-de-leite, o dedo que se abre.<sup>20</sup> O elemento, obtido por sinédoque ou atenção como particularização em meio à percepção geral, é a operação de apreensão de um todo parcial em meio ao todo da alma; este último portanto deveria ter sido primitivamente um bloco único. Embora na formulação do abade “nossas primeiras ideias” tenham sido “certas sensações”, no plural, elas sempre se apresentam reunidas.<sup>21</sup> Estamos diante de um problema complexo que gerará incontáveis contradições aparentes: pois as coisas se apresentam, na minha experiência real, em bloco; ao mesmo tempo que são compostas de sensações. Ressurge aqui o problema de prioridade entre o todo ou as partes. Ora, a filosofia de Condillac deixará claro, como veremos, que o que eu chamo *agora* de sensação depende de todo o aparato linguístico com o qual já me familiarizei. Seria portanto absurdo supor que, na experiência primeira, estas sensações plurais sejam percebidas *distintamente* como unidades diferentes entre si, pois dividir em sensações um objeto que se apresentou em bloco é o que o abade chama de *analisar*, algo que depende do tato e dos signos. Condillac nunca deixa de insistir sobre o papel dos signos para a análise. Ao mesmo tempo, entretanto, essas sensações *já estavam lá* como diferentes aspectos que compõem uma mesma coisa, aspectos que todavia só venho a conseguir discriminar *posteriormente*.

A sinédoque, como reconhecimento de um elemento em relação ao todo, deve portanto ser identificada aqui ao conceito condillaquiano de análise. Vejo em minha experiência sensível que o quadro se divide em diferentes elementos, dentre os quais um bosque; que o bosque se divide em árvores, etc. A sinédoque, ou a atenção, é a operação capaz de tomar cada um dos elementos do bosque que são as árvores como unidades em separado; mas a análise pode prosseguir indefinidamente, e então dividir as partes da árvore, que será agora tomada como todo em relação aos galhos, etc. A análise, que é sinédoque, que é atenção, permite portanto uma espécie de navegação entre níveis de escala. Mas isso depende necessariamente da unidade original do campo perceptivo, e é por isso, aliás, que não há síntese no método de Condillac. Poderíamos, se quiséssemos, chamar esta unidade original de síntese, mas Condillac definitivamente não o faz, já que esta unidade primitiva tem causas imperscrutáveis, e não tem portanto utilidade alguma para a *produção* de conhecimentos, assunto de que trata o método. Pois, como o conhecimento humano após a

---

<sup>20</sup> Respectivamente, Tratado das Sensações, Carta a Maupertuis, Ensaio II, I, Discurso Preliminar ao Curso de Estudos, e Língua dos Cálculos.

<sup>21</sup> Art de Penser, I, 8.

queda parte necessariamente desta unidade originária e inexplicável, mas inequivocamente constatável, da percepção, só é possível daí em diante dividi-la, isto é, analisar. O que se toma como a *parte* resultante dessa divisão, entretanto, é circunstancial, e não pleiteia estatuto ontológico por si mesma. A filosofia de Condillac não é um mau leibnizianismo inconsequente que substituiria as mônadas por sensações como unidades substanciais: o correspondente condillaquiano da mônada leibniziana, bom leitor de Leibniz, só pode ser a alma tomada como um todo.<sup>22</sup> Quando criticar os geômetras, o abade deixará muito claro que a síntese é falsa porque o verdadeiro fenômeno primitivo da percepção é o sólido, e não o ponto; e é começando do sólido que, por análise, se pode dividi-lo em planos, estes em linhas, e finalmente em pontos.<sup>23</sup> Parece-nos portanto que os elementos constituídos em *cada uma* dessas etapas devem ser tomados como sensações: o sólido em bloco é uma sensação num primeiro momento, como o são num momento seguinte cada um dos planos (e neste momento o sólido não é mais sensação simples, mas se torna conjunto de sensações), então as linhas e enfim os pontos: cada um deles, enquanto ocuparem o último resultado da divisão analítica, devem ser entendidos como sensações. Pois o parâmetro que determina a *unidade* será circunstancial, e poderia prosseguir subdividindo-se indefinidamente enquanto houver meios e motivos para tanto.

Portanto, se *agora* que somos adultos falantes é possível descrever a percepção original como uma *multidão* de sensações, a coisa é parcialmente indevida e depende de uma espécie de ilusão retrospectiva, ilusão que será reconhecida pela filosofia de Condillac mesmo quando não se preocupar de lembrá-la a seus leitores o tempo todo, como veremos. *Agora*, posso dividir minha visão em sensações de cor, de forma, etc; mas esta divisão em subpartes, tendo sido *obtida*, e não dada de partida, não pode ser colocada, em minha reconstrução do primeiro momento, como presente lá em sentido próprio. Pois a própria operação de divisão é obtida *após* a primeira experiência, que deve ter sido portanto um grande bloco confuso.<sup>24</sup> Como hoje só posso entendê-lo como menos confuso do que provavelmente parecera quando era irrepresentável sob meus parâmetros presentes, apenas digo que foram “muitas sensações”, enquanto, na prática, a alma foi apenas lentamente encontrando motivos para prosseguir com sua análise até o que hoje chamo, através de

<sup>22</sup> Cf. Les Monades, *passim*. Só a mônada como um todo uno é o correspondente da substância; todo o resto são meros modos ou “modificações”.

<sup>23</sup> CONDILLAC, *Art de Penser*, I, 13, “Das ideias simples e das ideias complexas”. Voltaremos ao assunto, 3B.

<sup>24</sup> *Tratado das Sensações*, I, 11, “Sobre um homem limitado à visão”: “É bem mais verossímil que sua visão, obedecendo unicamente à ação da luz, errará num caos de figuras: quadro móvel cujas partes lhe escapam alternadamente.” [Il est bien plus vraisemblable que sa vue obéissant uniquement à l'action de la lumière, errera dans un chaos de figures : tableau mouvant, dont les parties lui échappent tour-à-tour.]

palavras, de muitas sensações. Esta dificuldade da ambiguidade dos pontos de vista em diferentes estágios de desenvolvimento da alma é claramente derivada de que a descrição da alma é precisamente uma *progressão de construções novas*: um autêntico devir não pode ser coerente sob todos os aspectos com o momento atual, se o que se apresenta posteriormente quiser ser considerado como algo de autenticamente novo. Como elementos necessariamente convencionais, pois de natureza simbólica e sem correspondente ontológico identificável, vejo portanto que mesmo minhas sensações presentes são proporcionais às experiências que tive: pois um pintor habilidoso ou um bom crítico de arte reconhecem com facilidade mais coisas “do que eu e você”.<sup>25</sup>

Assim como só se reconhece a diversidade de sensações em retrospectiva, o mesmo se passa com a unidade da alma. Para Locke, a unidade fundamental da lógica era uma ideia, ademais tomada, em concordância à Lógica de Port-Royal, como independente da língua. E de fato, o filósofo inglês reconhece à linguagem o papel de estabilizador do *termo = I*.<sup>26</sup> Já para Condillac, a unidade lógica fundamental não é o termo, mas *a proposição em bloco*.<sup>27</sup> É por análise que a ideia-proposição vem a se dividir em ideias-termos. Vimos que esta compreensão já se encontrava em Dumarsais, mas veja-se o interessante exemplo que ilustra a questão: no caso de um incêndio, os franceses gritam “Au feu!”, enquanto os romanos gritavam “Aguas!”.<sup>28</sup> Du Marsais nos mostra que, embora digam coisas completamente opostas, em ambos os casos *uma mesma ideia* é expressa. Ora, isso só é possível porque a ideia aqui não é “fogo” ou “água”, a ideia é *a circunstância de um incêndio tomada como um todo*. Quando um francês ouve “au feu!”, ele não pensa apenas no fogo, mas em toda a situação do incêndio, pois aprendeu que esta expressão sozinha circunscreve um elemento de um quadro mais amplo. Este quadro compreende *ao mesmo tempo* tanto o incêndio, quanto o pedido de ajuda para contê-lo, quanto o meio necessário para fazê-lo. Se os romanos convencionavam gritar “água!”, é porque a água era imediatamente entendida como meio para apagar um incêndio, o que também não se precisaria dizer em pormenor. Em todo caso,

<sup>25</sup> CONDILLAC, *Extrait raisonné du Traité des Sensations*, Précis de la première Partie: “Un peintre discernera dans ce tableau plus de choses que vous et moi, parce que ses yeux sont plus instruits.” Retoma-se aqui o Tratado das Sensações, p. I, cap. XII.

<sup>26</sup> LOCKE, *Ensaio*, III, 5.

<sup>27</sup> A transição da unidade lógica fundamental dos termos às proposições é exposto em geral por LAND, S.: *From Signs to Propositions: The Concept of Form in Eighteenth Century Semantic Theory*. Harlow: Longman, 1974. A obra trata de Condillac em particular a este respeito, entre vários autores.

<sup>28</sup> DUMARSAIS, *Principes de Grammaire ou Fragment sur les causes de la Parole*, 1793, tomo I, p.17. É de se notar que esta obra está incluída na edição da “Coleção de livros clássicos dedicada à convenção nacional para a nova Instrução pública”, em que se encontram ademais, de Condillac, a Lógica, a Arte de Raciocinar e a Arte de Escrever; de Du Marsais, o texto ora citado é acompanhado pelo Tratado dos Tropos e uma Lógica do mesmo autor. “Os Direitos e Deveres do Cidadão” de Mably (irmão de Condillac), e “Os Direitos do Homem”, de Paine, completam a lista das obras desta “Primeira Classe”, dedicada à “Lógica e Retórica”.

há *um mesmo quadro* que quando disposto em palavras se resume, por economia extrema proveniente da urgência da situação, em apenas *um* dos elementos, que cada uma das línguas seleciona ao bel-prazer. Em exemplo semelhante, quando vejo uma cobra se aproximando de um amigo, apenas grito “cobra!”, sem que precise obedecer às regras da convenção gramatical.<sup>29</sup> No método de Condillac, herdeiro de Du Marsais, o todo é, sob ponto de vista prospectivo, lógica e epistemologicamente anterior às partes: o que se apresenta primeiro é o sentido da ideia simultânea total, e só então ela pode ser disposta sucessivamente em palavras, isto é, destrinchada em elementos, analisada. Ora, estes exemplos mostram que o método da disposição sucessiva deve se acordar às circunstâncias particulares, o que é a regra geral que constitui toda arte de falar, como a de escrever, de raciocinar e de pensar, chamada precisamente de “princípio da ligação das ideias”: o método pede que se escolha a construção que exprime a mais forte ligação entre as ideias solicitadas pelas circunstâncias do caso particular. Este imperativo de completa adequação da expressão à circunstância em todas as suas faces nos parece a persistência da virtude retórica do *aptum*, e parece muito próxima do *deinotetés* de Hermógenes que, como vimos, motivara a retomada do próprio termo *método*. Condillac se refere ao *princípio da ligação das ideias* ao longo de toda a Arte de Escrever.

Uma tal compreensão da anterioridade do juízo depende, fundamentalmente, da compreensão da alma como unidade. Pois não se pensa aqui cada elemento isolado sem que se pense ao mesmo tempo no todo que as relações entre os elementos perfazem. É por isso que insistíamos sobre a “tensão” como aspecto da compreensão newtoniana de um meio: a circunstância atual do universo é o conjunto simultâneo das relações nele presentes, pois o efeito é a resultante de todas as relações ao mesmo tempo. A força, do ponto de vista metafísico, como tão explicitamente o apontou Leibniz ainda mais que Newton, implica o reconhecimento de algo de virtual (a “dinâmica” remete à *dynamis*; em latim *vis*, donde *virtus*). Assim, de um mesmo fundo permanente, podem surgir e se desdobrar novos efeitos.<sup>30</sup> Sem o ponto de vista geral, do todo, não é possível compreender os fenômenos celestes; assim como sem o ponto de vista geral, do todo do quadro, não é possível compreender o sentido do que se pinta. Enfim, sem o ponto de vista geral da unidade da alma, não é possível compreender a tensão solicitante, a *carência*. É *porque* as sensações são sempre relativas umas às outras que uma se torna *comparativamente* mais viva que as demais na operação de

<sup>29</sup> Este exemplo é do contemporâneo abade Batteux.

<sup>30</sup> Esta observação é patente nas reflexões sobre a liberdade das *Institutions de Physique* da Madame du Châtelet: a minha liberdade de mover meus músculos é plausível do ponto de vista físico quando admitimos uma força potencial *já presente* neles, e caberia a mim então apenas a liberdade de desencadear o que já estava ali. Agradecemos esta observação a Natalia Zorrilla.

atenção; é na diferença comparativa que se descobre a relação básica entre sensações que são o prazer e a dor; e é por via de comparações entre diferentes estados que a alma é impelida à consequente atividade quando começa a se representar os próprios desejos. Quando a língua já for conhecida, o que desencadeará a frase será o *todo* das circunstâncias, ou seja, o todo das relações entre sensações atuais e passadas: “Eu não saberia exprimir um juízo com palavras se, desde o instante em que vou pronunciar a primeira sílaba, já não visse todas as ideias de que é formado meu juízo. Se elas não se oferecessem todas de uma vez, não saberia eu por onde começar, pois não saberia o que gostaria de dizer.”<sup>31</sup>

Vemos aqui com o termo *ideia* o mesmo problema encontrado logo acima relativo à sensação originalmente una e confusa mas que é expressa como múltipla; e cremos poder defender que esta incoerência, apesar das aparências, não nos contradiz. Dizemos que a sensação começa como bloco, mas nas formulações de Condillac elas já são, de partida, múltiplas. Dizemos que a ideia é um bloco simultâneo, mas na formulação de Condillac é o juízo, como conjunto de ideias, que é o bloco. São estas duas diferentes instâncias oriundas de um mesmo problema, o de como descrever a aparição do que ainda não se apresentara. Cada atenção, como produção de ideias unas por sínédoque, foi anterior à relação entre os elementos de que ela se compõe; mas hoje, constituídos, o juízo uno e as ideias múltiplas se apresentam como incontornavelmente recíprocos. A tensão desta aparente contradição, tão criticada pelos opositores de Condillac em todas as épocas, será mantida ao longo desta exposição e, espera-se, esclarecida e redimida uma vez terminado o percurso da presente seção. Queremos entretanto ressaltar mais uma vez (retomando 1B) um aspecto que estará em situação semelhante, e trata da mais geral unidade do espírito, o “fundo”:

*“Nosso espírito é demasiadamente limitado para refletir simultaneamente sobre todas as modificações que possa vir a sofrer; e por isso é obrigado a distingui-las, a fim de tomá-las umas após as outras. O fundamento desta distinção é a mudança e sucessão contínua de tais modificações em seu ser, que lhe parece um certo fundo [fonds] que permanece sempre o mesmo.”*<sup>32</sup>

Não se poderia expressar mais claramente esta inversão entre figura e fundo que acompanhamos desde a seção 1A. A própria unidade e permanência deste campo perceptivo,

<sup>31</sup> *Discurso Preliminar ao Curso de Estudos*, in: CONDILLAC, 2016, pp.141-142.

<sup>32</sup> Ensaio, I, V, §6. CONDILLAC, 2018, pp.145-146, adaptado por nós. No original, “*qui lui paraît un certain fonds qui demeure toujours le même.*”

portanto, é um efeito *posterior* enquanto apreensão, mas que entretanto (vê-se em retrospectiva) operava desde o começo. Mais interessante, entretanto, nos parece ser que a formulação deste parágrafo do *Ensaio* é modificada quando se repete na *Arte de Pensar*.<sup>33</sup> Ali, o fundo desapareceu: “mas porque nosso espírito é demasiadamente limitado para refletir simultaneamente sobre um grande número de modificações, ele toma uma depois da outra as que vê num objeto; ele as separa, por conseguinte, de seu ser [...]”.<sup>34</sup> Que o “fundo” *aparente* tenha se tornado apenas “seu ser”, já presente na redação anterior, faz sem dúvida parecer que as apostas ontológicas aumentaram, mas nos parece necessário defender o contrário disso, e afirmar que as implicações ontológicas foram aqui neutralizadas. Uma tal neutralização, análoga à da teologia no capítulo anterior, poderá ser vista na consideração das classes gramaticais das formulações. Naquela do *Ensaio*, há algo que parece um *fundo* (substantivo). Na da *Arte de Pensar*, é o seu *ser* (verbo substantivado). Há, ainda, a formulação muito relevante do *Tratado das Sensações* em que a unidade subjacente da alma é reconhecida por um “sentimento *fundamental*” (adjetivo).<sup>35</sup>

Leibniz fora responsável, segundo especialistas, por unificar duas interpretações distintas da predicação medieval.<sup>36</sup> O filósofo o faz pela reinterpretção da máxima escolástica *praedicatum inest subjecto*, que supunha duas relações distintas: uma relativa às palavras, “ser dito de” (este é um homem), o *sujeito de atribuição*, e outra relativa às coisas, “estar em” (a gramática está nesta alma), o *sujeito de inerência*. O filósofo unifica as duas concepções, constituindo uma relação genérica compreendida como “estar contido em”. Ora, reconhece-se através desta manobra uma comunicação, e mesmo uma coincidência, entre por um lado as categorias metafísicas, substância e modos (relação de inerência), e por outro lado as categorias lógicas, sujeito e predicado (relação de atribuição). Mas desde, o “deslizamento conceitual ousado” de Bernard Lamy, pode-se juntar a isto a disposição paralela do papel das “ideias principais” e das “ideias acessórias”, assimiladas em Port-Royal às categorias gramaticais de substantivo e adjetivo, e por fim assimilados também à substância e aos modos, respectivamente.<sup>37</sup> Para Arnauld, a partir de Pascal, a “ideia principal” era ainda algo como o sujeito da frase, enquanto as ideias “acessórias” eram os predicados explícitos e os

<sup>33</sup> O último tratado do *Curso de Estudos*, a *Arte de Pensar*, deve ser compreendida em ampla medida como a reescrita do *Ensaio*. A comparação em pormenor entre os dois textos seria interessante, mas nos preocupamos neste estudo apenas marginalmente com a primeira obra de Condillac. As obras coincidem sob muitos aspectos, e muitos trechos se repetem idênticos de uma à outra.

<sup>34</sup> *Arte de Pensar*, I, 8.

<sup>35</sup> Cf. CONDILLAC, *Tratado das Sensações*, parte II, cap. 1. Cf. ainda abaixo, 3A.

<sup>36</sup> RATEAU, P.: “La doctrine de la notion complète fournit-elle une définition réelle de la substance individuelle?” in: Jan Makovský (éd.): *Leibniz et leibnizianismes*. Praga: Filosofický časopis, 2019, pp.9-30.

<sup>37</sup> Cf. NOILLE-CLAUZADE, *op. cit.*, seção C.

sentimentos subentendidos.<sup>38</sup> Uma compreensão conjunta destes desenvolvimentos seria capaz de estabelecer como solidárias as disciplinas da gramática, da lógica e da metafísica.

Du Marsais em 1730 se dedicava na terceira parte de sua obra, sobre “os diferentes jeitos pelos quais uma mesma palavra pode ser tomada de jeitos diferentes”, a uma análise particularmente curiosa e útil a nossos propósitos. Trata-se da transitividade entre as funções de substantivo e de adjetivo. O mesmo termo pode ser tomado como um ou outro, de acordo com a função que exerce na proposição: no exemplo *um pai é sempre pai*, o termo é substantivo na primeira ocorrência e tomado adjetivamente na segunda. O autor menciona a discussão entre os gramáticos sobre a classificação de termos como *príncipe, rei, advogado*: substantivos ou adjetivos? Ora, isso depende da função da palavra numa construção ou em outra.<sup>39</sup> Parece-nos que, ao tomar as intervenções de Leibniz, Lamy e Du Marsais em conjunto e buscar sua coerência, Condillac pode alavancar, a partir da gramática, uma subversão das categorias da metafísica. No que concerne o problema do fundo, o abade parece-nos ter abandonado sua descrição de uma “aparência de substância” no Ensaio para tomá-lo então como *adjetivo universal*, grau mínimo de sentimento atrelado a todo e cada momento, a todo e cada conteúdo da alma como presença da percepção do próprio corpo. O “fundo” virou assim “aspecto de fundamento”; por consequência, muito mais genericamente, todos os substantivos-substâncias se espatifarão em miríades de adjetivos-modificações. Isto se confirma patentemente pela apresentação do substantivo e do adjetivo na *Gramática*, parte II, caps.1-2: enquanto o nome substantivo é apenas sustentáculo das qualidades [*soutien des qualités*, p.150], os adjetivos são estas mesmas qualidades sem referência ao sustentáculo (p.157). O sensualismo consequente só admite em última análise portanto os adjetivos, e os substantivos expressam apenas a *função de reunião* anterior à análise dos adjetivos, e são compostos por eles; os nomes são blocos unos motivados pelas carências e impostos pelo tato.<sup>40</sup> Ecoando Du Marsais, substância e modos são portanto discriminações *funcionais*, circunstanciais, relativas à expressão particular, e de modo algum absolutas. Finalmente, Condillac considerará a operação de substituir na expressão uma ideia principal por uma ideia acessória (o que significa inverter a relação) como a definição mesma de figuração: “É assim que uma palavra, passando do próprio ao figurado, muda de significação: a primeira ideia é

<sup>38</sup> Cf. RICKEN, *op. cit.*, cap. 5, para a compreensão do acessório como o passional em Arnauld e Pascal, algo que nos parece próximo da compreensão atual da *conotação*.

<sup>39</sup> DU MARSAIS, *Traité des Tropes*, Parte III, cap. 1, p.207ss.

<sup>40</sup> Sobre a transição do estatuto metafísico do nome (isto é, do substantivo), o trabalho incontornável é o contraste entre a concepção metafísica da Lógica de Port-Royal e a da filosofia gramatical de Condillac em PÉCHARMAN, M.: “Le Statut du Nom dans la Grammaire Générale de Condillac”. in: BERTRAND, A. (ed.): *Condillac, philosophe du langage?* Lyon: ENS éditions, 2016.

agora apenas acessória, e a nova se torna a principal.”<sup>41</sup>

Que fim levou neste cenário o verbo? Os verbos se dividem tradicionalmente em dois tipos, o “verbo substantivo”, *ser*, e os “verbos adjetivos”, todos os demais, compreendidos como *ser* + *modificação*. Por exemplo, a proposição “eu ando” é tradicionalmente analisada, através de uma lógica que se impõe à gramática, como “eu sou andante”.<sup>42</sup> O objetivo desta construção “que não se usa”<sup>43</sup> é reconduzir toda proposição à forma lógica da cópula: S é P. Condillac não contesta esta forma lógica, antes a desarma pela mesma crítica da noção de substância. Se o substantivo e o adjetivo não são mais essencialmente distintos, pois esta distinção é apenas funcional, então tanto S quanto P têm mesmo estatuto metafísico, e a hierarquia entre substância e modos se desfez. Seguindo a interpretação lógica de Leibniz, “S é P” se compreende como  $[S \supset P]$ . Quanto ao verbo *ser*, ele tem papel de expressar a *coexistência* [*co-existence*], de forma exatamente análoga à do quadro sobre o qual se pintam dois objetos. Já insistimos sobre este aspecto: se posso ver dois objetos diante de mim, é porque minha alma já os unificou numa única visão. Se vejo os objetos S e P diante de mim, é porque minha alma proveu de antemão a reunião, que se expressa gramaticalmente pelo verbo *ser*. A alma é o “conjunto universo”, funcionalmente fixo. Pode-se dizer portanto impunemente que se trata de “meu ser”, sem substancialismo, pois se traduz como “a minha função de reunião de sensações”. Quando o “fundo” continuar a ser usado nas formulações de Condillac até sua última filosofia, ele se encontra frequentemente na expressão de um “fundo de ideias”.<sup>44</sup> Na origem, era o germe; depois de seus desenvolvimentos, ele se torna o fundo; o fundo é lançado retrospectivamente no germe, e o germe se encontrará ubiquamente por todo o fundo. O *germe*, aqui, é a sensação confusa da origem; e o *fundo* é o conjunto das distinções obtidas, por análise, a partir deste germe.

A substancialidade de meu ser é apenas uma função contínua, “experiência constante”. A função gramatical do substantivo tem como contraparte sensorial a função de reunião de certas partes ou aspectos reconhecíveis de um indivíduo. Mas a função de reunião do ponto de vista amplíssimo é *minha alma*, e é por isso que toda expressão gramatical exige o verbo substantivo, cuja referência constante e contínua é a unidade original do meu campo

<sup>41</sup> CONDILLAC, *Arte de Escrever*, parte II, cap. VI, “Des Tropes”, p.201.

<sup>42</sup> CONDILLAC, *Arte de Escrever*, I, III, p. 18. O exemplo com o verbo *ler* tornaria a tradução embaraçosa. Na Gramática, II, cap. 6, “Du Verbe”, o verbo *ser* “é propriamente o único”, e expressa um juízo; todos os demais são este verbo único acrescido de adjetivos.

<sup>43</sup> *ibid.*, “qui ne se dit pas”.

<sup>44</sup> “O maior fundo das idéias dos homens está em seu comércio recíproco.” escrevia Fontenelle na conclusão de uma *Memória* da Academia de Ciências que trata do relato de um surdo de nascença que recupera audição; e que Condillac cita no Ensaio (I, IV, 2) e na Arte de Pensar (I, 7). A expressão permanece usada em vários momentos das obras do abade, algumas já citadas. Dumarsais também se referia a um “fundo de pensamento”.

perceptivo. Se  $[S \supset P]$ , é apenas porque  $Alma \supset [S \supset P]$ . Como vimos, esta unidade funcional, a que advogava Locke, ganha estatuto de unidade substancial, como o pretendia Leibniz, *apenas* com a interferência da teologia, que traz pela tradição verdades alheias à experiência. Esta concepção da alma integral como o único ponto de vista capaz de compreender adequadamente o que se passa nela é perfeitamente coerente à concepção de mônada metafísica em Leibniz, que a compreende como *substância verdadeira* em relação aos múltiplos modos das percepções e apercepções.<sup>45</sup> Ora, Leibniz retomara nesta manobra uma outra máxima escolástica, *actiones sunt suppositorum*, toda ação é a ação de um suposto.<sup>46</sup> Este “suposto” refere-se na escolástica à substância particular da filosofia aristotélica: um cavalo, por exemplo. Para Leibniz, não só o suposto único só pode ser a mônada tomada integralmente, e então toda ação tem por referência a mônada por inteiro, de forma análoga ao que ocorrerá na filosofia de Condillac, mas Leibniz torna ainda reversa a relação, e procede à consideração de que todo “suposto” não faz nada senão agir. Não só toda ação é de uma mônada, mas a mônada age continuamente.<sup>47</sup> Também Condillac retoma o aspecto reverso da consideração leibniziana, pois a alma como suposto encontra os elementos por uma atividade própria, a atenção, ou a circunscrição sinédóquica. Que esta unidade primitiva seja dita um sub-posto, como na máxima escolástica, uma sub-estância, como Leibniz, ou um sub-stratum, como ocorre em *As Mônadas*, pouco importa. De toda forma faz-se referência a uma unidade que subjaz às representações, reunindo-as, mas que não é ela mesma sensível, assim como o faz uma tela em relação às tintas, onde estas últimas são tudo o que se vê propriamente.

De forma semelhante, as noções de substância como as apresenta Locke no *Ensaio*, III, 5, se referem a uma unidade que não pode ser estabelecida com última certeza, e cuja solução não pode ser outra senão a enumeração das qualidades via experimentação (ver também 3B).<sup>48</sup> Condillac parece retomar todos estes pontos de vista, e querer torná-los coerentes. A única unidade segura de referência neste método experimental é a unidade da experiência em sua máxima generalidade, o ponto de vista do meu espírito, cuja ciência é a metafísica. Trata-se da unidade fundamental, todo a partir do qual se dividirão todas as partes, sinédóquica ou analiticamente. Elas não apenas se dividem sensorialmente em partes e subpartes, menores ou maiores, entretanto: elas também deverão ser distribuídas em classes.

<sup>45</sup> Em *As Mônadas*, Condillac diz mesmo ter criado uma monadologia própria (II, 9).

<sup>46</sup> FICHANT, M.: “Actiones sunt suppositorum: l'ontologie leibnizienne de l'action”. *Philosophie*, n° 53, 1997.

<sup>47</sup> Cf. LEIBNIZ, G.W.: “Da Natureza Ela Mesma” [*De Ipsa Natura*]. *Cadernos Espinosanos*, 43, 2020.

<sup>48</sup> Continuaremos a tratar da questão propriamente espacial da sinédoque, e retomaremos questões que ainda não foram desenvolvidas ainda aqui, quando tratarmos do sentido do tato no próximo capítulo.

### 2.B.2: Metáfora

Encontramos na filosofia de Condillac ao menos quatro aspectos claramente herdados de Leibniz. Falamos acima de sua retomada dos princípios de que “o predicado está no sujeito” e de que “toda ação é ação de um suposto”. Outro aspecto que já trabalhamos sem nos determos longamente é seu *princípio de razão suficiente*, que quando aplicado ao uso dos signos e da linguagem habilita uma noção menos impositiva de causalidade, chamada de *motivação*.<sup>49</sup> Este conceito pretende responder à pergunta, onipresente em Leibniz, de “por que isto ocorre deste modo, e não de outro?”. Por que motivo alguém constrói uma frase desta forma e não de qualquer outra será pergunta remetida à compreensão de *algo de subjacente à realidade dos fenômenos que ainda não se mostrava*, cujo análogo em física viria a ser chamado de “energia potencial” desde a primeira metade do XIX,<sup>50</sup> e explica cada ação do indivíduo livre não pela determinação estrita, mas por um princípio de ação que o impele, atrelado à vida e aos “apetites”, ou, no vocabulário mais comum à filosofia francesa, às paixões. Ele se expressa em Condillac como vimos na noção de carência [*besoin*]. Um terceiro aspecto ainda, retomado de Leibniz mas remetido, como víamos, a Bruno, é o *princípio de identidade dos indiscerníveis*. Para nossos propósitos presentes, basta-nos ter em mente que Condillac adota como verdadeiro o princípio de que *não há duas coisas perfeitamente idênticas no universo*.<sup>51</sup> Partindo daqui, o abade fará desta afirmação um uso fundamental para sua compreensão da abstração. Pois:

“Vimos que as noções abstratas se formam quando se deixa de pensar nas propriedades pelas quais as coisas são distinguidas para pensar apenas nas qualidades que têm em comum.”<sup>52</sup> Ora, uma operação que a partir de duas coisas distintas atenta-se ao que elas têm em comum, assimilando-as por este viés, e que se distrai do que elas têm de distinto, é exatamente e nada mais que uma metáfora. No *Tratado dos Tropos*, Du Marsais apresentava esta noção como “uma figura pela qual se transporta a significação própria de um nome a uma outra significação que só lhe convém em virtude de uma comparação que existe no espírito”.<sup>53</sup> Repetimos que Condillac transporá a aplicação desta noção não apenas aos nomes, mas às próprias operações da percepção. Muito se mantém de Du Marsais, pois a comparação permanecerá *existente no espírito*; entretanto ela não precisará se dar mais

<sup>49</sup> DASCAL, M.: *La Sémiologie de Leibniz*. Paris: Aubier Montagne, 1978. GENETTE, G.: *Mimologiques*. Paris: Seuil, 1976. O *motif* ocorre frequentemente no *Tratado das Sensações*, cf. “Dessein de cet ouvrage”.

<sup>50</sup> Leibniz se refere à atividade das mônadas pelo termo *energeia*, cf. *Da Natureza ela mesma*, 2020, p.535.

<sup>51</sup> O princípio é atribuído a Giordano Bruno por Condillac: *Hist. Mod.*, XX, cap.3, p.322. Ver acima, 1B.

<sup>52</sup> *Ensaio*, Parte I, Seção V, §1. CONDILLAC, 2018, p. 143. O abade se refere em nota a Locke, III, 3, §7. Cf. o tratamento deste trecho ainda em DE MAN, “The Epistemology of Metaphor”, 1978.

<sup>53</sup> DU MARSAIS, *Traité des Tropes*, 1730, p.125.

necessariamente num *nome*. Se isso não está tão claro ainda no Ensaio, a reformulação da *Arte de Pensar* o enfatiza:

“Com efeito, nossos sentidos decompõem cada objeto. A visão separa-lhe as cores, o ouvido os sons, etc., e nossa alma recebe apenas ideias parciais. O tato é o único sentido que forma estas coleções onde encontramos ideias complexas. É ele que reúne em diferentes todos estas ideias que vêm a nós separadamente. Assim, no princípio, a alma não compõe nem decompõe; ela recebe separadamente as ideias que os sentidos separam; ela recebe juntas as que o tato reúne.”<sup>54</sup>

Se abstrair é separar por um viés comum, então os diferentes canais dos sentidos já abstraem os diferentes aspectos de um objeto da percepção. É apenas quando o espírito produzir ideias abstratas de seu próprio fundo que elas serão classificadas pelas semelhanças e diferenças: “Ao fazer abstrações, descobrimos as relações de semelhança e de diferença entre os objetos.”<sup>55</sup> Ora, isso só é possível selecionando aspectos *parciais* de cada um deles: “Abstrair é em sentido próprio tirar, separar uma coisa de uma outra da qual fazia parte; por conseguinte, as ideias abstratas são ideias parciais separadas de seu todo.”<sup>56</sup>

Segundo o abade, a segunda operação é a do juízo, que nada mais é que uma dupla atenção. A dupla atenção engendra necessariamente uma comparação: se sou capaz de prestar atenção em duas coisas presentes, comparo-as incontornavelmente, e esta dupla atenção é portanto um juízo, uma comparação e uma analogia.<sup>57</sup> Se só é possível enxergar dois objetos porque eles se reúnem no substrato do espírito, então a metáfora é de partida, assim como a sinédoque, operação da parte do espírito, e assunto portanto da metafísica que se organiza como gramática geral. Ela também já é possível, embora de forma bem mais limitada, sem a intervenção explicitante da fala. É que o juízo pode ser considerado por duplo viés, como percepção ou como afirmação: é possível perceber uma relação sem afirmá-la, mas quando se a afirma apenas faz-se repetir o que já estava lá: ao afirmar, a mesma relação se torna independente da percepção imediata.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> CONDILLAC, *Art de Penser*, I, 8.

<sup>55</sup> *ibid.*

<sup>56</sup> *ibid.* Du Marsais dissera o mesmo, recorrendo à etimologia *ab + trahere*, retirar separando.

<sup>57</sup> Todorov nos diz que a metáfora é uma dupla sinédoque; parece-nos que em Condillac o juízo como dupla atenção repete, na forma, a tese de TODOROV, T.: “Synecdoques”. In: *Communications*, 16, 1970. pp. 26-35

<sup>58</sup> Esta questão difícil é elaborada lentamente ao longo de toda a vida de Condillac, mas recorremos aqui à última versão das teses: *Gramática*, I, cap. 4, pp.177-178. NUCHELMANS, 1984, cap. 9, também chama a atenção para este aspecto da filosofia de Condillac como central. Ver abaixo, 3B.

Decidir definitivamente sobre a relação entre as sensações e a fala na filosofia de Condillac é impossível. A questão se torna a bem dizer capciosa, e a própria esperança de que houvesse a formulação absoluta da resposta nos parece, sob muitos aspectos, compreender mal a intenção geral de sua filosofia e a crítica à linguagem que se implementa através dela. Como esta relação sensação-língua será *ela mesma* metafórica, é só ao explorar os diferentes aspectos da constituição de uma metáfora que poderemos compreender a relação entre sensação e linguagem. Vimos entretanto um primeiro aspecto dela: as sensações têm uma margem de funcionamento independente da fala, o que possibilitará admitir que a linguagem tenha tido uma origem a partir delas. Outras margens deverão ser distinguidas contudo, e advertimos desde já que as formulações não chegarão a um acordo definitivo entre si, o que sem dúvida contribui para a dificuldade do autor e a comum (e superficial) crítica a sua metafísica como simples e ingenuamente contraditória. Será preciso então a um leitor generoso conceder uma série de passos anti-intuitivos que deverão ser meditados por algum tempo até que se tornem familiares.<sup>59</sup>

O primeiro sintoma claro desta situação geral é o fato de que a sinédoque, como operação isolada tal qual a expúnhamos anteriormente, é a rigor impossível. Se só há relações, a sinédoque uma isolada de um contexto não existe propriamente, apenas como etapa da reconstituição genética e abstrata. No desenvolvimento da alma humana há um abismo escavado temporalmente entre a origem e o estado atual. Pois, quando consideramos a circunscrição de um objeto na experiência como sinédoque, tentávamos descrever *apenas* o plano sensitivo, isolado das palavras que foram aprendidas depois. Ora, esta tentativa foi feita através de palavras, na leitura deste texto, o que torna a contradição evidente. Esta nos parece ser a razão primeira de que as experiências originais não sejam descritas como um bloco confuso aguardando por desdobrar-se em distinções internas, mas como uma multiplicidade de sensações já distintas de partida. É que, *agora*, sei que se tratavam de sensações distintas, mesmo se não o compreendesse quando me encontrava no quase inimaginável caos primordial da existência humana. Não exageramos aqui esta perspectiva: Condillac se refere frequentemente à experiência da criança que ainda não aprendeu a andar, a falar, a contar, ou que “acabou de nascer”.<sup>60</sup> Mas não é mais possível a um filósofo adulto transportar-se propriamente à situação de não saber falar:

*“Não poderíamos nos lembrar da ignorância*

---

<sup>59</sup> A exigência de exercício e familiaridade com o método é destacado em nota à *Lógica*, cap. 1: 2016, pp.27-28.

<sup>60</sup> *Traité des Sensations*, II, cap. 4: “Como uma criança que acabou de nascer se ocuparia de suas carências se não tivesse nenhum conhecimento de seu corpo, e se não se fizesse com a mesma facilidade alguma ideia dos corpos que podem aliviá-lo?”

*em que nascemos: é um estado que não deixa traços depois de si. Só nos lembramos de ter ignorado o que nos lembramos de ter aprendido; e para reparar que aprendemos é preciso já saber alguma coisa: é preciso ter-se sentido com algumas ideias para observar que nos sentimos com ideias que não tínhamos. Esta memória refletida, que nos torna hoje tão sensível a passagem de um conhecimento a outro, não poderia portanto remontar até os primeiros deles; ela ao contrário os supõe.”<sup>61</sup>*

É preciso portanto imaginar para além da experiência atual. Ora, há um único meio de libertar-se da atualidade das sensações atuais, como requerido pela tarefa que ora se apresenta: pelas ideias abstratas. Condillac demonstra uma consciência singular do problema do falseamento da descrição da estátua na confusão entre o teórico explícito (afirmação) e o prático a princípio confuso (percepção), e insiste que só é possível descrevê-lo *com palavras*, sem que com isso seja preciso ao leitor confundir o prático e o teórico ou discursivo; de todo modo, ambos exigem juízos, como percepção ou como afirmação.

Condillac percebera, do *Ensaio ao Tratado das Sensações*, que seu antigo parâmetro para o método, a consciência no sentido estritamente lockeano, não poderia se confinar apenas às ideias imediatamente presentes se quisesse compreender o problema mais premente da metafísica, a saber, o devir de uma ordem que não estava lá. A importância que ele atribuía em sua primeira obra às palavras para a compreensão das sensações, portanto, deveria ser compreendido de outra forma, isto é, como ilusão retrospectiva. Quando, sem saber falar, vejo um lobo à distância, não é preciso saber dizer “vejo um lobo” para que se compreenda a situação: a relação expressa pelas palavras “vejo um lobo” já se anuncia na relação *entre as próprias sensações*, sem a intervenção das palavras. O homem que viu um lobo e compreendeu sua ameaça não precisa do termo “lobo” para assimilar o lobo de hoje ao lobo de ontem: o que significa que há uma abstração rudimentar e espontânea já entre as percepções.<sup>62</sup> Pela formulação do último Condillac, os juízos se confundem com as próprias sensações.<sup>63</sup> É necessário compreender também que eles se misturam em sentido químico, e as contaminam, pois antes que eu tivesse me exercitado na visão, não era capaz de julgar por ela a respeito da distância de algo. Quando já aprendi a ver, entretanto, estes juízos se

<sup>61</sup> *Tratado das Sensações*: “Dessein de cet ouvrage”.

<sup>62</sup> CONDILLAC, *Carta a Maupertuis*, Carta V, 25 de junho de 1752, OP II, p.535b-538. Reinterpretamos aqui a cena descrita na carta pela exposição do *Tratado das Sensações*, particularmente a parte IV.

<sup>63</sup> Condillac dá a história desta descoberta no *Tratado das Sensações*, III, 4: Malebranche teria sido o primeiro a percebê-lo, e sua posição teria sido aprimorada sucessivamente por Locke, Molyneux, e Berkeley. Ver 3A.

misturam às próprias sensações; e desde então as sensações já existem como juízos, quer dizer, com relações instituídas entre si.<sup>64</sup> O juízo proposicional, portanto, é um acréscimo, uma *cópia excedente* ou *suplemento* daquilo que já se encontrava antes, sem formulação explícita, na própria relação sensorial.<sup>65</sup>

Encontramos dois aspectos, portanto, na compreensão da abstração como metáfora. A primeira é que se trata de um juízo; a segunda é que se trata de uma cópia. É preciso descobrir sob que ponto de vista estas duas coisas podem ser uma só. Para isso, elas devem ser entendidas como consequências comuns de um mesmo fato, o que se fará acompanhando o desdobramento do pólo passional das sensações, verdadeira origem da auto-organização em resposta às solicitações da natureza.

A quarta parte do *Tratado das Sensações* descreve o desenvolvimento dos conhecimentos da estátua já de posse de todos os seus sentidos, mas fora de qualquer sociedade, portanto incapaz de usar os signos de instituição. Ainda assim, vemos que este homem, muito próximo de um animal, é capaz de “velar por sua conservação”. Isto se deve ao fato de que as sensações se organizam espontaneamente mesmo sem intervenção da linguagem.<sup>66</sup> Embora nesta situação o homem tenha muito menos posse de seus próprios pensamentos, é-lhe possível abstrair rudimentarmente, pois quem estrutura as sensações como correspondências a um mundo exterior é antes a própria natureza responsável por sua organização. Como toda sensação tem um pólo passional, de prazer ou dor, este homem estará naturalmente *interessado* nas que são mais intensas, seja para buscá-las ou fugir-lhes, o que lhe provê uma atenção rudimentar no plano exclusivo dos sentimentos. Embora estes prazeres e dores sejam a princípio fortuitos, o espírito que liga as sensações se concentra naturalmente também na ordem de sua apresentação. Assim, após ter sentido fome e se alimentado, a fome que sem dúvida haverá de se repetir reconduzirá o espírito à mesma solução. A própria organização impõe problemas à alma como solicitações para velar por si mesma. O próprio ritmo da natureza, e o correspondente ritmo de sua fisiologia, faz com que as situações se repitam de novo e de novo.<sup>67</sup> Vemos aqui os dois aspectos: é porque as sensações são solidárias de um mesmo meio que elas estabelecem espontaneamente relações

<sup>64</sup> Tratado das Sensações, III, 3. O próprio Condillac teria sido enfim o primeiro a expor esta verdade a contento.

<sup>65</sup> Uma exposição mais pormenorizada desta passagem das aporias do Ensaio ao Tratado das Sensações pode se encontrar em nosso mestrado: SILVA, L., *op.cit.*, 2016, nas seções finais da primeira parte.

<sup>66</sup> Esta tese se confirmará ainda pelo que se diz sobre as operações da alma dos animais, cf. *Tratado dos Animais*, p. II, caps.1-3.

<sup>67</sup> *Tratado das Sensações*, IV, cap.1. “Da primeira vez que a estátua satisfaz a uma carência, ela não adivinha que deve experimentá-la de novo. [...] Somente o passado pode ensiná-la a ler o futuro. Ela não pode portanto reparar na frequência de suas carências sem que se faça logo um hábito de prevêê-los, e de tomar precauções para preveni-los e para aliviá-los rápido.”

entre si, e portanto o espírito forma juízos e é capaz de se representar seus próprios desejos *de partida*, mesmo que de forma rudimentar: pois o sentido de uma sensação é tão-somente a relação que ela institui com todas as demais. E é porque estas carências se repetem regularmente que o espírito compreende as experiências passadas como de alguma forma *as mesmas* que havia sentido antes. A partir do mesmo fato, a tensão produzida pela atividade fisiológica de seu corpo próprio, que Condillac chama com Locke e Malebranche de “inquietude”, surge a avaliação relativa das sensações umas em relação às outras: uma sensação prazerosa seguida de uma dolorosa causa naturalmente a inquietude, pois a dor de agora só é dor *em contraste* ao prazer anterior, e este contraste já é também o desejo de voltar ao estado passado.<sup>68</sup> A repetição ao longo do tempo destes desejos e carências engaja a produção de uma espécie de cópia por parte do espírito, uma que permanecerá como ideia mesmo na ausência das sensações atuais, tornando-se assim *memória*. Esta cópia não precisa estar formulada em palavras: sua primeira “formulação” se dá como configuração global das sensações. As próprias sensações já instituem relações semióticas entre si, elas já se encadeiam como signos umas das outras, sem que seja necessária a intervenção de signos de um tipo mais particular como os da fala.

A repetição das carências fisiológicas imposta pela natureza faz criar portanto a ideia-tipo que se autonomizará em relação à atualidade das percepções. Assim, esta ideia “intelectual”, pois produzida pela memória das coisas passadas e existente apenas nela, passa a se tornar ela mesma instrumento para repetições futuras.<sup>69</sup> O termo *typus* ocorre na literatura sobre o método desde a lógica tópica, vindo da peça fundamental da imprensa de *tipos* móveis (ver 2A), aquela responsável exatamente pela repetibilidade do caráter, e é hoje disseminado na semiótica, mas Condillac não o usa preferencialmente.<sup>70</sup>

A *antonómásia* é o tropo que transforma o caso em regra, ou a ocorrência em tipo. Algo análogo a ela ocorre na tradição retórica desde Aristóteles sob o termo *paradeigma*, paradigma, vertido ao latim como *exemplum*.<sup>71</sup> Por esta operação de indução retórica, um

<sup>68</sup> *Tr. Sensações*, I, caps.1-3. A *Arte de Escrever*, II, cap.5, trata do contraste como uma das figuras mais importantes. Cf. ainda DEPRUN, J.: *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*. Paris: 1979.

<sup>69</sup> A explicação mais clara da distinção entre ideias sensíveis e ideias intelectuais se encontra no *Précis* à 4ª parte do Tratado das Sensações: “Aqui as ideias se dividem ainda em duas espécies: chamo umas de sensíveis, as outras de intelectuais. As ideias sensíveis nos representam os objetos que agem continuamente em nossos sentidos; as ideias intelectuais nos representam aquelas que desapareceram depois de terem feito sua impressão: estas ideias só diferem umas das outras como a lembrança [*souvenir*] difere da sensação.”

<sup>70</sup> No *Dicionário de Sinônimos*, a primeira acepção de “Caráter” é a de letra.

<sup>71</sup> Cf. o *Dicionário de Sinônimos*, art. “Exemple”, que reenvia a “Modèle”. Aristóteles trata o *paradeigma* em *Retórica*, I, 2, 3, 1356b, como uma *indução*, pois demonstra que algo é de uma determinada maneira por meio de casos similares, e diz em I, 2, 19, 1357b, que se trata de um raciocínio que não se compreende nem da parte ao todo nem do todo à parte, mas que antes assimila parte a parte.

caso se torna modelo para ocorrências futuras que sejam *suficientemente* semelhantes, e o que é “suficiente” varia com as circunstâncias. Condillac fala muitas vezes desta operação: como o caso da criança que aprende a chamar uma árvore de “árvore”, e então passa a chamar com este nome todas as plantas que vê.<sup>72</sup> Esta é a primeira etapa da representação e da abstração.

“Sabeis que o sistema das línguas é calcado sobre o de nossos conhecimentos.”<sup>73</sup> Calcar é copiar a partir de um modelo. Como todo conhecimento é a repetição de uma experiência *considerada como a mesma*, e como considerar duas coisas distintas como a mesma é exatamente a operação da metáfora, que é abstração e juízo, segue-se que a relação global entre as línguas e as sensações básicas é, ela mesma, metafórica. É possível portanto passar do elemento ao sistema, e re-conhecer, a partir de uma experiência circunstancial passada tornada tipo, um novo conjunto atual de circunstâncias semelhante àquele; mas, sendo cada situação incontornavelmente singular, é forçoso reconhecer que é *o espírito* quem opera uma assimilação entre o passado e o presente. Isto se dá pela capacidade de repetição adquirida pela fixação de uma ideia na memória. Dessa forma, a fala repete de alguma maneira o que já ocorria entre as sensações: “O que é a Gramática? É um sistema de palavras que representa o sistema das idéias no espírito quando queremos comunicá-las na ordem e com as relações que percebemos.”<sup>74</sup> O que se repete, portanto, são *a ordem e as relações*. Não há aqui repetição de “conteúdo”. Mas se a parte da gramática responsável pela ordem e relações entre as ideias expressas é chamada sintaxe, podemos estabelecer que a criação de uma língua é a instituição de uma cópia *da sintaxe* preexistente entre as sensações mesmas.<sup>75</sup> A ordem da natureza se repete na ordem das sensações, que se repete, ou deveria idealmente se repetir, na ordem da língua.

Ora, se todas as coisas são incontornavelmente singulares, não há repetição realmente. A repetição só existe para o espírito. Leibniz insistia sobre o fato de que não há duas folhas idênticas, e Locke nos diz que seria impossível para o espírito atribuir a cada folha um nome particular.<sup>76</sup> A limitação do espírito humano, sobre a qual Condillac insiste tanto, impede que a compreensão mantenha distinções tão finas quanto no nível dos singulares. O que se esboça portanto é a busca pelo equilíbrio entre a mais fina análise possível e a limitação do espírito humano, um problema de “máximo e mínimo”, de *economia da memória*. Ela é proposta pela própria natureza, como se vê na assimilação sensorial de circunstâncias semelhantes. Ela se

<sup>72</sup> *Lógica*, I, 4. 2016, pp.39-41.

<sup>73</sup> Condillac, 1798, t.20: *Histoire Moderne*, livro XX, cap.1, p. 394.

<sup>74</sup> Que se nos permita citar de novo o *Motif des leçons préliminaires*, OP. I, p. 421, b7-b14.

<sup>75</sup> Cf. GENETTE, *Mimologiques*, 1976, seção “Bonnet blanc Vs. Blanc Bonnet” sobre esta tese da cópia estritamente sintática na filosofia do século XVIII, e Condillac como o mais claro dos autores a este respeito.

<sup>76</sup> Leibniz, *Novos Ensaio*s, III, 1.

resolve na produção de um tipo, e se implementa nos signos de instituição, sejam estes os gestos primevos, a fala subsequente, ou os sistemas de escrita. Todos eles serão avaliados face ao problema econômico que surge da tensão entre a limitação das forças do espírito humano e a força necessária para manipular os instrumentos usados para suplementá-la.

Em sua descrição do progresso dos sistemas de escrita, Condillac retoma argumentos de sua época presentes também em Warburton ou Diderot.<sup>77</sup> Essa progressão repetiria o desenvolvimento desde a sensação até o código artificialíssimo. Esta história, entretanto, só ocorre no Ensaio, e não é retomada em sua filosofia posterior. De toda forma, ali a hipótese parte do mais sensível, a imagem, relativa à escrita hieroglífica: um tipo que é uma cópia visual. Ora, como Condillac não cansa de nos mostrar, a geração por cópia de um segundo sistema a partir de um primeiro finda na autonomização do segundo que havia sido derivado. Assim, uma cópia feita de algo visto abre uma possibilidade nova, para que se torne receptáculo de novos significados: o que era acessório se tornará principal. A analogia de sentido a sentido estabelece a progressão dos sistemas: do hieróglifo ao ideograma à escrita fonética. Ora, também a escrita fonética do nosso alfabeto foi uma imitação “sintática”, da ordem e das relações entre os sons pronunciados e as letras. Esta relação estritamente analógica entre pronúncia e escrita, entretanto, se perdeu com os desenvolvimentos discrepantes de uma e outra.<sup>78</sup>

Tomemos o caráter por excelência, a letra A. O processo de alfabetização da criança consiste em fazê-la reconhecer esta forma como um tipo fixo e estável. A alfabetização é a produção da abstração de cada um dos tipos das letras, de cada um dos caracteres. Em qualquer caligrafia que se encontre, em qualquer fonte que possa haver, todas as ocorrências do caráter A serão sempre todos *o mesmo* A. Ora, sabemos que nenhum A é o mesmo, pois as coisas são incontornavelmente singulares. É certo portanto que a metáfora que constitui o tipo estável a partir da ocorrência de uma letra A singular, e que permite daí em diante a assimilação de todas as letras A a uma mesma coisa, é uma operação que envolve incontornavelmente um *paradoxo*, uma contradição. Todos os A's são o mesmo, mas nenhum deles é o mesmo. Estranho sistema o dessas equações que constituem um tipo em geral, obtidas pelo desenvolvimento da relação original de semelhança,  $A \cong A$ :

$$A = A$$

$$A \neq A$$

<sup>77</sup> WARBURTON, W.: *Essai sur les hiéroglyphes des Égyptiens*. 1744; DIDEROT, D. *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*. 1749. Ver sobre isso ainda KOSSOVITCH, pp.152-161.

<sup>78</sup> Para a crítica dos alfabetos modernos pela constatação de que eles não expressam exatamente a pronúncia que se faz nas línguas, especialmente em francês, cf. *Encyclopédie*, art. “Alphabet”, autoria de Du Marsais.

Sob um aspecto, o primeiro A é igual ao segundo; sob um outro aspecto, o primeiro A não é igual ao segundo. Esta assimilação indevida, imposta pela economia da memória, não será contudo de todo viciosa, pois dela surgirá toda a fecundidade das abstrações.

Vimos mostrando há algum tempo o ponto de vista de partida da metafísica de Condillac como aquele da interioridade da experiência pessoal. Esta unidade, vimos ainda, iguala-se à ideia de “ser”, o verbo substantivo. Minha substância, ou minha alma, é a operação contínua de reunião das sensações que se apresentam, e esta substância é dita meu ser. Ora, esta reunião das sensações atualmente presentes produz alguns resíduos, que chamamos aqui de *tipos*, e não são as percepções em sentido próprio, mas já num sentido derivado e metafórico, de cópia memorizada. Esta produção engendra uma contradição:

*“Como, então, estas modificações tomadas de uma maneira abstrata, separadamente do ser ao qual pertencem, e do qual participam apenas enquanto estão contidas nele, se tornariam objeto do espírito? É que ele continua a enxergá-las como seres. Acostumado, todas as vezes que as considera em seu objeto, a percebê-las com uma realidade da qual por ora não são distintas, ele lhes conserva tanto quanto pode esta mesma realidade, na mesma hora em que as distingue de seu sujeito. Ele se contradiz: de um lado ele encara estas modificações sem qualquer relação a seu ser, e elas não são mais nada; de outro lado, porque o nada não pode ser apreendido, as encara como algo, e continua a atribuir-lhes aquela mesma realidade com a qual as percebeu a princípio, embora não pudesse mais a elas convir. Numa palavra, estas abstrações, quando eram apenas ideias particulares, se ligaram à ideia do ser, e esta ligação subsiste.”<sup>79</sup>*

O tipo, ou a ideia intelectual e abstrata derivada das experiências, não existe *propriamente*, quer dizer, existe em sentido figurado. Que eu reconheça agora uma árvore que vi há três anos: esta árvore não deixou nada em mim de concreto, de material; o que permanece dela em mim é apenas a “potência” (*virtus, dynamis*) de repetir a percepção, e de reconhecê-la como repetição. Esta potência exige, é claro, algo de material e fisiológico, e estará sempre relacionada a algo de material, mas interessa estabelecer neste ponto que a *percepção* não é, ela mesma, material. Isto se dá ainda em analogia à dinâmica física, que desde Newton e Leibniz supõe uma força no universo implicada num meio e relativa a uma

---

<sup>79</sup> *Art de Penser*, I, 8. Grifo nosso. Trata-se da reformulação do *Ensaio*, I, V, §6.

tensão. Assim como a mônada leibniziana tem meios para tirar de si mesma a força de suas percepções, o espírito em Condillac é ativo e dinâmico, e pode ser levado a repetir uma operação “*de seu próprio fundo*”. Esta fecundidade deve ser sempre compreendida face à união que é minha alma, e se deve portanto às relações existentes entre as sensações reunidas, sejam próprias ou virtuais. Assim como as notas de uma música, é só na medida em que elas se reúnem na percepção que é possível compreender as relações, e portanto as notas mesmas, notoriamente relativas entre si para a teoria musical da harmonia.<sup>80</sup>

Mais uma vez, o estranho estatuto metafísico da sensação após transformada em ideia intelectual fixada na memória deverá ser aproximado das discussões matemáticas sobre o estatuto do símbolo algébrico para que possa ser melhor compreendido. Se víamos que a sensação é *uma* no sentido da álgebra moderna, em que a noção de unidade foi desvinculada de referência ontológica, também a *sensação transformada* como memória tem um análogo perfeito no símbolo propriamente algébrico. Ora, um tal símbolo, digamos o  $x$  de uma equação, é justamente a situação de abstração de um caso que se torna regra pela permanência das relações sintáticas num outro plano.<sup>81</sup> Para seguirmos mais uma vez o trabalho de Klein, esta relação é interpretada desde Viète, e em seguida por Descartes, Stevin e Wallis, como herança e desenvolvimento da divisão escolástica entre uma *intentio prima* e uma *intentio secunda*.<sup>82</sup> Esta distinção, herdada ela mesma de Avicena, diz respeito a algo que pode ser compreendido como muito próximo ao que descrevemos aqui, a saber, a apreensão de algo primário, uma sensação em sentido próprio, ou de algo secundário, uma abstração (sensação “transformada” em sentido figurado). Klein nos mostrava em Viète a elaboração da noção algébrica de “species” como número em geral.<sup>83</sup> Ora, o estatuto epistêmico deste número em geral é o de uma *intentio secunda*, quer dizer, ele não visa uma coisa diretamente, é antes uma noção que visa outra noção. Numa equação, o  $x$  representa a *species*, um número em geral, não particularizado. E os desenvolvimentos algébricos mostram a impossibilidade de misturar diferentes tipos de *species*: isso significa que não se deve misturar  $x$  com  $x^2$ , nem com  $x^3$ , etc. A incógnita de diferentes expoentes constitui diferentes “espécies” de números, incomparáveis se tomados na generalidade algébrica. Condillac retoma o termo “espécie”

---

<sup>80</sup> CONDILLAC, *Tratado dos Sistemas*, Cap. 8, I, art. V: “De l’harmonie préétablie.”: “Transportai-vos a um concerto, e considerai os sons como dispersos no ar e existentes independentemente uns dos outros, e não concebeis ligação entre eles. Considerai-os em seguida pela relação que têm com vosso órgão, logo os vedes se ligarem e formar sons harmônicos. O mesmo se aplica [*Il en est de même*] a todos os fenômenos do universo.” Falamos mais detidamente abaixo (3A) da relação entre percepção e fisiologia desenhada neste cenário.

<sup>81</sup> Cf. 3B, sobre a comparação na *Lingua dos Cálculos*, II, 7 entre os “dialetos” dos algarismos e das letras.

<sup>82</sup> Cf. GYEKYE, K.: “The Terms “Prima Intentio” And “Secunda Intentio” In Arabic Logic”, 1971.

<sup>83</sup> KLEIN, *op. cit.*, cap. 11.C.2, pp.163ss: “The generalization of the *eidōs* concept and its transformation into the ‘symbolic’ concept of the species”. Lembremos que a álgebra é chamada por Viète de *aritmética speciosa*.

ocasionalmente na *Língua dos Cálculos* para se referir ao que ele chama também de diferentes “ordens” dos números (unidade, dezena, centena...), no que certamente contribui para vislumbrarmos sua familiaridade com estas discussões.<sup>84</sup> Ora, esta nova compreensão da *species* tornaria possível, segundo Klein, a compreensão moderna de uma fórmula matemática. A *species* não é uma intenção primeira, pois o  $x$  não é visado propriamente enquanto sensação, mas como referência abstrata a um valor qualquer. Ela também não tem como referência uma unidade ontológica no sentido platônico e pitagórico. Klein chama esta visada pela álgebra de Viète do número tomado em geral de compreensão *simbólica*, no que nos parece preciso.<sup>85</sup> Ela é como um andaime: toma-se a intuição segunda, a compreensão do número *em geral* que não pode instar-se propriamente na sensação, e se o transforma no objeto de uma “intenção primeira”, o  $x$  visível escrito sobre o papel. Surge um símbolo: é uma intenção primeira, sensorial, que não se refere a si mesma, mas a uma generalidade abstrata que só se tornou objeto para o pensamento precisamente através do artifício da atribuição simbólica de uma percepção atual. Uma vez realizada a operação, o sentido de um símbolo passa a ser apenas o conjunto das relações sintáticas que estabelece com os demais.

Parece-nos que no parágrafo acima não fizemos senão expor de outra maneira, pela comparação com a álgebra, o que o próprio Condillac dizia na citação anterior da *Arte de Pensar*, I, 8 um pouco acima. Ora, Condillac vai além ao contemplar este tipo de distinção entre ideias sensíveis e intelectuais (correspondentes às intenções primeira e segunda) não apenas através de um signo de instituição como o  $x$  algébrico, mas ao generalizá-lo a *qualquer relação de significação* que adquira estabilidade suficiente para fixar-se na memória, inclusive entre sensações. Nesta compreensão, é o funcionamento espontâneo da sensorialidade que se torna condição para a álgebra mesma, o que se confirma pelo projeto, pela execução, e até pelos termos utilizados ao longo de toda a *Língua dos Cálculos*.

Assim, a elaboração de signos corresponde à produção de um nível superior de estratificação das representações. As sensações têm como que um nível primário, original, germinal; mas nas instituições de relações entre elas, pela repetição e pelos juízos que elas necessariamente estabelecem quando fazem parte de um mesmo todo, surgem sensações de tipos abstratos, isto é, que visam a generalidade em vez da singularidade da experiência. Isto ocorre de forma tão natural que é possível compreendê-la mesmo no nível puramente sensorial, quando a memória for capaz de se representar, por exemplo, um lobo que não se

<sup>84</sup> CONDILLAC, *Língua dos Cálculos*, I, cap. 1, fala em “espécies de unidades” para se referir à dezena, à centena, etc. Adiante, ele prefere o termo *ordens*, e se mantém nele.

<sup>85</sup> Ainda: “Costumo chamar um tal pensamento *cego* ou também *simbólico*, que utilizamos na Álgebra e na Aritmética” LEIBNIZ, G. W.: “Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Idéias.”, 2005, p.21.

encontra presente. Esta estratificação é portanto, também ela, funcional, e as sensações quando “se transformam” apenas adquirem novas funções. Elas nunca deixam de ser sensações, entretanto: o mais abstrato signo mantém-se apreensível apenas se se mantiver ainda *como sensação*. No caso da fala, o pensamento abstrato não pode passar sem uma representação de intenções “primeiras”, mesmo que muito rápida: seja dos sons das palavras, seja da visão dos caracteres, seja mesmo dos gestos que a boca faz para pronunciá-las. Estas construções abstratas, entretanto, são obra do próprio espírito, que ele tira “de seu próprio fundo”. Elas não podem, de forma alguma, concorrer a um estatuto ontológico positivo; elas só são verdadeiras na medida em que são úteis para os interesses que a alma persegue, por permitir formulá-los, cumpri-los e estendê-los.

\*\*\*

A abstração como operação geral tem como correlato sua má-compreensão, que constitui o *erro em geral*, a saber, atribuir realidade às noções abstratas. Isto é, esquecer-se de que a única realidade substancial é o meu ser, a união que é minha alma tomada em bloco do ponto de vista mais alto possível. Condillac distingue no *Dicionário de Sinônimos*, artigo Erro [*erreur*], entre o erro e o engano [*mépris*]. O engano é mais superficial, como o clássico caso da torre quadrada que se julga à distância como redonda. O erro por sua vez é bem mais grave, e tem em todos os casos um esquema constante. Por estar a alma de alguma maneira encerrada em si mesma, qualquer atribuição de realidade das abstrações que ela forma para si se torna erro crasso, e que não poderia, contudo, ser mais comum. Condillac insiste longamente sobre a irrealidade das abstrações: o mundo é composto apenas de coisas singulares, e a união que se estabelece entre elas é apenas a união de minha alma. Não é possível, portanto, sequer concluir definitivamente que haja algo como um mundo objetivo, exterior a minhas sensações: apenas ajo como se houvesse, e a questão é afinal supérflua. Consulte-se para tanto o *Tratado das Sensações*, IV, capítulo V: “Da incerteza dos juízos que fazemos sobre a existência das qualidades sensíveis”. Em nota a este capítulo, após estabelecer a impossibilidade de decidir sobre a existência dos corpos exteriores, o próprio abade levanta a objeção de que a Bíblia afirmaria sua existência, e responde: “Se for assim, a fé torna certo o que é duvidoso em filosofia, e não há aqui contradição. Num tal caso o filósofo deve duvidar quando consulta a razão, como ele deve crer quando a revelação o esclarece. Mas a Escritura não decide nada sobre este assunto. Ela supõe os corpos extensos, como os supõe coloridos, sonoros, etc, e certamente está aí uma destas questões que Deus

quis abandonar às disputas dos filósofos.”<sup>86</sup>

Se mesmo os corpos foram colocados em xeque, que dizer de todos os outros termos? Terão evidentemente a mesma sorte, e desfilam ao longo daquele capítulo da *Arte de Pensar*, I, 8, como um jogo falso de sombras às quais os filósofos atribuem realidade como loucos. Condillac chama o erro em geral de *realização*.<sup>87</sup> Supor que um termo é *verdadeiro*, que ele tem uma correspondência na realidade das coisas para além de nossa percepção, é portanto um passo em falso grave. Seria preciso, pelo abade, depurar toda a filosofia desta assunção arbitrária da realidade das essências, ou seja, do erro de que nossas fracas e limitadas noções do mundo correspondam à verdade das coisas.

O vilão genérico, aquilo que nos leva em geral ao erro, advém da falsa atribuição ontológica a uma categoria gramatical: o substantivo. Analogamente à “substância singular” de Aristóteles, falsa neste novo quadro em que se admite que a única substância consequente é o todo do campo perceptivo, o substantivo cumpre a função em geral de atribuição de auto-suficiência a algo que não passa de uma ficção produzida pelo espírito humano: “Está aí talvez uma das razões que fizeram os escolásticos acreditarem que, para ter nomes que exprimissem as essências das substâncias, eles tinham apenas que seguir a analogia da linguagem; e fizeram as palavras de *corporeidade*, de *animalidade*, e de *humanidade*, para designar as essências do *corpo*, do *animal*, e do *homem*. Tendo estes termos se tornado familiares a eles, é bem difícil persuadi-los de que são vazios de sentido.”<sup>88</sup> A substantivação é perigosa, ela parece emprestar uma essência à noção, mas que não passa em verdade de uma ilusão que a alma cria para si. As essências das coisas, Condillac não se cansa de repetir, não podem ser conhecidas pelo limitado espírito humano.

Trata-se aqui, é claro, de uma questão de ordem: a origem das coisas para Condillac é sempre o particular, e o geral é um produto derivado apenas posteriormente pela atividade da alma singular. Quando toma esta ordem em sentido precisamente inverso, toda a tradição milenar das *emanações* se torna responsável, para o abade, pelo obscurecimento do conhecimento humano, pelas trevas, pela ruína. Esta tradição, mencionávamos antes (1A), é considerada por Condillac como oriunda do zoroastrismo na Pérsia, e daí teria passado a

---

<sup>86</sup> Tr. Sens. IV, 5, fim da nota. Malebranche, para dar conta destes problemas, recorria a todos os termos que são sistematicamente neutralizados na metafísica do abade: Deus, a substância, o infinito.

<sup>87</sup> A compreensão da *realização* influencia amplamente a história da filosofia quando for aplicada pelo Prévôt De Brosses à investigação das religiões dos “selvagens”. Em seu livro de 1760, *Du culte des dieux fétiches*, este autor chama o produto das realizações fantasiosas dos povos selvagens de “fétiches”, um termo que será retomado por Marx ao considerar, no dinheiro, a “realização” (Marx dirá “reificação”, igualmente derivada da *res* como “tornar-se coisa”) como fraude geral do capitalismo. O termo de Condillac remete antes aos *realistas*, em oposição aos nominalistas. Cf. mais sobre isso abaixo, 4B.

<sup>88</sup> *Art de Penser*, I, 8.

Pitágoras, e então a Platão.<sup>89</sup> Toda a teoria das formas platônicas, portanto, apenas essencializaria as abstrações e as suporia anteriores à singularidade incontornável das coisas, constituindo num erro amplo, perene, profundo, e pervasivo na história da filosofia como disciplina, que deve ser enfim combatido em favor do esclarecimento dos homens pela compreensão da verdadeira origem e utilidade das abstrações, contra todo abuso obscurecedor.<sup>90</sup>

### 2.B.3: Algumas outras figuras

Se compreendemos que a metáfora e a sinédoque, como analogia e análise, de alguma forma já resumem toda a atividade do pensamento, não será todavia inútil destacar ainda outros aspectos que são congêntos a ambas. Aqui, veremos a *antístrofe*, a *inversão* e o *pleonismo*; em 3A, exporemos enfim a *metonímia* como cadeia de representações.<sup>91</sup>

Em todos os níveis, sejam abstratos ou concretos pela distinção da metáfora-analogia, ou continuamente expansíveis ao maior ou ao menor pela da sinédoque-análise, as relações se instituem sempre *entre dois pólos*. A relação, como ponte entre pólos, implica a *reciprocidade* da relação. Víamos isto em Newton, quando pensava a relação da terceira lei: “[A gravitação] É uma ação e uma reação pelas quais todos os corpos se balanceiam mutuamente. A terra gravita em direção à lua da mesma maneira que a lua gravita em direção à terra.”<sup>92</sup> Em analogia a esta propriedade, poderemos enxergar em toda parte ao longo da filosofia de Condillac o reconhecimento de relações gerais que se estabelecem em via de mão dupla entre dois pólos, em relação estritamente recíproca. É o caso da relação entre as ideias sensíveis e as ideias intelectuais: “os raciocínios abstratos são necessários para apreender as relações das ideias sensíveis, e as ideias sensíveis são necessárias para se fazer ideias abstratas, e para determiná-las.”<sup>93</sup> Esta relação de dependência mútua se apresenta em inúmeros outros lugares, e advém da reciprocidade da relação instituída. Ela pode ser aplicada tanto às relações simultâneas, como no caso da física newtoniana, quanto nas relações sucessivas, como na descrição metafísica da origem. Neste segundo caso, mesmo que venha temporalmente depois, a ideia abstrata produz retroativamente todo um reajuste na ordem das sensações que já haviam sido experimentadas, em busca de nova coerência. Assim, após produzida a abstração, a alma assume uma nova organização que permite incluir

<sup>89</sup> Ver acima, 1A, nota 19, pp.52-53: *Histoire Moderne*, XX, Cap. III, pp.415-416.

<sup>90</sup> A constatação é movimentada por Condillac contra seus adversários sobretudo no *Tratado dos Sistemas*. Para uma bela descrição desta técnica, que se faz “máquina de guerra”, cf. KOSSOVITCH, cap. 2.

<sup>91</sup> ver abaixo, 3B, pp.255ss., especialmente p.261.

<sup>92</sup> *Hist. Mod.*, XX, cap.9, “De la gravitation universelle”.

<sup>93</sup> *Art de Raisonner*, Introdução. (cf. 1B)

a novidade. Esta relação, quando disposta temporalmente, produz a ilusão retrospectiva que expunhamos na ambiguidade da relação entre sinédoque (atenção) e metáfora (juízo). Sendo a atenção a sensação única, e o juízo a dupla atenção, será preciso considerar, para Condillac, a sinédoque como logicamente anterior ao juízo; e entretanto não é possível se representar uma situação sem que já haja juízo constituído. Prospectivamente, vem primeiro a sinédoque, e só depois o juízo; retrospectivamente, os dois só podem se encontrar juntos de partida. Esta duplicidade do olhar, os pontos de vista reversos dos dois pólos de uma relação instituída temporalmente, se manifesta, gramaticalmente, no que Du Marsais chamava de *Antístrofe*.<sup>94</sup> Esta relação se manifesta na dupla expressão da relação: no exemplo de Du Marsais, “o mestre do valete, e o valete do mestre”. Uma tal construção, que expressa a reversibilidade e reciprocidade de uma relação qualquer, aparece em momentos cruciais da filosofia de Condillac: “Toda língua é um método analítico, e todo método analítico é uma língua”.<sup>95</sup> Esta relação não esmaga nenhum dos pólos, antes os mantém cada um em sua singularidade incontornável, e proclama a relação tensa como o verdadeiro fato original. A filosofia de nosso autor pode bem ser compreendida como uma busca por estas relações, reversas e recíprocas. E ela já se encontrava na abertura da *Retórica* de Aristóteles: “A Retórica é a antístrofe da Dialética.”<sup>96</sup> Condillac, que recomenda a *Retórica* e a *Poética* como os melhores textos do estagirita, reinterpreta também esta relação na concepção de uma relação recíproca entre a gramática (que como vimos absorveu a retórica) e a lógica.

Uma relação antistrófica constitutiva da analogia se encontra ainda em outra metáfora pervasiva da filosofia do abade: a tradução. “A versão interlinear imaginada pelo Sr. Du Marsais é sem dúvida o melhor método para ensinar uma língua.”<sup>97</sup> Condillac se refere à obra de 1722, o *Método razoado para aprender a língua latina*. Ela é tomada por muitos mais autores que apenas Condillac como *modelo da relação entre dois sistemas em geral*, e a *tradução* aparece frequentemente como a relação de significação por excelência. Isso se deve à analogia que existe entre uma tradução e a relação de abstração: ela institui uma relação recíproca entre dois textos, uma relação de metáfora sintática, em que se diz, em ambos os textos, a mesma coisa; sendo que, ao mesmo tempo, se diz em cada um coisas diferentes. Reencontramos o mesmo sistema paradoxal de equações aqui:  $A = A$ , mas  $A \neq A$ . Ela se dá na relação de mão dupla que se estabelece entre dois textos. Aquela técnica de ensino de latim para os franceses de autoria de Du Marsais consiste em apresentar uma tradução

<sup>94</sup> *Encyclopédie*, art. “Anti-strophe”, autoria de Du Marsais.

<sup>95</sup> *Língua dos Cálculos*. CONDILLAC, 2016, p. 213.

<sup>96</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 1, 1354a.

<sup>97</sup> CONDILLAC, 2016, p.147; “Motivo das lições preliminares”.

“interlinear”, que se implementa em dois passos e em três linhas. A primeira linha é o original a traduzir. A segunda linha é uma tradução termo a termo, que compara as duas línguas e destaca as discrepâncias entre as ordens das duas formulações. Esta segunda linha tem função de apresentar os *elementos* da frase traduzidos para o francês, mas na *ordem* latina, explicitando a diferença da ordem dos termos entre uma e outra, bem como destacando as eventuais elipses, muito comuns em latim quando comparado ao francês. Isto permite, de alguma forma, que o leitor pense em latim com palavras em francês, e o prepara à tradução definitiva da frase em bom francês, agora transpondo os termos à ordem sintática direta de que a língua francesa bem se envaidece.<sup>98</sup> A tradução, como instituição de relação recíproca com o original, reforça aqui tanto o sentido que eles têm em comum quanto a construção que eles têm muito distinta. Condillac generaliza a relação de tradução como aquela entre dois sistemas quaisquer.<sup>99</sup> A própria possibilidade de comunicação entre sistemas deverá se dar pelo estabelecimento de uma tradução, que é via de mão dupla, e portanto engendra também uma antístrofe se for “bem-feita” (e a ciência será apenas uma língua bem-feita, ver 3B).

Se a tradução é entendida como uma relação metafórica, vemos que também aqui a semelhança entre um texto e sua versão se encontra na semelhança entre a ordem das ideias expressas num texto e a ordem das ideias expressas no outro. Esta diferença entre as ordens das diferentes línguas é um ponto muito comum nas discussões da gramática geral do XVIII, está profundamente relacionada com o problema da relação entre o simultâneo e o sucessivo, e corresponde propriamente à distinção, por Dumarsais, entre *sintaxe* e *construção*:

“Creio que não se deve confundir construção e sintaxe. Construção apresenta apenas a ideia de combinação e arranjo. Cícero disse segundo três combinações diferentes, *accepi litteras tuas, tuas accepi litteras, & litteras accepi tuas*: há aí três construções, porque há três arranjos diferentes de palavras; entretanto há apenas uma sintaxe; pois cada uma das construções tem os mesmos signos das relações que as palavras têm entre si, assim estas relações são as mesmas em cada uma das frases.”<sup>100</sup>

Permutar a ordem comum das palavras numa língua é uma figura chamada *inversão*, e

<sup>98</sup> Cf. RICKEN, U.: *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières: controverses sur l'ordre naturel et la clarté du français*. Villeneuve d'Ascq: 1978.

<sup>99</sup> O que se deixa perceber em toda a *Língua dos Cálculos*, e se enfatiza particularmente em II, 7. Ali, aprender álgebra é assimilado a aprender uma língua estrangeira.

<sup>100</sup> *Encyclopédie*, art. *Construction*, autoria de Du Marsais.

o problema em torno das implicações gramaticais desta operação convoca ao longo do século a participação de inúmeros autores.<sup>101</sup> Um problema tão amplo, e tão bem documentado na literatura sobre as ideias gramaticais do século XVIII, não nos ocupará aqui em pormenor.<sup>102</sup> A partir da distinção entre construção e sintaxe, compreendemos uma outra distinção entre a ordem das palavras e a ordem das ideias. Pelo trecho acima, vemos que uma mesma ordem de ideias pode corresponder a diferentes ordens de palavras. Condillac opõe a ordem das palavras e a ordem das ideias face à oposição entre o sucessivo e o simultâneo. Analisar as ideias significa quebrá-las em subdivisões: o juízo se divide em termos; os termos se dividem em letras. As subdivisões podem se dispor em diferentes estágios (as sílabas, por exemplo), mas, de toda forma, interessa que expressar uma ideia pela língua significa necessariamente decompô-la em partes, e exibir estas partes sucessivamente, assim como a boca emite apenas um som por vez, e a escrita compreende uma sucessão linear de caracteres. Mas a principal disputa metafísica do século quanto ao problema se dá quanto à ordem *das ideias*. Os dois grupos são divididos entre aqueles que supõem que existe entre elas uma ordem que pode ser considerada *natural*, e aqueles que negam uma tal coisa. Os primeiros, que compreendem na ordenação dita direta dos termos a própria ordem lógica, absoluta, anterior às palavras, compõem o grupo dos “*métaphysiciens*”, os *metafísicos*. Incluem-se aqui principalmente Beauzée e, algo surpreendentemente, Dumarsais. Algumas implicações da disputa serão depuradas ao longo dos próximos capítulos face a diferentes problemas, mas o leitor compreenderá que supor uma ordem de partida *entre as próprias ideias* é supor uma ordem lógica fixa e imutável como referência para a gramática. Na medida em que a gramática geral figura neste período como conhecimento da ordem *em geral*, então, se a ordem for compreendida nesta disciplina como algo de imutável e correspondente a uma essência das coisas, as ordens aplicadas aos diferentes conhecimentos serão mantidas, em acordo a isto, como um tipo rígido de autoridade.

O segundo grupo, do qual Condillac se apresenta quase como chefe de escola, acompanhado de perto pelo abade Batteux, é o dos “*mécaniciens*”, os *mecânicos*.<sup>103</sup> Este nome, se vê, pode gerar confusões quando aplicado a Condillac, pois sua posição metafísica e “supra-mecanicista” (diríamos) que não se acorda tão bem a um tal rótulo. De toda forma ele

<sup>101</sup> A inversão é ainda uma das poucas figuras tratadas por Condillac na *Arte de Escrever*: parte II, cap. 14.

<sup>102</sup> Para isso cf. por exemplo RICKEN, *op. cit.*, 1994, cap. 11; FORMIGARI, L.: “Le Langage et la Pensée”. In: AUROUX, S. (org.): *Histoire des Idées Linguistiques*, t. 2. Liège: Mardaga, 1992; DROIXHE, *La Linguistique et l'Appel de l'histoire*. Genève: Droz, 1978. GENETTE, *op.cit.*

<sup>103</sup> Condillac tem a bem dizer um espírito bem menos polêmico que seu aliado Batteux, e é este último quem assume a maior parte das disputas públicas em favor da posição, e levando-as às vezes a pontos em que Condillac não o acompanharia.

considera, de fato, que as ideias têm uma ordem própria, simultânea; e portanto nenhuma das construções possíveis retrata “diretamente” a ordem das ideias. Toda formulação é uma relação de tradução, de metáfora, face às relações entre ideias que ela expressa, pois transforma o simultâneo em sucessivo. Assim, a ordem “natural” não poderia corresponder a algo rigorosamente subsistente fora da ordem das palavras. Nenhuma fala é natural em sentido rigoroso, pois nenhuma acessa a natureza das coisas. Assim, Condillac desorganiza a oposição conceitual dada quando diz que a construção “natural” não significa a ordem direta, apenas a ordem da maior ligação das ideias: assim como gritar “fogo!” é a construção natural da circunstância do incêndio. Trata-se de uma posição portanto contrária à canonização da ordem direta, esta que terá muitos defensores na *Académie* e entre outros autores franceses, devido a questões ideológicas e nacionalistas que surgem quando se defende a clareza ou a analiticidade da língua francesa em detrimento de todas as demais, pois seria ela a única cujas construções se dariam sempre em ordem direta.<sup>104</sup> Para além do fato de que uma tal avaliação da ordem direta como regra fixa na língua francesa não se verifica a rigor (e toda construção indireta teria que ser considerada neste caso figurada), Condillac está mais interessado em apontar continuamente o abismo que separa o *simultâneo* do sistema constituído pelas ideias e o *sucessivo* da formulação de uma frase. Portanto, a ordem da construção detém liberdade relativa, alguma margem de manobra; ela não se refere a uma ordem essencial em referência à qual se desviaria ou se aproximaria; a ordem das palavras serve antes às intenções particulares e circunstanciais dos falantes, e deve apenas se adaptar a elas, motivada sempre pelas ênfases desejadas, e pelos efeitos pretendidos pela formulação.

A *ênfase*, assim como a atenção-sinédoque, sempre oculta uma contraparte. Toda abstração é também uma *distração*: o objeto só se destaca frente a um fundo em detrimento do próprio fundo.<sup>105</sup> Ora, se as relações metafísicas fundamentais são sempre antistróficas, é de se esperar que o destaque de um único objeto envolva algo de fraude. É possível, entretanto, permanecer apenas em um dos pólos da relação, e a partir da produção dos termos abstratos confinarmo-nos neles. Da relação paradoxal da criação da ideia intelectual, que consistia em  $A = A$  e  $A \neq A$  ao mesmo tempo, é possível portanto considerarmos momentaneamente apenas o primeiro lado, pleonástico, tautológico. Para isso é preciso deter-se apenas na abstração enquanto ideia intelectual, e despreocupar-se de seu incontornável correspondente sensível. Sob este ponto de vista, muito antes de um paradoxo, só poderemos ver em toda abstração *a mesma coisa*. Desta forma, Condillac pode insistir

<sup>104</sup> Ver RICKEN, 1978.

<sup>105</sup> DU MARSAIS, *Traité des Tropes*, III, 11; CONDILLAC, *Dicionário de Sinônimos*, “Abstrair”.

repetidamente em seu método que toda “evidência de razão”, expediente único do raciocínio, não passa de uma identidade, e sempre se expressa como *o mesmo é o mesmo*.<sup>106</sup>

Dizer que “o mesmo é o mesmo” é o instrumento geral do raciocínio é de alguma forma a escolha deliberada de encontrar, entre as coisas, aquilo que elas têm em comum. Isso é necessário para que um signo se forme; contudo, uma vez criada a ideia abstrata desconexa do fluxo das sensações atuais, ela adquire uma estabilidade e uma simplicidade próprias. É assim que a letra A sempre foi e sempre será a mesma, em todas as suas ocorrências. A aparência de eternidade da ideia abstrata nos confunde, e faz mesmo supor que a abstração possa ser *anterior* às passageiras ideias particulares, por ocasião justamente da ilusão retrospectiva que apaga as origens e leva ao erro da realização. E embora aquelas ideias sejam consideradas por Condillac definitivamente falsas, isto é, sem correspondente na realidade das coisas, elas permanecem como instrumento fundamental do pensamento, e constituem o sistema da memória. Há três ciências que são integralmente relativas às relações internas das ideias abstratas para o abade: as matemáticas, a moral e a metafísica.<sup>107</sup> Isto nos leva à divisão subsequente deste trabalho. Viemos acompanhando até aqui a metafísica, e algum comércio entre esta e a álgebra. Veremos mais de perto o estatuto das matemáticas, e enfim as implicações para os conhecimentos morais.

O que significa dizer que toda a metafísica é uma ciência de abstrações, e que portanto, por estar fechada nelas, pode atingir a certeza? Isto se refere à dificuldade que ressaltamos de descrever as sensações *propriamente*. Pois nunca se fala propriamente de uma sensação, exceto das sensações auditivas provocadas pela fala no momento em que se as pronuncia. Todas as outras reflexões se dão sobre abstrações. O próprio termo fundamental desta filosofia, a *sensação*, é portanto *apenas uma abstração*, como se vê no fato de que ela tem as mesmas propriedades de um termo matemático em abstrato. A filosofia de Condillac *reduz* tudo à sensação, mas este termo tem claramente o sentido de tradução.<sup>108</sup> Ao poder valer como tradutor universal, pois tudo pode ser traduzido em sensações, e portanto como substituto potencial de *qualquer* coisa que seja, o termo “sensação” é puramente abstrato. Mas também o são todas as relações aqui descritas, na medida em que se aplicam à generalidade de termos que são intencionalmente indeterminados. Exatamente como a fração

<sup>106</sup> Cf. *Art de Raisonner*, I, 1, sobre a evidência de razão.

<sup>107</sup> *Extrait raisonné du Traité des Sensations*, Précis de la quatrième partie. A situação é idêntica em Locke. Sobre a moral como passível de demonstração em Locke, ver *Ensaio*, III, 11, §16. Voltamos a isto em 4A.

<sup>108</sup> Cf. a *Língua dos Cálculos*, II, 10, em que converter toesas a polegadas é dito “reduzir”. Em II, 11, converter uma moeda em outra é dito “reduzir”. Em II, 12, passar uma fração a sua expressão contínua e potencialmente infinita é dito “reduzir”. *Reduzir* é em todos estes casos e em outros, sobretudo nesta obra, claramente equivalente a *traduzir; converter; reformular*.

$a / b$  corresponde a qualquer fração, e a palavra *ser* corresponde a qualquer coisa que exista.<sup>109</sup> Vemos ainda a impossibilidade da solução do problema da primeira sinédoque: não há em metafísica a primeira sinédoque em sentido próprio. Tudo o que se faz nesta disciplina é figurado, é a busca por uma construção abstrata que corresponda, quanto aos fins e quanto aos meios, ao desenvolvimento próprio das operações da alma, que não é nem poderia ser apenas palavras. Mas bem pode ser “arranjos de sensações”, e veja-se que a potência desta formulação não é a proclamação de um fundamento ontológico absoluto, mas a *aplicabilidade universal* dela a qualquer situação, em qualquer momento, para qualquer pessoa. Todo pensamento pode ser traduzido como conjunto de sensações. Caberia apenas ao usuário da língua manipular este conceito a bom proveito.

Se toda relação é metafórica, o que se deve entender como um sentido “próprio”? A crítica literária e a semiótica do século XX se esforçaram em denunciar a impossibilidade do reconhecimento de um sentido verdadeiramente próprio, e com isso buscaram criticar as noções tradicionais de Cícero e Quintiliano, que compreendem a figuração respectivamente como desvio de sentido e substituição por outro termo. É curioso ver Todorov, no texto em que analisa as teorias dos tropos nos autores do século XVIII, criticar esta noção nas gramáticas gerais de Du Marsais, de Beauzée, de Condillac e de Fontanier.<sup>110</sup> Para todos eles, o sentido próprio seria o sentido original, o que Todorov considera impreciso. O único a prover algo um pouco melhor teria sido Condillac, pois para ele não se trata do sentido “original” da palavra, como se houvesse um grau zero de significação, mas simplesmente de seu sentido “primitivo”, ou a circunstância de seu primeiro emprego. Embora dito “mais justo”, a situação ainda aparece insatisfatória para Todorov, pois neste caso “reduz a afirmação a uma tautologia”(!).<sup>111</sup> Ora, é precisamente isto que interessa a Condillac: o mesmo é o mesmo. A palavra em seu primeiro uso equivale à circunstância em que foi empregada.<sup>112</sup> Condillac vislumbra assim uma cadeia de identificações *parciais* que deslizam gradualmente, pois toda identificação que não exprima uma relação puramente interna a um código abstrato só pode ser na verdade parcial: analógica, metafórica. A história dos conhecimentos humanos é esta linha que vai, de forma mais ou menos errática, de analogia em analogia. Compreender o princípio metafórico do conhecimento humano é portanto compreendê-lo num só bloco simultâneo, de uma vez, e ao *mesmo tempo* distendê-lo em sucessividade. A integração última do sucessivo e do simultâneo se encontra nesta espécie de

<sup>109</sup> *Língua dos Cálculos*, II, 9. 1798, t.22.

<sup>110</sup> TODOROV, *Teorias do Símbolo*, cap.3, “Fim da retórica”, pp.115-188.

<sup>111</sup> *ibid.*, p.148.

<sup>112</sup> Com Quintiliano (VIII, 2, 10), Condillac diz que as metáforas justas devem ser consideradas “próprias”.

ponto de fuga de todo o método: a origem. E é por isso que ela concentra, num único ponto, tanto a origem histórica, sucessiva, quanto a completude lógica, simultânea. A busca pela coerência da metafísica identifica-se à busca pela origem e desenvolvimento dos conhecimentos humanos, como se via desde o título do *Ensaio*. Este germe, que se torna fundo, tem na operação da abstração, ou produção analógica da estabilidade de um modelo em geral, tanto sua origem quanto todos os seus desdobramentos.

Dumarsais distinguia os termos metáfora e alegoria, sendo a metáfora relativa ao termo, e a alegoria à proposição como um todo.<sup>113</sup> Condillac, como vimos, oblitera a distinção qualitativa entre níveis de reunião (do maior para o menor) quando leva muito a sério as reflexões sobre o símbolo oriundas da álgebra. Portanto, tudo em sua filosofia é metáfora; mas como o ponto de partida é sempre a proposição, poderíamos dizer, pela terminologia herdada, que tudo é também alegoria. Vimos que Newton se defende de Leibniz dizendo que suas expressões são alegóricas; e a tradição da hermenêutica cristã, utilizada por Du Marsais, discrimina vários sentidos para uma mesma coisa por esta mesma teoria da alegoria.<sup>114</sup> As alegorias podem ser obscuras, e segundo Condillac quando o forem serão inúteis; mas elas podem também ser claras, tornando-se úteis.<sup>115</sup> Elas nunca serão, entretanto, transparentes: *a identidade nunca será plena*.<sup>116</sup> A avaliação das expressões será, então, como que a medida da espessura que se estabelece entre um sistema e outro. Quanto menor ela for, mais luz pode passar: mas tudo o que se pode almejar razoavelmente é a translucidez. É de se desejar que a espessura seja a menor possível, mas supor que um dia possa *realmente* haver *identidade* entre expressão e ideia é compreender muito mal a condição constitutiva dos conhecimentos humanos; é ver-se como escolhido de Deus, e supor, mui temerariamente, ter decifrado os segredos da natureza, não mais que uma vã ilusão engendrada pelo orgulho humano (ver 4A).

Portanto, o princípio de identidade em Condillac não é bem o mesmo que um princípio de não-contradição. Se o ideal peripatético de conhecimento puder ser reconhecido como a ênfase sobre a não-equivocidade, vemos o quanto ele foi diminuído numa filosofia que toma a metáfora, que con-funde as significações, como chave universal do conhecimento humano.<sup>117</sup> Aqui, a coerência se mantém pela identidade; mas a coerência não pode

---

<sup>113</sup> Todorov, *op.cit.*, p.128.

<sup>114</sup> DU MARSAIS, *Traité des Tropes*, III, 9.

<sup>115</sup> Veja-se a classificação das “Alegorias dos Poetas” em HANSEN, cap. II: *tota*, perfeita ou Enigma; *permixta apertis*, ou imperfeita; *mala affectatio*, ou incoerência. Condillac valorizaria apenas a *permixta apertis*, que se deixa compreender, e denunciava, no Ensaio, II, 14, o enigma e outras metáforas obscuras: 2018, pp.264ss.

<sup>116</sup> “[para Condillac], Reciprocamente, uma expressão - ainda que figurada - jamais se deixa traduzir sem perda: ela diz seu significado melhor que qualquer outra.” TODOROV, p.169.

<sup>117</sup> Referimo-nos mais uma vez à tipologia de Funkenstein, *op. cit.* (1A). Ver ainda sobre o assunto, numa postura que nos parece amplamente compatível com a ora exposta como contrária ao ideal “aristotélico” de

corresponder a uma divisão estanque e definitiva das categorias do mundo. Isso não significa que todo critério de distinção se perca: ele apenas deixa de ser o reconhecimento e a classificação de *coisas*, apoiada nos substantivos, para se tornar o reconhecimento e classificação regrada pelos *aspectos das coisas*, ou dos conjuntos de adjetivos. Isto se manifesta para o espírito de todo o século nos dicionários de sinônimos: as palavras se distinguem por *acepções*. Estas acepções são compreendidas como diferentes quanto às ideias acessórias, e não devem portanto ser confundidas: assim, a não-equivocidade permanece como ideal epistêmico. Mas a distinção das significações não é estanque, nem definitiva, vista a historicidade da língua patente na etimologia; a distinção se distribui agora como *diferentes pontos de vista sobre uma mesma coisa*. É mesmo possível que uma mesma frase seja verdadeira em mais de um sentido. Consulte-se no *Dicionário de Sinônimos* de Condillac o verbete “Equívoco”: ele expõe más acepções: a equivocidade, a ambiguidade, a anfibologia, que se atribuem a um pensamento mal concebido ou mal formulado.<sup>118</sup> Mas há ainda uma acepção boa, o *duplo sentido* [*double sens*], e este é algo difícil de se conseguir, e que revela a fineza do autor que o usa. A duplicidade da interpretação é mais fecunda que a inequivocidade, e é por isso uma virtude. A confusão original da experiência só se distribui com dificuldade em classes que se firmam e se confirmam, e após muitos erros; mas como confusão original, reportada a meu ser, é possível ver como se pode dizer sem sofisma que, *no fundo*, todas as coisas são a mesma.

A derivação analógica é propriamente uma invenção. Ora, inventar nada mais é que encontrar.<sup>119</sup> Não criamos nossas sensações, apenas estabelecemos relações entre elas. Tudo o que se pode descobrir, portanto, é algo que já estava lá de partida. Ir do conhecido ao desconhecido é um percurso em que se passa, assim, de proposição idêntica em proposição idêntica. Identidades parciais, é claro, que podem mesmo terminar por extraviar o investigador. Mas há então certa novidade por um lado, e por outro a repetição de uma mesma coisa. Uma ideia principal não existe sem as acessórias, e entretanto é possível deixar de focar-se na principal para deter-se sobre um acessório qualquer. É nisso que consiste todo o artifício da figuração. Portanto, o progresso dos conhecimentos de analogia em analogia, embora se dê por substituições (como o queria Quintiliano), engendra, ao mesmo tempo, novidades sob certo aspecto. Como no caso da *catacrese*, reputada “figura” que entretanto não substitui nada, antes cria autenticamente um novo sentido para a palavra, como o “cheval

---

inequivocidade, o cap. 2 (“Elogio da homonímia”) de CASSIN, B.: *Éloge de la traduction: compliquer l'universel*. Paris: Fayard, 2016.

<sup>118</sup> Condillac, OP III, p.257a.

<sup>119</sup> CONDILLAC, 2016, art. “Inventar”, p.282. Ver ainda abaixo, 4B.

ferré d'argent” de Lamy.<sup>120</sup> Ora, toda novidade é uma nova tradução, e toda tradução, se for boa, é apenas a repetição do mesmo texto em outra língua.

Portanto, nesta disposição histórica do avanço dos conhecimentos humanos que o método de Condillac demanda, a etimologia é crucial. Turgot explicita de forma muito clara a situação da forma pleonástica envolvida numa tal investigação: “Em matéria de conjecturas, não há círculo vicioso, porque a força das probabilidades consiste no concerto entre elas: todas dão e recebem mutuamente.”<sup>121</sup> Como parte da arte crítica, ela reconstrói a origem das ideias, o artifício primitivo através do qual se veio a conceber uma ideia. Locke, é claro, já explorava este aspecto em seu terceiro livro. Vimos e veremos em Condillac aplicações contínuas da etimologia para desarmar as acepções reputadas fantasiosas que outros autores atribuem aos termos. Muitos exercícios seriam possíveis aqui, por exemplo buscando entre os termos de que o abade se vale todos aqueles que se referem à simultaneidade e se iniciam com os prefixos *com-* ou *syn-*: sistema, sintaxe, sintoma, síntese; construção, comunicação, composição, comparação, etc. Nas leituras, encontramos ocasionalmente tais usos, e os deixamos ao desfrute dos que quiserem acompanhar os textos originais.

Locke considerava a metáfora como um abuso de linguagem.<sup>122</sup> Condillac seria enfim, sob este aspecto, seu crítico ferrenho:

*“Os retores dizem que só se deve usar as figuras para trazer clareza ou prazer, e que é preciso sobretudo evitar multiplicá-las. Mas os que mais abusam delas têm a intenção de multiplicá-las? Eles querem ser obscuros, ou chocar o leitor? Ademais, o que é multiplicar as figuras? Os que dão estes conselhos vagos não sabem portanto o quanto, na origem, toda a linguagem é figurada. Eu digo ao contrário que não se poderia multiplicá-las demais: mas acrescento que é essencial conformar-se sempre à ligação das ideias.”*<sup>123</sup>

Mesmo o sentido próprio, ou seja, primitivo, é metafórico na medida em que a primeiríssima formulação já copia fielmente a ordem das ideias que expressava. Ora, se o

---

<sup>120</sup> Algo como uma “ferradura de prata” (pois se esperaria uma ferradura de ferro). Lamy já fazia estas reflexões contra Quintiliano, e promove a invenção como pensamento ativo relativo à tradução; sobre isso, cf. NOILLE-CLAUZADE, *op. cit.*, seção C.

<sup>121</sup> *Encyclopédie*, art. “Étimologie”, autoria de Turgot. Este excelente texto, de um amigo de Condillac, insiste fortemente sobre o caráter permanentemente conjectural da investigação etimológica.

<sup>122</sup> Cf. sobre a questão o artigo de Paul DE MAN, *op. cit.*.

<sup>123</sup> CONDILLAC, *Arte de Escrever*, II, cap.8, pp.232-3.

problema para a compreensão clara das coisas não está na figuração, ele se encontra para Condillac antes na perda da sensibilidade do valor das palavras. É por isso que, com uma investigação sobre a origem do conhecimento, que se conjuga naturalmente a uma investigação sobre a origem das palavras, o método do abade tem como objetivo um *programa orgânico de remotivação da língua*.<sup>124</sup> É preciso que cada falante veja como se forma o sentido de cada frase. A dificuldade ou mesmo impossibilidade de um tal programa é francamente anunciada pelo próprio autor, entretanto.<sup>125</sup> Ainda, nada impede que se o imagine, e que se tente aplicá-lo na instrução daqueles que virão. Sobre estas considerações transferidas ao plano político e social, voltaremos no último capítulo.

Entendemos afinal como é possível unificar o trivium, dada esta nova lógica que se reduz ao mesmo: “O método que segui para a instrução do príncipe parecerá novo, embora no fundo seja tão antigo quanto os primeiros conhecimentos humanos.”<sup>126</sup> É que as paixões, as palavras e as ideias não são independentes entre si, elas se originam juntas, elas se afetam mutuamente, e constituem assim diferentes aspectos de um mesmo fato, a existência humana. A classificação das artes do trivium é, como qualquer classificação, circunstancial, e não pleiteia jamais correspondência com o absoluto. Eliminar as barreiras entre as partes, permitir que interajam livremente, é portanto a única coisa que poderia produzir um método mais profundamente verdadeiro. Vejamos então como ele se aplicará a outros problemas.

---

<sup>124</sup> DROIXHE, *op. cit.*, p.25.

<sup>125</sup> Cf. o final de CONDILLAC, *Arte de Pensar*, parte II, cap. II.

<sup>126</sup> CONDILLAC, *Discurso Preliminar*, 2016, p.127.

## CAPÍTULO III

### Tato e figurações do espaço

*Até hoje não houve ninguém com suficiente firmeza e rigor para decidir propor-se abolir completamente as teorias e noções comuns, e aplicar um intelecto limpo e equilibrado a investigações particulares. Assim, a razão humana que temos é um mero amontoado e massa crua, feito com muita credulidade, acaso, e noções pueris inicialmente contraídas.*

*Mas se um homem de idade madura, de sentidos íntegros e mente purgada, se aplicasse do começo à experiência e aos particulares, seria de se esperar algo melhor. [...]*

*Não há esperança senão numa regeneração das ciências, que ao elevá-las com ordem segura sobre a experiência, as reconstrua de novo; o que acredito que até agora ninguém poderia afirmar ter feito, nem pensado.*

(Francis Bacon)<sup>1</sup>

Vemos em Condillac uma ampla manobra de neutralização dos conceitos basilares da metafísica tradicional. Mostrou-se em 1B e 2B o que se passava com as noções de *Deus*, *natureza*, *necessidade*, *substância*, *corpo*. Este capítulo visa completar a lista com a noção de *infinito*. Isto se dará através da abordagem, finalmente, do papel da experiência do tato, que cria um mundo objetivo aparentemente estável e permanente, condição em meio à qual será possível enfim conduzir-se com método. O tato, como apresentação do simultâneo e fonte da distinção em geral, carrega consigo o germe que organizará completamente o problema do espaço em sentidos próprio e figurado: pois as cópias virtuais do tato serão a memória em geral, entendida como função de figuração de espaços imaginários. Ademais, ao aliar-se todos os sentidos sob a organização sensorial espontânea da alma, a ordem terá ainda um aspecto sucessivo: o tempo. Descreveremos portanto a fundação do mundo objetivo a partir das sensações, mas aqui principalmente do tato, que se constrói na relação circular com a

---

<sup>1</sup> *Novum Organon*, I, §97, Referido em nota ao *Ensaio*, II, II, 3, §44: “Nemo adhuc tanta mentis constantia et rigore inventus est, ut decreverit et sibi imposuerit, theorias et notiones communes penitus abolere, et intellectum abrasum et æquum ad particularia de integro applicare. Itaque illa ratio humana quam habemus, ex multa fide, et multo etiam casu, nec non ex puerilibus, quas primo hausimus, notionibus, farrago quædam est et congeries. Quod si quis ætate matura, et sensibus integris, et mente repurgata, se ad experientiam et ad particularia de integro applicet, de eo melius sperandum est.... Non est spes nisi in regeneratione scientiarum, ut eæ scilicet ab experientia certo ordine excitentur et rursus condantur : quod adhuc factum esse aut cogitatum, nemo, ut arbitramur, affirmaverit.”

máquina fisiológica, e buscaremos mostrar como é possível a partir desta descrição desarmar as pretensões ao absoluto daqueles três conceitos: o infinito primeiramente, que faria degingolar na metafísica tradicional os outros dois, o tempo e o espaço. Esta operação colocará em causa, e de forma muito premente, a organização interna das matemáticas. Se já mostramos em 2B como a compreensão do *discreto* se antecipa à do *contínuo* no método do abade, ao que corresponde a prioridade da análise e da aritmética em relação à síntese e a geometria, será preciso ainda percorrer com mais vagar a situação conceitual destas disciplinas em seu método “segundo”. A isto dedicaremos a segunda seção do presente capítulo.

### 3A. A Constituição do Mundo Objetivo

Quando analisamos em 2A a história da noção do método na transição para o ramismo, encontramos uma tensão entre duas formas de compreender a compreensão, conforme reportada mais particularmente à audição ou à visão. Porém, estas discussões pareciam, em geral, deixar de lado a arte retórica da *actio* para se concentrar apenas nas demais. Na filosofia de Condillac, encontramos uma revalorização enfática dos aspectos da ação, e esta manobra se consuma precisamente na apresentação do tato no *Tratado das Sensações*. Nesta filosofia os dados do tato serão preponderantes porque permitem construir o espaço por indução. Trata-se de uma apropriação curiosa de um aspecto da filosofia de Leibniz, pois de forma semelhante o espaço não será tomado como forma principal, como fundamento metafísico da objetividade das experiências, ao modo de Locke e Newton;<sup>2</sup> antes, o espaço é compreendido como um *fenômeno* que emerge da organização espontânea, pela alma, daquilo que o tato provê. O que provê o tato? Uma simultaneidade *distinta e atual*.

Todo o nosso primeiro capítulo foi dedicado à legitimação, na filosofia natural dos séculos XVII e XVIII, deste corte sincrônico de compreensão que os autores do XVIII que tratamos chamam de *simultâneo*. O *meio* newtoniano perfaz esta função, bem como a harmonia de Leibniz, e mesmo o ocasionalismo de Malebranche quando coloca a função de simultaneidade diretamente em Deus, sem relê. Para Condillac, a simultaneidade é função da alma, que compreende de uma vez os dados [*données*]<sup>3</sup> provenientes de todos os sentidos.

<sup>2</sup> Vimos em 1B a defesa de Clarke do espaço absoluto; Ver LOCKE, *Ensaio*, II, 13, §13-14, sobre o espaço puro.

<sup>3</sup> O uso do termo é apenas episódico em Condillac, mas se refere ao que os sentidos provêem relativamente a um problema, reportado metaforicamente à álgebra; o termo ocorre atualmente para os dados digitais também em língua francesa. Ocorre em Condillac por exemplo em *As Mônadas*, I, 4, linha 77, grifado no original, relativo à

Entretanto, esta coexistência simultânea dos sentidos não é, por si mesma, distinta. O que destaca o tato dos demais e o impõe como principal para a constituição de uma objetividade é que esta simultaneidade apresenta os fenômenos como “*uns fora dos outros*”. Este será o critério geral da distinguibilidade, e por isso é o tato que o provê quando ensina os outros sentidos a se reportarem a algo que se encontra *fora* de mim. O tato instituirá a própria distinção fundamental da objetividade, isto é, a própria oposição entre dentro e fora. Um odor pode coexistir com um som na alma sem recurso ao tato, sem dúvida; mas é apenas ao reportar este odor a um objeto exterior, e este som a um outro, que poderei me representar como distintas as fontes das sensações que se encontram fora de mim. Agora, seguiremos a análise de Condillac do tato em três aspectos: a sua assimilação à função de integração da alma na condição de *sentimento fundamental*, a compreensão do circuito estabelecido entre física e metafísica como princípio da instituição de uma objetividade, e a construção desta objetividade na progressiva estruturação das funções motoras do organismo, que se fixam enfim como hábitos. Estas três etapas voltam a pôr em jogo disputas metafísicas herdadas, que intervirão mais uma vez nas discussões pelo sopesar relativo das posições de Locke e Leibniz. Os principais problemas serão o estatuto do infinito (correlativo aos do espaço e do tempo), e a discussão em torno das percepções claras/obscuras, e confusas/distintas.

Já analisamos, nas seções 1B e 2B, a compreensão por Condillac da “substância” como união atual da experiência sensível, ou um campo perceptivo. Esta abstração encontra, afinal, algo de positivamente constante na própria experiência, que é a presença contínua do corpo próprio. O fundo que se firma como permanente mantém um aspecto que se une a qualquer experiência, um “sentimento fundamental” desde o *Tratado das Sensações*, descrito como a experiência da existência da máquina fisiológica:

“Nossa estátua [...] existe a princípio pelo sentimento que tem da ação das partes de seu corpo umas sobre as outras, e sobretudo dos movimentos da respiração: eis o menor grau de sentimento a que se pode reduzi-la. Eu o chamarei sentimento fundamental; porque é neste jogo da máquina que começa a vida do animal: ela depende unicamente dele.”<sup>4</sup>

A influência que as diferentes partes do corpo exercem entre si é uma espécie de grau

---

questão da harmonia; e também na *Arte de Pensar*, II, 6: “Estando todas estas ideias bem determinadas, são tantos dados que, sendo comparados entre si, devem necessariamente conduzir a novas verdades.”

<sup>4</sup> *Tratado das Sensações*, II, 1, grifo do autor. Ver também *Les Monadés*, II, 1, linhas 1-3.

zero da experiência, que só pode ser abstraído pela alma nos casos do sono e do sonho. Este é aliás outro aspecto que impõe o tato como sentido principal pois, ao contrário dos demais sentidos, não é possível abstrair a experiência tátil. Pela experiência, conheço que minhas sensações de visão me chegam pelos olhos, e daí posso tapá-los caso não deseje ver; o mesmo com os ouvidos, com o nariz, com a língua. Ora, não é possível se furtar às experiências táteis, pois a própria existência do corpo implica a existência do tato. O iluminismo pode brincar à vontade com as suposições a respeito dos cegos ou dos surdos: em nenhum caso, segundo Condillac, pode haver ser humano desprovido de tato. Exatamente por ser de todos os sentidos o mais inabstraível, ele se firma de partida como o mais fundamental. Mas isso se confirmará ainda pelas análises físicas e metafísicas do circuito fisiológico primitivo, isto é, pela correspondência contínua entre sensação e movimento.

A instituição de um mundo “objetivo” só pode se dar por oposição a um mundo “subjetivo”.<sup>5</sup> Já dissemos que esta divisão é instituída pelo tato, e que para que isso se dê é preciso pensar a integração primitiva entre física e metafísica, que corresponde àquela entre sensação e movimento. Ora, isto se dá através de um fato atestado pela filosofia natural, analisado e desenvolvido pela fisiologia, particularmente com Haller: o arco reflexo.<sup>6</sup> Em Haller, há partes do organismo (as “fibras”) que sentem, e outras que se irritam (diríamos hoje: contraem-se). Estas fibras, cujas principais são, para a sensação, os nervos, e para a irritabilidade, os músculos, instituem um arco reflexo. O músculo se contrai involuntariamente quando recebe os estímulos do nervo que sente. E o nervo que sente transmite ao músculo a ordem de contrair-se, sem intervenção da vontade expressa. Do ponto de vista experimental, portanto, uma contração supõe uma sensação e vice-versa: relação de antístrofe. Esta posição, que Condillac segue explicitamente desde o *Tratado dos Animais*, se interpreta como liame experimental fundante entre física e metafísica em sua filosofia. Por ocasionalismo, já não importa por qual mecanismo preciso há correspondência; interessa

---

<sup>5</sup> É de se notar a inversão já consumada na filosofia de Condillac entre os termos *objeto* e *sujeito*. Em Descartes, por exemplo, a “realidade objetiva” diz respeito à sua apreensão como objeto do espírito, quer dizer, como fenômeno, o que chamaríamos hoje de aspecto subjetivo. A inversão está ligada, como se vê, à consideração da “substância” não mais como os objetos exteriores (substâncias individuais), mas como a alma enquanto fundo das experiências. Sobre esta inversão, e a canonização da “objetividade” como virtude epistêmica de apreensão “neutra” dos objetos exteriores, através dos atlas visuais produzidos em meados do XIX, cf. DASTON, L. & GALISON, P.: *Objectivity*. 2007, em especial cap. 1.

<sup>6</sup> HALLER, A.: *Dissertation sur les Parties Irritables et Sensibles des Animaux*, 1755, referida em nota no *Tratado dos Animais* (1755), I, 4. Em Haller, p.XIX, há uma tabela que discrimina as partes do organismo em sensíveis, insensíveis, irritáveis, não-irritáveis, ou sensíveis e irritáveis ao mesmo tempo (são as que contêm nervos e músculos.)

apenas que haja *alguma* correspondência que permita a comunicação entre os dois domínios, o dos fenômenos sensíveis e o dos fenômenos motores, o que se atesta por experiência.

Nos primórdios não há uma tal distinção entre domínios. Como eles estão misturados, pois se dão simultânea e correspondentemente, o ser sensitivo que vem a existir não os distingue de partida. Ele apenas tem sensações, sem reportá-las a algo de exterior. Mas víamos que, no caso do ser que sente, aos dois domínios correspondem duas ordens causais, uma física, à qual correspondem os movimentos, e uma metafísica, mais original que a física, à qual correspondem as *motivações* da realização dos movimentos. Um recém-nascido não se move porque pensa expressamente em se mover, por “desígnio” [*dessein*, que também se traduz por “desenho”; em inglês, *design*]. Ele se move porque quer, mas sem saber nem o que quer, nem o que é querer. É a organização fisiológica dada pela natureza que confere ao ser humano a capacidade de mover-se, mas confere também os canais de comunicação entre os movimentos do corpo e as paixões da alma, isto é, da metafísica, e que é afinal o domínio preferencial, primitivo, do qual se deriva a explicação de todos os fenômenos. Isso significa que a organização fundante da subjetividade é aquela entre o prazer e a dor, que corresponderão sem dúvida a movimentos no plano físico; entretanto, para a interioridade do ser senciente, não é preciso que se saiba que há movimentos, só é preciso que se saiba o que querer e o que não querer. É a estruturação do plano metafísico da vontade, pelas sensações, preferências e gostos, que transpõe ao plano físico sua ordem própria, estruturando-o, isto é, produzindo a coordenação motora dos movimentos físicos voluntários.<sup>7</sup> A ordem física do organismo copia, de alguma forma, a ordem desenvolvida no plano metafísico das carências e desejos.

A esta ordem metafísica das paixões corresponde uma ordem fisiológica. Que as paixões sejam “movimentos da alma” já era algo anunciado pelo cartesianismo. Ricken nos apresenta o desafio a Descartes por Cureau de la Chambre: este “movimento da alma” acaso é “só” uma metáfora, ou é “mesmo” um movimento material?<sup>8</sup> Descartes responde que é material, é claro, pois as paixões são intromissões do corpo na alma. A questão se torna interessante quando a tentamos interpretar sob os olhos de Condillac, pois aqui o movimento

---

<sup>7</sup> Canguilhem nos mostra que desde o XVII os fisiologistas já reconhecem uma divisão entre movimentos voluntários e involuntários, reportados respectivamente ao cérebro e ao cerebelo: *Concept de reflète*, cap. 3. A importância desta reflexão para a filosofia francesa se vê em MADINIER, G.: *Conscience et mouvement*, 1967.

<sup>8</sup> M. Cureau de la Chambre, *L'art de connoistre les hommes* (1669), pp.93ss.; *Le système de l'âme*, pp. 432ss.: citado por RICKEN, 1994, p.22.

se torna ao mesmo tempo literal no plano físico e figurado no plano metafísico. Não é preciso escolher um dos dois: como há uma interface natural entre os dois planos, a paixão é movimento e “movimento”, ao mesmo tempo. Mas veja-se que a própria explicação *física* de o que é um movimento se enriqueceu na passagem dos séculos 17 e 18 pelos desenvolvimentos que descrevamos em 1A. Desta forma, o movimento não precisa ser mecânico: ele pode ser produzido por outras causas, notadamente químicas, elétricas, magnéticas, “vitais” enfim. A explicação única do movimento fisiológico em regime cartesiano, aquela dos nervos tensos como cordas que são puxados de um lado para se transmitirem ao outro, chamadas “perturbações” [*ébranlements*], é completamente eliminada por Condillac em sua crítica a Buffon, e com recurso justamente aos fisiologistas de sua época: são citados Quesnay e Haller.<sup>9</sup> Que se tome como exemplo da nova explicação metafísica de Condillac, então, o leite da mãe que causa prazer em função da organização global do indivíduo.<sup>10</sup> Não é preciso que o filhote saiba que quer leite, o que é leite, nem que o leite o nutrirá. Mas é preciso que haja correspondência entre os dois planos, físico e metafísico, que é antes um dado da natureza e consequência da organização. A natureza criada por Deus arma um cenário quando institui a correspondência entre os planos; mas no plano particular da experiência individual há a princípio apenas as sensações, sem que se vislumbre o plano físico. Ora, a ordem que as sensações estabelecem espontaneamente entre si através de seus polos intensos (dor/prazer) faz com que se estabeleça, correspondentemente, uma ordem dos órgãos, pois eles se movimentam de acordo. É apenas pela atividade metafísica do circuito de dor e prazer, no interesse em repetir os prazeres e evitar as dores, que um animal poderia aprender a reger seus movimentos físicos - e os animais também têm alma, portanto, compreendida apenas magramente como a postulação, por analogia, do pólo intenso. Ora, é só com movimentos *regrados* que o animal vem a compreender uma ordem exterior, e que parecerá subsistir à ordem das próprias sensações.

Que o plano intenso da vontade seja anterior ao plano extenso do entendimento significa sobretudo que o discreto é anterior ao contínuo na progressão do desenvolvimento humano. Pois o prazer ou a dor, por confusos que sejam nos primórdios, são apreendidos como bloco completo, como unidade. Eis a primeira sinédoque, o direcionamento interessado

---

<sup>9</sup> cf. a nota 5 acima. Em *Tratado dos Animais*, I, 3, há a nota que se refere a Quesnay. Ambos os autores são movimentados com o mesmo objetivo de dispensar a noção mecânica de perturbação ou *ébranlement*.

<sup>10</sup> O exemplo é retirado de Buffon, e visa contradizê-lo: *Tratado dos Animais*, I, 4.

da percepção à circunscrição de uma sensação tomada pelo pólo intenso, prazer/dor. No desenvolvimento propriamente tateante dos começos da experiência, os movimentos se coordenam sem que se saiba que há movimentos a coordenar. Como a todo aspecto intenso corresponde um aspecto extenso, em ordem remetida à Natureza e, em última instância, à Inteligência do Criador, a ordenação dos pólos intensos termina por educar e coordenar os pólos extensos, que são os movimentos. Como corpo e alma não são distintos, pois desde a Queda apenas posso sentir minha alma *em* meu corpo,<sup>11</sup> a estruturação sensorial e a estruturação motora vão de par e contribuem, em seus reflexos recíprocos, para que o ser senciente tome posse de seus próprios movimentos, isto é, coordene-os com vistas a seus próprios fins.<sup>12</sup> É preciso, aliás, que o simples mover-se seja nos princípios prazeroso por si mesmo; pois só assim cada indivíduo pode ter interesse em tomar posse de seus músculos. A este respeito, um homem é só mais um animal, “e quando o cremos todo ocupado em brincar, é propriamente a natureza que brinca com ele para instruí-lo.”<sup>13</sup>

A existência do arco reflexo, dado pela natureza na configuração fisiológica de um organismo, não é porém suficiente para que se possa *distinguir* o interior e o exterior do corpo próprio. Ao contrário, esta distinção só se institui com recurso a uma sensação particular do tato, a saber, a solidez. Apenas pelo arco reflexo, seria possível imaginar que um ser vivo aprendesse a coordenar os próprios olhos para ver o que lhe interessa, mas sem que fosse de forma alguma necessário que ele soubesse *que* move os olhos, que tem músculos para movê-los, ou de que forma os põe em marcha para ver o que busca ver.<sup>14</sup> Ao contrário, a consciência distinta do corpo próprio só é obtida através dos *obstáculos* que se impõem aos movimentos que eu não sabia que fazia. Pois para compreender o que sou é preciso contrastá-lo com o que não sou. Quando a estátua, o animal, ou o recém-nascido se movem, não sabem a princípio que o fazem. A progressiva instituição de alguma ordem entre as percepções, motivada pelos pólos intensos das sensações, promove entretanto a compreensão da incompletude e da insuficiência do organismo a si mesmo: pois para conservar-se é preciso buscar algo *fora*. Mais uma vez, aqui é a natureza quem instrui, pois a sensação de

---

<sup>11</sup> *Tr. Animais*, I, 2: “Não sinto de um lado meu corpo, e de outro minha alma; sinto minha alma em meu corpo.”

<sup>12</sup> É a tese geral do Tratado dos Animais, parte I, capítulo 4.

<sup>13</sup> *Tratado dos Animais*, Parte II, cap. 2.

<sup>14</sup> Na verdade, a sequência da exposição mostrará que isso não é possível, pois a visão também exige ser educada pelo tato para que venha a enxergar as coisas como exteriores. De toda forma, uma tal suposição evidencia que o arco reflexo faz com que o aprendizado motor prescindia de qualquer compreensão consciente ou discursiva de o que é que se está fazendo quando se faz o que se faz. Todos sabemos ver o que nos interessa, mas pouquíssimos de nós sabem como atuam os músculos dos olhos para realizar estes gestos.

carência [*besoin*] também tem correspondente fisiológico, qualquer que seja ele. Quando nos princípios um ser vivo tateia, ele de pronto encontra barreiras. Pelo tateio, ele é capaz de distinguir entre aquilo que é ele mesmo - quando a mão toca o peito e ele diz “ainda sou eu!”<sup>15</sup> - e o que não é mais ele - quando toca um objeto alheio a si. Neste último caso, a solidez que ele sente será também compreendida como um limite a seu próprio corpo. Não posso ir adiante, este objeto me exclui. Exclusões recíprocas, *partes extra partes*: começo enfim a perceber que as coisas estão “umas fora das outras” [*les uns hors des autres*]. Este conhecimento, que apenas o tato poderia prover, é a primeira manifestação daquilo que se tornará *a distinção em geral* quando, hoje, somos capazes de abstrair uma noção tal qual a “distinção”. Toda compreensão distinta será uma cópia sintática de uma distinção tátil preliminar.

A primeira abstração rudimentar também é proveniente diretamente da natureza, pois a própria máquina viva discrimina cinco canais diferentes pelos quais posso receber sensações. Nos primórdios da experiência comum, já de posse dos cinco sentidos, as coisas não se distribuem tão claramente em sensações, mas antes em objetos (ver 2B1). Há sensações distintas, é claro, e elas só são por princípio abstraíveis porque vêm de canais distintos. Que elas se concentrem em objetos, entretanto, é em si mesmo um fato tátil. Pois é o tato quem distribui as coisas do mundo em objetos, justamente aqueles que podem ser distinguidos principalmente com as mãos. É o tato quem instrui sobre a importância fundante das fronteiras, as fronteiras táteis de um objeto que compõem uma figura contínua, e que se reencontra na função metafísica, sinedócica, da atenção. Se já há atenção rudimentar antes que o tato pudesse instituir fronteiras, é com ele apenas que elas se tornam enfim distintas.

O tato é o sentido principal porque educa os demais a respeito das distinções. Quando o tato reconhece e distingue o mundo em diferentes objetos, ele o faz em concerto com o funcionamento de todos os demais sentidos: se a estátua limitada ao tato (*Tratado das Sensações*, parte II) é uma abstração teórica quase extravagante que permite compreendê-lo de forma mais clara isolado dos demais sentidos, é entretanto preciso reconhecer que a experiência concreta dos seres humanos, e dos animais em geral, se dá no concurso de todos os sentidos (parte IV). Ora, quando o tato distingue os objetos, ele se torna capaz de ensinar a todos os outros sentidos que eles devem se reportar a *um mesmo* objeto, que apenas ele distingue e reconhece como uno contíguo (parte III). O caso mais sensível, o caso *decisivo*

---

<sup>15</sup> *Tr: Sensações*, II, 5.

para o estabelecimento da filosofia de Condillac, será a estruturação da visão por tradução da ordem encontrada no tato.

Se a visão se tornava o sentido paradigmático para o conhecimento nos princípios da modernidade e das teorias sobre o método, contestar o império da visão se torna, portanto, um ponto crítico para o estabelecimento de um outro tipo de método e de epistemologia.<sup>16</sup> A filosofia de Condillac poderia mesmo ser identificada, por alegoria, à redescoberta do tato, que equivale à descoberta de que *não basta abrir os olhos para enxergar*. Aquela noção de intuição cartesiana como grau zero epistêmico, um ponto de partida básico de obviedade, de simplicidade cristalina, será compreendida então antes como uma construção progressiva, através da incorporação de hábitos correlativos às circunstâncias (fisiológicas) em que nos encontramos.

Na contiguidade das sensações táteis, este sentido é enfim também a fonte experimental de um *contínuo* [*cum + teneo*, conter] distinto. No percorrer do mundo exterior, seja nas partes do meu corpo próprio ou dos outros corpos, o tato vai instituindo o mundo externo. Ele só pode fazer isso de forma muito limitada e lenta, pois envolve necessariamente a própria estruturação dos movimentos, o que chamaríamos hoje de uma coordenação motora.<sup>17</sup> De toda forma, este lento processo finda por reconhecer os objetos como unidades distintas e contíguas, perfazendo um contínuo que pode ser percorrido pelos membros. Também o reconhecimento dos *elementos discretos* do mundo exterior é portanto, antes de tudo, um fato provindo do tato.

A natureza instruirá, enfim, também pelos ciclos; pois são eles que induzem à repetição das mesmas operações sob as mesmas circunstâncias, impondo à alma a compreensão abstrata, pela memória, através da repetição (como vimos em 2B2). A repetição contínua dos mesmos movimentos para as mesmas atividades os estabelece de forma tão profunda que não será mais preciso pensar conscientemente neles. Pode ser, em alguns casos, que sequer seja possível vir a pensar neles sem grande esforço, como as próprias reflexões de Condillac nos mostram. Um movimento suficientemente repetido ao ponto de ser executado

---

<sup>16</sup> É notável aqui a semelhança com o estruturalismo: Michel Serres o descreve como “Um esperanto dos doutos em meio à proliferação prodigiosa das regiões e suas sobreposições. É preciso dizê-lo: esta geração [das ciências contemporâneas a 1972] impôs-se contra a dos geômetras. A matemática quis pegar a intuição e torcer-lhe o pescoço: analisar as interconexões entre formalidades, abandonar a descrição de idealidades existentes, cegar suas visões para falar uma linguagem segura.” (“Les Traductions de L’Arbre”, in *Hermès III*). Leibniz falava nas *Meditationes* em ideia simbólica *ou cega*. Condillac se encontra plenamente em continuidade a isto.

<sup>17</sup> Ainda sobre a semelhança com o estruturalismo, é difícil não pensar na psicopedagogia e no método de Piaget; cf. seu *Le structuralisme*. Paris: PUF, 1972.

quase automaticamente se torna um *hábito*, que uma vez incorporado passa a estruturar os aprendizados subsequentes, num esquema que se figuraria como uma deposição progressiva de camadas de ação.

Num tal cenário, onde se encontra o *instinto*? Condillac nos mostra a complexidade do termo, e busca determinar mais claramente seu sentido. A tomar a etimologia, o instinto não passa de um *impulso*.<sup>18</sup> Quando se entende por “instinto” que um ser vivo já tem uma interioridade estruturada de antemão para apreender o mundo objetivo, este termo é falso, não tem correspondente, e o instinto não existe. Se se quiser falar de algo dado imediatamente, de forma inata, pela organização fisiológica, tudo o que se poderia dizer, com Condillac, é que há uma *comunicação dada* entre o domínio metafísico e o domínio físico, e uma *estruturação dada* do domínio fisiológico que é a máquina animal. Entretanto, do ponto de vista da subjetividade, do metafísico, não há nada que possa ser dado de antemão. Se o mundo objetivo se constitui para a alma pela relação recíproca dos dois sistemas, a alma e o corpo, e o corpo é dado pela estrutura fisiológica desenvolvida por epigênese, o que se têm são todos os dados necessários à aparição e resolução de um problema, mas de forma alguma a resolução em si mesma. É preciso ainda que as sensações *se comuniquem* por ocasião dos estímulos do corpo até a alma. O corpo é dado; a integração metafísica entre os dois sistemas também é dada; mas não é dada a estruturação interna da alma, que só se obtém “por ocasião” dos estímulos do corpo: é esta a condição da queda. Por isso, um animal filhote vai, como que por instinto, em busca do leite. Mas quando vai, não sabe que há leite, não sabe o que busca, nem que tem um corpo: e entretanto, encontra o que buscava. Ele apenas segue a natureza, que não lhe oferece um desígnio explícito, um projeto consciente de o que fazer, apenas o impele à ação da melhor forma possível pelo pólo afetivo, o cheiro agradável, a inquietude da fome: a Natureza é boa mãe. Assim, e mais uma vez, apenas os elementos que são as sensações são dados, mas não a sua ordem, que é espontânea e emergente, e se institui pelos juízos. Se se quiser entender por instinto uma ordem da alma que antecipa as ações que se executam, não há instinto; pois a alma só se ordena após a execução fortuita dos movimentos, e a partir deles. A alma aprende portanto também a querer, e nem mesmo os desejos são dados. Os desejos só se formarão quando o animal *se lembrar* de uma carência que já havia

---

<sup>18</sup> Nota ao *Tratado dos Animais*, I, 4. *Ibid.*, II, 5, é inteiramente dedicado à questão. Também o *Extrait raisonné du Tr. des Sens.*, *Intr.*: “Que se espera destes filósofos que recorrem continuamente a um instinto que não poderiam definir? Lisonjear-se-ão de calar a fonte dos erros enquanto nossa alma agir tão misteriosamente?”

sido sanada por certos movimentos, e então se representar a repetição daquelas circunstâncias; mas da primeiríssima vez em que ocorre uma ação, ela não poderia ter sido antecipada pela alma. Este raciocínio valeria para os animais e para o homem.<sup>19</sup>

Os hábitos que se depositam na máquina fisiológica com a repetição das experiências estruturam não apenas o plano das operações do corpo, mas também o plano das da alma. Como a algo na alma sempre corresponde, por ocasionalismo, algo no corpo, é possível supor que a sede fisiológica da percepção, o cérebro, contrai *ele mesmo* hábitos análogos àqueles dos membros. O corpo por inteiro é que age em concerto: “Poder-se-ia saber uma língua se o cérebro não adquirisse hábitos que correspondem aos dos ouvidos para ouvi-la, aos da boca para falá-la e aos dos olhos para lê-la? A lembrança de uma língua não está, portanto, somente nos hábitos do cérebro; está também nos órgãos da audição, da fala e da visão.”<sup>20</sup> Impelidos pelos hábitos, os próprios sentidos aprenderão a se refinar para interpretar o que acontece: é o nascimento dos gostos. Na formulação final da questão por Condillac, *o próprio cérebro aprende movimentos* e se lembra deles, que agora sabemos não se esgotarem nas causas mecânicas. Onde está o movimento do braço quando não o mexo? Ora, em lugar nenhum, e a pergunta é descabida, quase ridícula. Os metafísicos, entretanto, se perguntam despididamente: onde está uma ideia quando não penso nela? Ora, uma ideia é apenas sensação transformada. Se uma sensação não é um movimento, ela entretanto se apresenta *por ocasião de* um movimento. Um movimento não é uma cor;<sup>21</sup> entretanto, a cada cor corresponde um movimento do cérebro. Há tradução e correspondência contínua entre os dois domínios, do movimento e da sensibilidade. Onde está o movimento do braço que não se move? Em lugar nenhum: o organismo apenas guarda a possibilidade de repetir um movimento que aprendeu a realizar. O mesmo se dá com as ideias, que não existem *materialmente*, mas podem se reproduzir *a partir de movimentos*, uma vez que a alma tiver tomado posse suficiente delas como hábitos. As idéias existem num plano imaterial, virtual, metafísico. A reabilitação das forças de influência leibniziana, como vimos em 1A, era exatamente a reabilitação de um potencial não imediatamente expresso na extensão material. E a experiência fundante da noção de força, agora para Locke e Newton, era exatamente o esforço do músculo. O próprio tato é ativo e passivo, alternadamente.

<sup>19</sup> *Tr. Sens.*, IV,1. A introdução ao *Tr. dos Animais* destaca a complementaridade entre as duas obras.

<sup>20</sup> *Lógica*, I, 9, pp.66-67. Curiosa omissão dos hábitos da mão para escrevê-la: mas é que se trata de um outro dialeto mais tardio.

<sup>21</sup> Tratado dos Animais, I, 6: “Ora, uma perturbação [*ébranlement*] não é uma cor.”

O exemplo em que Condillac esclarece estas questões é o do homem que aprende a tocar cravo.<sup>22</sup> O exemplo tem duplo uso: por um lado, pensar é como tocar um instrumento; por outro, o ser pensante é como um instrumento musical que toca a si mesmo. A relação do cravista com o cravo é recíproca, antitrófica: aos movimentos da mão correspondem os sons do cravo, e o ouvido do cravista por sua vez confirma a correção do movimento realizado. Esta reciprocidade de ação e efeito é o que permite ao instrumentista aprender a tocar, pois é o que lhe permite saber a diferença entre o acerto e o erro. Mas o próprio homem que pensa é ainda como um cravo que toca a si mesmo.<sup>23</sup> A fecundidade da analogia se encontra principalmente no fato de que as notas do cravo, como as ideias de um humano, não são *objetos* materiais, mas *movimentos*. Onde está a nota no cravo? Em lugar nenhum: a tecla apenas desencadeia a vibração da corda, e a nota é o movimento de vibração, que apenas tem sentido aliás diante de um sistema harmônico.<sup>24</sup> O mesmo se passa com as ideias: elas se apresentam à consciência pelos movimentos do cérebro, mas não existem por si mesmas quando não se pensa nelas; e enfim, elas só fazem sentido em relação aos demais movimentos que o corpo aprendeu a realizar. Esta analogia deixa ver com maior clareza a contextualidade como aspecto incontornável para o sentido em geral.

Um cravista experiente desenvolve um tal hábito do movimento de suas mãos que é capaz de tocar sem sequer pensar no que está tocando. Os movimentos lhe ocorrem como que por instinto. Esta naturalidade é obtida, não dada; é a repetição que confere ao movimento a *aparência* de natural. Aqui se vê que o hábito é a *instituição de um código em geral*: pois os próprios gestos se apresentam como *repetição codificada* de movimentos. A repetição permite tomar posse e naturalizar (uma segunda natureza)<sup>25</sup> as experiências provenientes de qualquer um dos sentidos, pois esta capacidade é metafísica, e realizada pela alma. Quando o cravista se lembra de uma música através dos movimentos mesmos da mão, a memória lhe

---

<sup>22</sup> *Lógica*, I, 9.

<sup>23</sup> Yvon Belaval, em “La crise de la géométrisation de l'univers dans la philosophie des Lumières”, 1952, p.353, nota 49, destaca em D’Holbach (*Sistema da Natureza*, Londres 1770), vol. I, caps. 7 e 8, o exemplo do cravo que toca a si mesmo. A consultar a obra referida, entretanto, o exemplo é antes uma harpa, à página 100. O cravo que toca a si mesmo ocorre ainda no *Sonho de D’Alembert* de Diderot, póstumo. Sobre toda a questão, cf. SARRASIN ROBICHAUD: *L’Homme-clavecin*, 2017. Concluimos que se trata de analogia disseminada à época, pois ocorria já em Leibniz, mas é fortemente associada ao materialismo no XVIII; Condillac ao contrário se apropria dela em outro regime, sempre destacando a incontornabilidade do plano metafísico-espiritual.

<sup>24</sup> A referência de fundo é a teoria de J.-Ph. Rameau; também sobre isso, ver Sarrasin Robichaud, nota acima.

<sup>25</sup> Condillac despreza a expressão por sua ambiguidade metafísica (ver *Lógica*, II, 1), mas parece reter a ideia; ver Quintiliano, II, 4, §17: “é suficiente que o menino tenha escrito, com máximo esforço e total dedicação, algo aceitável o quanto permitir sua idade; que se acostume a isso até que se lhe torne uma segunda natureza.”

fala “num tipo de linguagem de ação”.<sup>26</sup>

Repita-se: o cravista não poderia ter aprendido a realizar estes movimentos se não tivesse tido a contínua resposta recíproca de um outro sentido, a audição. Isto significa que, para contrair este hábito, foi preciso saber *julgar* pelo ouvido se o movimento realizado estava correto ou não. Isso só pode ocorrer a princípio lentamente, pela repetição regrada dos difíceis movimentos que, entretanto, se tornam gradativamente mais fáceis. Portanto, aqueles juízos lentos se imiscuem aos poucos e insensivelmente, aos hábitos da mão que toca o cravo, como o fazem aos hábitos do ouvido que percebe a música. A questão é quase óbvia em se tratando de aprender a tocar um instrumento musical. Mas quando se tratar de tocar o próprio corpo, de fazer uso das funções mais rudimentares e prementes dos próprios órgãos, os hábitos foram contraídos há tanto tempo, num momento tão primitivo do desenvolvimento do indivíduo, e estão portanto de tal forma soterrados nesta naturalização aparente e em verdade artificial dos movimentos, que bem pode parecer para a maior parte dos homens que sejam inatos.<sup>27</sup> Voltamos então ao caso decisivo: a instrução pelo tato do sentido da visão.

Interessa a Condillac mostrar que a visão não é a princípio capaz de julgar por si mesma as distâncias e as configurações espaciais. O abade considera mesmo que o mérito de sua filosofia seja o de ter sido a primeira a ir tão fundo, e finalmente de forma satisfatória, na análise da questão.<sup>28</sup>

*“O Tratado das sensações é a única obra em que se despiu o homem de todos os seus hábitos. Ao observar o sentimento em seu nascimento, ali demonstra-se como adquirimos o uso de nossas faculdades; e os que tiverem apreendido bem o sistema de nossas sensações haverão de convir que não é mais necessário ter recurso às vagas palavras de instinto, de movimento maquinal, e outras parecidas, ou que ao menos, se as empregamos, pode-se fazer ideias precisas delas.”<sup>29</sup>*

Impor à visão as lições do tato, repetimos, implica uma subversão das assunções epistêmicas racionalistas, ao colocar a descoberta indutiva do tato como fundamento do

<sup>26</sup> *Lógica*, I, 9; 2016, p.66.

<sup>27</sup> Cf. *Arte de Pensar*, I, 5: Malebranche escrevia sobre uma ligação “natural” entre ver uma pedra que cai ameaçando nos esmagar e a fuga dela (*Recherche*, II, 3.). Condillac: “Ora, pergunto se pode ser natural fugir quando não se aprendeu ainda a andar.”

<sup>28</sup> No *Tratado das Sensações*, III, cap. 4, Condillac dá a história da descoberta desta verdade, reconhecendo em Malebranche a primeira centelha quando dizia que os juízos se imiscuem nas sensações; em seguida fala de Locke e Molyneux, que deixam a desejar, e do mais satisfatório, mas incompleto, Berkeley.

<sup>29</sup> *Extrait raisonné du Traité des Sensations*. OP III, p.324, b1-b12.

sentido que se supunha o principal, e de onde se derivam as metáforas para as virtudes do conhecimento: a clareza, a distinção, a nitidez, etc.

O capítulo 3 da parte III do *Tratado das Sensações*, “Como o olho aprende a ver a distância, a situação, a figura, o tamanho e o movimento dos corpos”, é o mais longo de toda esta obra, o que já indicaria sua importância numa filosofia tão ciosa da concisão. Ali, o abade parte da teoria óptica estabelecida para mostrar sua insuficiência para a instrução dos olhos. Os olhos certamente são como dois bastões, como o queria Descartes, mas bastões inúteis quando não tenho como saber nem seu comprimento nem sua direção.<sup>30</sup> Na divisão entre sensações que se reportam ao interior e ao exterior, a visão não provê nenhuma daquelas qualidades listadas no título do capítulo, mas apenas as sensações “interiores” de luz e de cor. Entretanto, nem toda a teoria óptica completa poderia ser capaz de instruir os olhos, pois o mais fundamental deste aprendizado é antes aprender a regradar seus movimentos. Para isso, é preciso estar interessado em fazê-lo: não pela formação de um projeto expresso de mover os olhos, mas por alguma solicitação exterior que os engaje a tanto, que pareça atrair a vista. Para constituir hábitos para estes movimentos, é preciso ainda vagarosa repetição da experiência, como para qualquer outro hábito. O acaso vem, enfim, em ajuda: pois, quando toca e descobre o próprio corpo, a estátua pode levar as mãos aos olhos, momento em que todas as cores desaparecem. A repetição desta experiência a instrui sobre onde está o órgão da visão, e ademais algo muito importante: que as cores não são palpáveis. Se cada cor é uma sensação simples, ela não dá uma ideia distinta, pois não engaja a distinguir-se: é só quando reportada a algo de exterior que o fará: “Uma cor portanto não representará dimensões a olhos que não aprenderam a reportá-la a todas as partes de uma superfície”. Condillac compara a cor a outras sensações indistintas provenientes do tato, como o calor e o frio: assim como estas não tornam os fenômenos do tato verdadeiramente distintos, pois são confusos, assim também seriam as cores a princípio.<sup>31</sup> Pois no começo a visão é apenas uma superfície que não se reporta a nada de exterior: ela vê uma paisagem sem ser capaz de distinguir suas partes (“e ela acaso tem ideias daquilo que não repara?”)<sup>32</sup>. Ora, para reparar [*remarquer*], para distinguir, é preciso saber conduzir-se. Aquilo que é visto ao acaso, sem querer ver, sem saber que há algo a ser visto, não se fixa na memória. Para que se fixe, é

---

<sup>30</sup> A comparação da visão com dois bastões se estabelece pelo menos desde a Dióptrica de Descartes.

<sup>31</sup> *Tratado das Sensações*, III, 3.

<sup>32</sup> *ibid.*

preciso ter elaborado o próprio interesse em ver (ainda que codificado apenas entre as relações sensoriais, sem linguagem), o que exige por sua vez a compreensão de que há um mundo exterior com o qual lidar. É preciso portanto saber enxergar [*regarder*], e para isso é preciso saber conduzir os olhos, o que exige interesses como condição. “Esta diferença [entre ver e enxergar] não escapa ao menor gramático, mas escapa aos filósofos.”<sup>33</sup>

Enfim, é com o auxílio da mão como referencial externo que os olhos se educam. Depois de ter aprendido a conduzir a própria mão, e reconhecê-la pela visão, a estátua conseguirá, por este referencial, estabelecer as outras relações que há entre as cores, e que ela poderá gradativamente estabelecer de forma distinta. Assim, há a princípio uma superfície indistinta: com a mão diante dela, é possível perceber que a superfície está mais distante do que parecia a princípio, pois se revela atrás da mão. A mão que se coloca e se retira de um objeto faz as cores se alternarem: ora a da mão, ora a do objeto. Percorrendo um objeto com a mão, ela distingue uma cor fixa, e outra cor que se move. À medida que os olhos acompanham a mão, ela parece *revestir* [*revêtir*] de cores os objetos que toca. Isto a faz perceber que há coisas a serem vistas no mundo exterior, e é assim que percorrer os olhos neste “caos de luz e cores” se torna para ela uma atividade *agradável*. (Poderíamos portanto dizer que, a partir daqui, nada a mais se precisa acrescentar, e o processo chegará a bom termo naturalmente, conduzido pelas delícias do olhar.) Aproximando e afastando as mãos, os olhos aprendem a julgar a distância dos objetos próximos. Tateando com cuidado (analisando) objetos compostos, ou de formatos diferentes, o olho se educa a respeito do sombreado que um objeto de tal ou tal formato tomam para a visão (um cubo ou um globo, retomando Molyneux)<sup>34</sup>. Depois disso, acontece de ela ver um objeto e o julgar ao alcance da mão: mas quando tenta pegá-lo, não encontra nada. Ela percebe assim que a coisa estava mais distante que supunha. Ao se locomover para aproximar-se da coisa buscada, ela se educará com o tempo também a respeito de distâncias que estão além do seu alcance imediato.

Nesta reconstrução, em nenhum momento a estátua viu os objetos duplos e invertidos, como o são as imagens que se formam dentro do olho.<sup>35</sup> É que a estruturação da experiência não passa em nenhum momento pelos dados “objetivos” da fisiologia, que a estátua não conhece nem precisa conhecer para aprender a ver; as sensações se organizam apenas pelo

---

<sup>33</sup> *ibid.*

<sup>34</sup> A questão de Molyneux se formula em Locke, *Ensaio*, II, 9, §8.

<sup>35</sup> Buffon os supunha assim, e Condillac se coloca contrário à posição desde o *Tr. dos Animais*, I, 6.

circuito recíproco entre os movimentos dos olhos e as sensações da visão. Portanto, quando aprende a ver pela ajuda do tato, os olhos vêm bem de partida, pois a natureza instrui bem. Mas os olhos não chegam a ver mais do que o tato os instruiu, e por isso os olhos, ainda hoje, julgam incorretamente a abóbada celeste como uma superfície plana. Os olhos aprenderão a reconhecer as partes, e em breve já julgam também sobre todo um *conjunto*, sem precisarem se deter sobre cada uma das partes em separado. Mas foi preciso que um dia ela o tenha feito: analisado lentamente, destacado as partes e, na formação do hábito, passar a julgar o todo como se não precisasse mais das partes. Sobre o conjunto, Condillac remete explicitamente aos princípios da arte da pintura.<sup>36</sup> Com a incrustação do hábito de ver, a estátua se fiará enfim mais na visão que no tato, o que a fará cair em novos erros (a solidez do vidro transparente é destacado como um fenômeno que confunde, entre outros), e assim os outros sentidos “perdem fineza à medida que os olhos ganham sagacidade”.<sup>37</sup>

O tato, que era o sentido principal, se tornou afinal acessório; e a visão, que era acessória, se tornou principal, num processo ocorrido antes mesmo que qualquer ser humano fosse capaz de compreender que este processo acontecia. Para saber como se aprende a ver, não basta portanto ter um dia aprendido a ver: era preciso para isso meditar sobre os fundamentos da experiência que se encontravam apenas nos primórdios; ou sobre aquilo que há de mais elementar na sensibilidade.

\*\*\*

Descrevemos acima o resultado final das reflexões de Condillac, na forma como se lêem as versões definitivas dos *Tratados das Sensações, dos Animais*, e da *Lógica*. As duas primeiras obras foram alteradas sob alguns aspectos importantes ao longo da vida de nosso autor. O percurso filosófico de Condillac a este respeito é pedregoso, e a elaboração desta versão final é lentamente gestada desde as primeiras versões das obras anteriores, e de discussões preliminares, de ordem metafísica, entre as filosofias de Locke e Leibniz, como se vê notadamente na dissertação sobre *As Mônadas*. Vejamos então algumas dessas questões ainda não abordadas em 1B, e que se tornarão importantes para discutirmos as matemáticas na próxima seção. Pareceu-nos mais proveitoso, para os problemas ora apresentados, exibir a questão na direção contrária, e analisar abaixo as questões das primeiras obras à luz dos resultados de obras posteriores que acabamos de ver. A filosofia de Condillac se prestaria

---

<sup>36</sup> Ver acima, 2A, p.150 e n.78.

<sup>37</sup> *Tratado das Sensações*, III, 3.

sem dúvida a leituras proveitosas nas duas vias, mas para este caso particular esta nos parece de melhor compreensão.

Há desde o começo da obra filosófica de Condillac, como vimos, um complexo de questões metafísicas que se desenvolvem principalmente no conflito entre as filosofias de Locke e Leibniz. Essas discussões vão sendo encaminhadas, ao longo da obra do abade, cada vez mais claramente à compreensão e análise da experiência sensível, e ressoar nela claramente. Elas podem ser organizadas em torno de um desafio de Leibniz à filosofia de Locke: quando o filósofo alemão fala em “pequenas percepções” na mônada, esta assunção ameaça o primado da consciência que Locke assumira como ponto de partida metodológico.<sup>38</sup> A questão se desenvolverá na discussão por Condillac da oposição entre ideias claras e obscuras, distintas e confusas.

Desde o *Ensaio*, Condillac assume o primado lockeano da consciência. Como víamos, Locke tomava esta noção como a função de unificação das experiências vividas, de modo que seu método experimental tem como fundamento aquilo que se apresenta efetivamente para a consciência, e coincide com a memória. Para Condillac haverá uma tensão entre as noções de percepção e consciência que se consolidaria em sua última filosofia na interpretação da *Gramática*, I, 4, da percepção como coincidente ao juízo (ver acima, 2B2). Desde o começo, o abade já assumia que toda percepção é consciente, e que estas duas palavras significam a mesma coisa sob vieses diferentes. Mas se há, como evidentemente há, sensações que nos atingem e das quais não nos apercebemos conscientemente, elas são interpretadas no Ensaio como todas necessariamente conscientes; se não posso em seguida acessá-las, é porque seriam esquecidas imediatamente, pois consciência é memória.<sup>39</sup> Já Leibniz pretendia ao contrário, com sua noção de mônada como substância individual *completa*, aspecto que se apoia necessariamente sobre a noção de infinito, que haja percepções não-conscientes, isto é, confusas e obscuras, mas infinitesimais, que produziriam na mônada o que Condillac chama, em outro quadro conceitual, de “circunstâncias”. Como interpretar, do ponto de vista metafísico, uma percepção que recebo, mas na qual não reparo? Condillac decidia então a princípio dispensar as noções obscuras de Leibniz, e explica estas percepções subliminares pelo recurso à memória. A função de *atenção*, portanto, seria necessária para fixar uma experiência como lembrança, mas a percepção permanece função independente da atenção e

---

<sup>38</sup> Veja-se sobre isso acima, 1B, pp.100ss.

<sup>39</sup> Ensaio, I, II, 1, §13; 2018, p.57.

anterior a ela. Esta solução encontra problemas que sobressaem no *Ensaio*, I, VI, primeira proposta pelo abade de solução ao problema de Molyneux: seria um cego de nascença que de repente adquirisse a visão capaz de distinguir um cubo e um globo colocados diante de si? Condillac responde afirmativamente, e isso se deve à sua indecisão a respeito da consciência como critério de experiência: se hoje sou capaz de distinguir conscientemente os dois objetos, lhe parecia que esta consciência deveria ser transferida aos primórdios da experiência tal e qual se dá atualmente. Condillac reformulará a questão desde a primeira versão do *Tratado das Sensações*, como ademais se atesta nas cartas a Gabriel Cramer, escritas durante este período de transição e reformulação.<sup>40</sup> As mudanças buscam dar espaço às percepções não-conscientes [as que ocorrem “à son insu”]<sup>41</sup> sem entretanto renunciar ao primado da consciência de Locke. Isto se dará por duas vias: primeiramente, a melhor elaboração dos critérios para a fixação das ideias na memória, que serão devidas agora não tanto à focalização pontual da atenção, mas à gradual incorporação desta focalização como hábito, o que distende o processo num maior intervalo temporal e atenua a posição mais estritamente lockeana do Ensaio, em que a reflexão parece instantânea. Em segundo lugar, é preciso neutralizar a ideia de infinito, coisa que vinha sendo elaborada desde *As Mônadas* com vistas a desarmar as ideias obscuras. Com estas mudanças, a posição de Condillac estará a meio caminho das dos dois principais autores em que se inspira, pois será capaz de admitir ideias confusas e obscuras depois de desvinculá-las do infinito, ao mesmo tempo em que elaborará um esquema mais processual e prático para o devir da memória.

Vejamos então a crítica ao infinito. É um fato estabelecido para a maior parte dos metafísicos do XVII que o infinito seja necessário para a compreensão das ideias finitas. A questão remonta às Meditações de Descartes que recorrem à infinitude divina, mas é genericamente seguida pelos cartesianos posteriores, particularmente Malebranche que, em sua doutrina da “visão em Deus”, exige toda a carga teológica das noções ora neutralizadas por Condillac para explicar a revelação natural dos sentidos.<sup>42</sup> De maneira similar, Leibniz

<sup>40</sup> Ver *Lettres Inédites à Gabriel Cramer*, pp.94-95: “Tendo o projeto de desenvolver a origem dos conhecimentos humanos, deveria eu, sob risco de perder-me, remontar para além da experiência? Ou não devia eu começar senão onde a experiência começa?”. Citado por Bongie, p.49. Analisamos com mais vagar a questão da transição do *Ensaio* ao *Tratado das Sensações* em nosso mestrado: SILVA, 2016, pp.59ss.

<sup>41</sup> Condillac definia no *Ensaio* (I, II, 1, §4; 2018, p.51) a consciência como aquilo que *não* está à son insu. No *Tratado das Sensações*, IV, 1, diz-se que no princípio da experiência começamos a nos mover à *notre insu*. “Insu” é a negação do saber: *Savoir*, participio *su*; in + su. Muito ao pé da letra, algo como “ao seu dessabido”.

<sup>42</sup> A questão toca aqui a elaboração por Malebranche da “extensão inteligível” em oposição à “extensão sensível”, em que a *inteligível* é algo como o espaço puro e depende diretamente do intelecto de Deus. Sobre toda esta questão em Malebranche, cf. KONTIC, 2020. Aderimos aqui a Funkenstein, que reconduzia as

supõe que na mônada se encontra o infinito: como ela é uma substância individual “completa”, contém em si portanto expressões positivas do infinito atual. O espaço divisível ao infinito se expressa na percepção; todavia não de forma distinta, mas como percepções tão diminutas que não podem ser apreendidas com clareza. Escreve Leibniz:

*“Quando percebemos cores e odores, certamente não temos nenhuma outra percepção senão de figuras e de movimentos, mas tão múltiplos e pequenos que, nos seu presente estado, nosso espírito não é competente para considerar cada qual distintamente, e por isso não repara que sua percepção é composta de percepções minúsculas de figuras e de movimentos; do mesmo modo que, ao perceber a cor verde em minúsculos grânulos azuis e amarelos confundidos, não sentimos nada senão o azul e o amarelo finamente misturados, conquanto não reparemos e, mais que isso, imaginemos tratar-se de um novo ser.”*<sup>43</sup>

O exemplo da produção do verde pela mistura do amarelo e do azul será retomado n’*As Mônadas*.<sup>44</sup> Mas Condillac pelo contrário recusa de primeira hora a noção de infinito, considerando-a uma mera abstração. Trata-se para o abade de inverter completamente a ordem da consecução das noções, colocando o particular no começo, e a abstração mais genérica apenas depois. Assim, as “pequenas percepções” não serão expressão da presença do espaço infinito em ato, mas a suposição gratuita pelos leibnizianos de camadas de composição inferiores à presença atual de uma percepção una, discreta (a sensação, justamente). Para Leibniz, a visão da cor emergente exigiria a presença atual das duas primeiras de que ela é composta, mas em níveis insensíveis. É em última análise o infinito atual, portanto, que configuraria a percepção geral, assim como o infinito (divino) produziria o finito (as criaturas); como indistintas para a sensibilidade de um ser finito, elas deveriam então ser consideradas “confusas”.<sup>45</sup>

Condillac discute as percepções que os leibnizianos atribuem a cada mônada. Começa-se expondo as classificações leibnizianas: seria possível ter percepções sem

---

doutrinas do espaço modernas à questão teológica da onipresença divina.

<sup>43</sup> LEIBNIZ, G. W.: “Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Idéias.” Dois Pontos, 2(1), 2005, p.24.

<sup>44</sup> *As Mônadas*, Parte I, Cap. III: “Das percepções atribuídas a cada mônada”.

<sup>45</sup> Um segundo exemplo de mesmo uso ocorre no *Sistema Novo da Natureza* (Desmaizeux, II, p.304): o barulho do mar como resultante de todas as ondas de que este som se compõe confusamente.

consciência nas “percepções obscuras”; por *claro* se diz o que pode ser distinguido, e por *obscuro* o que não pode ser distinguido. Como as percepções são ainda *parciais* ou *totais*, quer dizer, se referem à parte ou ao todo, temos enfim dois casos: se as ideias parciais forem claras, a total que elas compõem é *distinta*; se as ideias parciais forem obscuras, a total composta por elas é *confusa*. Finalmente, as percepções distintas são *conscientes*, e as obscuras ocorrem sem consciência.<sup>46</sup> Condillac se espanta de pronto diante da possibilidade de uma cor confusa, e traz precisamente o exemplo citado acima para a discussão. Para os leibnizianos, a cor seria uma sensação confusa porque supõe infinitesimais escondidos nas escalas espaciais (sinedoquicamente) inferiores.<sup>47</sup> Condillac quer ao contrário entender a cor como “simples” e “irresolúvel” [*irresoluble*].<sup>48</sup> Então, no exemplo do verde produzido pelo amarelo e pelo azul, o que se tem não deve ser considerado como duas percepções confusas que se misturam numa só: elas antes se misturarão, para o abade, num nível pré-sensorial,<sup>49</sup> quando os grânulos se misturam (física), aparece para mim (metafísica) apenas uma percepção *una*, e *nova* em relação às que a causaram. Para os dois lados da disputa, é claro, a mistura das cores é um exemplo de fenômeno emergente, “novo”, e a questão é se o método deve supor ou não as escalas inferiores e imperceptíveis como *presentes* na percepção. Quando as supõem presentes, o fenômeno foi na verdade reduzido a elas pelos leibnizianos: apenas *imaginamos* tratar-se de um novo ser. Condillac ao contrário preserva a independência da percepção (da metafísica) ao negar tal presença, e a considera assim realmente emergente. O interesse de Condillac, vemos com clareza, é lidar apenas com as ideias que são *atualmente* percebidas, e partir daí para tentar compreender o resto das coisas. Vemos muito explicitamente esta decisão:

*“Ademais, não é por simples curiosidade que quis fazer investigações sobre a origem dos conhecimentos humanos, mas unicamente com vistas a descobrir, entre os princípios que ali tomam parte, aqueles dos quais podemos fazer uso para facilitar os*

<sup>46</sup> A ref. d’As Mônadas, I, 3 é antes Wolff: *Psychologia Empirica*, §§38-39, 43, 44-45, 46-47. (nota a, p.150)

<sup>47</sup> Sobre a sinédoque como navegação entre escalas, ver 2B1, pp.163-164.

<sup>48</sup> Poderíamos com proveito entender esta *mistura* [*mélange*] como muito próxima do sentido químico da *mixtion*: em *Les Monades*, II, 5, a questão é movimentada para a consideração da possibilidade da transmutação dos metais, julgada pelo abade como indecível (p.205, linhas 174-203). Nesta passagem, o ouro e a prata são ditos *irresolúveis* porque não podem ser subdivididos experimentalmente, mas tudo dependeria de saber se por isso eles são realmente *simples*. A própria percepção tem aqui um funcionamento emergente análogo à química.

<sup>49</sup> *As Mônadas*, p.152: os *próprios raios de luz* se misturam, de modo que a “impressão” nas “fibras” do olho é diferente antes mesmo que houvesse percepção, que permanece *una*. Condillac diz aqui, ainda, que os raios perturbam [*ébranlent*] as fibras do olho, o que haveria de ser abandonado em breve.

*progressos de nosso espírito. Ora, quando houvesse percepções das quais não temos consciência, e quando todos os outros princípios de Leibniz fossem verdadeiros, de que vantagem seriam estas coisas na prática? Só os princípios que a experiência nos faz reparar em nós mesmos é que podem nos ser de alguma utilidade. A maneira pela qual encarei meu objeto torna a solução destas questões abstratas completamente indiferente.”<sup>50</sup>*

Mantendo-se sob o ponto de vista da experiência *humana*, Condillac simplesmente descarta a suposição da presença atual das escalas infinitesimais na percepção como *inúteis*. Naquele mesmo capítulo (I, 3), o considerado erro dos leibnizianos é explicitado: a sensação acaso *representaria* uma impressão física no órgão sensível? Faz parte das suposições “gratuitas” a serem descartadas justamente aquela em que as sensações teriam que ser compostas de tantas partes quanto há movimentos minúsculos no objeto físico que é percebido. Se não consigo perceber isso na experiência atual, isto deve ser descartado por método, pois “uma multidão de unidades que não se podem distinguir são várias supostamente, e são apenas uma na verdade.” (p.156, linhas 260-262). Leibniz para essas hipóteses recorria a Deus; mas Condillac responde não saber de nada disso.<sup>51</sup> O universo não deve ser compreendido a partir do intelecto divino que compreenderia todas as possibilidades, e a partir delas as restringiria a uma só que se tornasse a atual. É preciso inverter o modelo da modalidade. Parte-se ao contrário do ser humano limitado que, ao contrário, só tem à sua disposição o *atual* (Condillac diz “*o existente*”), só aquilo que o atinge, e é apenas pela produção do signo que advém possível: apenas a memória fixa eventualmente o tipo, que se desprende assim das condições imediatas da percepção. Então, o leque das possibilidades só pode ser concebido através da produção semiótica humana, que ocorre por ocasião das experiências. O método não pode se valer na prática do intelecto divino, pois ele é humano. Essa inversão é fundamental para o leibnizianismo de Condillac. Se o funcionamento lógico das possibilidades e das combinatórias em sua compreensão

---

<sup>50</sup> *Cartas Inéditas a Gabriel Cramer*, Mémoire, (provavelmente) 1750, p.95. Trata-se de uma reflexão sobre o Ensaio, I, I, 2, §13 (2018, p.48), onde se tratava das percepções obscuras. Adiante, *ibid.*, pp.99-101, Condillac recorre mais uma vez aos “*ébranlements*” do cérebro em suas especulações sobre o funcionamento fisiológico da percepção. Eles serão abandonados, como vimos, desde pelo menos o *Tratado dos Animais*.

<sup>51</sup> “Pois por que, diz ele [Leibniz], Deus não poderia dar à substância uma natureza ou força interna que lhe possa produzir com ordem tudo o que lhe acontecerá. Respondo que não sei de nada disso [*je n’en sais rien*], e Leibniz não saberia melhor por que razão Deus poderia fazê-lo.” *As Mônadas*, I, 3, linhas 264-266, p.156.

leibniziana é amplamente mantido, a *origem* dessas representações foi entretanto invertida.

Diz-nos Condillac que, antes de decidir se a percepção das mônadas do universo é possível, é preciso ter alguma ideia de o que seria esta percepção. Como veremos com mais vagar na seção seguinte, toda a questão gira em torno do *rigor* necessário para admitir uma ideia. A primeira modalidade em sentido metafísico não poderia ser nem a *possibilidade*, figuração de outras alternativas que só advém com o emprego de signos, nem a *necessidade*, que Condillac sequer discute, mas que por ser a figuração da *impossibilidade* lógica de qualquer outra possibilidade, o que requer negar a possibilidade, exigiria portanto, igualmente, a produção *sígnica* por via experimental;<sup>52</sup> de toda forma, já mostramos que esta última é remetida estrategicamente à teologia. É por isso que “Observando melhor a ordem natural das ideias, ter-se-ia visto que a noção de possibilidade só se se forma segundo a de existência”.<sup>53</sup> Os leques de possibilidades como apreciáveis durante a experiência atual só podem intervir *depois* que já houvesse um sistema de signos constituído capaz de construir este mundo de possíveis, e que deve remeter em última análise ao acervo de sensações disponível à minha memória, o que exige como condição preliminar uma experiência *atual* ou *existente*.

Mas Wolff destacava ainda o fato de que esta cor aparente, o verde, se eclipsa ao microscópio, e voltamos a ver a “verdadeira” composição de azul e de amarelo.<sup>54</sup> Condillac responde que quando isso ocorre o que se decompõe *não é* a minha percepção: a percepção permanece una. Era uma percepção de verde, e tornou-se um conjunto de percepções de dois tipos, amarelo, azul. O problema que se propõe aqui deverá ser colocado antes como questão da *precisão* da percepção sensível, ou ainda do refinamento sensorial. Em todo caso, o reconhecimento da percepção como *uma* é condição de sua apresentação; e ademais pelos critérios até dos próprios leibnizianos uma tal ideia discreta deve ser considerada *consciente*. Começa a intervir claramente a questão da presença, sobressalente em Locke, mas que já se anunciava claramente na retórica de Francis Bacon. Para o Lorde Verulâmio, a retórica é uma técnica de *presentificação* das representações por meio da linguagem.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Pensamos é claro na tábua das categorias, quanto às de modalidade, por KANT, I.: *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001. I, II, I, I, I, seção 3, §10. B106, pp.136-137.

<sup>53</sup> A crítica a essas posições já se mostra claramente desde a abordagem das definições de Wolff em *As Mônadas*, I, 1; mas a citação acima se refere à *Arte de Pensar*, parte I, cap. 8. OP I, p.744, a44-a47. Esta obra retoma parte importante das reflexões d’*As Mônadas* em suas últimas formulações e ajustes.

<sup>54</sup> *As Mônadas*, p. 151, 103-104. Condillac reenvia à *Psychologia Rationalis*, §98. (A nota de Bongie à mesma página o corrige: tratam-se dos parágrafos §§96-97; as correções de Bongie às referências são sempre precisas.)

<sup>55</sup> Ver COGAN, M. “Rhetoric and Action in Francis Bacon.” *Philosophy and Rhetoric*, 1981, pp. 212–233.

Que os grânulos amarelos e azuis do exemplo sejam obtidos pelo uso do microscópio coloca questões interessantes. Dissemos que Condillac considera importantíssimos os avanços da óptica para o desenvolvimento da “filosofia verdadeira”.<sup>56</sup> O microscópio permite tornar presentes para a percepção escalas inferiores às perceptíveis aos meus órgãos desassistidos, enquanto o telescópio permite presentificar objetos que se encontram por demais distantes, e que pertencem às escalas superiores. Nos dois casos, o que a arte mecânica da produção de instrumentos ópticos faz é ampliar a apreensão possível, ou seja, multiplicar as sensações. Que nos pareça algo de inesgotável a possibilidade de continuar obtendo novas sensações de modo análogo pelo aprimoramento futuro destes instrumentos não exige que as coisas sejam atualmente infinitas, apenas que essas técnicas possam prosseguir indefinidamente, sem que se possa imaginar algum termo ao processo de refinamento gradual. Em todo caso, qualquer sensação nova obtida por estes meios permanecerá ainda e sempre composta por unidades discretas, não vindo jamais a se tornar infinita para a percepção em ato.

Condillac é claríssimo a este respeito. Ainda em *As Mônadas*, mas um pouco adiante, parte II, cap. 5, o abade se propõe a especular sobre a natureza dos corpos. Tomando como ponto de partida a experiência sensível, pois não se poderia imaginar outro, o abade propõe subdividi-la continuamente, até que escape aos sentidos. Ora, ela não escapa todavia à minha reflexão, que tem meios para suprir esta falta. Este meio é a *imaginação*. Mas um tal meio só é capaz de representar o que não vejo *sob o modelo do que vejo*. E é assim que as subpartes insensíveis e imaginadas podem ainda se subdividir, pois as imaginei extensas e divisíveis, exatamente como aquilo que vejo propriamente. Todas as divisões vão manter essas propriedades, mas isso não significa que o infinito realmente exista, apenas comprova a limitação da imaginação, e sua restrição à repetição daquilo que se encontra na sensibilidade. Concluir pelo infinito é sem fundamento, pois apenas somos obrigados a *imaginar* as coisas assim. Como mostrar que isso se funda na realidade mesma das coisas? Não é possível: trata-se sempre de apenas *supôr* a continuação da mesma operação de reiteração da divisão das partes de que disponho. O espaço é um fenômeno, é tudo o que se pode saber. A essência

---

Condillac é a este respeito seu herdeiro direto, como não deixa de afirmá-lo em muitas ocasiões diferentes, e nos dedicaremos à função deste aspecto de presença para a abordagem metódica de uma teoria em geral em 3B.

<sup>56</sup> “Será preciso, ao nos formar novos olhos, ver os objetos que até aqui nos escaparam por seu distanciamento ou sua pequenez.” CONDILLAC, OP II, p.197, b47-57. *História Moderna*, Livro XX, cap. 6, pp.375-376, grifo nosso. O cap. 7 é dedicado particularmente à história da óptica.

dos corpos é incontornavelmente incognoscível, e a noção abstrata de infinito é na verdade vazia, pois não esclarece as coisas, antes supõe o que seria preciso provar. Como o infinito não é apreensível, ele será exilado do método, da metafísica, da gramática. Ainda assim, com isso se poderá dizer ainda e com tranquilidade que *Deus é infinito*. Aqui Condillac alia-se a Leibniz ao dizer que o espaço é apenas um fenômeno, e que portanto Deus não seria, ele mesmo, extenso, embora seja “imenso” - o que deve com proveito ser reconduzido à etimologia daquilo que não tem medida.<sup>57</sup>

A escala de referência da percepção, e portanto também do conhecimento, é sempre o meu próprio corpo. O tamanho do meu corpo e dos meus órgãos sensoriais é o que determina afinal o tamanho de pertinência da percepção do espaço atual.<sup>58</sup> Mesmo as técnicas ópticas apenas adaptam a possibilidade dessa percepção pela manipulação experimental das lentes. Os conhecimentos só se estendem portanto até onde se estende a possibilidade de experimentar sensações atuais. Contudo, Condillac não discute apenas o espaço, mas também o tempo. Sobre este assunto, as reflexões se transferem por analogia de forma explícita: é o ritmo da minha sensorialidade que define o intervalo de pertinência da percepção da duração. O grau zero da duração é o ritmo da minha percepção, e ela se dá também por unidades discretas que são intervalos ainda apreensíveis: são os meus “instantes”. Aqui há ainda alguns exemplos muito interessantes, mas pouco explorados pelos comentadores. Um primeiro desenvolve os limites de nossas percepções, como no exemplo do espaço: dado um objeto estático, o vejo de uma forma; se o ponho em rotação, sou capaz ainda de acompanhar as partes do objeto que se move; há, entretanto, um limite na velocidade do movimento em que o objeto, agora girando rapidamente, assume para mim uma aparência completamente distinta da que tinha antes, e nova. Esta variação de aparência é aqui um fenômeno emergente relativo ao tempo. Embora o termo “ritmo” não apareça na letra do texto, é notável que os fenômenos utilizados de exemplo para as considerações sobre o tempo sempre recorram a algo de cíclico.<sup>59</sup> Ora, assim como no caso do espaço, há coisas cujas durações são por demais

<sup>57</sup> *Les Monadés*, II, 5: “a matéria não é sempre composta de partes extensas, e [...] ao contrário ela tem seres simples como elementos.” - pp.201-202, linhas 79-81. Que Deus seja imenso é provado em II, 7. O termo desaparece entretanto em sua filosofia tardia; cf. *Lógica*, 2016, p.122, em que Condillac se recusa a decidir a questão se Deus é extenso ou inextenso: “qualquer que seja o partido que se tome, resultam daí dificuldades que minha ignorância não me permite resolver e, por essa razão, me proíbe de dizer qualquer coisa.”

<sup>58</sup> *Tratado das Sensações*, III, 3: “Um objeto só é visível à medida que o ângulo que determina a extensão de sua imagem sobre a retina é de um certo tamanho. Suponho que deva ser de ao menos um minuto; mas isto é unicamente para fixar nossas ideias: pois a coisa deve variar de acordo com os olhos.”

<sup>59</sup> É antes Adam Smith, leitor ávido de Condillac, que retomará as reflexões em termos de ritmo; cf. SMITH, A.: “Da Natureza da Imitação que ocorre nas chamadas artes imitativas” in: *Ensaio Filosófico*, 2019.

diminutas ou por demais gigantescas para que possam ser abarcadas pela sensibilidade humana.

O exemplo fortemente especulativo que pretende mostrar quase *a fortiori* estas questões é o de imaginar um sistema solar do tamanho de uma casca de noz. Veja-se até onde foi o recurso à sinédoque e ao jogo entre escalas: supõe-se que este sistema minúsculo mantém um ritmo proporcional a seu tamanho, e então os planetas giram ali rapidamente com seus habitantes, de modo que em um piscar de olhos da minha sensorialidade atual passaram-se anos no sistema solar miniatura. Particularmente neste momento (*As Mônadas*, II, 8), o abade se desprende muito do estilo de suas especulações contidas e sóbrias em todas as demais obras; e elas serão nuançadas nas obras posteriores.<sup>60</sup> De toda forma, a questão aqui é o estabelecimento da noção de “instante” como unidade discreta de duração, e a independência do instante em relação à suposta correspondência estrita com os fatos físicos, em situação correlativa àquela entre física e metafísica. Como o instante depende da sensorialidade, que é ocasionada pelos estímulos fisiológicos, ela mantém uma relação ocasional com o físico; mas permanece, entretanto, independente dele. Assim, no caso do sono, por exemplo, a sucessão dos fenômenos físicos não tem correspondente estrito nos fenômenos da alma, e a alma não pensa enquanto dorme (exceto, é claro, quando sonha). A busca por desvincular os dois domínios se torna uma tentativa de flexibilizar as relações possíveis entre os dois planos: agora, a correspondência não precisaria ocorrer ponto a ponto. Com esta independência, a questão em torno de *se a alma pensa sempre* pode ser respondida: se o “sempre” é compreendido do ponto de vista metafísico, então sim, a alma pensa sempre, pois a alma é pensamento; se se o compreende do ponto de vista físico, da temporalidade dos corpos correspondentes, então não, a alma não pensa sempre, pois não há correspondência estrita entre o tempo físico e os instantes metafísicos, que antes passam pelo filtro do ritmo sensorial. Seria possível que a alma não experimentasse nenhuma sensação por anos completos do tempo físico, e quando acordasse seria como se nenhum tempo tivesse passado para ela.<sup>61</sup> Com esta constatação, Condillac pretende mostrar ainda que a noção de tempo,

---

<sup>60</sup> Na *Arte de Pensar*, I, 11, o exemplo é bem mais conciso, mas tem mesmo sentido: que este corpo em translação tão rápida que aparece como círculo simultâneo seja a Terra, vista por seres cujas duração e extensão sejam gigantescas o bastante. A questão é comum para o meio francês desde os “Diálogos sobre a Pluralidade dos Mundos” de Fontenelle, 1686, mas ganha uma expressão literária marcante com o “Micrômegas” de Voltaire de 1752. Locke no *Ensaio*, II, 14, §10, dá o exemplo da passagem de um tiro de canhão [*cannon-bullet*] como fenômeno tão rápido que se torna insensível; retomado em *Les Monades*, II, 8, p.224, linha 155ss.

<sup>61</sup> *Les Monades*, II, 8, p.226, linhas 231-236. Retomado em *Art de Penser*, I, 11, último parágrafo.

completamente experimental e dependente das sensações, só se elabora pela sucessão dos fenômenos; assim o tempo pautado nos ciclos físicos pela referência ao sol é ele mesmo construído apenas depois.<sup>62</sup> É possível assim explicar fenômenos como o do tempo que parece transcorrer muito rápido quando há fortes paixões, ou muito lento no langor do tédio.<sup>63</sup>

Entende-se assim que a extensão e a duração primordiais são compostas de partes discretas, sensações. Também os juízos temporais se tornam habituais, como ocorria com os espaciais. Hoje, o golpe de vista [*coup d'oeil*] já me apresenta a situação relativa dos objetos em um cômodo, pois o olho aprendeu a julgar: o sucessivo ganha a aparência de simultâneo. Hoje também julgo de uma vez a beleza de um quadro ou de uma paisagem, mas segundo critérios que incorporei apenas com muito vagar; e portanto o espaço e o tempo são apenas aspectos destacados, abstraídos, do que são primitivamente apenas coleções de experiências apenas apreensíveis se forem discretas, e que se organizaram por relações de sucessão e de simultaneidade. O reconhecimento das subpartes por sinédoque sensorial distingue todos relativos a partes, seja na extensão, seja na duração - mais genericamente, nos dois ao mesmo tempo, pois se originam juntos. Quando a imaginação alça às escalas maiores, chega-se ao universo e a Deus (imenso, eterno); mas, quando desce às escalas inferiores, cai nos paralogismos do contínuo. Estas contradições precisarão ser neutralizadas porque, como são explicadas com recurso ao infinito, se propõem como noções vazias, e não têm o único lastro possível do método: a experiência consciente e determinada.

Conclui-se, então, que não se pode estabelecer se a extensão e a duração se formam pelo acúmulo de seres simples, mas que só podem ser compreendidas assim; e ainda que a extensão é um fenômeno tão secundário quanto as cores, e a hierarquia entre qualidades primárias e secundárias cai por terra, em favor de Leibniz e contra Locke. Sobre como o infinito leibniziano produziria o finito, entretanto, Condillac considera tudo muito vago, e portanto dispensável. Seria melhor, então, assumir a própria ignorância. Fontenelle desafiava aqueles que não admitem o infinito atual, dizendo que esta noção seria tão poderosa que “assustaria a imaginação” daqueles que não a admitem. Pela análise descrita acima da impossibilidade humana de compreender as essências, o abade responde que “Não resta mais nada nos objetos de semelhante às percepções que temos deles. É aqui que a imaginação se

---

<sup>62</sup> *Tratado das Sensações*, III, 7.

<sup>63</sup> *ibid.* Estas considerações são discutidas também por Malebranche.

assusta.”<sup>64</sup> Pois “Se nos fosse possível penetrar na natureza dos seres, todos os fenômenos desapareceriam.”<sup>65</sup>

O primado do discreto como requisito epistêmico conclama, ao fim do percurso, os átomos como suposição mais sóbria para os elementos do espaço, e os instantes como elementos do tempo, reinterpretando portanto o princípio de Leibniz de que “há compostos, portanto há seres simples”.<sup>66</sup> Algumas das reflexões que reportamos até aqui d’*As Mônadas* (I, 3; II, 5) serão retomadas e muito pouco alteradas na filosofia final de Condillac na *Arte de Pensar*, I, 12, “Sobre a ideia que se acreditou fazer do infinito”. As reflexões sobre a imensidão e a eternidade de Deus (*As Mônadas*, II, 7-8) integram a *Arte de Pensar*, I, 11, mas sofrem alterações bem mais consideráveis, ou pelo menos se tornam muito mais tímidas. Elas reaparecem de forma oblíqua e algo alterada, além de muito mais concisas, também num anexo à Lógica: “Esclarecimentos sobre a doutrina que me foram pedidos por monsieur Poté, professor em Périgueux.”<sup>67</sup> Diante disso, parece-nos que Condillac realmente desejou abandonar a análise muito pormenorizada destas questões teológicas. O volume de texto dedicado a estes problemas na obra tardia balanceia sua importância geral no sistema. Parece-nos entretanto que o espírito geral do tratamento de tudo o que movimentamos nesta seção permanece o mesmo desde *As Mônadas* e o *Ensaio* até a *Arte de Pensar*, caps. 11-12, o que nos exime de tratá-los em particular. Pretendemos todavia ter aqui ajudado a esclarecer a leitura que se possa fazer da obra tardia.

\*\*\*

O método se desenvolve, portanto, a partir do presente. A memória é exatamente o poder lentamente desenvolvido de presentificação das representações ausentes. Esta situação nos coloca mais uma vez diante da questão do instinto, dispondo-a face ao problema da distinção entre o *natural* e o *artificial*. Pois aquilo que se encontra na percepção mas não é notado, aquelas “pequenas percepções” leibnizianas, de alguma forma ganham cidadania

<sup>64</sup> *As Mônadas*, II, 5, p.203, linhas 124-127.

<sup>65</sup> *ibid*, p.202, linhas 85-86. O desafio de Fontenelle nos lembra daqueles que ainda hoje gostariam de dizer que as sensações são apenas químicos e sinais elétricos no cérebro. Mas “químicos no cérebro” é uma representação da imaginação. No fim, ficamos como um iniciante em álgebra que, se divertindo ao manipular equações tentando resolver problemas com que não está familiarizado, termina com a (verdadeiríssima) equação  $0 = 0$ . Se as sensações são apenas químicos no cérebro, os químicos no cérebro são apenas sensações; as sensações são apenas sensações, e os químicos no cérebro são apenas químicos no cérebro. O mesmo é o mesmo, somente.

<sup>66</sup> *As Mônadas*, I, 2, p.143, linha 58; *Tratado dos Sistemas*, cap. 7, parte I, art. 1. Consulte-se um estudo magistral sobre toda a questão ora tratada em PÉCHARMAN, M.: “Il y a des composés, donc il y a des êtres simples. Vertu et infortune chez Condillac d’un principe métaphysique de Leibniz.”, 2019.

<sup>67</sup> CONDILLAC, 2016, pp.121-124. Deus ali permanece eterno, mas não imenso, ver n.57 acima.

nesta versão final do método. Elas não têm mais qualquer vínculo com o infinito, mas as percepções que ocorrem sem que a alma se aperceba ganham espaço pela compreensão da dinâmica da memória. Quando as percepções precisam ser conscientes para se apresentarem, ocorre entretanto que elas se acumulam inumeráveis e se tornam inabarcáveis pelo espírito; ademais, elas foram compreendidas há muito tempo, e hoje não é mais necessário pensar nelas, de modo que se tornaram obscuras não porque nunca tenham sido conscientes, mas simplesmente porque se tornaram tão habituais que submergiram em meio às preocupações da atenção atual. Todo hábito será atenção fossilizada. O sistema de Leibniz e o imperativo lockeano de dar uma história que remonte às origens são orientados na filosofia de Condillac às *origens do sistema de relações como um todo*, pois que uma percepção seja “pequena” é critério *relativo*, uma vez que elas apenas não são percebidas justamente porque se dispõem atualmente diante de um mar de outras percepções entre as quais elas se fundem; seriam percebidas, então, se fossem as únicas, e não são portanto imperceptíveis por princípio. Tal cenário está afastado das atomizações das ideias lockeanas, em que cada uma existe por si um pouco mais independentemente, para serem aqui dispostas face ao todo da alma humana, da experiência, e dos sentidos contextualizadores impostos pelas circunstâncias e pelas carências. Assim, a alma forma para si um sistema de representações.

Tudo o que ocorre à alma é por um lado natural, pois exige a conformação geral do mundo físico, do universo, e da ordem divina. Por outro lado, tudo o que ocorre à alma é artificial, pois ela mesma constrói o sistema que é reflexivamente ela mesma. Como a reflexão se dá pela memória, que é cópia, o artifício só pode imitar a natureza, repetir os elementos que encontrou dados. O juízo-afirmação, coincide com o juízo-percepção, que é constatação. Seguindo a tendência genérica do advento da ciência moderna que funde o par natureza e artifício, Condillac compreende a natureza não como aquilo que está lá fora; pois nos encontramos, agora e sempre, *em meio a ela, como parte dela*.<sup>68</sup>

Ora, a divisão entre natureza e artifício se aplicava à tradição da arte da memória.<sup>69</sup> Haveria uma memória natural fundante, enquanto as técnicas de memória, oriundas da retórica, conformariam um sistema de memória *artificial*. Em Condillac esta diferença não existe mais. A complicação da noção do instinto como ao mesmo tempo natureza e artifício

<sup>68</sup> Sobre a questão geral, e em Leibniz em particular, consulte-se HIRATA, C.: “Natureza e artifício: Leibniz e os modernos sobre a concepção dos corpos orgânicos como máquinas.” *Dois Pontos*, 15, n.1, 2018, pp. 95-109.

<sup>69</sup> YATES, F.: *The Art of Memory*. University of Chicago Press, 1966.

se reflete nesta questão. O instinto mal-compreendido, que Condillac afasta, entende as regras como já podendo ser *representados* por um animal *antes que ele os execute pela primeira vez*. Do ponto de vista “externo”, isto é, o nosso, é claro que a configuração da máquina restringe ou constrange os movimentos possíveis à fisiologia particular do indivíduo, aspecto aliás principal da noção de organização do abade citada acima, em 1B.<sup>70</sup> Mas a noção de instinto suporia do ponto de vista interno, o da própria estátua, ou do próprio animal que acorda no mundo, um projeto sobre aquilo que ele ainda não experimentou. A diferenciação dos pontos de vista nos permite compreender uma afirmação análoga que ocorre na *Lógica*: “Os elementos da linguagem de ação nascem com o homem, e esses elementos são os órgãos que o autor da natureza nos deu. Assim, há uma linguagem inata, embora não haja ideias que também o sejam.”<sup>71</sup> Como seria possível que a linguagem seja inata se tudo se reduz à sensação? Ora, justamente porque tudo se reduz à sensação atual apenas da perspectiva “interna” da constituição do indivíduo: é preciso ligá-la e contrapô-la ao quadro exterior, quadro proveniente da fisiologia, ao sistema que é o corpo deste animal, o que se faz apenas através das abstrações que detemos hoje. Este sistema em relação ao qual o sistema da alma pode ser compreendido deve ser pressuposto, o que significa uma “inatez” à linguagem, afirmação que revém à trivial constatação de que *é preciso ter uma boca para falar*. Assim, a linguagem, a configuração fisiológica do aparelho fonador que o torna capaz de pronunciar, é inata; mas a língua, isto é, o código particular derivado e que efetivamente se decalca desta primeira organização em ato para a experiência do ser vivo que acaba de surgir, esta só surge no momento em que surge, e por isso não poderia ser de forma alguma considerada “inata”. Analogamente, a memória é natural, pois a capacidade de fixar ideias e reinvocá-las quando as circunstâncias se apresentarem é um poder da alma; *como* isto será realizado, entretanto, é seu aspecto propriamente artificial. A natureza é como o artifício, e portanto toda memória é em alguma medida artificial. Como mostra Condillac em suas considerações metafísicas, a *existência* é inseparável do *modo pelo qual se existe*. O *é* depende do *como*, eles se apresentam reciprocamente. Ora, não é possível lembrar-se sem que se lembre *de alguma forma*, quer dizer, sob uso de um sistema de memória, que é ademais decalcado da distinção espacial do tato que organiza a repetição das sensações. A memória se esculpe à imagem de todos os sentidos, mas se torna distinta quando se associa ao tato. A memória se torna assim o

---

<sup>70</sup> Cf. acima, 1B, p.107, nota 76.

<sup>71</sup> *Lógica*, II, 2; 2016, pp.78-79.

*sistema em geral*, e não é possível que haja memória sem que ela exista em alguma conformação positiva qualquer; assim, toda memória é artificial, e poderá ser boa ou má.

Mais uma vez encontramos o tema da fraqueza do espírito humano: não é possível fixar a atenção sobre mais de um objeto, sequer sobre mais de um aspecto de um objeto.<sup>72</sup> Mas a sábia natureza contribuirá para a construção: quando a memória se estabiliza como “ideia intelectual”, de modo que possa ser recuperada, isto significa que ela foi integrada a um quadro, sistema, que é língua ou ainda código; daí, interferirá nas experiências seguintes como parte da paisagem, como fundo para atenções subsequentes, e que lhes confere sentido. Ora, não é possível prestar atenção o tempo todo a todo o código, que prolifera incessantemente, arrastado pela imperativa solicitação de todos os conhecimentos necessários à vida. A atenção repetidamente prestada, que fixou os objetos, irá então deslizar gradualmente para o obscuro: a repetição, operação tradicional de reforço da memória, obscurece a clareza da atenção. O que um dia foi atenção se torna hábito. Vemos enfim na memória uma dinâmica entre a atenção e o hábito: fenômenos “de soleira”, como nos diz Balibar sobre Condillac.<sup>73</sup> *A função da atenção alça as ideias à consciência, e o costume habitual as faz submergir.* O claro e o obscuro são relativos, e se determinam de acordo com a organização, com o sistema, com a economia instituída na memória de cada indivíduo. Isto significa que estamos à mercê das codificações que incorporamos, e produzirá um meio de avaliar os diferentes sistemas: “Observai o espírito humano, vereis em cada século que tudo é sistema para o povo como para o filósofo. Notareis que se vai naturalmente de preconceito em preconceito, de opiniões em opiniões, de erros em erros, como se iria de verdades em verdades; pois os maus sistemas não se fazem diferentemente dos bons.”<sup>74</sup> Iremos então, a partir daqui, verificar o que constitui um bom sistema, ou uma boa *língua*, através de seu melhor modelo, a álgebra (3B), e em que situação se encontram as demais línguas que não chegam a tal perfeição, com vistas a aperfeiçoá-las tanto quanto possível (cap. 4).

Locke trouxera a função da atenção, e Leibniz impusera o problema do obscuro, que se acomoda aqui na noção de hábito.<sup>75</sup> É na dinâmica instituída como compromisso recíproco

<sup>72</sup> *Ensaio*, I, V, §4. OPI, p. 49, b24-28; 2016, p.144. *Arte de Pensar*, I, 8.

<sup>73</sup> BALIBAR: *Locke, L’Invention de la Conscience*, 1998. Como prova de que todas estas questões permanecem atuais, veja-se um texto teórico muito tardio de ECO, U.: “La Soglia et L’Infinito”, 2007.

<sup>74</sup> Versão final do *Tratado dos Sistemas*, 1798, cap. 18, OP III, p. 216, a45-a53.

<sup>75</sup> Leibniz já diz que a *expressão* em geral se dá entre as *habitudines* da expressão que correspondem às *habitudines* da coisa expressa, Ver LEIBNIZ, “O que é ideia”, 2017. É de se notar que *habitudines* não é *habitus*, distinção escolástica que costuma ser vertida como “disposição” e “hábito”, respectivamente. Todavia, a motivação da distinção dos termos, atinente a seu estatuto metafísico dos termos caduca em Condillac. Ver 3B.

entre as duas filosofias que se compreende o método de Condillac. Os hábitos, vemos, não têm apenas função negativa de obscurecimento. Ou antes, este obscurecimento é ele mesmo um ganho, pois permite que a alma se dedique a outras preocupações quando estiverem bem assentados e fixados.<sup>76</sup> O exemplo do cravo, arte da música, o exemplo da fala, que é arte de falar, e a intervenção dos instrumentos ópticos no desenvolvimento das ciências, obtidos por artes mecânicas, nos permitem perceber que o esquema do hábito e da atenção deverá organizar a arte em geral: composição técnica, que requer necessariamente o engajamento do corpo para o treino dos movimentos e das sensibilidades. A sensibilidade se refina, e os movimentos vão sendo aprendidos como que proporcionalmente a ela. Ambos devem ser repetidos e treinados. O hábito não é necessariamente vilão, nem é a consciência, portanto, critério máximo da qualidade de um pensamento. Tanto o hábito quanto a atenção podem ser bons ou ruins. O hábito soterra bons e maus procedimentos; os bons serão virtudes, e construirão a familiaridade e a boa procedimentalização dos atos cotidianos; os maus serão vícios e se tornarão difíceis de mudar quando se tornam inveterados. A atenção, igualmente, pode ser bem ou mal conduzida, por ser a linguagem apenas *instrumento* de condução, como aliás o é o corpo, segue-se que a língua bem usada é boa, e a língua mal usada é má. Há por um lado as propriedades intrínsecas ao sistema da língua, e por outro lado os usos a que esta língua se presta por um autor particular; e os dois aspectos se comunicam. Esta consideração propriamente técnica ou artística da experiência, que se concentra nos usos que fazemos de nossos corpos, nos impôs considerar todo hábito em sua origem. Ora, todo hábito em origem é apenas atenção, sinédoque, aparição do discreto, seja refletido ou não: percepção ou juízo. Pouco importa que hoje os hábitos sejam inconscientes, é suficiente notar que eles foram ocultados por meio da própria condução do corpo e das configurações deste sistema híbrido de física-metafísica que se construiu pouco a pouco: “A arte se esconde por força da arte.”<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> Há portanto sempre um momento de aquisição preliminar ao momento de propriamente agir com arte. Quintiliano trata do assunto do orador que treina para não se esquecer das palavras durante o discurso, VIII, Proêmio, §28-9: “Depois, corroborará tudo isso com numerosos exercícios, para que este repertório esteja sempre à disposição e perante os olhos [*ante oculos*]. O fato é que virão ao mesmo tempo as coisas com seus nomes à mente de quem tiver feito isso. [...] Realmente, esta preocupação escrupulosa de buscar, julgar e comparar deve ser aproveitada enquanto estamos aprendendo, não enquanto discursamos.”

<sup>77</sup> *Arte de Pensar*, II, 7.

### 3B. Técnicas de presença: sobre Análise e Matemáticas.

Chegados à noção geral de sistema e de língua como aquisição gradual de hábitos do corpo e da alma, nos vemos afinal diante do problema da avaliação destas construções. O critério geral para ela será a fecundidade e a utilidade das línguas; isto é, os sistemas serão avaliados quanto a seus produtos, e na amplitude das possibilidades que se abrem para a ação. Um tal critério, entretanto, não poderia se descolar da natureza, pois o homem só se torna senhor da natureza ao obedecê-la.<sup>1</sup> Mistura-se portanto aqui a tarefa preliminar de *verificação* das construções produzidas, uma tarefa propriamente crítica.<sup>2</sup> Como a natureza diz respeito a princípio à modalidade da existência, este será também o critério fundante das construções. Será preciso então uma avaliação preliminar para a admissão de uma ideia (e de sua expressão correspondente) que exigirá rigor quanto à *determinação* clara dos materiais a serem manipulados. Porém, uma vez que a produção do sistema é reflexiva, pois ele esculpe-se a si mesmo, a tarefa se complica demais; todavia, Condillac encontrará na álgebra o exemplo privilegiado para a boa língua, o que esclarecerá esta compreensão. Veremos nesta seção o problema da análise e da síntese, a forma como isto se reflete na compreensão das matemáticas, a função do exemplo algébrico como modelo de bom pensamento e bom procedimento, e as questões relacionadas ao rigor e à crítica das noções herdadas que se esboça a partir daí. Com a imagem de um ideal de *conhecimento perfeito*, estaremos prontos para ver no capítulo seguinte o que se passa com os sistemas imperfeitos que se empregam todos os dias na boca de nossos concidadãos.

“A álgebra é uma língua perfeita, e é a única.”<sup>3</sup> Observar o funcionamento da álgebra nos fará descobrir o que significa dizer que uma língua é perfeita. Condillac não pensa, claro, que a álgebra atinja a natureza mesma das coisas. A perfeição nada tem a ver então com as essências, e esta posição é por si mesma nova e reflete as mudanças promovidas pelo momento iluminista. “As línguas são então mais ou menos perfeitas à proporção em que são mais ou menos próprias às análises.”<sup>4</sup> Ao contrário dos projetos longamente gestados ao longo da história europeia, a língua perfeita é aqui entendida apenas como a *língua de melhor uso* ao gênero humano, e nada tem a ver com a expressão direta da Verdade.<sup>5</sup> O abade se distancia marcadamente dos sonhos dos logotetas, ou os que se propunham a forjar uma

<sup>1</sup> *Língua dos Cálculos*, “Objeto desta obra”: “quando digo ‘homens de gênio’, não excluo a natureza, da qual eles são os discípulos favoritos.” 2016, p.216. Bacon é quanto a isto a referência principal.

<sup>2</sup> Tratamos na Introdução e em 2A a importância da *crítica* no sentido de tarefa de autentificação e estabelecimento seguro de textos antigos. Da crítica se deriva, é claro, o critério. Cf. ainda abaixo, 4A.

<sup>3</sup> *Língua dos Cálculos*, “Objeto desta obra”. 2016, p.216.

<sup>4</sup> *Discurso Preliminar ao Curso de Estudos*. 2016, p.143.

<sup>5</sup> ECO, U.: *A Busca da Língua Perfeita*. UNESP, 2018.

língua que expressasse de forma perfeita a natureza das coisas, como os já mencionados Wilkins, e o jovem Leibniz com sua *characteristica universalis*.<sup>6</sup> Longe de ter como objetivo a expressão unívoca de todos os pensamentos sonhando efetuar sua análise “real”, a perfeição de uma língua tem a ver com a qualidade de seu *operar*: “Com efeito, nada é mais próprio a explicar uma noção que aquela que a engendrou.”<sup>7</sup> Porém, Condillac supõe ainda que, além da álgebra, deve ter havido uma língua perfeita nas origens da humanidade. Língua adâmica? De forma alguma:

*“As línguas primitivas, por limitadas que fossem, eram mais bem-feitas que as nossas, e tinham a vantagem de mostrar sensivelmente o começo e a geração dos conhecimentos adquiridos. Com isso, punham os homens na via da invenção. Os povos inventores, ao refletirem sobre suas línguas, viram, na analogia, como haviam sido instruídos, e como poderiam se instruir ainda mais. Mas onde e quando existiram tais povos?”<sup>8</sup>*

A perfeição da língua diz respeito às relações que ela institui; não a sua relação com o que estaria “fora”, mas à qualidade das relações internas. Assim, uma língua pode ser limitadíssima, mas perfeita, como o era na hipotética origem. A língua é articulação relativa entre representações, entre movimentos (a linguagem *de ação*), e entre representações e movimentos: e a perfeição da língua é a perfeição dessas articulações. Nada disso diz respeito a encontrar as essências de o que quer que seja. Aliás, o objeto da álgebra não é exatamente o que interessa para Condillac; é antes no seu caráter de modelo que ela adquire maior valor, pois ela se torna capaz de repetir sua perfeição quando for aplicada a outros domínios. Formalismo? De forma nenhuma: este será exatamente o defeito da síntese.

Já mostramos que o par análise e síntese é disposto em correspondência ao par aritmética e geometria. A álgebra será aqui a aritmética “especiosa”, “universal”, ou

---

<sup>6</sup> “Um destes grandes homens, um destes que mais reuniu as diferentes ciências, Leibniz, formara o projeto de uma língua universal, de uma língua que todos os povos falassem, ou ao menos na qual os doutos de todas as nações pudessem se entender. [...] Projeto verdadeiramente vasto e digno de seu gênio! Mas é possível executá-lo, e sequer se retiraria de uma língua universal as vantagens que parece devermos esperar dela? Os Matemáticos têm uma espécie de língua que se pode encarar como universal. Nas línguas ordinárias, cada caráter é o elemento de uma infinidade de palavras que representam ideias que nada têm de comum entre si. Na álgebra, cada caráter representa uma ideia, e as ideias, segundo sejam mais ou menos complexas, são expressas por combinações mais ou menos carregadas destes mesmos caracteres.” *Discurso de Recepção do Sr. Maupertuis à Académie Française*, 27 de junho de 1743.

<sup>7</sup> *Les Monadés*, I, 1, linhas 159-160, p.138.

<sup>8</sup> *Língua dos Cálculos*, I, 15, p.138. 2016, p.249.

“literal”.<sup>9</sup> Condillac entretanto empreende uma ressignificação dos termos análise e síntese, de modo a compreender tudo de claro e útil no primeiro, e depositar o obscuro e o inútil no segundo. Será preciso ao leitor manter isto em mente: os termos análise e síntese aqui não significam o que significaram na tradição, e sequer o que significam nas entradas correspondentes da Enciclopédia.<sup>10</sup> A analogia com os procedimentos matemáticos nos esclarecerá; mas a questão se estenderá a muito além do estritamente matemático, para se alçar como método geral inclusive do que não se entende como matematizável. Para compreendê-lo será necessário examinar a posição de Condillac em relação à história das matemáticas, e então transferir os resultados à compreensão do ideal geral que o método toma.

Veremos aqui uma série de pares conceituais opostos, em geral colocados em paralelo pela tradição, evidentemente com exceções nos autores particulares, mas que pode facilitar a investigação em seu início: análise e síntese; aritmética e geometria; discreto e contínuo; descobrir e ensinar; prospectivo e retrospectivo. Condillac desorganizará estas oposições um tanto cerradas com suas novas compreensões da análise e da síntese, o que redistribuirá os domínios de referência dos demais pares. Veremos aqui primeiro a crítica à síntese, para em seguida retomarmos a álgebra como modelo da análise.

\*\*\*

Tão frequente quanto seja a aparente identificação por Condillac entre geometria e síntese, a crítica da segunda não significa um desprezo pelos objetos da primeira. Ao contrário, vemos que as considerações metódicas, por se referirem sempre a *como* tratar um assunto, não implicam a censura do objeto de qualquer disciplina. O problema que o abade encontra na geometria, portanto, não diz respeito ao espaço abstrato, perfeitamente legítimo em si mesmo; o problema é que esta ciência seria, entre todas, aquela que emprega mais obstinadamente o método sintético. Condillac insiste: o método analítico é o único natural. Isto significa que a ordem de exposição comum dos elementos em geometria, e isto desde o livro homônimo de Euclides, muito antes de explicitar a ordem verdadeira pela qual os conhecimentos se desenvolvem, promove o ocultamento artificioso desta ordem, que agora, invertida e pervertida, se torna método “sintético”.<sup>11</sup> Encontramos portanto o problema do *oculto*, inverso da virtude da clareza que visa construir um conhecimento público. O tema

<sup>9</sup> Cf. Enciclopédia, art. “Análise”, de d’Alembert, que reenvia a “Álgebra”.

<sup>10</sup> Pelos artigos da *Enciclopédia*, a Análise sobe da consequência à causa; a Síntese desce de causa à consequência. A distinção se torna inútil para Condillac, pois análise correria em mão dupla, da consequência à causa e vice-versa. Vimos, 2B2, que a relação instituída pela abstração deve ser recíproca de partida.

<sup>11</sup> Contra a síntese, ver *Lógica*, II, 6. 2016, pp.98-99. Na segunda parte do artigo *Elementos de Ciência* da Enciclopédia, autoria de La Chapelle, vê-se que já Ramus reprovava abertamente o método de Euclides.

reaparece em muitos momentos na época da Enciclopédia, por exemplo nas conjecturas sobre os sacerdotes egípcios que teriam tornado sua própria língua ininteligível para o vulgo com vistas a concentrar o poder. É que para Condillac as coisas devem ter surgido claras, já que é apenas pela presença que elas se desenvolvem para o espírito. O tema aparecia ainda nos próprios trabalhos sobre álgebra da modernidade, sejam de Viète, de Stevin, de Descartes: a *Prisca Sapientia* supunha que os antigos já *conheciam* a álgebra, e entretanto não a expunham publicamente.<sup>12</sup> Para Condillac, a análise não tem inventor, já que ela vem da natureza. Como os problemas matemáticos devem ter aparecido na organização da sociedade desde o começo, a álgebra deve ter tido muitos inventores diferentes, mas que faziam todos “mistério” de seus conhecimentos. Ela parece assim ter começado apenas quando “os tratados a tornaram pública”.<sup>13</sup> Daí se segue que apenas o desejo que um autor tivesse de se destacar diante dos demais poderia ser o motor desta apresentação sintética, que árida ou pior, verborrágica, complica o simples, desagrada a imaginação, e afeta uma dificuldade inútil, que termina por consagrar o autor capaz de compreendê-la como intelecto extraordinário, *gênio*.

A geometria, quando identificada à síntese, se tornará sintoma mesmo de um mau sistema, aquele que suporia como fundamento uma noção abstrata, vazia, “realizada”. Nesta inversão irreal da consecução das teses, ela geraria apenas uma “escura luz”, que aparenta esclarecer mas não contribui de fato ao avanço dos conhecimentos;<sup>14</sup> se o faz, é apenas pela força do espírito dos que conseguiram ultrapassar os obstáculos colocados pelos promotores do método sintético. Enfim, quando este método foi considerado genericamente como o único método bom, ele apenas disseminou confusão por todas as disciplinas.<sup>15</sup> Nenhuma porém foi tão prejudicada quanto a própria metafísica: “Temos quatro metafísicos célebres: Descartes, Malebranche, Leibniz e Locke. Este último é o único que não foi geômetra; quão superior ele é em relação aos outros três!”<sup>16</sup> Víamos em 2B que os geômetras querem começar do mais abstrato, o ponto, para terminar no sólido. Mas o primeiro objeto da percepção, vimos na seção anterior, é o sólido, e não o ponto. Esta é uma importante imagem da inversão perversa: querendo “demonstrar” as coisas partindo de princípios abstratos, a síntese apaga a ordem natural pela qual as ideias vêm a se apresentar para o espírito. Condillac insiste que, sendo a natureza a única fonte dos conhecimentos, só há um meio de aprender: ser o aprendiz da natureza. Mas, se a natureza abarca tudo o que existe *em ato*, a prescrição das regras do

<sup>12</sup> cf. KLEIN, J., *op.cit.*, 1992.

<sup>13</sup> *Língua dos Cálculos*, I, 16, pp.145-146. 2016, pp.254-255.

<sup>14</sup> Ver Kossovitch, *op.cit.*, pp.122-127.

<sup>15</sup> *História Antiga*, VIII, 9: quando a versão escolástica da dialética foi considerada a “ciência das ciências”, seu método sintético (a silogística aristotélica) se espalhou por todos os conhecimentos, desfigurando-os.

<sup>16</sup> *Ensaio*, II, II, 4, §52. 2018, p.315.

método só poderá advir quando se mostrar que elas foram elas mesmas, antes, descrição de algo atual. A síntese é imperfeita porque não descreve adequadamente a forma pela qual os problemas da geometria vêm a ser pensados. Ao contrário, esta ordem seria cuidadosamente montada *após* as descobertas já terem sido feitas.

O motivo de a síntese ser necessariamente considerada inversa à ordem natural é que ela parte dos princípios e desce às consequências. Ora, ninguém jamais partiu dos princípios em sua experiência sensorial: pensemos naquele animal que busca o leite da mãe. É exatamente o inverso: a natureza propõe, pela dinâmica da vontade, um *problema* que engaja a uma solução. Solução, ademais, obtida a princípio sem que se conheça o procedimento através do qual se a obtém: assim como o animal move os membros sem saber que o faz. É apenas a repetição que permitirá compreender, lentamente, o correto processo de resolução do problema.<sup>17</sup> O problema vem primeiro, e a síntese oculta este momento problemático preliminar. Tornando-se um desfile de noções insossas, a síntese desmonta o verdadeiro móbil das investigações, que só poderia ser a inquietude, motor da abstração. Vimos que a solução imediata do problema proposto pela natureza é a individuação de um objeto na percepção; mas a aparição do objeto é *segunda* em relação à motivação da vontade, ligada em antístrofe à fisiologia. Ademais, como vimos, o desejo é *uno*, discreto, e obtido portanto pela análise que é atenção e sinédoque. Qualquer tentativa de fugir a este esquema significaria não compreender o funcionamento original da percepção, e portanto de todo o pensamento que se constrói a partir dela. Isto quer dizer que os próprios geômetras, quando algum dia se propuseram um problema, não obtiveram sua solução pela síntese, mas pela análise, quer dizer, buscando por decomposição das partes uma relação ou um elemento que tinham *interesse* em descobrir. Depois, e apenas para satisfazer certo desejo mal-direcionado de louvor a uma forma arbitrária, expõem suas descobertas de forma sintética.

Um aspecto deste esquema já estava dado na compreensão tradicional da análise e da síntese: a análise como o método que *descobre*, isto é, o método de invenção; dissociada do método sintético que *instrui*, que organiza as verdades de modo que se sigam por demonstração umas das outras, ou “método de doutrina”. Aponta-se que Descartes abandonava o método que instrui ou comunica, discutindo apenas o método de invenção; e que num tal contexto a comunicação seria abandonada aos encargos da retórica. Já Port-Royal voltava a discutir os dois métodos, o de investigação e o de apresentação da

---

<sup>17</sup> “De início o homem teve apenas carências; mas estas foram o princípio de sua indústria. Então ele procurou, frequentemente sem saber aquilo que procurava. Felizmente o acaso veio em socorro ao tatear. Sem dúvida as descobertas as mais úteis se apresentaram inutilmente mais de uma vez.” *Dic. de Sinônimos*, Arte. 2016, p.271.

verdade.<sup>18</sup> Condillac por sua vez unifica os dois procedimentos, pois para ele não haverá outra forma de instruir os outros senão repetir a história das próprias descobertas, relatar o que se pensou, sob quais circunstâncias, com vistas a quê. O método de descoberta e o método de instrução se fundem: pensa-se para si mesmo como se pensa para os outros, e os signos, longe de servirem apenas à comunicação, servem sobretudo de ajuda ao pensamento do próprio indivíduo: “Eis por que considero a arte de falar como um método analítico, que nos conduz de idéia em idéia, de juízo em juízo, de conhecimento em conhecimento; e encará-la apenas como meio de comunicar nossos pensamentos seria ignorar-lhe a mais premente vantagem.”<sup>19</sup> A instrução se reveste assim de uma aura de abertura ou de sinceridade consigo e com os outros: descrever as próprias dificuldades, dar a história do próprio espírito, do caminho pelo qual realmente se chegou a pensar o que se veio a pensar.<sup>20</sup> Aqui, Descartes aparece, mais que qualquer autor, como responsável pela “revolução”.<sup>21</sup> Pois ele descreve em suas obras como se encontrava no erro, o que pensou para superá-lo, e como procedeu para tanto. Não interessa se chegou ou não com isso a uma verdade satisfatória, interessa o exemplo que ele apresenta através de seu relato autobiográfico e que expõe as alavancas do espírito humano, sem disfarce. Assim, quando se ensina às crianças com o obscuro método sintético, o que os mestres fazem é supôr que elas já sabem o que deviam aprender; pois a síntese, não sendo um método de *obtenção* da verdade, mas apenas de sua *disposição* artificiosa, acaba por tratar a criança como se já tivesse obtido tais verdades, e se tratasse apenas de ordená-las.<sup>22</sup> Com um tal procedimento, as crianças apenas aprendem palavras vazias, e são pretensamente instruídas com princípios gerais que em verdade só teriam alguma serventia concreta como *abreviação* a observações que elas já tivessem feito. Não tendo feito as observações, as palavras que as abreviariam não correspondem portanto a nada, e a criança carrega inutilmente sua memória de palavras que não fazem sentido algum para ela.<sup>23</sup> Assim, a recusa da síntese por Condillac é de forma muito premente uma

<sup>18</sup> Ver HOWELL, *op.cit.*, 1956, pp.342ss: “Descartes and the Port-Royalists”.

<sup>19</sup> *Discurso Preliminar*, 2016, p.143. Um autor recente, Charles TAYLOR (*The Language Animal*, 2016, Prefácio) traça um esquema simplório que opõe Hobbes-Locke-Condillac a Hermann-Herder-Humboldt. O primeiro trio pareceria “impossibly unsophisticated” (p. ix), e não teria visto este papel produtivo da linguagem (que ora mostramos), cometendo assim um erro persistente que apenas a recuperação historiográfica dos românticos poderia remediar. Este esquema, muito pouco sofisticado, colapsaria diante da tarefa de incluir Leibniz na oposição, além de exigir uma leitura superficial, ou pouco caridosa, do abade de Condillac.

<sup>20</sup> *Dicionário de Sinônimos*, “Simplicidade”: “A ‘sinceridade’ impede de dizer o que não se pensa, é o caráter de um homem honesto.” 2016, p.292.

<sup>21</sup> *Arte de Pensar*, II, 3: “Os filósofos teriam suplementado a impotência em que nos encontramos na maioria das vezes de estudar a nós mesmos se nos tivessem deixado a história dos progressos de seu espírito. Descartes o fez, e é um dos maiores favores que lhe devemos. [...] Creio que esta conduta teve grande parte na revolução de que este filósofo é o autor.”

<sup>22</sup> *Discurso Preliminar*. 2016, pp. 131-132.

<sup>23</sup> *ibidem*.

preocupação didática. Ela poderia ser compreendida como uma investigação geral sobre o elementar, no duplo sentido de discreto aritmético e de tratado elementar, isto é, a obra que traz os “elementos” que constituem um “livro-texto”, como diríamos hoje, de introdução profícua a um conjunto de conhecimentos. Toda esta reflexão, desde sua origem, gira em torno do problema da *ordem* em que os conhecimentos devem ser apresentados aos iniciantes. A crítica por Condillac da ordenação sintética é severa e completa. Os axiomas da síntese geométrica são desprezados no método como princípios gratuitos, como pode ter ficado claro ao longo deste estudo até aqui. Resta-nos ver a nova situação de outras duas noções: a *definição* a seguir, e a *dedução* mais abaixo.

A crítica às definições é estratégica: pois na perspectiva analítica de Condillac não se trata de prover *palavras*, mas de prover *ideias*. A distinção entre palavra e ideia se deve ao que vimos em 2B1 e 3A: a codificação primicial da experiência são as ordenações semióticas entre as próprias sensações, como linguagem de ação, e sem intervenção da palavra. A palavra, é claro, é ela mesma apenas uma sensação que, transformada, passa a significar algo geral: *palavra* é espécie do gênero *ideia*. Quando a palavra surge, é preciso ser capaz, para dar uma conta verdadeira do processo de sua descoberta, de repetir o não-verbal que a produziu. Isso significa que não se deve partir de palavras, mas de algo que engaje a produzi-las: as circunstâncias. Para prover uma noção a uma pessoa, é preciso que ela se encontre sob as mesmas circunstâncias daquele que a pensou pela primeira vez, pois isto diz respeito aos interesses contextualizadores. No começo da experiência, isso só pode se dar de forma não-verbal. Por exemplo, as palavras *azul* ou *verde* surgem quando vejo, efetivamente, algo azul ou verde. Como noções principiais de sensações básicas, não é possível defini-las, o que Locke já havia observado; mas para fazer outra pessoa compreendê-las, é preciso que ela esteja em condições de olhar para as coisas a partir das quais as fixo: e o “azul” pode se estabelecer olhando para o céu. Aliás, muito pouco importa se o azul que vejo é o mesmo que o seu; o que interessa é que, olhando para o céu, possamos concordar que ele é azul. Isso significa que o que dá verdadeiramente a *noção* de azul não é a sensação positiva que experimento, mas sua *relação* diante das circunstâncias, quer dizer, sua situação “sintática”. Quando direciono meus olhos para o céu, sou tomado por uma sensação de cor, que chamo “azul”, e é inacessível ao cego. A circunstância de *olhar para cima e enxergar* é o verdadeiro nexos que estabelece o termo, não aquilo que seria o “conteúdo” da cor. Mesmo que você visse verde tudo o que eu vejo azul, ainda concordaremos que o céu é azul e os prados são

verdes; e nada mais importa para que nos entendamos.<sup>24</sup>

Qual o uso, então, de uma definição? Apenas *suplementar* a evidência quando não se está em condições de se colocar nas mesmas circunstâncias. A definição é como um instrumento óptico, que faz enfim ver o que não se apresentava nas sensações atuais: “A necessidade de definir é, portanto, somente a necessidade de ver as coisas sobre as quais se quer raciocinar. E se se pode ver sem definir, as definições se tornam inúteis.”<sup>25</sup> Ela é inútil quando eu já vejo em sentido próprio o que gostaria de definir; ela só serve para figurar o que não pode ser visto propriamente. Quando os partidários da síntese afetam definir *tudo*, são incapazes de ver que o nexos fundante das noções não está nas palavras mesmas, mas nas sensações a partir das quais as palavras se instituem secundariamente como sobrecodificação. Assim, suas pretensões se tornam sem fundamento: o intelecto humano não deve ser um jogo supérfluo de palavras, mas um ordenamento consciente das experiências. Pois o pensamento é um instrumento de resolução dos problemas que o mundo oferece: e isto é uma descrição. Podemos então dizer que o pensamento *deve ser* um instrumento de resolução dos problemas que o mundo oferece: e isto é enfim uma prescrição razoável, pois não passa da repetição de uma descrição preliminar de seu funcionamento natural. Aqui a arte só pode imitar o que já ocorre por natureza, como queria Aristóteles.<sup>26</sup> Quando este requisito da prescrição como repetição de uma descrição não é compreendido nem seguido, as palavras se multiplicam sem lastro, e todos os aspectos da vida degeneram. Um método que disfarça uma palavra vazia como princípio de conhecimento, perturbando assim a ordem natural das ideias, é chamado por Condillac em geral de síntese.

Quando o *Tratado dos Sistemas* trata de Espinosa, parece-nos muito interessante que o abade raramente se atenha às teses positivas deste filósofo.<sup>27</sup> Ao contrário, todas as observações sobre a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, livro I, que segue em ordem as definições, os axiomas, e as proposições até a de número 21 (!), denuncia sempre o quanto o livro é escrito, justamente, numa *ordem* anti-natural. A *Ética*, para Condillac, é a tentativa frívola de colocar artificialmente um assunto sob uma ordem que não é a dele, e sua estratégia de refutação consiste simplesmente em evidenciar este artifício. Criticando uma definição, o abade já antecipa como ela é apenas uma peça bem desenhada para que se encaixe como demonstração duas proposições abaixo, e como nada disso diz respeito à

<sup>24</sup> Esta reflexão aparece desde o *Ensaio*, II, 2, §17, e se repete na *Arte de Pensar*, II, 2.

<sup>25</sup> *Lógica*, II, 6. 2016, p.94.

<sup>26</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1354a. Só se pode tornar arte aquilo que pode ocorrer naturalmente.

<sup>27</sup> *Tratado dos Sistemas*, cap. 10.

realidade das coisas, mas apenas a jogos de termos escolásticos que não se referem a nada.<sup>28</sup> É bem verdade que muitas das teses de Espinosa poderiam ser aproximadas das de Condillac quanto ao conteúdo, mas isso nos parece vão, dado que para os dois autores a ordem da exposição é constituinte de suas filosofias, e quanto a isso elas não são apenas incompatíveis, mas completamente inversas.<sup>29</sup>

Para Condillac, os metafísicos buscavam imitar portanto sem critério a forma vazia da síntese geométrica. Importante constatação a de que, quando alguém quer falar da essência de algo, sempre recorre a um exemplo da geometria.<sup>30</sup> Sugere o abade: a geometria não seria antes a *origem* dessas discussões metafísicas, apenas estendidas indevidamente para além de seu domínio legítimo de aplicação? Se a transferência de ideias e procedimentos entre disciplinas é princípio do método da modernidade em geral, e de Condillac em particular, vê-se que ela não poderia se dar sem critério, e neste caso é completamente indevida: pois conhecemos as essências das figuras, e não conhecemos as das substâncias. Vê-se que o *rigor da determinação das ideias* será um problema fundamental para o método. Ora, a experiência sensível é a única fonte de determinações; e portanto só será possível admitir uma ideia quando ela for ligada a conteúdo à sua fonte na experiência, quer de forma imediata, quer de forma mediada. Sem este ancoradouro na experiência, a forma das deduções metafísicas se torna apenas uma cópia *mecânica* de um procedimento mal compreendido.<sup>31</sup> É possível conhecer a essência de um triângulo, pois esta é uma noção abstrata criada pelos homens, e portanto só contém o que o pensamento dos homens descobre nela. A essência das substâncias, ao contrário, se refere a algo alheio aos homens, à própria natureza, incognoscível em si mesma e de potenciais inesgotáveis.<sup>32</sup> Os metafísicos, ao acreditarem irrefletidamente que a verdade da geometria se encontrava na *forma* de encadeamento das noções, e não nas *idéias* particulares a que se refere esta disciplina, continuaram empregando os mesmos expedientes para falar daquilo que, agora em terreno metafísico, perdeu qualquer ligação com ideias bem determinadas.<sup>33</sup> Repetição esclerosada de uma forma vazia: a forma

<sup>28</sup> *idem*, Fim do artigo 1: “Eis as definições da primeira parte da Ética de Espinosa. Muito longe de serem tão exatas quanto demanda a geometria, vê-se que é apenas um jargão acreditado entre os Escolásticos.”

<sup>29</sup> Pensamos aqui num artigo de DONNA, D., 2017. A distinção entre os dois filósofos se daria ainda pelo estatuto da metáfora, e a permissão relativa do transcendente em Condillac. Poderia haver uma explicação mais adequada para as coincidências entre os autores com a presença comum de certo monismo estóico.

<sup>30</sup> Esta observação de *Les Monadés*, I, 1, p.136, linhas 123-126, reaparece justamente no mencionado tratamento da filosofia de Espinosa no *Tratado dos Sistemas*.

<sup>31</sup> Cabe lembrar que, embora o habitual se identifique ao “mecânico”, a acepção não é necessariamente negativa por si mesma; a questão é circunstancial, e parte importante do método é adquirir bons hábitos. O mecânico só será negativo quando se desvincular da reflexão sobre seu engendramento.

<sup>32</sup> Ver *Arte de Pensar*, I, 10, quanto às “definições de coisa”. Mais sobre isso abaixo.

<sup>33</sup> *Língua dos Cálculos*, II, 13: “Como nas línguas vulgares, as expressões que não significam nada se constroem da mesma forma que as que significam alguma coisa.”

pela forma é denunciada como sintoma em geral de um mau método. Ela será apontada mesmo na geometria pois, embora esta disciplina seja verdadeira, deveria também ela, por cuidado didático e metódico, ser apresentada de forma analítica.

Entre os inúmeros momentos em que denuncia a silogística como método sintético, que igualmente se atém portanto a uma forma artificiosa em vez de se concentrar sobre as ideias, o abade é claro:

*“Quando, por exemplo, retiro a mão à visão de uma brasa que se aproxima de mim, julgo que o carvão queima, que não me queimará se eu me afastar, e que por conseguinte devo retirar a mão. Para se fazer um silogismo, não é preciso um lógico sequer. Devo evitar, dirá ele, tudo o que queima: ora, este carvão queima; devo portanto evitá-lo. Mas a composição destes juízos e a forma silogística não constituem o raciocínio; esta é apenas uma maneira de enunciá-lo; e no exemplo que acabo de reportar, este desenvolvimento é tão inútil quanto ridículo. [...]”*

*O silogismo é o grande instrumento da síntese. Sobre o princípio de que duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si, os lógicos imaginaram ideias que chamam médias; e comparando separadamente à mesma ideia média duas ideias cuja relação querem demonstrar, fazem duas proposições, e tiram uma conclusão que enuncia esta relação. Tal é o artifício do silogismo; mas isto é fazer com que o raciocínio consista numa forma do discurso mais que num desenvolvimento das ideias.”<sup>34</sup>*

A silogística fornece ainda o pior dos exemplos, efetivamente repetido em várias obras: a dedução por Wolff da noção de *existência*, entendida como *complemento da possibilidade*.<sup>35</sup> Víamos que a própria distinção entre forma e conteúdo caía por terra nas diferentes disciplinas que analisamos, como as *formas substanciais* da física aristotélica. O desprezo sistemático por esta oposição conceitual já a substitui na filosofia de Condillac pelo que seria caracterizado hoje como uma “filosofia do processo”, que coloca o operar à frente como articulação e produção das formas, agora não mais distintas dos conteúdos em qualquer sentido absoluto. É fundamental para o método de Condillac a fusão e a interferência

<sup>34</sup> *Arte de Pensar*, I, 7; I, 9. Grifos do autor.

<sup>35</sup> *Ibidem*. O exemplo é estratégico porque exprime exatamente a relação metafísica fundamental que Condillac visa inverter. Não se irá mais com Leibniz da possibilidade à existência, mas da existência à possibilidade.

recíproca e coerente entre o que uma outra filosofia oporia como forma e conteúdo. É que se concentrar apenas sobre a forma é perder de vista aquilo ao qual esta forma se aplica, o que unicamente interessa, e que varia sob parâmetros imprevisíveis.<sup>36</sup> Pois nada pode garantir a veracidade de uma forma produzida pelo limitadíssimo conhecimento humano quando entrar em jogo o funcionamento da própria natureza: ela é a única soberana e criadora dos fenômenos. Nem mesmo a álgebra terá garantia diante da natureza, pois é apenas um sistema de signos; se, como língua perfeita, seu modelo pode e deve ser aplicado aos fenômenos físicos com máximo proveito, a própria aplicação não é a repetição mecânica de uma forma dada, mas a cuidadosa negociação entre as ferramentas disponíveis na língua e os fenômenos naturais que ela busca exprimir. A invenção matemática do cálculo, feita para se aplicar a problemas astronômicos, se impõe como prova incontestável disso para o século XVIII.

Encontramos na questão da *aplicação* o princípio da presença para o método. Ela será usada em termos de rigor, já que a determinação de uma ideia exige a presença de algo à sensibilidade atual. A memória é uma técnica de presentificação, de modo que os espaços e presenças figurados das noções são eles mesmos *presenças mediadas*, e é assim que o uso dos termos se tornará fundamental para o desenvolvimento dos conhecimentos: como instrumento de mediação. A questão do rigor para o abade, portanto, desconfia do estabelecido e volta-se ao começo, às primeiras determinações das noções. Quando enfim estivermos bem assegurados dos princípios dos conhecimentos, então o edifício que se construir sobre eles será igualmente sólido, e as mediações serão confiáveis.

Como isso se aplica às matemáticas, afinal? No caso da geometria, pela constatação da anterioridade do sólido em relação ao ponto. É que o preceito de *ir do conhecido ao desconhecido*, que remonta às próprias origens históricas do método dos modernos, é capcioso, embora seja irrefletidamente considerado como cristalino mesmo por comentadores atuais. Entre o ponto e o sólido, qual a ideia simples, qual a ideia complexa? Isso será questão de ponto de vista. O sólido, quando encontrado pela primeira vez pelo tato, é uma ideia simples, pois é tomado como unidade discreta. O abstratíssimo ponto, ao contrário, exige tempo, desenvolvimento das faculdades e da língua para poder ser concebido. As sensações são simples, é claro, mas: “Além das ideias que são realmente simples, encara-se amiúde como tal uma coleção de várias percepções, quando se a reporta a uma coleção maior da qual faz parte. Não há mesmo noção, tão composta quanto seja, que não possa ser considerada

---

<sup>36</sup> O tema é pervasivo no “empirismo”. Locke contava sobre o rei do Sião que não acredita no embaixador holandês que lhe diz que água muito fria sustentaria um elefante, pois ela se torna dura. Ver Ensaio, IV, 15, §5.

simples ao anexá-la à ideia de unidade.”<sup>37</sup> A atenção sinedóquica, que *produz* o simples, confunde e desorganiza o pretense império do óbvio. Embora Condillac não tenha à mão um exemplo de apresentação elementar satisfatória da geometria, poderíamos conjecturar o que significaria isso, e sempre recorreríamos às experiências sensíveis e motoras primitivas para tentar constituí-lo. De toda forma, a aritmética aparece como um modelo muito melhor, já que a unidade simples é seu objeto mesmo. No campo da álgebra, pelo termo “análise” se entende a resolução de uma equação; e por “síntese”, apenas uma etapa após o fim, quando se verifica o resultado já obtido ao substituí-lo na equação original.

Vejam os usos que Condillac faz de seu modelo aritmético-algébrico, a partir da percepção, para todos os conhecimentos humanos.

\*\*\*

Embora a póstuma e inacabada *Língua dos Cálculos* exiba a versão final do modelo de língua perfeita, as reflexões de Condillac que partem da constituição das ideias dos números com vistas a demolir os maus métodos aparecem desde cedo, em *As Mônadas*, II, 2-4; e reaparecem na *Arte de Pensar* e na *Lógica*. Uma tal inspiração encontra correspondente, é claro, já em Locke, II, 16, “Sobre a Idéia de Número”. Embora esta influência seja certa, a questão histórica da rivalidade entre a geometria e a aritmética é entretanto mais ampla e disseminada do que a simples continuidade de um autor individual sobre outro. Voltaremos porém às considerações sobre o sentido da filosofia de Condillac face à história da matemática apenas mais abaixo, quando estivermos de posse de uma compreensão geral dos procedimentos em sua última filosofia.

O enraizamento da contagem na constituição fisiológica do corpo, em consonância ao que se disse em 3A, se mostra no princípio do cálculo com os dedos. Conta-se *abrindo o dedo*. Isso deve nos deixar claro que a unidade discreta da atenção não se refere apenas à unidade de consideração de um objeto exterior estático, mas ainda à produção de um gesto como atividade una. É o gesto = 1. O gesto, é claro, é também signo, para si e para os outros. Não se usam os números apenas para ensinar *os outros* a contar: *eu mesmo* não teria meios de contar coisa alguma se não fosse capaz de me constituir signos que correspondam à contagem que efetuo. Nas mãos, um dedo aberto permanece aberto, e pode ser verificado ao fim da contagem. A instituição da contagem coincide com a instituição dos signos que a expressam, que deve ser realizada com método e rigor. A natureza provê uma primeira linguagem, a linguagem de ação, enraizada no corpo; e tenho mãos com falanges que me permitem contar

---

<sup>37</sup> *Arte de Pensar*, I, 13. A *Língua dos Cálculos* (II, 10) fala em “incomplexo” ao referir-se às quantidades tomadas como inteiras; as *complexas* são tomadas como compostas.

até dez. Quando obtenho uma coleção nova, portanto, é preciso determiná-la com um signo correspondente: a princípio, este signo é a visão mesma de um dedo aberto, de dois dedos abertos, de três dedos abertos. Com a eventual produção dos novos códigos que se derivam por analogia, forja-se para cada nova coleção um outro tipo de signo, o nome.<sup>38</sup> Como já em Locke, sem a distinção das denominações não poderia haver distinção dos números para a limitadíssima representação humana, que em algum momento-limite se torna incapaz de sacar de um golpe de vista (uma “intuição”) o número de indivíduos de um grupo. Isso se dá mais ou menos no número três ou quatro (o seis já exigiria ordenar os indivíduos em dois grupos de três)<sup>39</sup>, mas Condillac deixa a coisa em aberto e a considera passavelmente irrelevante, pois variável segundo as circunstâncias e os indivíduos; de todo modo, se posso ver “de uma vez” que há três pessoas neste cômodo, é que aprendi antes a contar lentamente, e também aqui o sucessivo se tornou simultâneo apenas por hábito.<sup>40</sup>

A produção dos números é notável porque se dá na reiterabilidade de uma mesma operação, a produção da unidade. É sempre possível adicionar mais um, e criar assim um número novo. A contagem envolve de forma clara os dois critérios fundamentais para a produção de uma língua perfeita. Em primeiro lugar, é preciso ser capaz de descrever o processo através do qual se obtém uma nova ideia, o que neste mais fácil dos exemplos é simplíssimo como abrir o dedo. Obtida a ideia de uma nova coleção, é preciso em segundo lugar fixá-la com um signo correspondente que deve ser inconfundível diante dos demais. Sem a contraparte do signo particular que distingue cada coleção de unidades de todas as outras, toda contagem seria apenas a repetição *um, um, um, um*, sem que jamais se registrasse com segurança o resultado a que se chegou.<sup>41</sup> Obter, e depois fixar. Agir, e depois recordar. Este par de atividades será considerado incontornável para a determinação de *qualquer* ideia, em *qualquer* disciplina, pois atina à metafísica e portanto ao conhecimento humano em geral. Mas é na produção cada vez mais derivada das ideias de número que a coisa se torna mais “sensível”, e que a *Língua dos Cálculos* tem por tarefa demonstrar.

Víamos em 3A a recusa por Condillac da noção do infinito dito metafísico. Aqui reencontramos o motivo de sua recusa: exatamente porque o infinito não pode se apresentar de forma determinada sob os sentidos, ele é uma ideia que não passa no critério único de

<sup>38</sup> Na *Língua dos Cálculos* esta transição é muito mais lenta, mas aqui aceleramos um pouco o processo.

<sup>39</sup> Esta é outra reflexão que já aparecia no *Ensaio* (I, IV, 1, §1) e se repete na *Arte de Pensar* (I, 6).

<sup>40</sup> A compreensão de que há um número-limite de ideias abarcáveis num mesmo instante pela mente remete a toda a tradição metódica, e encontra correspondente na psicologia contemporânea como “memória de curto prazo” em oposição à “de longo prazo”, como bem nos mostra DASCAL, M.: “Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on signs, memory and reasoning”, 1987.

<sup>41</sup> *Arte de Pensar*, I, 6.

rigor para admissão das ideias. Condillac polemizava contra Fontenelle em *As Mônadas*, encontrando todos os sintomas de uma imaginação desregrada em sua obra *Elementos da Geometria do Infinito*. Quando este autor estabelece não apenas a realidade do infinito, mas ainda que há diferentes graus dele, com alguns infinitos maiores que outros, o abade se posiciona decididamente contra o que seria um uso pouco sóbrio das ideias. A isso ele opõe o estabelecimento rigoroso dos números: pois o infinito, contesta Condillac, não é um número. Um número só poderá ser admitido se se puder mostrar *como se chega a ele*.<sup>42</sup> Ora, nada chega ao infinito, e a passagem através da qual o finito se torna infinito, e que Fontenelle supõe, seria, mais do que obscura, decididamente impossível. Estes usos do infinito apenas lhe atribuiriam um *signo*, que torna-se vazio sem o rigor do primeiro e mais premente critério, o engendramento da noção. Esta confusão, ademais, se daria pela influência reversa entre as disciplinas, pois agora é a metafísica que transfere suas conclusões fantasiosas para a geometria: “A geometria se ressentir amiúde dos erros da metafísica.”<sup>43</sup> A passagem é indevida porque a geometria não trata do espaço *metafísico*, apenas do espaço *abstrato*, e portanto como representação desconexa da realidade das coisas. Ademais, sabemos que para Condillac o espaço metafísico é apenas um fenômeno.

Apesar dos comentários de Bongie, que parece estar do lado do infinito como noção legítima e considera embaraçosas estas discussões, esta posição do abade será seguida de perto pelo principal matemático da Enciclopédia, d’Alembert.<sup>44</sup> O infinito é interpretado por Condillac, como no caso do espaço em 3A, apenas como uma operação indefinidamente reiterável pela imaginação, mera ideia de um limite ao qual por definição nunca se chega. Qualquer coisa além disso seria um delírio. Vejo portanto o desenho de um triângulo, e o obtenho como ideia pela abstração de sua figura, o que se deve como vimos ao tato. Obtenho com isto ainda a ideia do número *um*, igualmente pela abstração da figura. A abstração da unidade, entretanto, é mais primitiva e geral que a abstração da figura como determinação do

<sup>42</sup> Condillac antecipa, na forma final com que dispõe a *Língua dos Cálculos*, o hoje chamado “princípio de permanência” em Teoria dos Números, formulado explicitamente por H. Hankel em 1867. Cf. SCHUBRING, 2005, pp.260-265: “Condillac: Genetic Reconstruction of the Extension of the Number Field”.

<sup>43</sup> *Arte de Pensar*, I, 12.

<sup>44</sup> “Que Condillac tenha atacado Fontenelle em seu próprio terreno permanece um pouco embaraçoso para nós” (*Les Monades*, n.104, p.190). O comentário nos parece indevido por supor a questão como resolvida hoje: com os “números transfinitos” da matemática do século XX, estas reflexões teriam se tornado constrangedoras. Mas a discussão aqui para o abade é a imposição de critérios rigorosos para a admissão de uma noção, que devem ser lastreados também na Física (e que também hoje não admite o infinito inequivocamente). Além de a pertinência dos transfinitos permanecer questão em aberto e de forma alguma resolvida para os matemáticos contemporâneos, o estabelecimento destes números ainda hoje requer debater critérios em torno do rigor, como os que o abade quer impôr à sua maneira. Não se trata aqui de “saber matemática”, mas da questão em torno dos objetivos epistêmicos que se implementam através de um método. Para um livro geral sobre a questão, cf. Zellini, P.: *Breve Storia dell’infinito*, 1980. Para a própria noção de rigor como artefato histórico, cf. ROQUE, *op.cit.*, e SCHUBRING, *op. cit.*

espaço, exatamente como a atenção que circunscreve um objeto motivada pelo desejo é anterior às propriedades explicitadas do objeto circunscrito. A operação que apreende uma figura qualquer é una, e com isso a aritmética é logicamente anterior à geometria. Reflete-se na negação do infinito, vemos, uma questão em torno da tirania da forma sintética sobre o conhecimento, secundado pela teologia escolástica como sequela da tradição. Seria preciso, como vimos em 1B, livrar-se desta influência para ficar apenas com o que provêm a filosofia natural e a metafísica segunda, onde só há a experiência e as boas abstrações. Na experiência da alma após a Queda, só há análise.

Não existe portanto aqui o infinito superior, apenas o que se poderia chamar de *indefinido*: o termo apenas *indica* uma operação a realizar, sem efetivamente realizá-la. Eu poderia contar para sempre, exceto que isto é impossível. Eu poderia também continuar analisando mais e mais minuciosamente o espaço rumo ao infinitesimal, infinito inferior, exceto que estou limitado por meus instrumentos ópticos e algébricos. Assim, o infinito é continuamente reconduzido aos constrangimentos práticos daquilo que se pode fazer em ato. No caso do infinitesimal, mas mesmo no da aritmética, isso se torna mera questão pragmática de *precisão*. Precisão dos instrumentos, no caso da análise do espaço: estou à mercê da capacidade de meus microscópios e telescópios. Uma precisão diferente no caso do cálculo, agora mais circunstancial, como se vê no caso da operação de determinação dos números irracionais: posso extrair a raiz de um número que não seja quadrado perfeito, e isso me engaja numa operação potencialmente infinita, pois nunca efetivamente se chega a uma determinação completa. O que me detém aqui portanto é um critério prático, pois é simplesmente inútil chegar a uma precisão de tantas casas decimais que a continuação desta operação se torne irrelevante.<sup>45</sup> De forma similar, os logaritmos podem ser calculados mesmo quando são relativamente imprecisos, e isso se torna irrelevante diante dos números astronômicos a que essas imprecisões se aplicam.<sup>46</sup> Estas operações poderiam continuar indefinidamente, exatamente como a contagem; entretanto, o que realmente importa é que ela só deve continuar até quando for conveniente a um problema. Gostaríamos de sugerir, portanto, que a matemática no método de Condillac assume feições propriamente *computacionais*, embora sua filosofia pareça ser amplamente negligenciada na história das ideias desta disciplina.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> *Lingua dos Cálculos*, II, 15: “Extração de raízes com algarismos”.

<sup>46</sup> *Idem*, II, 19: “Dos logaritmos”.

<sup>47</sup> Parece que concordaria conosco AUROUX, S.: “Condillac, inventeur d’un nouveau matérialisme”. *Dix-Huitième Siècle*, 24, 153–163. 1992. Já no resumo o autor se refere à sua “explicação da performance intelectual pelo empilhamento [*stacking up*] de sistemas adquiridos de processamento de informação”.

Tendo discutido o critério do engendramento, mais próximo da *inventio*, vejamos então o critério mais complicado, o da determinação e economia dos signos, que movimenta a *dispositio* e a *elocutio* juntas, pois a eleição dos termos deve se dar face à ordem e analogia que eles podem estabelecer entre si. Mas a construção toda deve se dar, repetimos, com vistas à instituição de uma boa economia da *memória*. É notável que em sua última filosofia nosso autor se despreocupe da classificação muito estrita das faculdades da alma, que tenda cada vez mais a enfatizar o fundo-memória, e que todas as faculdades se unam em torno da tarefa de administrá-lo o melhor possível. Assim, um aprendizado reflexivo se justifica por ser ele mesmo mais útil à memória do que seria uma educação que se destinasse exclusivamente a sobrecarregá-la de termos, e reflete assim ênfase ainda sobre o operar, ou *actio*. A instituição da ordem permanece, assim, como consequência reflexa do exercício, e que ainda o exige para se fixar cada vez melhor. A memória, se entendida como a substância desta metafísica segunda, só pode ser trabalhada através da atenção à economia dos signos que ela estabelece, e de alguma forma é. Ora, esta é a vantagem mais perceptível dos caracteres algébricos, como já haviam apontado Leibniz e muitos outros autores dos séculos anteriores que desenvolveram a arte.<sup>48</sup>

O caráter de economia da memória do método transparece mais claramente na *Lingua dos Cálculos*, I, 10. Embora a obra como um todo se dedique a evidenciar que a conveniência dos signos se reflete diretamente na expediência de um método, é ao analisar neste capítulo a limitação prática do uso dos nomes que o problema vem à tona. Ali, partindo da incontornabilidade do uso dos signos para o pensamento, o abade desacredita aqueles que crêem calcular “de cabeça”: pois todo cálculo é de cabeça, e o que se faz sempre é operar com signos. A vantagem do cálculo escrito sobre o cálculo “de cabeça” tange à economia da memória. No caso de um cálculo complexo, realizá-lo de cabeça significa simplesmente um enorme “esforço de memória” para que não se pule ou confunda nenhuma das etapas das operações a realizar, nenhuma parte dos números que foram decompostos para tanto, etc.<sup>49</sup> Ora, quando ponho estes números sobre o papel para calcular, eu imediatamente *descarrego* a memória: pela escrita, os signos se exibem imediatamente para mim, eles se colocam *sob os olhos [sous les yeux]*. Ao ver em sentido próprio os signos, deixo de sobrecarregar a memória que ainda precisava ver os mesmos signos, mas em sentido figurado, e realizar com eles as mesmas operações. Assim, quaisquer que sejam os signos usados, na aritmética eles sempre cumprem o papel de tornar *presentes* os números sobre os quais se operará; de forma

<sup>48</sup> Cf. para esta compreensão em Leibniz DASCAL, 1987; e para outros autores, KLEIN, 1992.

<sup>49</sup> *Lingua dos Cálculos*, I, 10, pp.73-74.

imediate no escrever, pois se apresentam à visão direta, e de forma mediada no cálculo “de cabeça”, pela representação na visão indireta da imaginação. Com a presença imediata, não preciso mais guardar na memória os resultados parciais de uma longa multiplicação, digamos, pois a própria folha os exhibe continuamente. Estes signos poderiam ser os nomes dos números escritos por extenso, como no caso daquele capítulo, ou algarismos, ou mesmo as letras. A diferença entre estes “dialetos” é que a brevidade dos signos interfere diretamente nas operações que se podem efetuar com eles, e a concisão portanto será importante critério metódico, análogo à *energeia* retórica.<sup>50</sup>

A unidade é a primeira medida. Condillac diz mesmo que nada pode medir uma unidade, e para tanto é inútil subdividi-la, pois neste caso o que se faz é apenas encontrar outras unidades.<sup>51</sup> Na *Lingua dos Cálculos*, I, 13, vemos uma ampla assimilação de noções, como uma cadeia de igualdades. Elejo, a partir das circunstâncias e em geral de meu corpo, uma unidade de referência a partir da qual *traduzir* todas as demais. Pelos exemplos propostos vemos que esta unidade pode ser de massa, de comprimento (baseados no corpo: uma polegada, um pé, etc), de moeda, enfim, de qualquer dimensão. O que se faz em todo caso é apenas *comparar*, e vimos que comparar é julgar, e se assimila ainda às operações de metáfora e de tradução.<sup>52</sup> Em aritmética, aquilo que traduz todas estas noções, que são no fundo a mesma, é a equação expressa pelo símbolo =.<sup>53</sup> Uma comparação é uma avaliação é uma equação é uma tradução é um juízo é uma metáfora é uma medida; ela só pode se realizar pelo uso dos signos, que são sempre unos. A análise é, em geral, dispor os pensamentos de forma ordenada em relação a uma medida comum, que só pode ser una. A sensação é o verdadeiro denominador universal, como se diz explicitamente quando se trata da *metafísica*, que se propõe em Condillac como *o método analítico perfeitamente aplicado à metafísica*.<sup>54</sup> Mas em aritmética só é possível avaliar através da operação da contagem. É

<sup>50</sup> É notável que o termo “energia” em Física no XIX tenha se derivado deste termo em retórica, como o fazia Leibniz (no sentido de “atividade”, ver *De Ipsa Natura*, §2). Cf. DELON, M.: *L’Idée d’énergie au tournant des lumières (1770-1820)*, 1988. Na Enciclopédia, “Energie” é termo de Gramática, disposto em sinonímia a “Force”, correspondendo à força de um discurso. O artigo precedente, “Energetiques”, mostra que esta expressão fora usada pelos físicos para substâncias como a pólvora, mas já caíra em desuso no XVIII.

<sup>51</sup> *Lingua dos Cálculos*, I, 13 “Sobre as avaliações [évaluations]”.

<sup>52</sup> O abade se queixa, em II, 10, da irregularidade das divisões das unidades de medida, e gostaria que todas se dessem em múltiplos do referente da contagem, isto é, do número 10. “Se todas as medidas tivessem sido divididas em partes decimais, ter-se ia visto nas denominações de cada uma como se deve fazer seu cálculo, e esta descoberta teria estado ao alcance de qualquer homem inteligente.”, p.218. Isto se realizaria alguns anos mais tarde, é claro, com o sistema métrico durante a revolução francesa.

<sup>53</sup> O símbolo foi introduzido em 1557 por Robert Recorde, por “não poder haver duas coisas mais iguais que duas retas paralelas”. Cf. ROQUE, T., cap. 4, seção “Difusão da álgebra no Ocidente e uso do simbolismo”.

<sup>54</sup> A proposição é intencionalmente recursiva. Veja-se uma nota ao fim da *Arte de Pensar*, II, 2 (*Da maneira de determinar as ideias ou seus nomes*): “Quando, pela primeira vez, apresentei estas reflexões sobre o método, em meu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, várias pessoas me disseram, com razão, que faltava um exemplo a este capítulo. Eu não o ignorava, mas não o encontrara em parte alguma; e, embora eu visse o que

possível nesta disciplina então encarar tudo como a mesma operação indefinidamente reiterada: e “o mesmo é o mesmo”. Para que, então, haveria esta abundância de termos para algo que é no fundo o mesmo? É que eles não têm o mesmo *uso*, e não se os encara sob os mesmos pontos de vista, o que torna útil distingui-los em certos momentos. Ao longo da *Língua dos Cálculos* aparece constantemente a fecundidade da multiplicação dos termos para tratar de *uma mesma coisa sob aspectos diferentes*, e o abade bem critica aqueles que pensam, irrefletidamente, que nomes diferentes devem corresponder necessariamente a coisas diferentes.<sup>55</sup> A economia retórica da memória, regulando-se pela conveniência, não institui uma regra geral, formal e abstrata que poderia resumir para todos os casos o que se deve fazer, pois tudo depende das circunstâncias e dos usos. É possível portanto haver momentos em que seja útil reunir todas as visadas sob um mesmo nome, e momentos outros em que seja necessário distribuir as diferentes acepções em nomes distintos para poder compreender com clareza os aspectos de uma situação.

Como se desenvolvem as operações da aritmética? Vimos que tudo começa pela contagem, que na reiteração indefinida deve produzir coleções distintas e inconfundíveis. Porém, atribuir um nome para cada coleção-número seria ainda criar infinitos nomes, impossíveis de lembrar se não se organizassem por sua vez numa estratificação em outros níveis coordenada ainda pela analogia. Esta ordem é também sugerida pela natureza, na limitação dos dez dedos. Pois neste caso é preciso começar a distinguir *ordens* ou *espécies* de números. A sinédoque vem em meu socorro, e passo a considerar esta coleção de dez unidades como se fosse uma unidade simples. Posso então contar até dez mais uma vez, considerar a coleção de dez vezes dez como unidade, e passar à ordem seguinte, e à seguinte, indefinidamente. É preciso apenas cuidar em discriminar claramente as diferentes ordens que vão se compondo, o que se faz ao agrupar as ordens de três em três: 1.365.412. Com números muito grandes, porém, é definitivamente impossível contar apenas com os dedos, e se impõe a necessidade de signos mais “cômodos” [*commodes*] para sua expressão, o que se faz nos algarismos [*chiffres*]. Não é suficiente, porém, instituir *uma única vez* este código com ordem: é preciso incorporá-lo na memória, a ponto de torná-lo quase natural, qual um instinto. A língua, para instituir-se, precisa ser *exercitada* o suficiente para que se encarne como hábito.

---

era preciso fazer, ainda não sabia fazê-lo. Hoje creio poder me lisonjear de ter seguido este método em todos os meus livros elementares.”

<sup>55</sup> *Língua dos Cálculos*, I, 16: “Só há uma análise, seja metafísica ou matemática. Porque elas não têm a mesma linguagem, pensamos incorretamente que não fazem a mesma coisa.” No mesmo capítulo, na recapitulação dos muitos termos introduzidos, “Numeração, denumeração, subtração, adição [...]” são diferentes termos para diferentes acepções de uma mesma coisa, algo como a contagem transformada.

Uma vez que se tenha aprendido a contar, o que diz respeito mais à memorização dos signos usados para os números do que ao poder de raciocínio (que por sua vez se resume neste caso à repetição de uma operação simples), a familiaridade engajará a *abreviar* esta operação. Como uma criança que a princípio não sabe andar, e enfim anda, e um dia se torna capaz de subir escadas; e depois não só de degrau em degrau, mas de dois em dois ou de três em três; assim, o espírito exercitado também se dedica a abreviar operações de contagem: é a origem da soma.<sup>56</sup> Somar duas unidades é apenas a abreviação de somar uma, e depois somar outra. O sucessivo se tornou simultâneo. Saber contar é portanto apenas saber a ordem dos signos que expressam as ideias dos números naturais. Mas saber esta ordem é necessariamente saber como se chegou a ela. É possível então pensar em desfazer o que se fez, assim como se fecha um dedo que estava aberto. Percorrer a ordem dos signos em sentido prospectivo e em sentido retrospectivo é visto por Condillac como a mesma operação, análise, que corre em via dupla, pois ambas se tornam possíveis pelo mesmo ato de instituição do código. E assim como se abrevia a contagem ou enumeração na soma, abrevia-se a “denumeração” na subtração. A familiaridade que o exercício continuado vem a trazer agora para a própria operação de soma engajará um dia o espírito a abreviá-la mais uma vez: será a multiplicação. Aqui, será preciso carregar a memória com uma combinatória, e esta multiplicação dos algarismos simples (a tabuada), uma vez tornada habitual, pode ser empregada na multiplicação até de números muito compostos pelo auxílio da escrita. Buscar desfazer o que a multiplicação fez gera a noção da divisão, que entretanto implicará complicações prodigiosas. Pois uma vez incorporada a divisão em sentido próprio, que é aquela que desfaz multiplicações efetivamente realizadas, a noção se torna independente do existente, e se fixa na memória como possível. De *aplicada*, uma noção habitual passa a *aplicável*, e pode desde então ser transferida a novos objetos. Ocorre assim que se tente aplicá-la a novas circunstâncias, distintas daquelas em que se originou: surgem as frações, ou “números quebrados”.<sup>57</sup> Todas as quatro operações básicas serão então aplicadas a este novo tipo de número, criando novas regras e procedimentos, que então se tornarão familiares com o exercício, se fixarão como ideias aplicáveis, e serão aplicadas a novos objetos. Esta “progressão” poderia é claro continuar indefinidamente, e nos parece eximir Condillac da suspeita de que o inacabamento da Língua dos Cálculos colocaria em risco seu sistema. A construção progressiva dos números é a reiteração *indefinida* de uma mesma operação, a

---

<sup>56</sup> *Língua dos Cálculos*, I, 1.

<sup>57</sup> Embora não se diga isto explicitamente naquele texto, vê-se que o primeiro exemplo de divisão é exato, e aparecem os inexatos apenas depois, e nas discussões das frações.

contagem, que se instala em novos níveis que se tornam autônomos quando se incorporam como hábito. Não seria possível, mais uma vez por definição, encontrar fim a uma tal empreitada. Simplesmente, o sistema de Condillac se abre ao devir.

“Esta proposição é evidente *a quem quer que conheça o valor dos termos.*”<sup>58</sup> A evidência é incontornavelmente relativa à experiência do espírito que a apreende, pois atina ao hábito. Qualquer proposição se torna evidente apenas pela familiaridade com a língua através da qual ela se expressa, que só pode ser obtida por gradual exercício. O claro e o obscuro são questão de ponto de vista, e se dão em face das representações fixadas na memória *de um indivíduo* a partir de suas experiências. Assim, quando uma criança aprende pela primeira vez que  $2+2=4$ , ela efetivamente faz uma descoberta, embora esta proposição seja apenas uma igualdade. O aprendizado da língua é sempre nada mais que a instituição de equivalências ou igualdades, pois é a tradução de uma ordem em outra ordem, e é entretanto apenas a partir disso que se chega a pensar o que se pensa. Triste notícia para os orgulhosos de seu próprio intelecto criativo: todo uso de signos implicam esta origem na tradução: “Eis o que somos”.<sup>59</sup> Mesmo uma inteligência superior seria capaz apenas de passar mais rapidamente pelas etapas intermediárias, mas jamais seria capaz de saltar etapas da construção gradual de seu próprio conhecimento; esta inteligência superior imaginada operaria então apenas como uma pessoa que resolvesse as mesmas equações que nós, mas em menos linhas, enquanto permanece submetida à incontornabilidade dos signos.<sup>60</sup> Apenas Deus, que vê tudo imediatamente, não precisa de signos, pois não tem limitações a suplementar.<sup>61</sup> Para os humanos, como para todo ser finito, a obtenção das noções exige portanto como contrapartida a ordenação regrada das representações na memória, sem a qual elas não poderiam ser recordadas. Vemos a partir disso uma outra distinção crucial apresentada na *Língua dos Cálculos*: aquela entre o aprendizado *por rotina* e o aprendizado *com discernimento*. Pois não é suficiente repetir à exaustão. Se a atividade motora não for acompanhada de atenção da parte do espírito, ela se fixa sem que se possa saber como se fixou, exatamente como os movimentos mais primordiais de nossa máquina fisiológica. Eles

<sup>58</sup> *Língua dos Cálculos*, I, 10, grifo nosso.

<sup>59</sup> *Arte de Pensar*, I, 10, que inclui toda esta reflexão.

<sup>60</sup> *Ibidem*: “Uma inteligência de ordem superior poderia a este respeito enxergar nossos maiores filósofos como enxergamos nós mesmos às crianças; ela poderia, por exemplo, dar como um dos primeiros axiomas da geometria *o quadrado da hipotenusa é igual aos quadrados dos dois outros lados*. Entretanto, o que faria ela nas ciências que se orgulharia de ter aprofundado? Uma coleção de proposições em que ela diria de mil maneiras diferentes *o mesmo é o mesmo.*”

<sup>61</sup> *Arte de Pensar*, I, 8: “O que torna as ideias gerais tão necessárias é a limitação de nosso espírito. Deus não tem de forma alguma necessidade delas; seu conhecimento infinito compreende todos os indivíduos, e não lhe é mais difícil pensar em todos ao mesmo tempo que pensar num só.”

se tornam, assim, meramente *mecânicos*.<sup>62</sup> Ao contrário, aprender “com discernimento” exige observar atentamente o processo de consecução das noções. Quando *a compreensão do processo que as engendra* tiver sido bem fixada, e não apenas a operação mecânica dos movimentos corporais de inscrição dos signos, então o espírito se encontra de posse das noções num nível abstrato e muito mais livre, como se fosse um metalúrgico que, tendo perdido uma ferramenta, pudesse criar outra nova para realizar o que pretendia. Já o aprendiz por rotina se encontra de sua parte à mercê das circunstâncias: “e aquilo que esqueceu ele não recupera mais, ou ao menos não pode se assegurar de recuperá-lo.”<sup>63</sup> Esta compreensão do engendramento progressivo de termo a termo aproxima-se, ainda, do problema algébrico mais premente e avançado à época, a soma de séries infinitas, chamadas por Condillac de “frações contínuas”.

A evolução principal na arte do cálculo se deve, é claro, ao emprego das letras que constitui a álgebra. Quando se passa a exprimir um número *em geral* por uma letra, entretanto, o processo cria complicações e revisões retrospectivas que produzem algumas confusões e que é preciso ao abade esclarecer. Em primeiro lugar, é preciso perceber que os números da aritmética correspondem a ideias singulares, de coleções particulares, enquanto os números da álgebra se desprendem destas limitações e correspondem a ideias gerais (ver 2B2). Há entretanto uma descontinuidade entre aritmética e álgebra relativa aos signos que empregam, e que as configuram como *dialetos* distintos, o que significa que não haverá tradução perfeita entre uma e outra. Pois a aritmética se refere a quantidades determinadas, e a álgebra, a quantidades indeterminadas, e suas expressões portanto não podem ser perfeitamente idênticas, apenas análogas. Para compreendê-lo, lança-se mão de outra distinção importante, entre *pronunciar* e *indicar*. A aritmética efetivamente diz o nome da coleção de que trata, ela *pronuncia* os nomes particulares de cada uma das quantidades. Ao contrário, a álgebra apenas *indica* uma operação a ser efetuada, mas que não se efetua de fato. Esta relação é algo como uma perífrase, mas que ao invés de multiplicar os termos às vezes os economiza.<sup>64</sup> Também este novo dialeto exige uma familiaridade, e passa por aquele processo que vimos muitas vezes: o de, tendo sido concebido com um fim, estender em seguida seu uso além daquele que se podia inicialmente prever: “No começo, [com o emprego das letras] só se queria substituir, mas encontrou-se mais do que se procurava”.<sup>65</sup> Desencarregados agora da efetuação das operações, e limitando-se a indicá-las, estes

<sup>62</sup> *Lingua dos Cálculos*, II, 5. Que se lembre da distinção entre mecanismo e princípio, ver 1B, p.108.

<sup>63</sup> *Discurso Preliminar*. 2016, p.132.

<sup>64</sup> Sobre a perífrase como “circunlocução”, ver *Arte de Escrever*, II, 3.

<sup>65</sup> *Lingua dos Cálculos*, I, 14.

símbolos passam a estender as ideias de forma prodigiosa, estendendo até a própria ideia de número. É notável que o problema conceitual dos números negativos, premente à época das luzes, se apresente no capítulo imediatamente seguinte à introdução das letras como símbolos para o cálculo. Estes números são produzidos pela álgebra: por exemplo, numa equação como  $[5 - b = 7]$ , obtém-se  $[b = -2]$ . D’Alembert interpretava isso apenas como “uma falsa suposição inicial”, corrigida enfim pelo cálculo, pois não poderia existir o que seja menos que nada.<sup>66</sup>

Na sua solução do problema, Condillac, que tampouco admite quantidades negativas em sentido próprio, retrata a situação como uma distorção relativa na passagem da tradução de um dialeto ao outro, e a confusão que se faz quando se supõe que dizem exatamente a mesma coisa. Quando se diz que  $[a - b]$  expressa um resto, fala-se de forma imprecisa, pois soma e resto são termos de aritmética. A álgebra é completamente outra coisa, e nela apenas indica-se com o sinal de menos a troca de sinal do número.<sup>67</sup> Ela foi um dia obtida em analogia à aritmética, é claro, mas tornou-se autônoma em relação a ela, constituindo uma língua própria. Assim, para compreender melhor o que a álgebra está fazendo, seria preciso acostumar-se a dizer coisas absurdas como “acrescentaram menos 100 luíses de minha bolsa” para um assalto.<sup>68</sup> A dificuldade de aprender uma língua nova é tratada nesta ocasião pelo autor, que mostra que no estudo é preciso: ou aprender uma língua nova para falar o que já se sabe, ou usar uma língua que já se sabe para aprender coisas novas. O intelecto humano acompanha apenas com muita dificuldade a troca simultânea das ideias e das palavras, pois só nos é possível ir “do conhecido ao desconhecido”. Na evolução das noções, a busca pela coerência retrospectiva das construções reforma a linguagem de maneiras que parecem a princípio estranhas, mas que terminam por enriquecer o acervo de ideias: como quando se diz que todo coeficiente inexpresso equivale a 1, que todo número tem 1 como expoente, embora não se tivesse pensado nisso a princípio. É a própria analogia que leva a esta linguagem quando institui sua ordem mais coerente.<sup>69</sup> Na passagem de um dialeto ao outro, a linguagem pode parecer contraditória, mas é que ela significa coisas diferentes em cada uma das regiões a que se refere. A expressão  $[5 - b = 7]$  parece indicar uma subtração, mas vê-se que neste caso uma subtração em álgebra significará uma soma quando se a traduzir em aritmética. Estas transformações entretanto não atrapalham a língua, antes a tornam mais coerente e útil;

<sup>66</sup> Cf. Enciclopédia, art. “Négatif”. Sobre a questão, SCHUBRING, *op.cit.*, parte II. Este autor de ampla erudição diz ter encontrado em Condillac o único autor iluminista a discordar da explicação de d’Alembert.

<sup>67</sup> *Língua dos Cálculos*, II, 7.

<sup>68</sup> *Ibidem*. Faz-se aqui uma espécie de “tradução interlinear” da aritmética à álgebra, ver 2B3.

<sup>69</sup> *Língua dos Cálculos*, I, 6.

quando a produção da língua algébrica segue estritamente a analogia da consecução progressiva das noções, “A álgebra nos fará falar como a natureza, e acreditaremos ter feito uma grande descoberta.”<sup>70</sup> Ora, a álgebra apenas estendeu com método o germe que já estava dado desde o começo da sensibilidade.

O uso da aritmética como objeto mais simples possível para a exposição do método nos evidencia portanto que todo o edifício deve ser produzido pelo acúmulo de uma única operação que se desdobra e para a qual, a cada etapa, se criam novos signos que fixam cada nova noção na memória. Este é o modelo fundamental para Condillac de um *raciocínio*, que inclui um encadeamento de noções em que todas “nascem umas das outras” a partir de uma única. Se vimos em 2B que a proposição tem forma  $S \supset P$ , vemos que ela é a explicitação do juízo  $J \supset (S \supset P)$ . O raciocínio tem forma única:  $J_1 \supset J_2 \supset J_3 \dots$ <sup>71</sup> Todas as ideias da aritmética estão, de alguma forma, *contidas* na operação mesma do contar. Vê-se que estas proposições são analíticas na medida em que elas dizem *o mesmo é o mesmo* em relação ao *fundo*, mas não em relação às diferentes ideias que se apresentam como aspectos e partes diferentes do edifício que se prolifera por reiteração. Poderíamos dizer que “o mesmo é o mesmo” só é válido em relação à memória e aos signos, pois da parte das experiências que eles exprimem, cada momento e objeto permanece (por nominalismo) único e irreduzível, o que torna a princípio difícil ao leitor compreender o que o abade quer dizer com esses juízos contidos uns nos outros. É que se trata aqui dos diferentes rearranjos e traduções do que já foi completamente provido pela experiência. Esta é a propriedade que particulariza o raciocínio, chamada na *Arte de Raciocinar* de “evidência de razão”, e se reflete ainda nas exposições que se valem de uma construção na forma “dizer que *A* é dizer que *B*; dizer que *B* é dizer que *C*”, etc.<sup>72</sup> Assim, encontramos a concepção do abade de o que é uma *dedução*. Ela é, como o era na síntese, “aquilo que parte dos princípios e vai às consequências”; mas deve se valer de princípios advindos da experiência; deve ir de uma proposição à seguinte impulsionada por interesses claros orientados pela natureza; deve definir apenas o que não se pode pôr sob os olhos em sentido próprio. O raciocínio vai diretamente do princípio da experiência aos resultados que se proliferam pela repetição da operação do juízo em geral, enquanto a reflexão será um pouco mais errática, usando ainda outros recursos e abrindo-se ao acaso daquilo que é imprevisível. A dedução, portanto, como expediente único para o raciocínio, permanece *menos* geral que o pensamento. Porém, como encadeamento *sucessivo* de

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> Cf. Leon Kossovitch, p.84.

<sup>72</sup> Condillac se vale à exaustão deste recurso (que evidencia uma tradução) no começo da *Arte de Raciocinar*, quando expõe uma demonstração; cf. parte I, caps. 1 e 3. Isto também aparece na *Língua dos Cálculos*, I, 11.

representações, o pensamento em geral é invariavelmente análogo a um *narrar* ou a um *contar*. Enfim, a dedução será apenas uma espécie deste contar: “*Deduzir* é contar mostrando em detalhe o encadeamento de todos os fatos e de todas as circunstâncias.”<sup>73</sup>

Esta exposição muito pormenorizada da origem da aritmética e da álgebra, portanto, não diz tanto respeito aos assuntos práticos dos “calculadores”, mas antes aos objetivos metafísicos de estabelecer critérios metodológicos rigorosos para uma boa abstração. Condillac está bem ciente do quanto sua obra soaria pouco familiar para seus leitores, e parece desculpar-se ocasionalmente por dedicar-se a assuntos tão ínfimos:

“*Não desejo, para começar, mais do que desobstruir o que me embaraça. Por isso, prossigo lentamente e me debruço longamente sobre questões que os matemáticos [calculateurs] nunca pensaram em considerar, pois são metafísicas, e esses homens não são metafísicos. Não sabem que a álgebra é apenas uma língua, que ainda não tem gramática, e que só a metafísica pode lhe dar uma.*”<sup>74</sup>

\*\*\*

Vimos ao longo destas discussões o quanto o problema dos elementos de uma ciência está próximo das preocupações didáticas, relativas a um método de comunicação (e portanto de multiplicação) destes conhecimentos. Ela se reencontra portanto com preocupações que expúnhamos em 2A como relativas ao *trivium*; mas é notável então que as matemáticas, ou o que um dia foi o *quadrivium*, também entram evidentemente nestas considerações muito gerais de Condillac. A língua das ciências é desde o começo da “ciência moderna” associada às matemáticas, e é importante destacar que quase todos os autores que mencionamos em 2A reaparecem na segunda parte do artigo da Enciclopédia, *Elementos de Ciências*, também na história dos livros didáticos das diferentes disciplinas matemáticas: ali trata-se de Ramus, Arnauld, Lamy, Wolff..., e o artigo termina listando os melhores elementos disponíveis em meados do século XVIII.<sup>75</sup> Quanto às considerações propriamente metódicas da primeira parte do mesmo verbete, de autoria de D’Alembert, sua comparação com as posições de Condillac poderia revelar uma afinidade fortíssima entre estes autores, que se conhecem pessoalmente e são ditos próximos pelos biógrafos. Esta semelhança cessa apenas ao nível dos detalhes, alguns dos quais entretanto o abade parece considerar particularmente importantes em suas últimas obras, e provavelmente como resposta mesmo ao que se diz

<sup>73</sup> *Dicionário de Sinônimos*, verbete *Narrar*. 2016, p.284: “*Narra-se ao escrever, conta-se ao falar.*”

<sup>74</sup> *Língua dos Cálculos*, I, IV, p.33. 2016, p.237.

<sup>75</sup> Enciclopédia, art. “*Éléments des sciences*”, autoria de La Chapelle.

neste artigo e em outras obras do filósofo e matemático. Vemos no referido verbete de d'Alembert a ênfase sobre a divisão entre o todo e as partes, sobre o princípio como proposição única que se desdobra nos elementos, sobre a classificação disciplinar destes debates como oriundos da metafísica. Isto se deve sem dúvida a uma influência anterior no meio enciclopedista do próprio *Tratado dos Sistemas* de Condillac (1749), mas ainda e principalmente à posição já prevalecente em meados do século sobre a superioridade da análise sobre a síntese, da álgebra como língua geral das ciências, e do que foi chamado mais genericamente de “crise da geometrização do universo na filosofia das Luzes”.<sup>76</sup> Dissemos que o abade não tem um bom exemplo de elementos em geometria; vemos entretanto a este respeito aqui a obra de Clairaut, *Elementos de Álgebra*, de 1746, como exemplo de boa abordagem, pois se constrói progressivamente através de problemas concretos, desenvolve as noções a partir de um princípio único, etc.<sup>77</sup> Embora a bem posterior *Língua dos Cálculos* seja a grande obra que se dedica à questão de assimilar a álgebra a uma língua, a coisa já aparecia muito antes, e parece se apresentar para o público desde o fim da década de 1740; a obra póstuma de Condillac se proporia então como formulação canônica de posições que já estavam disseminadas entre os membros da República das Ciências. Este interesse geral por facilitar a instrução do gênero humano aparece ao longo de toda a obra, e o abade diz a certa altura que seu objetivo com ela seria “socorrer quem se encontrar no mesmo embaraço em que um dia me encontrei.”<sup>78</sup>

A preferência do público não é, contudo, uniforme. Derrida mostrava as posições opostas de Buffon e Condillac quanto à interpretação metodológica do papel das mãos no conhecimento humano. Segundo Buffon, se o homem tivesse mais dedos, com mais falanges, ele desenvolveria correspondentemente um tato tão mais fino que lhe proveria muito mais conhecimentos. Condillac protesta pois, a depender da complexidade da constituição da mão, o intelecto humano não seria capaz de compreender clara ou facilmente o que se passaria em seus movimentos; ao contrário, o papel fundamental da mão para o conhecimento é a contagem, e a possibilidade de organizá-la em analogia à própria organização anatômica, de dez em dez.<sup>79</sup> A limitação do conhecimento humano para Condillac termina por consagrar como método único a recondução incessante às ideias claramente concebidas como unidades, aspecto que não parece ser abordado diretamente por Buffon. Esta oposição poderia ser

<sup>76</sup> BELAVAL, Y.: “La crise de la géométrisation de l'univers dans la philosophie des Lumières”, 1952.

<sup>77</sup> A obra é mencionada em *Lettres Inédites à Gabriel Cramer* (1953), I, 4 (6 de julho de 1747), pp.42-43, na Lógica, e igualmente por La Chapelle em *Elementos de Ciências*.

<sup>78</sup> *Língua dos Cálculos*, I, 12.

<sup>79</sup> A discussão aparece no *Tratado dos Animais*, I, 6.

entendida então como aquela entre uma compreensão geométrica e uma compreensão aritmética do papel da mão para o conhecimento humano.<sup>80</sup> Esta constatação nos propõe buscar melhor o papel do espaço para o método, pois vemos que, embora a espacialidade seja fundamento da clareza, ele não pareceria, pelo que se viu até aqui, ter sido muito bem explorado. Antes de voltarmos à filosofia de Condillac, veremos alguns desenvolvimentos da matemática desde o XVII que poderiam facilitar a compreensão da situação.

O problema da *mathesis universalis* se põe então como incontornável, pois desde suas origens atina à unidade possível entre a aritmética e a geometria.<sup>81</sup> Como vimos na introdução, a operação de *medida* será compreendida como ponte entre os domínios anteriormente separados do tamanho e do número, pois é ao medir-se que se relaciona um número a um tamanho a partir de uma unidade de referência. Os desenvolvimentos da álgebra, porém, proporcionam mudanças na própria concepção de o que sejam estas unidades, e notadamente com a reinterpretação da noção de *species*. Pela compreensão do “princípio clássico da homogeneidade das grandezas”, as operações aritméticas em geometria seriam bastante estritas. Uma reta só se pode somar a outra reta, por exemplo. Já a multiplicação e divisão exigiria um salto dimensional: multiplicar dois segmentos de reta deveria necessariamente engendrar uma área delimitada pelos dois segmentos. Esta área, quando multiplicada por um segmento, só pode engendrar um volume. Entretanto, estas regras em geometria pura vão se flexibilizando à medida que a álgebra vem a interferir progressivamente nas compreensões matemáticas.<sup>82</sup> Descartes é reconhecido por ter fundado o tratamento das relações entre álgebra e geometria com sua “geometria analítica” e sua disposição no chamado plano cartesiano. Sua *Geometria* já parece admitir as relações aritméticas como primeiras, e isso exatamente ao se constatar uma flexibilização da regra da multiplicação dos segmentos, não mais tomados em sua *natureza* de reta, mas como grandezas *quaisquer* que podem ser comparadas por uma unidade comum de medida.<sup>83</sup> É possível desde então multiplicar as *medidas* dos segmentos sem que se multipliquem *os próprios segmentos*, e o produto de dois segmentos de reta pode ser um outro segmento cuja medida é o produto das medidas, sem salto dimensional. Não podemos entrar a fundo na progressão destas compreensões, mas parece claro que a gradual liberdade que se toma com

<sup>80</sup> DERRIDA, *Le Calcul des Langues*, 2020, coluna B, pp.94ss. Buffon aparece à p.100, e à p.105 explicita-se a correspondência dos autores com a aritmética e a geometria. O Tratado dos Animais, porém, evidencia que a função “geométrica” da mão em Buffon não desaparece em Condillac, antes se distribui por todo o corpo.

<sup>81</sup> Cf. RABOUIN, D.: *Mathesis universalis. L'idée de “mathématique universelle” d’Aristote à Descartes*, 2009.

<sup>82</sup> Segundo adverte Nicolas Bourbaki (1969), o rigor matemático grego não é respeitado pelos modernos. É a própria noção de rigor, é claro, que varia historicamente.

<sup>83</sup> Este aspecto do pensamento de Descartes é exposto por GUEDES, M. V.: “O Estatuto da Álgebra e da Geometria nos textos metodológicos de Descartes.” *Cadernos Espinosanos*, 42 (jan-jun), 2020, pp. 273–295.

relação àquela exigência adviria da preponderância da álgebra, e que estes desenvolvimentos chegarão à reelaboração de uma noção fundamental para o desenvolvimento da matemática: a própria *dimensão* agora tornada abstrata, “intelectual” e autônoma em relação à natureza de um objeto geométrico. Ela não se refere mais a categorias estanques, mas as ultrapassa pela operação de *dispor em relação*, e podendo assim obtê-las umas a partir das outras.

Os trabalhos matemáticos do inglês Thomas Wallis aparecem também quanto a este problema, e vemos discussões em suas obras que parecem ressoar de forma importante no destino da compreensão da relação entre a aritmética e a geometria, e o modo como se compreende a primeira como mais geral que a segunda.<sup>84</sup> Tradicionalmente, os objetos geométricos já eram associados a números: o ponto equivale ao 1; a reta ao 2 (dois pontos determinam uma reta), o plano ao 3, e o sólido ao 4.<sup>85</sup> Sendo ademais a *mônada* o princípio aritmético, vemos sua correspondência no *ponto* como princípio geométrico. Vimos em 2B que Wallis discute a questão e quer substituí-la por outra compreensão que leve em consideração o zero [*nought*]. Nesta reorganização, o zero poderia ser também considerado, já em outro sentido, o princípio do número, e então o ponto seria o 0, a reta o 1, o plano o 2, e o sólido o 3, em analogia aos expoentes das expressões algébricas destas formas.<sup>86</sup> A discussão tradicional da aritmética sobre qual seria o verdadeiro *princípio* do número poderia aparecer em Condillac, talvez, justamente como o devir da unidade, ou a passagem do zero ao um, cujos símbolos perfeitos são a produção do gesto ou a aparição da sensação; em suma, a sinédoque. Relacionar as dimensões espaciais aos expoentes da expressão permite superar o império da intuição do espaço no tratamento inclusive de problemas geométricos: ao colocar a geometria sempre em relação com uma expressão algébrica que a exprime, a geometria analítica foi muito mais longe do que os conhecimentos dos antigos, e permitiu até pensar dimensões superiores do espaço, o que a geometria tradicional não poderia fazer.<sup>87</sup> Isto quanto às dimensões do espaço: pois o tempo também poderia ser considerado uma outra dimensão, como se sugere no verbete correspondente da Enciclopédia,<sup>88</sup> e ademais esta noção, em sua ampla generalidade, se refere desde Descartes justamente a *qualquer tipo de unidade*, como os que Condillac menciona em seu capítulo sobre as avaliações: não só

<sup>84</sup> Cf. MALET, A: “Algebra as language: Wallis and Condillac on the nature of algebra”. *Cronos*, 5–6, 2002.

<sup>85</sup> O exemplo ocorre em LIVESEY: *Metabasis*, 1982, pp.230-231, com uma longa citação do comentário de Tomás de Aquino aos *Analíticos Posteriores*, I, 27, onde se expõe exatamente esta correspondência.

<sup>86</sup> KLEIN (1992, pp.211ss.) mostrava que Wallis considera dois sentidos para o termo *princípio*: “o primeiro de tal tipo”, ou “o último que não é”; o princípio do número é, no primeiro sentido, o 1; no segundo, o 0. Vê-se claramente na substituição de Wallis a noção de “dimensão”: o sólido tem 3 dimensões, o plano tem 2, a reta tem 1; o ponto não tem dimensão. Cf. ainda MAIERÛ, L.: *Isaac Barrow e John Wallis*, 1994, pp.91ss.

<sup>87</sup> Cf. ainda MAIERÛ sobre Wallis, *op.cit.*

<sup>88</sup> Enciclopédia, art. “Dimension”.

aspectos do tamanho, mas ainda da massa, da moeda, ou em geral o que quer que poderia ser propriamente quantificado - e mesmo a força, é claro, unidade tomada como composição de outras, mas que adquire auto-suficiência relativa por ocasião de uma sinédoque.

Em suma, o problema da *mathesis universalis* parece trazer ao primeiro plano a questão da relação em geral. O que é, afinal, uma relação? Sabemos que esta pergunta está mal formulada do ponto de vista de Condillac, que preferiria: como se dão e como se instituem as relações? A figura de Leibniz se torna então central, por exemplo com seus desenvolvimentos da noção matemática de *função*. Mas ainda assim, como compreender então uma função em geral, uma relação em geral, uma ordem em geral? A filosofia de Condillac continua sem dúvida as preocupações de Leibniz na busca de uma ciência geral. Se a “disciplina universal” punha desde há muito um problema no campo da matemática, da descoberta de um campo para o quadrivium que fosse superior às particularidades da geometria, da aritmética, da astronomia e da música, o que parece que temos em meados do século XVIII é antes a expansão gradual da própria noção de matemática, através da expansão da compreensão genérica da relação. Leibniz é aqui o pivô por sua expansão da noção de *semelhança* e suas reflexões sobre a noção de *expressão*; mas em sua filosofia já era difícil compreender de forma muito determinada esta conexão entre tipos diferentes de relações, dada sua amplitude prodigiosa. No *Quid sit idea?* Leibniz apresenta o problema geral da expressão com um exemplo tirado da perspectiva, quando se representa na tela de um quadro um círculo como se fosse uma elipse, que mantêm certas “habitudines” comuns.<sup>89</sup> Qual a disciplina que cuida da ordem em geral, para ele? É notável que a coisa tenha variado ao longo de sua vida, entre a perspectiva e a *analysis situs*, e não estamos em condições de avaliá-lo aqui.<sup>90</sup> Parece-nos, contudo, que ela encontrará eco e continuidade na noção alargada por Condillac da metáfora como juízo ou comparação. Leibniz também movimentava ao mesmo tempo conhecimentos de todas as diversas áreas do conhecimento humano, uma vez que a relação de semelhança, já em sua filosofia, promovia influências recíprocas entre a matemática e a retórica, e desta forma era a própria noção de relação que se expandia.<sup>91</sup> É de se supor naturalmente que Condillac lera os *Novos Ensaios sobre o*

<sup>89</sup> LEIBNIZ: “O que é ideia.”, 2017. O termo *habitudines* é retraçado por Ashworth aos escolásticos como tendo um sentido muito amplo de *conexão*, encontrando esta influência agora em Locke. Vemos assim a ampla circulação dessas ideias. Cf. ASHWORTH, 1985, cap. 7, “Do Words signify ideas or things? The scholastic sources of Locke’s theory of Language”, pp.301-326.

<sup>90</sup> Para o estado da questão e uma ótima exposição dos problemas, cf. CORTESE, J. F. N.: “Leibniz e o Paradigma da Perspectiva.” *Cadernos Espinosanos*, 34 (jan-jun), 2016, pp. 137–162.

<sup>91</sup> Ver TIMMERMANS, B.R.: “La similitude des figures chez Leibniz: entre géométrie et rhétorique”. in: *Archives internationales d'histoire des sciences*, 55, 154, 2005. Refere-se ali ao comentário por Dascal, 1978; à p.116 aquele autor expõe o esquema classificatório leibniziano do *Nova Methodus discendae docendaeque*

*Entendimento Humano* após sua publicação póstuma em 1765,<sup>92</sup> onde ocorrem muitas observações equivalentes às que retomamos a partir da *Lingua dos Cálculos*: o ideal de uma “linguagem que fale verdadeiramente aos olhos” (IV, 6, §2), a observação de que a universalidade é apenas a concepção de “algo a mais” oriunda de uma semelhança [*similitude*] entre as coisas (IV, 17, §8). Os comentadores se referem à filosofia de Leibniz como uma “metáfora generalizada” ou um “poema de semelhanças [*ressemblances*] universais”.<sup>93</sup> Contudo, em que disciplina matemática do XVIII cairiam estas reflexões sobre a ordem dos conhecimentos? A álgebra, embora pareça próxima disso, não se identifica entretanto a um problema tão geral. Pois em Condillac a relação em geral, como vemos, é *sintática*, e seu modelo é a *língua*, motivo pelo qual insistimos sobre a gramática geral.

Em seu trabalho sobre a história da teoria da sintaxe francesa, Chevalier nos mostra como central a noção de *complemento*, e a gradual elaboração de um certo aparato lógico de concatenação de “ideias”.<sup>94</sup> Nos dois últimos capítulos da *Gramática* de Condillac (II, 25-26), dedicados à sintaxe e às construções, vemos uma espécie de versão final das teorias cujo desenvolvimento Chevalier expunha, como o próprio autor já nos diz. Condillac retoma a distinção por Du Marsais (nominalmente citado) entre sintaxe e construção como aquela entre o simultâneo e o sucessivo: a *sintaxe* é por assim dizer a simultaneidade das relações lógicas, que se implementam sequencialmente numa *construção* particular.<sup>95</sup> Ela trata portanto de *relações* e uma boa construção é a apresentação “nítida” [*nette*] das relações que o espírito enxerga. Haverá todo um aparato da língua movimentado para exprimir estas funções sintáticas. A proposição básica é da forma “sujeito é atributo”. Cada um destes pode ser múltiplo: muitos sujeitos, um atributo; um sujeito, muitos atributos. Cada um dos elementos da frase pode receber acessórios subordinados: o sujeito, o verbo, ou o atributo. O verbo, sabemos, é sempre um verbo *ser* (+ adjetivo). As relações se explicitam ademais nos artigos, preposições, conjunções e ordem das palavras, com vistas a serem tão claras quanto possível. Uma frase muito composta, portanto, é um complexo de relações que compõe um todo único. Um termo e seus complementos formam um todo composto por várias palavras. E todo

---

*jurisprudentiae*, texto que sistematiza as relações de signo sob as alcunhas sinédoque, metáfora, metonímia.

<sup>92</sup> RASPE, R. E. (ed.): *Oeuvres philosophiques latines et françaises de feu M. Leibnitz*, 1765.

<sup>93</sup> Esta última expressão é de ROBINET, A.: *Le Langage à l'âge classique*, p.196, *apud* TIMMERMANS, *op. cit.*, 2005. Este último texto de Timmermans parece-nos resumir perfeitamente a questão. A abordagem de MCRAE, 1961, em capítulo dedicado a Leibniz, destaca neste filósofo a metáfora da linguagem-telescópio (seção D), mas também a comparação do homem a um cravo (seção A).

<sup>94</sup> CHEVALIER, J.-C.: *Histoire de la Syntaxe. Naissance de la Notion de Complément dans la grammaire française (1530-1750)*. Paris: Honoré Champion, 2006. Que a sintaxe francesa tenha sido a primeira a se libertar do jugo da gramática latina parece ser um fato político, relacionado ao esforço do Estado francês em estabelecer solidamente a língua vernácula e à *Académie Française*.

<sup>95</sup> ver acima, 2B3, p.187, e nota 99.

acessório pode ser mais analisado, numa frase seguinte, ou dentro da mesma, segundo os recursos da gramática e a conveniência do tamanho das frases. Esta exposição será ainda muito desenvolvida ao longo de toda a parte I da *Arte de Escrever*, dedicada apenas às construções. Mas vemos nesta concepção da gramática o papel da sinédoque, que discrimina níveis de organização internos à frase, entre termos, acessórios, acessórios de acessórios. O artifício da inversão permite colocar em destaque diferentes aspectos, ou ligar de forma econômica várias ideias parciais a um único termo. De toda forma, o pensamento, que é uno, se distribui em palavras, que podem ser mais e mais analisadas: numa única frase ou, como a arte de escrever mostrará, num parágrafo, num capítulo, em todo um texto. A labilidade da formulação gramatical, que não se dobra sequer às prescrições dos gramáticos, como o aponta frequentemente o abade, é a figura mesma da adaptabilidade do pensamento e da língua, que apenas com dificuldade se distinguiriam. A frase bem formulada é aquela que mantém a melhor imitação sintática dos pensamentos que ela visa exprimir. O dito e o pensado tendem a se identificar, sobretudo nos melhores escritores e pensadores.

Expunha-se a oposição entre o “agostinismo” de Malebranche e Port-Royal e a concepção “simbólica” de Leibniz em torno do problema de se é necessário um signo para haver uma ideia; ao que se responde não e sim, respectivamente.<sup>96</sup> A inspiração em Santo Agostinho traria a possibilidade de um pensamento sem correspondente na língua, que reflete como vimos (1B) a superioridade de Deus sobre a criação. Já a metafísica de Leibniz, centrada na noção de harmonia entre a física e a metafísica, exige que haja correspondência contínua entre os dois campos. Vemos a situação do ocasionalismo de Condillac aqui estrategicamente a meio caminho, quando permite supor a veracidade do agostinismo quanto à teologia, mas exilá-lo do método experimental com recurso à queda, que enreda o espírito humano incontornavelmente no cenário leibniziano da necessidade estrita do signo para a figuração da ideia. Esta compreensão, entretanto, se dá na filosofia do abade em torno não apenas de ideias matemáticas a exemplo da álgebra, mas se verificou ainda nas noções dos tropos, e terá ainda importante influência, talvez a mais determinante e geral, advinda dos desenvolvimentos da sintaxe. No método de Condillac, a unificação do trivium incorpora inclusive as matemáticas, pois a álgebra é uma língua. Já sabemos, a esta altura, que a pergunta em Condillac se responde pelo desfile dos diferentes tipos de relação, e sob que ponto de vista diferentes conexões conceituais de diferentes disciplinas poderiam ser encaradas de modo a serem “as mesmas”. Este ponto de vista é o que seguimos neste

---

<sup>96</sup> DASCAL, M.: *La Sémiologie de Leibniz*, 1978, apud TIMMERMANS, B.R.: “La similitude des figures chez Leibniz: entre géométrie et rhétorique”. in: *Archives internationales d'histoire des sciences*, 55, 154, 2005.

trabalho: o da articulação original fundante, proveniente da metafísica, das representações que compõem todos os diferentes domínios. Leibniz havia sido, de fato, o pioneiro destas investigações em sua generalidade prodigiosa.

A visada semiótica de Condillac se compreenderia antes como solidária do que, em retrospectiva, se apresenta como o nascimento de uma *nova* disciplina matemática, cujos primeiros desenvolvimentos segundo os historiadores teria se dado justamente com Euler, leitor de Leibniz, em meados do XVIII: a teoria dos grafos.<sup>97</sup> Michel Serres também apresentava os “modelos matemáticos” do pensamento leibniziano divididos em aspectos de uma estrutura gráfica: o vértice, a aresta, etc.<sup>98</sup> Não só se avança com isso no pensar de uma relação em geral, mas uma tal possibilidade exige a contribuição da distribuição espacial e, ao mesmo tempo, que esta ordem seja *qualitativa*. Aqui, a mencionada *analysis situs* de Leibniz é que parece fundamental, pois ali se busca uma noção não-quantitativa de semelhança, e que abstraia do próprio tamanho [*magnitudo*], isto é, do objeto tradicional da geometria.<sup>99</sup> Euler, sabe-se, desenvolve seu pensamento matemático nos ambientes da academia de Berlim e de São Petersburgo, e certamente conhece os trabalhos matemáticos de Leibniz, de Wolff, e dos *savants* de Paris. Na resolução daquele que é considerado o primeiro problema de teoria dos grafos, o das pontes de Königsberg, Euler considera o problema como de *geometria*, mas se vale ao mesmo tempo de um expediente *literal*: atribuindo a cada uma das regiões e a cada uma das pontes uma letra, maiúscula ou minúscula, ele empreende provar rigorosamente a impossibilidade da tarefa proposta, a de percorrer todas as pontes sem repeti-las.<sup>100</sup> O próprio Euler é responsável também pelo que se considera hoje a primeira fórmula em teoria dos grafos, sua célebre relação entre os elementos de um poliedro:  $[V + F - A = 2]$ . É interessante que o problema, embora trate de algo de espacial, se pensa e se resolve não pelo tratamento *mensurado* do contínuo, mas do qualitativo discreto das situações respectivas entre as partes que compõem o poliedro. Nem álgebra, nem geometria: o que se desenvolve lentamente aqui está além das divisões disciplinares da matemática setecentista, e só é descrito como tal pela visada retrospectiva dos historiadores a partir da segunda metade do XIX. E entretanto, há

---

<sup>97</sup> Uma obra como a de BIGGS, N. e outros: *Graph Theory 1736-1936*, 1998, apenas trata alguns problemas isolados, sem a discussão necessária do contexto de desenvolvimento destes problemas, nem preocupação séria com a perspectiva dos próprios autores a respeito de o que estariam fazendo. Embora nossa pesquisa sobre isto tenha sido bastante limitada, parece necessário mais investigação na área como um todo.

<sup>98</sup> SERRES, M.: *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Paris: PUF, 1968. Ver ainda sobre toda a questão em ampla generalidade e com referência aos grafos, “Les Traductions de l’Arbre”, *Hermès III*, 1972.

<sup>99</sup> Para a fundação desta disciplina, ver LEIBNIZ, G.W.: “Sobre a Análise da Situação”, in: *Espaço e Pensamento*. São Paulo: Editora Clandestina, 2019.

<sup>100</sup> Ver EULER, L. P., “Solução de um problema pertinente à Geometria de situação”. In: *Espaço e Pensamento*. São Paulo: Editora Clandestina, 2019. Notar a caracterização desta geometria como *de situação*.

claramente ali uma demonstração que se vale de uma noção outra da ordem.

Creemos portanto que se pode perceber aqui que é antes o campo da sintaxe aquele que representa melhor a ordem em geral para os enciclopedistas, quando ela compreende em geral relações simultâneas e sucessivas. Elas não compõem, entretanto, uma disciplina “pura” explícita, mas algo como uma disciplina aplicada universal: e Condillac parece antes querer promover seu comércio recíproco quando as conclama todas ao funcionamento do método. A *memória* figura aqui como espaço em geral para a metafísica, mas que não se apreende como contínuo infinitesimal, antes como conjunto de unidades qualitativamente distintas (as sensações, os signos) em situações relativas. As relações do todo às partes compõem partes de partes, nos sistemas de sistemas *infinitos* como o queria Leibniz, mas agora interpretados pelo abade apenas como *indefinidamente expansíveis* segundo o problema a se figurar. Ora, um problema geral é para Condillac um problema de *formulação*, como se apresentava na primeira parte da *Arte de Escrever* a questão da ordenação dos aspectos que se quer exprimir, proporcionalmente às circunstâncias, ao caráter do escritor, e às possibilidades do objeto.<sup>101</sup> Além disso, a instituição de relações pode se valer em geral de *qualquer* relação matemática que tenha sido elaborada, seja geométrica, aritmética ou mista. Razões, proporções, somas, multiplicações, logaritmos, médias, diagramas, tabelas, etc. Tudo aquilo que o uso dos símbolos produziu é convocado, indiferentemente, ao método, para estabelecer relações entre os diferentes aspectos da experiência que se apresentam novos, advindos da inesgotável natureza e da proliferação analógica dos meios para exprimi-los. Apenas é preciso antes, para Condillac, depurá-los pelo método.

A correspondência ponto a ponto entre as figuras em que se mostrava a “expressão” para Leibniz já fora flexibilizada por Condillac, já que não é mais necessária em todos os casos. Vimos um exemplo da exceção a esta regra na própria relação entre física e metafísica: pois os instantes do corpo não correspondem “ponto a ponto” aos instantes da alma.<sup>102</sup> A relação para o abade, portanto, deve ser buscada experimentalmente, e para determiná-la estamos em condições de empregar qualquer instrumental simbólico que nos esteja disponível, da matemática à poesia, desde que seja rigoroso, eficaz e fecundo. Não é mister privilegiar uma forma sobre a outra, e a “formalização” é inútil se consagra algo que, tornando-se engessado, termina por deter o pensamento, que deve permanecer flexível, com discernimento suficiente para não apenas reconhecer aquilo que encontra na experiência, mas para reformar o próprio código e as próprias regras de o que seja colocar em relação. Ora, o

<sup>101</sup> *Arte de Escrever*, parte I, “Das construções”.

<sup>102</sup> Cf. acima, 3A, pp.220-221.

mais flexível dos instrumentos simbólicos humanos é antes a própria linguagem, e encontraremos muitas vezes, como já em Leibniz, reflexões a respeito da presença, *na língua*, das funções lógicas, como os tempos verbais que expressam modalidades metafísicas<sup>103</sup> ou das funções espaciais nas preposições oriundas do tato.<sup>104</sup> O próprio verbete “Expressão”, na Enciclopédia, é uma acepção da *elocutio* retórica.<sup>105</sup> A capacidade de elaboração simbólica humana, em geral, é que vem lentamente a ser tratada pelas reflexões sobre o método, sem fronteiras disciplinares, ou antes como preliminar para que se possam estabelecer as fronteiras, pois o conhecimento em geral é entendido como o próprio estabelecimento de fronteiras pertinentes.<sup>106</sup> Horizonte por demais vasto, e que será rapidamente loteado pelas classificações disciplinares surgidas após a virada para o XIX, positivismo incluso. Entretanto, ela tem para Condillac um solo comum, metafísico: a experiência humana. Mesmo que seja abordado segundo facetas variáveis, tem de haver, mesmo que por necessidade segunda, um fundo que permaneça. Sendo concebida então como produção de uma sintaxe em geral, ou seja, pelas relações de subordinação e explicação estabelecidas entre as ideias principais e seus complementos acessórios, no século XVIII é a gramática que se torna a disciplina-sede da ordem.

A memória é portanto a figuração de relações num espaço virtual em geral; a sintaxe é a figuração de relações simultâneas a partir de outras sucessivas (a “construção”), em geral. Condillac chega a expor a representação de um sistema semântico abstrato num momento crucial da *Arte de Pensar*, I, 5, “Sobre a ligação das ideias e de seus efeitos”, e que, acreditamos, deve ser vista como uma indicação clara em direção a uma teoria dos grafos:

*“Todas as nossas carências têm-se umas às outras, e poderíamos considerar suas percepções como uma sequência de ideias fundamentais, às quais se reportariam todas as que fazem parte de nossos conhecimentos. Acima de cada uma se elevariam*

<sup>103</sup> Desde Du Marsais se empreende uma assimilação geral de todos os modos verbais a um *ato* da vontade, sejam um juízo (indicativo/subjuntivo como análogo a existente/possível) ou um outro tipo de ação qualquer, como o imperativo. Cf. NUCHELMANS, G: *Judgment and Proposition*, 1984, cap. 5.1, pp.88ss.

<sup>104</sup> GENETTE, *op.cit.*, expõe as investigações de Leibniz sobre a origem da linguagem, e suas especulações sobre a motivação dos fonemas. Nos *Novos Ensaios*, as preposições aparecem em resposta ao tratamento de Locke das “partículas” do discurso, III, 7, que se refere com isso indiferentemente ainda às conjunções. Segundo SCAGLIONE, até o fim do XVII haveria pouca consciência do valor *lógico* das conjunções, cf. 1972, cap. 4A2.

<sup>105</sup> Cf. *Enciclopédia*, vol. VI, pp.315ss: “Expressão (Belas-Letras) em geral é a representação do pensamento”; o artigo a divide em tom de voz, gesto e fala, e reenvia a Elocução, Dicção, Estilo. Suas outras entradas a situam em Álgebra (onde se reenvia a Equação), Ópera, Pintura, e “Farmácia, Química” (como extração por pressão).

<sup>106</sup> No artigo “Elementos de Ciências”, d’Alembert trata a *definição* a partir do *de+finir*, estabelecer os fins que circunscrevem algo. Vê-se na Enciclopédia, IV, p.749: “Definição, em Retórica, é um lugar comum; e por definição, os retores entendem uma explicação curta e clara de algo.” Pensamos aqui na discussão bem mais recente da noção “sinedóquica” de fronteira por Yuri LOTMAN, cf. *La Sémiosphère*, 1999, cap. II.

*outras sequências de ideias que formariam espécies de cadeias, cuja força estaria inteiramente na analogia dos signos, na ordem das percepções, e na ligação que as circunstâncias, que às vezes reúnem ideias as mais disparatadas, teriam formado. A uma carência liga-se a ideia da coisa que é própria a acalmá-la; esta ideia está ligada à do lugar em que esta coisa se encontra; esta, à das pessoas que se viram ali; esta última, às ideias dos prazeres ou tristezas recebidas, e várias outras. Pode-se mesmo observar que, à medida em que a cadeia se estende, ela se subdivide em diferentes elos; de sorte que quanto mais nos afastamos do primeiro anel, mais os elos ali se multiplicam. Uma primeira ideia fundamental é ligada a duas ou três outras; cada uma destas, a um número igual, ou mesmo a um maior, e assim por diante.*

*As diferentes cadeias ou elos que supponho acima de cada ideia fundamental seriam ligadas pela sequência das ideias fundamentais, e por alguns anéis que seriam verossimilmente comuns a vários; pois os mesmos objetos, e por conseguinte as mesmas ideias, se reportam frequentemente a diferentes carências. Assim, de todos os nossos conhecimentos, se formaria apenas uma só e mesma cadeia cujos elos se reuniriam em certos anéis para se separar em outros.”<sup>107</sup>*

Gostaríamos de comparar esta abordagem com a de Descartes e sua ordem das razões.<sup>108</sup> Uma única cadeia de relações, contra todas as cadeias de relações de um grato. A posição de Condillac constitui descrição mais fina. Se o ideal de uma única cadeia permanece, a configuração da rede de conexões foi a tal ponto complexificada que não tem mais o mesmo sentido. O raciocínio para Condillac é como uma cadeia à la Descartes, mas que explora exaustivamente os sub-elos de um elo de nível superior. É a noção de dedução que foi neutralizada pelo abade, e será compreendida como indução rigorosa. Os elos aqui partem do *solo* que alegoriza a experiência sensível, enquanto em Descartes o anel se prendia no *teto* que alegorizava o intelecto divino. Ademais, os elos de Condillac constituem uma rede semântica, pois o termo “cadeia” [*chaîne*] não se refere a uma sequência de cabeça única como em Descartes, mas a um percurso num espaço n-dimensional; e embora configurem partes de um mesmo solo, estes elos são múltiplos, pontos de partida que se firmaram na

<sup>107</sup> *Arte de Pensar*, I, 5.

<sup>108</sup> Descartes, *Regras para Direção do Engenho*, Regra VII. Adam Tannery X, 389ss.

memória como relativamente auto-suficientes, sendo a própria memória o espaço em que se situam os elos. As posições dos outros elos-ideias se tornam elas mesmas análogas a relações sintáticas, ou relativas à configuração geral da rede de elos que se afigura. Se o pensamento humano é necessariamente discursivo, por ser limitado, ele é então um caminho entre os elos sob uma certa configuração de um espaço virtual; esta ordem que o pensamento percorre pode ser mesmo errática, pois a configuração das ideias não assume uma ordem definitiva, antes se reconfigura incessantemente com o aparecimento de novas experiências. Esta forma repete, ainda, tecnologias de gramatização disponíveis à época como os dicionários; mas se encontraria talvez sua melhor figuração nos reenvios recíprocos entre artigos da *Encyclopédia*. Vemos ainda, como pioneira e análoga a esta, a ordem interna das obras de Wolff, que se organiza em parágrafos numerados que remetem incessantemente uns aos outros reciprocamente, e que também tem inspirações enciclopedistas e leibnizianas.<sup>109</sup>

Condillac advertia desde *As Mônadas* que seria melhor considerar os corpos apenas pelas suas aparências, e que mesmo nesta análise se encontraria de forma incontornável a *extensão* como fenómeno primeiro que todos supõem.<sup>110</sup> Esta é a contraparte de toda sensação, o pólo extenso em relação ao pólo intenso afetivo. As relações neutras de medida, os axiomas tradicionais como “o todo é maior que as partes” entre outros, valem para Condillac apenas quanto a este pólo extenso; enquanto o pólo intenso diz sempre respeito a algo de mais incontornavelmente singular. Auroux já reconhecia no século XVII uma relação entre a extensão e a intensidade de um conceito como inversamente proporcionais, ao que ele chama de “lei de Port-Royal”. Há continuidade a isso em Condillac, parece-nos, quando o singular é apenas intenso, e apenas ganha face extensa quando se o afigura numa situação; enquanto o todo abstrato é apenas extenso, mas sem intensidade. O domínio extenso se constitui em antístrofe ao domínio intenso, donde as figuras e as situações como extensões com diferentes modificações. A fonte destas coisas só pode ser o tato, como vimos, e então “tudo deverá ser reportado ao movimento, inclusive o próprio espaço”, o que se implementa com mais cuidado a partir do *Tratado das Sensações*. Seria o caso enfim, parece-nos, de assimilar estes percursos e circuitos – cadeias como sequências regradas de gestos ou sensações, qual uma dança – ao tropo da *metonímia*, entendida como passagem de elemento a elemento de um mesmo conjunto. Ela poderia ser entendida como uma sequência dada de signos em geral que pode vir a se fixar: gestos, sons, letras, etc. Esta constatação nos permitiria, ademais, acrescer a dimensão sinedóquica a este esquema de representação das

<sup>109</sup> O enciclopedismo é mais vasto que a *Encyclopédie*: Chambers, Alsted, Leibniz, etc. Ver a Introdução.

<sup>110</sup> *Les Monades*, II, 5, linhas 204ss, p.205.

abstrações, para compreender cada elo (ou noção) como analisável em sub-elos, ou elos de elos, indefinidamente. Vimos que a distinção entre o raciocínio e a reflexão se dava exatamente no caráter do percurso entre as noções: direto e completo para o raciocínio, ou mais errático e tateante para a reflexão. Assim, a “mesma ideia” que o raciocínio desenvolve é uma circunscrição sinedóquica deste espaço abstrato *em qualquer nível*, de modo que todo um complexo discurso possa ser considerado “o mesmo”, e que “todo um sistema” possa ser “apenas uma só e mesma ideia”, o que nos parece dever ser entendido como bloco uno, mas analisável em complexo de elos.<sup>111</sup> A própria imagem da “reflexão” é o rebatimento da atenção entre diferentes ideias, como um raio de luz, e se entendem as diferentes construções como diferentes percursos numa mesma configuração/sintaxe, e que pode até vir a reconfigurar a situação entre as ideias-elos (no que se chamaria hoje de “função metalinguística” do discurso).<sup>112</sup> Como uma teoria dos conjuntos produzida apenas na transição ao XX não é evidentemente a base da teoria do século XVIII, vemos que as inclusões entre elos podem ser mesmo *parciais*, isto é, metafóricas, e figuradas como um encadeamento de ideias díspares - pois um elo não é o outro, apenas está implicado nele. A identidade pode ser completa, por exemplo a de um conjunto de elos e todas as suas relações tomados como unidade indivisível, mas a completude só poderia se dar entre entes abstratos produzidos pela própria imaginação humana (“definições de palavra”), quer dizer, nas relações internas à dinâmica do código, como se vê na álgebra que tem várias partes mas é em todas a mesma. Porém, quando as identidades das proposições se reportam a coisas externas às palavras, elas só podem ser parciais ou metafóricas, pois jamais atingem as essências, e é preciso neste caso errar por entre hipóteses e colocá-las à prova através de experimentos, ou seja, por reflexão.<sup>113</sup> Esta é afinal a divisão geral entre as definições: de palavra, ou de coisa.<sup>114</sup> As primeiras podem ser completas, as segundas não. Estes elos parecem ademais ser qualitativos à maneira dos átomos de Boyle (1A), em que alguns elos particulares têm mais afinidade a alguns outros, e se tratará, no pensamento, justamente de buscar aquelas ideias cuja ligação é *a mais forte possível*, o que se concebe como a maior intensidade da força de ligação entre elas, e se conceberia como uma “energética” no sentido retórico:<sup>115</sup> pois a construção de maior efeito, *energeia*, é aquela que deve ser preferida, e será

<sup>111</sup> *Arte de Pensar*, I, 10. Todorov sugere (2014, p.144) que Condillac teria sido o primeiro a retratar o próprio discurso como um símbolo.

<sup>112</sup> JAKOBSON, R.: “Linguística e Teoria da Comunicação”, “Linguística e Poética”. In: *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2001.

<sup>113</sup> *Tratado dos Sistemas*, cap. 12, “Das hipóteses”.

<sup>114</sup> *Arte de Pensar*, I, 10.

<sup>115</sup> A expressão é de Derrida, *L'Archéologie du Frivole*, parte II. O *ergon* é a obra, e a *energeia* é o que a produz. O termo está associado na tradição à ideia de *fazer ver* por meio de um discurso. Ver ainda FUNKENSTEIN,

mesmo a mais *verdadeira* quando todas as ideias estiverem bem determinadas com rigor, aliás pela “semelhança entre o verdadeiro e o verossímil” de que falava Leibniz.<sup>116</sup> Para Condillac, o sistema semântico da língua se afigura assim como labirinto complicadíssimo, e cabe ao observador vagar a princípio como que ao acaso, para constituir só lentamente a rede de noções que configura o sistema, o próprio código que o pensamento percorre. Onde estão as memórias quando não pensamos nelas? Em lugar algum, em sentido próprio (ver 3A); mas há, em todo caso, um espaço em sentido figurado que se mantém estável em plano metafísico, e que só pode guardá-las enquanto figuradas neste espaço. O percorrer destas ideias é ele mesmo um hábito, que fixa a ordem de forma cada vez mais forte; e se o percurso não for feito com discernimento, periga cristalizar ordenações falsas, que por fim cercearão as próprias possibilidades de percurso para o pensamento.

Para fortalecer ainda a compreensão da gramática como verdadeira sede do método geral, notemos que Condillac não considera que tudo seja quantificável. Sua posição não se acorda à posterior pretensão por Laplace de reduzir todo o método ao cálculo matemático. Ao contrário, o abade julga absurdo que um dia se venha a quantificar a cor, por exemplo, por seu caráter incontornavelmente qualitativo.<sup>117</sup> Entretanto, ainda assim qualquer conjunto de noções poderia em tese ser bem ordenado, e tratado com método segundo o abade, embora a interpretação matemática não esmague ali todas as outras acepções do termo análise. Vemos a confusão entre os momentos históricos de ontem e hoje: para nós, a matemática é algo muito mais abstrato do que era no iluminismo, e compreende agora, de fato, todo o conhecimento sobre *a ordem em geral*; retrospectivamente, portanto, alguns destes desenvolvimentos figurariam plenamente numa história da matemática. Para os filósofos iluministas, entretanto, o conhecimento abstrato da ordem é a gramática geral, e vemos que, ao observar melhor a consecução histórica das ideias parece ser antes a sintaxe que inspira os desenvolvimentos posteriores de teorias mais gerais sobre a ordem, e que viriam a individuar disciplinas matemáticas impensáveis para os iluministas: teoria dos grafos, topologia, até mesmo nossa “lógica formal”.<sup>118</sup> Na *Lingua dos Cálculos*, Condillac menciona d’Alembert, Euler e

---

*op.cit.*, cap. 5,A,3: “La nouvelle méthode comme connaissance ergétique”.

<sup>116</sup> Cf. TIMMERMANS, *op.cit.*, 2005.

<sup>117</sup> Vemos na ciência atual que o que se quantifica é a *causa* da cor, pela frequência da onda eletromagnética que é a luz, e não a cor ela mesma; assim como se quantifica a audição pela *causa* do som que se vê nas proporções harmônicas, à qual Condillac aliás se refere. De toda forma, a classificação das cores se compreende como circunscrição de regiões discretas em meio a um contínuo: ver GREIMAS, A.J.: *Semântica estrutural*, 1966.

<sup>118</sup> Diderot imaginava que a matemática não tivesse muito mais futuro, enquanto a gramática se abria a novas possibilidades (ver a epígrafe do cap. 2). Seria sem dúvida irônico com tudo isto opor a Chomsky, que buscava maior cientificidade para a linguística apelando para o uso rigoroso de grafos, a sugestão de que a própria teoria dos grafos tenha primeiro advindo da sintaxe.

Lagrange, sempre quanto a seus “elementos”. Os *Elementos de Álgebra* de Euler, acrescidos por comentários de Lagrange na edição de 1771, são muito admirados, mas parece que também os trabalhos de Euler foram preteridos por seus contemporâneos, e apenas retomados a partir da segunda metade do XIX.<sup>119</sup> Lagrange aparece como um autor importante por seu tratamento das “somadas de séries infinitas” acrescido aos *Elementos* de Euler. Para Condillac, que as chama de “frações contínuas”, o valor desta abordagem é evidenciar que para se chegar ao “infinito”, mesmo ao infinitesimal, seria preciso desenvolver uma operação verdadeiramente infinita, e portanto só pode ser expandida e executada passo a passo, indefinidamente.<sup>120</sup> D’Alembert, embora seja um autor próximo, é de sua parte criticado quanto a seus elementos e a sua discussão dos negativos; mas que ele tenha fracassado numa tal tarefa não contaria tanto contra o autor, apenas mostraria a dificuldade prodigiosa de se fazer bons elementos.<sup>121</sup> Pois simplificar corretamente é a coisa mais difícil que há.

\*\*\*

Vejamos muito rapidamente o problema da aplicação destas modelações gerais aos problemas concretos das diferentes disciplinas. A este respeito, Condillac é provavelmente o autor mais importante do final do século XVIII. Pois se a ordenação é questão de gramática, veremos os princípios do método sendo aplicados por autores de diferentes disciplinas a seus objetos particulares, sempre tentando adaptá-los com mais ou menos sucesso a um novo campo. Nesta época, a influência não se dá portanto quanto à matemática particularmente, mas principalmente na manipulação taxonômica das noções em diferentes ramos da história natural.<sup>122</sup> As conclusões de Condillac serão movimentadas com muito proveito, pois os autores buscam aplicar o preceito de que é preciso “refazer o entendimento humano”, como queria Bacon, partindo de um princípio único que seja capaz de ordenar as noções como aspectos dos objetos. A generalização do particular ao universal foi assumida aqui como logicamente válida, víamos desde o *paradeigma* retórico, e é muito bem-vinda no caso das experiências que tenham sido bem determinadas.<sup>123</sup> Considera-se preciso, finalmente, constituir uma nova linguagem que expresse as relações percebidas de modo a poupar a

<sup>119</sup> Cf. SCHUBRING, 2005, IV.1, pp.257ss.

<sup>120</sup> Ver *Lingua dos Cálculos*, II, 12, “Das frações contínuas”. Isso vale apenas para as expressões que “explodem” no infinito. Condillac não invalida portanto o cálculo de limites em geral, pois o admite quando se aproxima legitimamente de um resultado determinado.

<sup>121</sup> *Lingua dos Cálculos*, II, 7. As obras referidas de d’Alembert são o *Ensaio sobre os elementos de álgebra*, e os *Esclarecimentos sobre os elementos*.

<sup>122</sup> ALBURY, W.: *The Logic of Condillac and the Structure of French Chemical and Biological Theory, 1780–1801*. Tese de doutorado. John Hopkins University, 1972.

<sup>123</sup> Condillac diz que muitos o contestarão quanto a isso, pois não se poderia concluir do particular ao geral; mas os geômetras que estabeleceram isto concluíram eles mesmos do particular ao geral. O abade diz tratar-se de generalização apressada: porque há generalizações ruins, todas as generalizações seriam ruins. Cf. *LC*, I, 10.

memória, ou seja, que tenha uma sintaxe regular e invariável. O exemplo mais notável se encontra na reforma da nomenclatura química por Lavoisier e outros.

Reencontramos neste percurso, portanto, apenas a maneira particular que tomam no final do século XVIII as questões metodológicas da ordem. Partindo de uma função básica de codificação, algo como o *ut pictura poiesis*, o simultâneo e o sucessivo deverão ser colocados em relação recíproca. Permaneceram aqui de modo claro elementos e aspectos importantes da tradição da arte da memória em sua relação com o espaço. Toda organização, todo sistema, se figura como um espaço: são os “procedimentos sinópticos” do enciclopedismo do XVII de que falava Vasoli, e em geral a função de um *quadro* que represente numa só visada a completude do conhecimento de uma disciplina. Este quadro sem dúvida aparece como uma combinatória, pois os diferentes objetos, as substâncias químicas por exemplo, são apenas o conjunto de propriedades (adjetivos) que a experiência regrada determina. As “definições de coisa”, por tomarem a natureza incognoscível e inesgotável como modelo, são apenas enumerações, tão precisas quanto possível, dos adjetivos dos substantivos analisados.<sup>124</sup> A combinatória era entendida tradicionalmente como parte da síntese, mas aqui, ao enfatizar a etapa preliminar que abstrai um elemento para que se possa usá-lo na combinatória, ela é reabsorvida pelo que o abade chama de análise. Lembremos que pela tradição alquímica os quatro elementos da matéria eram obtidos por combinatória de dois pares de propriedades qualitativas: quente e frio, úmido e seco, como no frontispício do *De Arte Combinatoria* de Leibniz. Vemos portanto a diferença entre isto e a compreensão iluminista, que se encontra na *produção indutiva (experimental)* da combinatória dos termos.

Condillac reúne muitas observações sobre o bom uso dos signos ao longo de toda sua obra: “as ciências são grandes e belos caminhos.”<sup>125</sup> Mas estes caminhos não são feitos para correr, e os homens só podem engatinhar por eles, como crianças antes de aprender a andar. Isso não impede que diferentes pessoas produzam mitos de si mesmas, quando dão a entender que voaram por sobre obstáculos que se recusam a confessar.<sup>126</sup> Mas a sinceridade do método deverá mostrar com clareza que o espírito não dá saltos, e cada passo é difícil por ínfimo que seja. Mesmo os maiores gênios se detêm subitamente em suas investigações sem que se possa explicar o motivo. E abrir estradas é muito mais difícil que percorrer as já batidas. Estes

<sup>124</sup> Condillac supõe (*Arte de Pensar*, I, 10) que o progresso dos meios de análise poderia fazer compreender como distintas duas porções consideradas hoje perfeitamente idênticas de um mesmo metal. Sem de forma alguma antecipar a ideia dos isótopos, vemos que se busca nunca fechar as portas às descobertas futuras.

<sup>125</sup> *Língua dos Cálculos*, I, IV. 2016, p. 237.

<sup>126</sup> LC, I, 7: “É humilhante para nosso amor-próprio precisar destes tipos de proposições idênticas: mas todos rastejamos [*rampons*], e os vôos que cremos alçar quando nos lisonjeamos de ter algum gênio são como estes sonhos em que nos vemos planando sobre os ares.”

percursos, se se dessem através de uma boa língua, suplementariam muitas das limitações do espírito. A própria língua deve ser um bom método, mas isto não será possível exceto quando tivermos o socorro de uma excelente metafísica.<sup>127</sup> O *vocabulário da ciência*, portanto, deveria ser feito em cada língua particular segundo a analogia, e cada povo deveria falar as artes e as ciências como se as tivesse inventado ele mesmo, isto é, sem a presença de termos bárbaros incompreensíveis para os próprios falantes.<sup>128</sup> A nossa dificuldade em nos instruir se deveria ela mesma à dificuldade que os mestres das diferentes disciplinas têm em se entender reciprocamente. Ora, se o mestre comum da humanidade é sempre a natureza, ela é a tradutora universal. Isto significa que os métodos são sempre “no fundo” os mesmos, e quem os entende como essencialmente diferentes os enxerga apenas superficialmente. Um bom método é ainda como um telescópio com o qual se vê o que escapa ao olho nu; e desta forma é o método que inventa, como são os telescópios que descobrem.<sup>129</sup> Os vaidosos geômetras, é claro, contestarão estas asserções, pois eles preferem achar que quem escreve primeiro sobre uma coisa a inventou; mas mesmo os melhores gramáticos não inventaram as línguas.<sup>130</sup>

A generalidade que se busca neste método é assim a *aplicabilidade* mais geral possível, o que só se verificaria através da efetiva fecundidade do método.<sup>131</sup> É aqui que vemos o sucesso incontestável de Condillac. Pois sua influência se faz sentir na nomenclatura de inúmeras ciências a esta época, não apenas da química.<sup>132</sup> Estudos por diversos autores mostram ainda a influência do método do abade sobre as nomenclaturas em anatomia (Vicq d’Azyr), em cristalografia (Haüy), e na nosologia de Pinel, na fisiologia com Cabanis e Bichat, entre outros reflexos mais sutis que uma presença tão disseminada não poderia deixar de engendrar e que supomos, mas escapam a nossas pesquisas, e talvez à própria historiografia. Haveria portanto mais a ser pesquisado a este respeito, o que entretanto não podemos prover; mas encontramos ao longo de nossas pesquisas indicações de ainda outras repercussões destes métodos, notadamente com a possível influência da teoria do condillaquiano Degérando sobre a lógica de Boole, e as inacreditáveis semelhanças com desenvolvimentos posteriores de tantas disciplinas.<sup>133</sup> Sobre a lógica booleana

---

<sup>127</sup> LC, I, 15.

<sup>128</sup> *ibidem*.

<sup>129</sup> *ibidem*.

<sup>130</sup> LC, I, 16.

<sup>131</sup> A Enciclopédia, nos vários artigos sob “Aplicação” por d’Alembert, tratam desta generalidade, mas nem por isso deixam de enfatizar quase que exclusivamente a aplicação de uma matemática a outra disciplina qualquer.

<sup>132</sup> Sobre a nova nomenclatura, Lavoisier e o Discurso Preliminar ao *Tratado Elementar de Química*, Cf. SILVA, L.F.N.: “Condillac e a história da química : da alquimia a Lavoisier.” *DoisPontos*., 15(1), 2018.

<sup>133</sup> Cf. GUILLAUME, M.: “Des Influences subies et exercées par Condillac en matière de théorie de la connaissance”. In: *Sciences et techniques en perspective*, vol.2, 1982-3, pp.6-21. No mesmo volume, ver ainda PIGEAUD, J.: “Pinel et Condillac”, pp.22-39.

particularmente, é de se notar que seu aspecto mais proeminente é exatamente o “princípio de idempotência”, tradicionalmente reportado a Leibniz sem o relé da gramática geral, onde se encontrava em Condillac na igualdade entre percepção e juízo:  $[x^2 = x]$ . A descrição da coisa, que a repete, se igualaria à coisa mesma num método perfeito. Como quer que seja, uma vez que a passagem do aplicável ao aplicado não se dá por uma lei única, e que é antes justamente a noção de lei que se expande aqui com a generalização prodigiosa da noção de relação, então a forma particular como este método se incorpora depende ainda profundamente do outro pólo, a saber, a sagacidade dos investigadores de cada área particular. Este método, por depender incontornavelmente da experiência dos particulares, não constrange os demais especialistas a submeter-se a uma forma única imperiosa, antes lhes provê a técnica que poderia modelar uma língua em geral, e pensar as diferentes configurações que ela poderia adquirir para exprimir objetos que ainda não estão bem ordenados, e talvez mesmo não se conheçam ainda. Exatamente nisso se encontra a fecundidade prodigiosa, atestada historicamente, do método de Condillac.

É preciso portanto realizar experimentações que permitam fixar um bom sistema. Uma vez de posse desta língua, será possível também instruir os outros com mais eficácia do que nunca. Também aqui a figura mais sensível do bom resultado destas intenções se encontra no *Tratado Elementar de Química* de Lavoisier.<sup>134</sup> Condillac refletia explicitamente sobre este aspecto: ao contar a história da consecução das noções como *dedução*, não se trata de contar exatamente como se fez, mas *como se poderia ter feito*, pois o método de invenção é mais rápido que os inventores.<sup>135</sup> Pois a maior parte das descobertas se dá primeiro por acaso, e só então é possível repeti-la com proveito. Faz parte portanto da tarefa metodológica *contar a história mais concisa e fecunda possível do advento das noções*, sem encarregar demais a memória, para dar sentido aos novos aprendizes. Isso exige, repetimos, uma boa metafísica que prescreva a boa língua: “Eles [os matemáticos e metafísicos] começam sem conhecimento do mundo, mas não falam como homens do mundo, e por essa razão vêem o que o mundo não vê.”<sup>136</sup> Agem portanto diferentemente de nós os ignorantes, “estrangeiros à nossa língua como à maior parte dos termos de arte e ciência”, que apenas seguimos os usos que nos legaram.<sup>137</sup> É que as línguas e as ciências foram feitas sem saber como falamos e

---

<sup>134</sup> SILVA, L. F. N.: “Condillac e a história da química: da alquimia a Lavoisier.”, 2018. É importante entretanto distinguir o uso que Lavoisier faz da “análise” enquanto despreza a “analogia”, interpretando e em ampla medida pervertendo o sentido do método de Condillac, sobretudo quanto à consciência do requisito genético do devir para a compreensão do sistema.

<sup>135</sup> *Língua dos Cálculos*, II, 1.

<sup>136</sup> *Idem*, I, 16. 2016, p.260.

<sup>137</sup> *Língua dos Cálculos*, II, 10.

raciocinamos, “à notre insu”.<sup>138</sup> Uma língua arbitrária é apenas um jargão que não esclarece ninguém e põe obstáculos nos caminhos das ciências; e quando ela é por demais calamitosa, se torna impossível raciocinar ou inventar o que quer que seja pelo seu uso. Falamos mal: é esta a dificuldade dos livros elementares. Para falar melhor, é preciso eliminar o “arbitrário” das relações internas à língua. Condillac critica muito o uso do termo “arbitrário”, que em seu *Ensaio* caracterizava os signos criados pelos humanos; pois, dirá o abade em sua filosofia posterior, se sempre há alguma *motivação* para a criação e para o emprego de qualquer signo, eles devem ser considerados apenas *artificiais*, e não verdadeiramente arbitrários.<sup>139</sup> O termo “arbitrário” supõe o capricho frívolo do uso de um termo sem analogia com os demais, e se torna por isso sinônimo de abuso.<sup>140</sup> Será preciso limpar as línguas do arbitrário, de modo a que elas produzam bons raciocínios em seu funcionamento natural, como que automaticamente. O fato de estas relações se tornarem mecânicas não é negativo, pois é assim que se descarrega a memória, e se a liberta para dar atenção a outros problemas; apenas importa, então, que tenha havido uma metafísica sóbria que instruisse de forma luminosa quando se fez pela primeira vez o que hoje ainda se faz, e possa prover o discernimento necessário para que os conhecimentos mantenham-se adaptáveis às novas situações imprevisíveis que inevitavelmente se apresentarão.

Com exceção da álgebra, nenhum sistema conhecido é perfeito, e mesmo o sistema perfeito não garante uma tradução fidedigna da ordem particular do mundo; o engano, sempre à espreita, insuperável diante das limitações humanas, retira da física a pretensão à certeza absoluta. Todo sistema que se reporta à natureza é provisório, como o metal que poderia ser duas substâncias ou mais. Trata-se portanto neste método de manter-se em guarda e ser capaz de depurar a língua continuamente com observação e experimentação. É possível à álgebra ser perfeita porque só exprime relações internas às noções criadas pelos homens, como um jogo interno de transformações entre os signos. É na “aplicação das ideias umas às outras”, que se apresenta também no desenvolvimento de uma boa língua como a álgebra, que reside todo o desafio, mas também todo o ganho possível de ser retirado das artes e das ciências. Este critério permanente do uso deverá então, no próximo e último capítulo, ser colocado em relação ao sistema humano mais amplo, a sociedade como um todo, entendida ademais como a origem e motivação comum de todas as línguas.

---

<sup>138</sup> *Idem*, II, 1.

<sup>139</sup> Na Enciclopédia, art. “Signo (Metafísica)”, repete-se a classificação do Ensaio, depois abandonada. Os signos “de instituição” eram entendidos como *arbitrários*, mas passam a ser chamados apenas *artificiais*.

<sup>140</sup> Cf. *Lingua dos Cálculos*, “Objeto desta obra”.

## CAPÍTULO IV

### Narrações, Circuitos.

*“Caminó contra los jirones de fuego. Estos no mordieron su carne, éstos lo acariciaron y lo inundaron sin calor y sin combustión. Con alivio, con humillación, con terror, comprendió que él también era una apariencia, que otro estaba soñándolo.”*

(Jorge Luís Borges)<sup>1</sup>

Se vimos no capítulo anterior como se concebe a melhor das línguas, resta-nos desenvolver o que fazer da constatação de que aquele ideal de precisão que ela representa é rigorosamente inaplicável à vida humana cotidiana. Tratamos em 2A como o método de Condillac se apresenta como reconfiguração do currículo e da formação do cidadão, com importante valorização dos aspectos retóricos do discurso, em consonância à tradição humanista. Não se deveria portanto sonhar em atribuir ao método do abade a imposição total da análise *matemática*, pois a dedução é espécie do gênero narração. Se ela se mantém como modelo, o faz na condição de exemplo, isto é, de indução retórica, e não no sentido de determinação completa: pois as circunstâncias é que são primeiras. O caso é o juiz, e a lei geral é apenas a limitada abstração tangível à finitude humana. Sendo assim, pouco importa que a álgebra seja tão perfeita, pois o escopo do método vai muito além das limitadas regiões em que a álgebra pode obter, na prática, aquele ideal de simplicidade, clareza, e concisão últimos. A vida humana continua em todas as suas demais dimensões, obscuras, contraditórias, complicadíssimas; mas também a elas deverá ser aplicado o método analítico. Aqui, é claro, nos faltarão forças, a nós como humanos, para recolocar a vida social de volta às boas relações com a natureza e sob os rigorosos parâmetros que o método poderia alcançar. Mesmo assim, o problema destas outras regiões é o que permanece como o mais premente de todos, e alvo geral de toda esta filosofia. Buscaremos portanto neste capítulo destrinchar com mais vagar o nó tenso que complica as relações humanas, as coloca na história, e culmina na produção de uma espécie de transcendência prática sobre a conduta humana: a moral. Falaremos assim dos problemas atinentes à organização dos humanos como espécie, à moral

---

<sup>1</sup> “Las ruinas circulares”, em *Ficciones*.

e à política. Num primeiro momento, veremos como as relações humanas se sedimentam, na conduta de cada indivíduo, numa dinâmica de retroalimentação entre atenção e hábito que leve em conta principalmente os códigos artificiais que remetem ao grupo humano. Depois, tocaremos aspectos do grupo como um todo e reencontraremos ali, talvez, um substituto relativo para o Um de que partíamos no começo deste trabalho.

#### **4.A. A Origem das Línguas como reflexo entre indivíduos e sociedade.**

Encontramos no tato a constituição do mundo objetivo, e na memória a constituição de um corpo de noções abstratas. Estas coisas não esgotam, porém, os problemas do método. Pois se tratamos no capítulo anterior das considerações sobre um animal que não fala, e depois sobre a álgebra como língua mais perfeita possível, será preciso perceber que a conduta humana é balizada não por estes ideais abstratos, o da natureza original e o do artifício perfeito, mas por uma língua que, partindo desembestada, forma sistema para muito além da intervenção particular de qualquer indivíduo, e à qual não caberia, portanto, reformar do zero. Vimos a importância dos usos dos signos para a experiência; mas tratar da língua já é colocar na equação o grupo humano como um todo. A organização política das sociedades será vista na próxima e última seção deste trabalho; por enquanto, tratamos da influência deste macrocosmo, os sistemas ou as línguas, sobre o microcosmo do desenvolvimento da experiência humana individual, agora enquanto incontornavelmente contaminada pelas palavras que implicam, de forma mediada, todo o grupo. Este sistema está muito longe de ser tão perfeito quanto a álgebra ou as demais ciências que aplicam com sucesso a análise. Quando a criança aprende a falar, ela se integra mais plenamente no circuito geral da sociedade em que vive, e na verdade só o faz porque já fazia parte deste circuito sob outros aspectos; esta situação não é de pouca monta nem para seus desenvolvimentos individuais nem, quando tomados os indivíduos em conjunto, para a dinâmica geral da sociedade. É nesta articulação entre o indivíduo e o grupo, entre a parte e o todo, que se concentrará enfim um método concebido como educação para a vida social, e como terapêutica geral da sociedade. Portanto, assim como havia em 3A hábitos profundos e impronunciáveis, codificados em linguagem de ação e advindos da organização fisiológica do corpo físico do indivíduo, haverá outros hábitos igualmente profundos, mas agora elaborados em gestos e palavras, em suas dimensões sociais, relativos ao espaço da memória. Por método, dividem-se os dois; mas na experiência de todos os indivíduos estas duas coisas se misturaram e se confundiram

irremediavelmente antes que qualquer um de nós pudesse se dar conta.

Portanto, num patamar seguinte de estruturação da subjetividade, o do aprendizado da fala, que exige preliminarmente alguma coordenação motora, as regras gerais não mudam: uma ideia depende ainda do movimento do aparelho fonador para produzir a palavra que a expressa. Este aprendizado, como o de tocar cravo, se dá por uma díade retroativa, aquela entre a audição da palavra e sua pronúncia. Pois após ouvir, é preciso tentar reproduzir o som; e só se reconhece o sucesso da pronúncia pela audição da própria voz, num novo par de retroação focado no espectador. A ideia corresponde à sua codificação motora na atividade do aparelho fonador,<sup>2</sup> e portanto todo elemento do quadro que supúnhamos estático é em última análise a constituição dinâmica de uma sucessividade que se firma como quadro simultâneo.

Se a motivação como pólo intenso das sensações é o aspecto fundante de todo aprendizado, não se poderia aprender a falar se não houvesse algum interesse em reproduzir os sons emitidos por nossos semelhantes. Condillac encontrará esta motivação num *princípio de imitação*, entendido como móbile fundante do aspecto mais próprio do ser humano em relação às outras espécies. É esta uma tese central do *Tratado dos Animais*: os homens se humanizam porque buscam *imitar* uns aos outros (Parte II, cap. 3), e têm pleno interesse nisso. A coisa passa por um paradoxo, mas veja-se melhor: segundo o abade, os animais agem todos da mesma forma porque obedecem unicamente à sua natureza, isto é, à conformação de seus órgãos. Como os indivíduos de uma mesma espécie são muito semelhantes entre si, segue-se que suas ações também o sejam. Ao contrário, é porque os homens buscam imitar-se reciprocamente que cada um é um indivíduo singular distinto de todos os demais: pois o que cada um imita se deve um pouco ao acaso das circunstâncias que encontrou, das pessoas com quem conviveu, dos costumes, da língua em meio à qual nasceu; e não há dois indivíduos que tenham tido as mesmas experiências, embora cada um deles tenha se apropriado das atitudes, dos gestos, dos termos, enfim dos costumes daqueles com quem conviveu. Isso faz com que as imitações recíprocas entre os indivíduos se compliquem ao ponto de gerar efeitos propriamente emergentes, e de grupo: o que hoje chamamos uma cultura. Esta é, enfim, a antístrofe última da existência humana. Víamos em 3B que um raciocínio só toma a forma  $J_1 \supset J_2 \supset J_3 \dots$  porque há, preliminarmente, a unidade da alma

---

<sup>2</sup> É nisso que consiste a abordagem “mecânica” do Presidente De Brosses, oposta a uma suposta “necessidade cega” dos movimentos produzidos, e que seria uma interpretação anacrônica para o período de que tratamos do sentido do termo “mecânico”. Cf. BROSSES, C.: *Traité de la formation mécanique des langues, et des principes physiques de l'étymologie*. 1765.

que, como todo em relação às partes que são os juízos, se compreende como Alma  $\supset (J_1 \supset J_2 \supset J_3 \dots)$ . Nesta seção encontramos enfim aquilo que virá englobar, de alguma forma, a própria alma individual, já que ela se constitui através dos signos surgidos da interação entre os homens; de modo que enfim encontramos o Grupo  $\supset [A \supset (J_1 \supset J_2 \supset J_3 \dots)]$ . A antístrofe fundante deste nível superior de integração é a imitação recíproca entre os indivíduos. E exatamente como o problema dos  $n$  corpos, esta regra geral antistrófica engendrará complicações e tensões internas à própria organização global que se forma a partir do princípio, que entretanto permanece um e o mesmo. É assim que surgem, para o abade, a história, a política, a economia, a religião; aspectos que, ao fim do percurso, se revelam terem estado lá desde o começo da vida de um indivíduo. Poderíamos dizer que este aqui é, no fim das contas, o verdadeiro primeiro capítulo, pois é ele quem trata do aspecto mais geral dos desenvolvimentos dos conhecimentos humanos: aqui está a origem mesma dos signos livres, ou “de instituição”.

Já no *Ensaio*, a ficção metodológica fundante do princípio da sociedade era a de dois seres humanos isolados (“após o dilúvio”) que são levados pelas circunstâncias a prestarem “socorro mútuo”.<sup>3</sup> Quando um reconhece no gesto do outro o signo de uma carência, ele se torna capaz de reparar esta mesma carência em si mesmo. É apenas pelo espelho de meus semelhantes que posso vir a conhecer a mim mesmo.<sup>4</sup> Esta característica, segundo Condillac, está enraizada na natureza mesma dos homens, ao contrário do que pretenderia notadamente Rousseau. Os exemplos para isso são muitos, e aparecem ao longo de toda a obra. Uma criança considera sua ama-de-leite a coisa mais importante de todas, e desde antes de aprender a falar a procura com os olhos quando não a encontra.<sup>5</sup> Uma criança aprende a palavra *pão* através de uma tradução interlinear que substitui o objeto pão pelo termo *pão* numa circunstância concreta, instituindo uma relação que se verifica como correta pela resposta que lhe dão os adultos do entorno: quando gesticula pelo pão, ela ouve “pão” e ganha pão.<sup>6</sup> Destaque-se que é preciso que haja confirmação da ligação de signo que se forma ali, o que só pode se dar porque os adultos já se valiam dessa palavra e respondem a ela; a criança os imita, e os quer imitar. Nas conjecturas da História Antiga (livro I), Condillac diz

<sup>3</sup> *Ensaio*, II, I, 1, §1.

<sup>4</sup> “Condillac começa o seu livro célebre, «Por mais alto que subamos e mais baixo que desçamos, nunca saímos das nossas sensações». Nunca desembarcamos de nós. Nunca chegamos a outrem, senão outrando-nos pela imaginação sensível de nós mesmos.” (Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, §138).

<sup>5</sup> *Lógica*, I, 1. 2016, p.25.

<sup>6</sup> *Motivo das lições preliminares*. 2016, p.147-148. O exemplo ocorria em Du Marsais (Todorov, pp.140-141).

com clareza que o ser humano vive apenas em grupos [*par troupes*], pois ele não poderia sobreviver se não se associasse de modo a que os indivíduos se prestem socorro mútuo para velar por suas necessidades. É o convívio que engendra a criação de signos pois, se sua filosofia destaca a necessidade dos signos para pensar com clareza até para si mesmo, eles ainda assim só podem ter como motivação primeira e original a comunicação de sentimentos aos outros. O primeiro humano hipotético do *Ensaio* não planejava dizer a seu semelhante que estava com fome e desejava esta fruta: ele apenas se movimentou em direção a ela, tentando apanhá-la. Esta visão se torna signo de um estado interno apenas *para o espectador* (para a que “comovida com o espetáculo [...] sentiria o sofrimento de sua companheira”)<sup>7</sup>, e o ator desta cena não planejava flagrar-se em seu intento. Como esta relação é recíproca e reversível, o espectador poderá trocar de função e se tornar ator, agora intencionalmente, para despertar no primeiro a representação de um desejo. Esta reconstrução hipotética do *Ensaio*, embora abandonada posteriormente, já dá a forma geral da constituição do sistema emergente de signos que constituirá, para qualquer grupo humano, uma língua em geral: primeiramente, apenas com gestos e sons inarticulados; posteriormente, também com a fala, e enfim com a escrita. Em todo caso, todos dependem deste circuito primitivo que é o princípio de imitação que constitui o ser humano enquanto espécie.

A comunicação entre dois indivíduos supõe o fato fisiológico da analogia entre os canais de obtenção de sensações. Se cinco animais tiverem cada um apenas um dos cinco sentidos, não há meio possível para que se percebam reciprocamente, não há circuito possível entre eles.<sup>8</sup> A analogia entre a constituição física de dois indivíduos é portanto o que permite que eles se compreendam. Um cachorro nos compreende, pois é análogo a nós em muitos aspectos e tem interesse em entender-nos para por exemplo obter comida. Um papagaio já nem tanto, e daí que mesmo sua capacidade fisiológica de articular sons não os faça realmente falar: sem uma analogia forte o bastante, não haveria motivação para que verdadeiramente nos compreendam.<sup>9</sup> Como somos mais inteligentes que os papagaios, somos capazes de levar esta analogia mais longe por abstrações e enxergar em outros animais as paixões que nós mesmos temos; mas o comportamento de um animal de natureza muito discrepante da nossa chega às raias do incompreensível mesmo para nós. É a analogia, e não

---

<sup>7</sup> *Ensaio*, II, I, 1, §2. 2018, p.173.

<sup>8</sup> *Tratado dos Animais*, II, 4.

<sup>9</sup> *ibid.*

o raciocínio, que nos leva a identificar-nos com nossos semelhantes. Os signos se compõem pela derivação analógica de uma mesma ordem: pois onde há pão há “pão”. Os animais também se comunicam entre si, dirá Condillac, apenas não têm para isso uma rede de signos tão complexa quanto a nossa. Enfim, parece importante aqui destacar que entre os tropos efetivamente abordados na *Arte de Escrever* encontra-se a personificação (parte II, cap. 13), que atíça a imaginação ao supor nas coisas, mesmo insensíveis, uma condição propriamente humana. Este recurso será importante nas alegorias que personificam os “seres morais”, e seu recurso se dará ainda na fábula e na poesia, que multiplicam os seres imaginários. A aplicação da analogia se deve ao caso particular, e a verossimilhança é o critério: vemos sentimentos nos seres mais análogos a nós, e não podemos vê-los nos que são por demais diferentes. Já a complexidade particular de nossas relações humanas nasce da intensidade de nossa inclinação à imitação, que nasce naturalmente dos interesses, e se engendra a partir dos meios práticos que encontramos como grupo para a sobrevivência.

Um exemplo para esta constatação é o caso do menino-urso da Lituânia, que ocorre também no *Ensaio* e já aparecia em Wolff.<sup>10</sup> Este menino, encontrado com cerca de 10 anos de idade, não aprendeu a falar, age como um urso, e teve o desenvolvimento de suas faculdades prejudicado pela falta de convivência com semelhantes. Um segundo exemplo, também do *Ensaio* e que se repete na *Arte de Pensar*, é o relato da Academia de Ciências de um jovem surdo de nascença que ganha audição misteriosamente aos 24 anos. Este jovem, embora convivesse com a família e frequentasse a igreja, não tinha ideia alguma de Deus nem da morte, o que mostra a importância da sobrecodificação da fala humana para que se alcancem termos abstratos: “Não era desprovido de espírito, mas o espírito de um homem privado de contato com outros é tão pouco exercitado e cultivado que ele realmente só pensa quando é forçado por objetos exteriores. A maior reserva de ideias dos homens se encontra no contato recíproco entre eles.”<sup>11</sup> É oportuno aqui notar que um jovem surdo, no começo do século XVIII, não dispunha de uma língua de sinais elaborada, pois apenas nas últimas décadas daquele século o abade de l’Épée aparecia como o primeiro a estabelecer uma gramática para a língua de sinais, como referido na *Gramática*, tendo Condillac mesmo visitado a instituição de instrução aos surdos de l’Épée.<sup>12</sup> Este fato torna evidente mais uma

<sup>10</sup> *Ensaio*, I, IV, 2, §23. 2018, p.137. A ref. é Connor, *Evangelium medici...* Londres, 1697.

<sup>11</sup> *Ensaio*, I, IV, 2, §13, 2018, p.132; *Arte de Pensar*, I, 7. A citação é retirada das *Memórias da Academia de Ciências de Paris*, 1703, p.18, e redigido por Fontenelle, então Secretário da Academia.

<sup>12</sup> *Gramática*, I, 1, nota. 2016, pp.160-161.

vez que a gramática geral vai muito além da fala estrita, e se expande para qualquer uso regrado de signos. Vemos nestas reflexões a importância do convívio social para o desenvolvimento das faculdades, e que é organizado pelo abade a partir de um princípio de imitação de alguma forma enraizado na própria constituição dos seres humanos. É portanto muito pertinente que nosso autor seja lembrado, por contemporâneos, como uma primeira manifestação explícita na literatura filosófica de algo análogo ao funcionamento do que se conhece hoje como neurônios-espelho.<sup>13</sup>

O exemplo da leitura aparece como modelo de aquisição de uma nova língua.<sup>14</sup> Vimos que Condillac compreende com clareza a impossibilidade de voltar à origem mais primitiva da experiência, que só pode ser suplementada por abstrações como a do *Tratado das Sensações*. Pois é preciso já dispor de um sistema de signos para compreender o advento de um segundo sistema que dele se decalque.<sup>15</sup> Aprender a ler é então algo que já estamos em condições de imaginar, pois já sabíamos falar quando o fizemos. E sabemos, observando as crianças, que a familiarização com as letras é lenta, penosa, e requer muito exercício e repetição. Há muito passada a árdua fase de aquisição das letras, um adulto lê por hábito, e se distrai da singularidade dos caracteres, o que é impensável para a criança que começava a se alfabetizar. A clareza da atenção foi gradualmente apagada pela repetição, e deslizou para o obscuro do hábito. A leitura é fenômeno destacado desde o *Ensaio*, e permanece importante apesar das mudanças a respeito de sua interpretação, como tratamos em 3A. Mas voltar a enxergar o mundo como o era antes da aquisição desse hábito será, de agora em diante, impossível. A complexidade e extensão do sistema que se vai constituindo é responsável pela dessensibilização das atenções primordiais, soterradas gradativamente pelo avanço de novos conhecimentos que se valem constantemente dos anteriores, e portanto os ativam mais e mais frequentemente. Exatamente por isso a leitura se torna o exemplo privilegiado: pois quem lê estas linhas é capaz de apreender o sentido da frase sem precisar deter-se sobre cada letra particular, sobre cada palavra particular, sobre esta construção específica, etc. Quando a língua é conhecida e se tem o hábito de ler, a escrita aparece como uma janela quase

---

<sup>13</sup> Como exemplo tomado quase ao acaso, ver CORBALLIS, M.: “Mirror neurons and the evolution of language”. *Brain and Language*, 112, 2010, p.25-35. É uma tese que parece angariar mais adeptos em nossos tempos: há muitos outros que repetem a atribuição ao abade. Mas este artigo se refere ao *Ensaio*, que não enuncia explicitamente a tese como fará o *Tratado dos Animais*. Não nos parece tão excepcional esta antecipação da parte de Condillac: simplesmente, uma causa se reconhece por seus efeitos.

<sup>14</sup> *Arte de Pensar*, I, 3.

<sup>15</sup> Ver acima, 2B2, pp.174-175, n.60.

transparente para ideias que vão além dos caracteres na página. O hábito transparentiza. Hoje, é possível ler, e se lembrar das ideias de um texto sem que se lembre de suas palavras exatas. Ler de forma ágil aqui e agora é o modelo mesmo da deposição dos hábitos que se tornam naturais por meio da arte. E o mesmo se estende à familiaridade com qualquer língua em geral. O cálculo, é claro, passou pelo mesmo processo, com a vantagem apenas de ser esta língua mais perfeita que as vernáculos. É também assim que um homem atravessa Paris a pé distraído, enquanto se encontra absorto em outra coisa qualquer, sem precisar pensar a respeito de onde seus passos o conduzem.<sup>16</sup>

As línguas vernáculos se complicam muito além das regras sóbrias da álgebra porque movimentam muito mais aspectos da vida humana – e no limite, todos. Mas se a causa fundante da estruturação subjetiva advém do pólo intenso das sensações, segue-se que a língua materna ensina em primeiro lugar não propriamente a raciocinar, mas sobretudo a *sentir*. Isso se revela na ordem do *Curso de Estudos*, que quanto a isso segue a ordenação tradicional das artes do trivium. Pois após a gramática, que permite falar corretamente, é preciso educar o gosto, o que se faz pela retórica, no contato com bons textos e na representação das ações humanas no quadro de uma educação moral. Mas note-se que a própria língua, em suas relações de analogia entre os termos, como em suas obras literárias mais consagradas, também forma, ela mesma, uma espécie de sistema geral de sentimentos, o que se chamava no *Ensaio* de o “gênio” da língua (II, I, 15), noção corrente à época. Ela diz respeito ao estilo, ao vocabulário, às construções, enfim a todos os aspectos que refletem o pensamento de um grupo, povo, ou nação. O bom gosto atina propriamente a uma “vivacidade da imaginação, justeza e fineza no espírito”.<sup>17</sup> O escritor deve tornar apreensível o fio da analogia para os leitores, e estes repetirão as construções do escritor em suas leituras, apropriando-se destes pensamentos e expressões. Diz-nos Condillac que os objetos da vida cotidiana nos aparecem com caracteres próprios: nobres, baixos, tristes, alegres. Mas a associação entre os objetos e seus caracteres depende de cada língua particular, e vemos aqui que os diferentes sistemas articulam de formas diferentes os elementos da vida social. Uma língua depende do povo e de seu gosto, numa relação de retroalimentação entre o sistema geral e os usos particulares e circunstanciais dos falantes.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> *Ensaio*, I, II, Cap. 4, §42. 2018, pp.73-74.

<sup>17</sup> *Arte de Escrever*, II, 8: “Considerações sobre os tropos”.

<sup>18</sup> *ibid.*

Ora, os desejos e expectativas humanas, via de regra, são contraditórios. Este sistema que os reflete, portanto, não será coerente tampouco; pois ademais, não havendo capacidade crítica nos momentos fundantes da parte da criança que aprende a língua, é bem provável que maus hábitos inscritos neste sistema também sejam soterrados, produzindo imprecisões e contradições na arquitetura geral das noções. Um sistema plenamente coerente deve integrar um viés explicitamente moral na boa conduta do pensamento. Visto que é todo o sistema das línguas aprendidas que se torna o sistema principal para o raciocínio, o que as reflexões sobre a álgebra deixariam claro, e que a língua é aprendida antes que se possa avaliá-la, pois para isso seria preciso já dispor de uma língua, segue-se que nos educamos de acordo com os erros integrados nos sistemas que nos legaram. A língua a nós legada por nossos pais e por nossos concidadãos, com demasiada frequência, não é um sistema fiável: “Porque em nossa infância pensamos segundo os outros, adotamos todos os seus preconceitos e, quando chegamos a uma idade em que cremos pensar por nós mesmos, continuamos ainda a pensar segundo os outros, porque pensamos segundo os preconceitos que eles nos deram. Assim, quanto mais o espírito parece progredir, mais ele se extravia e os erros se acumulam de gerações em gerações.”<sup>19</sup> Estas incoerências se encarnaram nos hábitos mesmos de todos nós, os que chegamos tarde demais, e que aprendemos uma língua já viciada de imprecisões, inutilidades e erros, acumulados pelo transcorrer dos séculos.

Antes da aquisição da primeira língua, apenas as solicitações da carência e mais tarde do desejo são responsáveis pela condução da atenção que constitui lentamente sistema. O que é maximamente feliz para a criança que, ainda sem linguagem, aprende a se conduzir no mundo guiada apenas pela sábia e perfeita natureza, se tornará imediatamente um problema quando passa-se a usar palavras criadas pelos homens. Através do sistema da língua, infiltram-se todos os preconceitos. Isso nos coloca diante de um problema que já se encontrava em Locke, o do abuso das palavras: “Pois, já que muitas das palavras são aprendidas antes das ideias que elas representam, assim alguns, não apenas crianças mas homens, falam várias palavras não diferentemente de papagaios, apenas porque as aprenderam e se acostumaram àqueles sons.”<sup>20</sup> Se o sistema da língua foi aprendido há muito tempo, e é preciso aprender a manipulá-lo de muitas outras formas e para muitas outras

---

<sup>19</sup> *Lógica*, II, 1. 2016, p.77.

<sup>20</sup> “Nay, because words are many of them learned before the ideas are known for which they stand: therefore some, not only children but men, speak several words no otherwise than parrots do, only because they have learned them, and have been accustomed to those sounds.” *Essay*, Livro III, cap. II, §7.

funções, segue-se que seus fundamentos se dessensibilizam inevitavelmente antes mesmo que o indivíduo possa regrá-las, ou adquirir o “bom gosto” necessário para usá-las. “Amiúde seria mais fácil fazer uma nova língua que dar precisão a uma já feita. Ou as denominações, na origem, foram mal escolhidas, ou se esquece tanto a primeira acepção das palavras quanto a analogia que as faz passar de uma acepção a outra.”<sup>21</sup> Acepções diferentes para uma mesma palavra se multiplicam devido à imprecisão dos falantes, que seguem cegamente o uso aproximado de seus concidadãos. Fala-se mal pelo exemplo dos outros, e assim os homens frequentemente limitam a arte de falar à arte “mecânica” de bem pronunciar as palavras.<sup>22</sup> Além disso, usam-se com frequência termos “bárbaros”, que não pertencem à mesma língua, e que são incompreensíveis para os falantes, já que não poderiam refletir sobre sua origem etimológica. Para evitar estas complicações, é preciso pôr a criança em contato com os melhores usos da língua desde cedo: para que através dos exemplos ela aprenda insensivelmente, e pela imitação, o correto. Do contrário, os erros que se ensinam para ela, notadamente num mau modelo de educação carregado de jargão inútil, deverão ser corrigidos apenas por ela mesma, em fase muito mais avançada de seu desenvolvimento:

*“Estas [as crianças de felizes disposições] têm, ao contrário, um distanciamento natural dos estudos em que a reflexão não toma parte, e se preenche a memória de meras palavras. Também mostram poucos talentos, e se mais tarde se destacam, é porque elas próprias recomeçaram sua educação. Mas quantas inutilidades têm a esquecer! Quantos preconceitos a destruir! Quantas ideias falsas a corrigir! Que trabalho para se desembaraçar dos entraves que pusemos a suas faculdades! E que obstáculos ao desenvolvimento e ao progresso de sua razão!”<sup>23</sup>*

O progresso da razão num indivíduo será valorizado ainda em relação ao sentido que ele terá para o grupo em geral, ou seja, do ponto de vista moral e político. Condillac crê nos benefícios das ciências e das artes para a sociedade como um todo, e é por isso que deseja estimular seus desenvolvimentos através da promoção do método analítico. Esta estratégia exige ainda a compreensão retórica das exposições que instruem, como se vê em suas considerações sobre o gênero didático que retomam muito do que expusemos aqui e em outras partes deste trabalho.<sup>24</sup> Porém, será ainda preciso tratar do advento das noções morais

<sup>21</sup> *O Comércio e o Governo considerados relativamente um ao outro*, I, cap. 9. 1798, t.4, p.74.

<sup>22</sup> *idem*, pp.74-75.

<sup>23</sup> *Discurso preliminar*. 2016, p. 132.

<sup>24</sup> *Arte de Escrever*, IV, cap. II.

em cada indivíduo particular, o que também ocorre pelo princípio da imitação, que implica o grupo como um todo. Será preciso, a cada um, figurar-se um sistema que ultrapasse os seus prazeres imediatos, que entretanto foram o primeiro motor de seus desenvolvimentos mais primevos. É assim como ocorria na relação entre o tato e a visão, em que a última advém como acessório da primeira, para então superá-la e firmar-se como principal; igualmente, as paixões morais advindas dos signos e do convívio com o grupo se tornarão mais preponderantes que os prazeres físicos que nos conduziam no começo.

A estátua que dispõe de todos os seus sentidos e se desenvolve como um animal sem contato com seus semelhantes já é capaz, por si só, de resistir aos prazeres mais basais de sua constituição. A quarta parte do Tratado das Sensações se dedica a este problema, o da origem da escolha e do livre arbítrio.<sup>25</sup> Para que isso seja possível, ela depende de sua própria memória, para retrair para si as escolhas passadas que, mesmo tendo provido um prazer inicial, terminam em algum tipo de dor. O exemplo é o de comer demais: o prazer da alimentação se converte em dor devido ao excesso, e se apresenta depois à memória como arrependimento. *Arreper-se* de uma ação, e conservar esta lição na memória, se dá pelo surgimento de uma contradição interna às representações, uma transformação inesperada de prazer em dor. Mais uma vez, é a repetição que fixará as representações, que de aplicadas passam a aplicáveis, projetando-se ao futuro. A liberdade depende, para o abade, do redobro relativo das representações da memória em relação às sensações imediatamente presentes. A memória é entendida, portanto, como autonomização da alma, já que promove relativa liberação das circunstâncias concretas. Como a memória opera por signos quaisquer, mesmo a estátua que não dispõe de fala já é capaz de fazer escolhas. A natureza vela por ela, e a faz interessar-se em se conservar; a própria estátua, porém, não sabe que busca se conservar, pois não sabe o que é morrer. O sentimento primitivo do “amor de si”, comum a todos os animais, consiste portanto apenas em afastar os sentimentos desagradáveis.<sup>26</sup> Apenas seguindo as lições da natureza, ela forja para si regras de comportamento mais complexas que a simples obediência maquínica aos estímulos imediatos do meio. Ela será assim capaz de *deliberar*, mesmo se precariamente quando não dispõe de signos de instituição. Os outros animais também dispõem desta capacidade, e aprendem pela experiência a evitar prazeres imediatos face à representação de dores consequentes: o melhor exemplo aqui é o cão treinado, que não

---

<sup>25</sup> *Tratado das Sensações*, IV, 1.

<sup>26</sup> *ibid.*

come um pedaço de carne colocado diante de si.<sup>27</sup> Não se poderia enfatizar demais o quanto tudo isto para Condillac depende de um plano metafísico imaterial da alma que fixe as representações passadas, e como a deliberação só pode surgir com o emprego de signos quaisquer. São as próprias vivências que ao se ordenarem produzem complicações internas, e o pólo ativo se torna agora a representação, ou ideia intelectual, e não mais a sensação imediata, ideia sensível. O acessório se torna principal. Se isso já se dá num ser senciente isolado como a estátua ou num animal que não fala, vejamos como isso se complica ainda mais num ser humano que cresceu entre seus semelhantes.

A descoberta humana da moralidade em relação ao seu grupo está estreitamente ligada às descobertas da ideia de Deus, das leis da natureza e dos corpos exteriores. Estes são quatro diferentes aspectos transcendententes da experiência humana. Todos eles se apresentam como aquilo que só se encontra a partir de algum momento tardio do percurso, através das abstrações produzidas pelo espírito, mas que uma vez descobertos se projetam retrospectivamente à origem de toda experiência. Há uma dupla perspectiva que deve ser simultaneamente sustentada e não permite a redução de um ponto de vista ao outro: o ponto de vista externo, dos que observamos a constituição da interioridade da estátua, e o ponto de vista interno da própria estátua que se constitui gradualmente. Um ponto de vista não anula o outro, antes o enriquece, e permite conjugar o conhecimento fisiológico da constituição dos movimentos ao conhecimento metafísico da constituição da alma para si mesma, solicitada por acontecimentos que lhe são exteriores do nosso ponto de vista e interiores para o dela. *Simultaneamente* interiores e exteriores de acordo com o ponto de vista: ambos devem ser sustentados, e a compreensão dos fenômenos só se dá na dupla apreciação, na coexistência mesma da pluralidade das visões.<sup>28</sup> Os corpos exteriores são compreendidos apenas após uma construção progressiva; mas quando descobertos, revelam já terem estado lá desde o começo. Esta primeira abstração é a mais fácil e natural. Para os seres humanos, a experiência também está desde o começo determinada pelas condições sociais que envolvem o indivíduo; porém, ele só acede a este nível de abstração após desenvolvimentos preliminares, e notadamente o do conhecimento dos corpos exteriores, que permite destacar os indivíduos com que a criança convive. Após este desenvolvimento, igualmente, a sociabilidade se revela ter sido sua

---

<sup>27</sup> *Tratado dos Animais*, I, 4.

<sup>28</sup> Donde o “Aviso importante ao leitor” que abre o *Tratado das Sensações*: “Advirto portanto que é muito importante colocar-se exatamente no lugar da estátua que iremos observar. [...] Numa palavra, é preciso ser apenas o que ela é.” OPI, p.221, a8-a16.

condição desde o princípio. Uma espécie de circuito que se redobra sobre o passado advém aqui, mais uma vez.<sup>29</sup> A concatenação geral destas regras, as das leis da natureza, dos corpos exteriores, da sociabilidade humana, se unem enfim na representação de um fim último harmônico que os une a todos, e que se encontra na ideia de Deus. Não é aqui necessária uma religião positiva para tanto, pois esta ideia pertence à “religião natural”. Como vimos, Condillac nunca nega a harmonia do universo, apenas considera imperativo ao método dar a conta exata de como, por abstrações progressivas a partir da experiência, esta ideia pode se firmar legitimamente para o conhecimento humano. A própria natureza do homem o obriga a associar-se, e o faz ter interesse nisso. Sob uma só e mesma dinâmica se compreende tudo aquilo que, “sem ter estado lá, terá estado lá”.<sup>30</sup> A forma desta situação é tributária da própria operação do redobro sógnico, que após ser obtido como cópia se torna genericamente aplicável. Não se trata aqui de círculo vicioso, mas de autêntico progresso por recursão.

O sistema superior e englobante relativo à sociedade duplica então as avaliações das sensações físicas individuais. O impulso social é tão forte e determinante no homem, com seu princípio natural de imitação dos semelhantes, que muito em breve a fala introduzirá noções que não têm diretamente a ver com o físico, mas com o sentido social das ações. “Os homens, ao contrário [dos animais], se observam reciprocamente em todos os instantes de sua vida porque não estão limitados a comunicar-se apenas os sentimentos cujos signos podem ser alguns movimentos ou alguns gritos inarticulados. Eles dizem uns aos outros tudo o que sentem e tudo o que não sentem.”<sup>31</sup> O ser humano não tem apenas o desejo de afastar as dores, mas também vem a compreender, pelo comércio de noções com seus semelhantes, o que isto significa do ponto de vista da natureza. O homem é capaz de representar ausências pela memória de presenças passadas; isto se expressa na função lógico-gramatical da negação, e se chega assim a ideias como a morte, que os animais não têm por não disporem da noção de “vida”, para então negá-la.<sup>32</sup> Há portanto certas noções cuja origem é o mundo dos corpos exteriores: são as “definições de coisa”, que são construídas segundo modelos que a própria natureza provê, como víamos ao fim de 3B no exemplo do metal. Mas há uma originalidade autêntica nas noções que exprimem o mundo das relações sociais, ou entre

---

<sup>29</sup> *Dicionário de Sinônimos*, artigo “Circuit”, em que se fala do *tour*. OP III, p.126a-b.

<sup>30</sup> A expressão é de Jacques Derrida, *L'Archéologie du Frivole*.

<sup>31</sup> *Tratado dos Animais*, II, 8.

<sup>32</sup> O jovem surdo mencionado tampouco tinha ideia da morte. Porque ele não acedera à noção abstrata de *vida*, não teria então como negá-la. Já a negação seria facilmente obtida pelo desejo de afastar o que não se deseja ou de recuperar algo ausente, estando entre as primeiras expressões aprendidas pelas crianças (ver a *Lógica*).

signos: são as “definições de palavra”. Este tipo de noções já era descrito por Locke no Ensaio (II, 22; III, 5), que as chamava de “mixed modes” [*modes mixtes*, na tradução de Coste]. Retendo a ideia, Condillac as chamava entretanto no Ensaio de “ideias arquetípicas” [*archétypes*], retomando o termo de Malebranche.<sup>33</sup> Incluem-se aqui todos os conhecimentos internos às relações de signos: a metafísica, as matemáticas, e a moral.<sup>34</sup> Locke já tratava dos dois últimos, mas é Condillac quem se esforça por circunscrever um domínio para o metafísico, e o enfatiza como igualmente derivado de noções abstratas, ou definições de palavra; pois é o abade quem interpreta explicitamente toda a metafísica como *arte das relações internas à produção dos signos*, embora isso aparecesse sem dúvida como possibilidade desde o Ensaio de Locke ou das reflexões de Leibniz.

Uma noção moral, ao invés de refletir a existência concreta de algo, forja a partir do pólo abstrato das representações um projeto daquilo que *deveria ser*. Elas não são entretanto entendidas pelo abade como imperativos, como o fazia Locke, mas antes como regras de prudência. São lições de conduta, sem deverem ser consideradas por isso regras fixas (já que as circunstâncias, sabemos, variam ao infinito). Estas abstrações dizem respeito às ações dos homens, e são relativas aos desígnios, aos projetos, aos intentos; para formá-las é preciso ter um objetivo bem estabelecido.<sup>35</sup> Estas noções não são “verdadeiras”, pois não buscam acordar-se à situação concreta dos fatos físicos; elas são antes projeções sobre o futuro e propostas de ação: “A noção da justiça seria verdadeira mesmo quando não se encontrasse ação justa, porque sua verdade consiste numa coleção de ideias que não depende do que se passa fora de nós.”<sup>36</sup> É preciso, a uma criança que começa a crescer, ser capaz de compreender o sentido que suas ações têm para os outros; mas para isso ela não pode mais contar com uma natureza que pudesse velar por ela e colocá-la na boa via das descobertas. Para agir em sociedade, é preciso educar-se através da representação das ações dos homens. Não se deve esperar que a criança aprenda estas coisas pela própria experiência: é preciso direcioná-la de pronto à virtude das ações. Como se poderia fazê-lo? Certamente não pela via das definições inócuas, que antes servem para delimitar e fixar as noções abstratas: podem ser úteis aos adultos, mas não às crianças. Ao contrário, elas só podem ser aprendidas por uma

<sup>33</sup> Todas as ideias permanecem sensíveis, é claro; reveja-se o resumo destas relações acima em 1B, p.110, n.87.

<sup>34</sup> *Arte de Pensar*, I, 10; II, 2; no *Ensaio*, II, II, 2, §25, eram os termos relativos a “moral, jurisprudência e arte”.

<sup>35</sup> O inventor do relógio teve, antes de pensar num mecanismo qualquer, o intento de marcar o tempo com algum outro objetivo em vista. A invenção se deu por análise: partiu-se da ideia do resultado, e se obteve daí o meio que poderia chegar a ele. Cf. o exemplo do relógio na *Arte de Pensar*, II, 2.

<sup>36</sup> *Arte de Pensar*, II, 2.

espécie de experiência segunda, mas que é neste caso primeira, proveniente do uso das próprias palavras. Por exemplo, uma fábula conta pela manipulação de abstrações uma história fictícia que serve como uma experiência de segunda mão, e a partir da qual se pode extrair uma proposição para a conduta: são as *máximas*. Víamos que Locke condenava o uso das máximas quando compreendidas como princípios inatos, no que Condillac o segue. Mas aqui o termo tem uma função diferente, a de pôr sob os olhos circunstâncias complexas da vida social que antecipam para a criança a conduta que ela deve preferir. Já a *composição* de uma máxima cabe aos adultos, e exige “muita experiência, reflexões finas, muita leitura”<sup>37</sup>, mas está aí a vantagem dos seres humanos sobre os animais: o uso das palavras permite representar-se ficções que terão utilidade prática.<sup>38</sup> Como apenas a prática é a verdadeira fonte do pólo intenso das sensações, ela deve ser ensinada de primeira hora às crianças. Isso se dá ainda por meio da arte, como vemos na fábula, que é arte da escrita. O belo e o bom são muito próximos para Condillac, pois se referem ambos às sensações agradáveis. Esta moral é indutiva, e requer experiências de imaginação, da moral e do gosto, o que provém da tradição retórica e, para a política, das reflexões sobre a história, como veremos na próxima seção.

De fato, os grandes retores dos séculos XVI ao XVIII estão frequentemente associados às ordens religiosas. Os “*prédicateurs*” são padres que enunciam seus sermões nos púlpitos das igrejas. E são em geral os autores provenientes deste estrato social os grandes contribuidores para os preceitos morais destes séculos, como a obra do próprio abade de Condillac confirma. No Curso de Estudos, a *Arte de Escrever* conta com muitos exemplos de autores eclesiásticos: Bossuet e Fénelon são particularmente explorados. Ambos foram preceptores da monarquia francesa, respectivamente do *Grand Dauphin* e do *Petit Dauphin*, e membros do clero, o que era condição necessária para que se ocupasse uma tal função.<sup>39</sup> A preocupação com os exemplos moralizantes, seja nas lições de Gramática ou de Retórica, é parte deste projeto de inculcar no jovem modelos de conduta de uma forma “insensível”, isto é, mesmo quando estes exemplos não são o aspecto enfatizado nas lições. Além de preceitos propriamente morais, a educação do gosto do príncipe inclui o contato com poesias e tragédias, em obras sobretudo francesas e latinas, como se descreve no *Discurso Preliminar*.

<sup>37</sup> *Arte de Escrever*, II, 9: “Dos tropos próprios às máximas e aos princípios”.

<sup>38</sup> *Tratado dos Animais*, II, 9.

<sup>39</sup> Como se sabe, Luís XV é bisneto de Luís XIV. O primeiro filho e o primeiro neto do Rei-sol, chamados de *Grand Dauphin* e *Petit Dauphin* respectivamente, morreram ambos antes do rei, não assumindo o trono. Ambos tiveram, é claro, uma educação real, com preceptores particulares, de cujas obras Condillac retira muito para a composição da educação moral do Príncipe de Parma, ele também neto de Luís XIV.

A respeito da doutrina mais propriamente moral encampada por Condillac, deve-se entendê-la como primariamente epicurista.<sup>40</sup> A motivação para isso se dá pelas preocupações políticas do abade em relação à conduta dos cidadãos, pois ele compreende o epicurismo como uma filosofia da *atividade*, em oposição à moral estoica que privilegiaria a quietude. Em sua avaliação das filosofias antigas, Condillac é muito severo com a moral estóica, embora se aproprie como vimos de vários aspectos da física desta escola. Como um moderno, o abade não se vê obrigado a assumir integralmente qualquer das doutrinas dos antigos; e ao mesmo tempo em que condena veementemente a física epicurista e seus átomos, como também a psicologia e a teologia epicuristas, Condillac se apropria desta doutrina em seu aspecto moral. Mas não se trata aqui de um hedonismo raso que louve os prazeres físicos, o que antes se atribui aos cirenaicos.<sup>41</sup> O capítulo da *História Antiga* sobre Epicuro nos esclarece quanto a isso, e não deixa dúvidas desta sua inspiração, que poderia ter ainda encontrado fonte em autores mais próximos historicamente, como os “neoepicuristas” Gassendi ou Bernier.<sup>42</sup> Nosso autor tem cuidado em afastar uma interpretação da doutrina moral epicurista que a resumisse às sensações *imediatamente* agradáveis, erro comum cuja motivação histórica se encontraria nas “calúnias” que este filósofo teria sofrido desde Atenas por denunciar as incoerências de seus adversários. Condillac encontra antes no autor antigo exatamente o que se esforça em mostrar em suas outras obras que tratam de questões pertinentes à moral: resumidamente, que a certa altura dos desenvolvimentos do ser humano os prazeres físicos empalidecem diante dos prazeres morais. A abstração que faz com que o homem se compreenda em relação aos deveres que deve prestar à sociedade também o leva a considerar estas paixões morais como mais importantes que o prazer ou dor físicos imediatos. O homem virtuoso, vê-se nas máximas reportadas de Epicuro daquele capítulo, é aquele que *de fato* sente prazer em cumprir seus deveres; ao contrário, o prazer dos cirenaicos diz respeito apenas à sensação, e os estóicos promovem uma noção de virtude “por si mesma”, realizada portanto, e desvinculada do prazer ou da dor. Para Condillac o homem muito rápida e naturalmente passa a buscar mais a aprovação de outros homens do que o prazer imediato individual. Isto faz com que alguns sejam atraídos pelo desejo de se destacar, o que pode ser

---

<sup>40</sup> O melhor texto de que dispomos sobre a questão é o artigo de PAGANINI, G.: “Un'etica per i lumi. Condillac dalla psicologia alla morale.” *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 47, nº4, pp.647-688, 1992.

<sup>41</sup> *História Antiga*, livro III, Cap. 25, pp.272-293. Vê-se que a moral de Condillac nada tem a ver com os princípios da moral “materialista”, muito em voga durante seu século; ao contrário, busca desvencilhar-se dela.

<sup>42</sup> PAGANINI, *op.cit.*

bom ou ruim, de acordo com as circunstâncias, como se vê nas acepções do verbete *Emulação*: “A *emulação* é o desejo de ter êxito pela visão do sucesso dos outros. [...] A emulação é um sentimento honesto que faz nascer e desenvolver os talentos. Ela nos leva a imitar o que admiramos, e a fazer justiça àqueles que queremos igualar.” Por outro lado: “A *inveja* é a tristeza que nos dá a visão das vantagens dos outros, de qualquer natureza que sejam, mesmo nas coisas que não desejávamos. [...] A inveja é sempre um vício. Ela produz o maldizer, a calúnia, e agride os talentos e a virtude.”<sup>43</sup> Entre os piores vícios, estaria para Condillac o de se destacar pelo desfrute de artigos luxuosos. Ainda o capítulo sobre Epicuro advertia que o grande homem que vive luxuosamente apenas *aparenta* certa felicidade, enquanto por dentro o tédio o consome. Advogando antes um prazer “esclarecido”, sóbrio e moderado, o sábio deve compreender que não há felicidade irrestrita. Numa eterna primavera, ou no retorno da Idade de Ouro, o tédio tomaria conta e não se faria nada de verdadeiramente bom, em circunstâncias ademais perfeitamente análogas às da estátua quando todas as suas carências fossem imediatamente satisfeitas, situação em que ela não acederia sequer aos mais simples conhecimentos.<sup>44</sup>

É possível, e mesmo provável, que os juízos que são constituídos mais tardiamente contradigam hábitos já contraídos, o que engendra conflitos internos à pessoa. A complicação errática da ereção do sistema individual, muito longe de consagrar o louvor constante a um prazer sem limites ou nuances, permite antes compreender como, a partir de um só e mesmo princípio de prazer, se engendram contradições internas, conflitos, dilemas, pois o prazer pode se reportar a níveis diferentes de estratificação da subjetividade, digamos ao nível basal de prazer físico ou à superior inquietude das “paixões morais”, muito mais pervasiva. O que uma filosofia posterior chamaria de princípio de morte está aqui incluído no princípio único do prazer, e é engendrado por ele.<sup>45</sup> Esta filosofia moral institui portanto como imperativo individual o esforço de escavar a própria interioridade em busca das motivações que levam ao advento de nossos hábitos, bem como a possibilidade de reformá-los, e tem inspiração terapêutica, provinda da mesma medicina que inspirara Locke e continuava inspirando as reflexões ao longo do século XVIII.<sup>46</sup> Esta escavação se valerá da reflexão como manipulação

<sup>43</sup> Dicionário de Sinônimos, “Emulação”. 2016, p.276.

<sup>44</sup> *Tratado das Sensações*, IV, 1.

<sup>45</sup> Cf. DERRIDA, *Le Calcul des Langues*, obra inacabada que tenta a certa altura invocar Freud para “desconstruir” Condillac, sem sucesso. Tratava-se para o abade de questão de método: buscar enquadrar as contradições sob um só ponto de vista que, distendido temporalmente, acumula contradições internas (ver 1B).

<sup>46</sup> Isto aparece ainda no capítulo da *História Antiga* sobre Sócrates (livro III, cap. 17), que tem em alta conta sua

instrumental e consciente da atenção em busca do destaque e da crítica dos hábitos adquiridos, seja por via social, gravados na língua e nos costumes [*moeurs*], seja por via individual, de acordo com as inclinações próprias a cada um. Uma vez estabelecido o sistema das palavras pela imitação de nossos semelhantes na infância, é possível valer-se dele para redobrar-se reflexivamente sobre as coisas, e nelas descobrir novas e novas coisas. Os signos, por conduzirem a atenção que é *inventio*, são em geral instrumento heurístico, e produzem, legitimamente, novos conhecimentos em sua livre condução e manipulação.

Há a maior probabilidade de que os sistemas herdados não sejam plenamente coerentes, e o mesmo se passa com os sistemas de hábitos que cada indivíduo desenvolve para si. Desde então, hábitos antigos já soterrados entram em conflito com interesses conscientes atuais; isto não deve porém ser entendido como um conflito entre a alma e o corpo, mas entre diferentes partes de *um mesmo sistema* alma-corpo. Todo prazer é um fato metafísico. O conflito, diz-nos o abade, se dá entre os interesses atuais projetados pelo uso atento dos signos e os hábitos encarnados lentamente no passado.<sup>47</sup> O uso livre dos signos confere aos seres humanos a capacidade única entre os animais de corrigir seus próprios hábitos. No *Tratado dos Animais*, o esforço moral se dá em favor da contínua reforma da própria conduta, que não podemos controlar quando somos tomados pelas paixões violentas, mas sobre os quais podemos refletir num momento de calma e, então, buscar nos reeducar:

*“Para corrigir nossos hábitos, é suficiente portanto considerar como eles se adquirem, como, à medida que se multiplicam, eles se combatem, se enfraquecem e se destroem mutuamente. Pois então conheceremos os meios próprios a fazer crescer os bons e desenraizar os maus. O momento favorável não é aquele em que agem com toda a força; mas então as paixões tendem por si mesmas a se enfraquecer, elas vão logo extinguir-se no gozo. Na verdade, elas renascerão. Entretanto, eis aí um intervalo em que a calma reina, e que a razão pode comandar. Que se reflita então sobre o desgosto que segue ao crime para produzir o arrependimento que nos atormenta, e sobre o sentimento pacífico e voluptuoso que acompanha toda ação honesta; que se pinte vivamente a consideração do homem virtuoso, a vergonha do homem vicioso; que se representem as recompensas e os castigos que lhes são destinados nesta vida e na outra. Se o mais fraco mal-estar pôde fazer nascer nossos primeiros desejos, e formar nossos primeiros*

---

máxima “conhece-te a ti mesmo”. Ver sobre a tradição terapêutica do “cultivo da alma” CORNEANU, 2011.

<sup>47</sup> *Tratado dos Animais*, parte I, cap. 6.

*hábitos, o quanto motivos tão poderosos não serão próprios a corrigir nossos vícios? Já está aqui um primeiro golpe desferido em nossos maus hábitos: um segundo momento favorável poderá desferir outros. Assim, pouco a pouco as inclinações se destruirão, e outras melhores se elevarão sobre estas ruínas.”<sup>48</sup>*

Tudo isto requer esforço contínuo e repetição, como para a aquisição de um hábito em geral. Mas também seria necessário estar interessado em cultivar os bons hábitos, o que não se pode garantir em todos os indivíduos. Assim como os bons hábitos morais são superiores aos bons hábitos físicos para um ser social, os vícios morais serão ainda mais vis que os vícios físicos. Na busca pelas motivações das ações dos indivíduos, o abade encontra também a fonte dos erros do método. Vimos ao longo deste estudo repetidas imagens dos maus autores, que buscam confundir ou obscurecer, intencionalmente ou não, seus próprios pensamentos. A motivação para isso é segundo o abade, no mais das vezes, de ordem moral. Pois a busca pelos conhecimentos é também em alguma medida a busca pela glória diante de seus semelhantes; e haverá aqueles que, menos interessados na eficácia de suas próprias doutrinas que na admiração que podem inspirar nos outros, trabalharão por motivação estéril, egoísta: vangloriando-se, considerando-se por demais geniais, ou talentosos, ou penetrantes, o orgulho e a vaidade aparecem como vícios que motivam maus métodos.<sup>49</sup> Pior ainda será quando estes vícios se tornarem políticos e, institucionalizando-se, tornarem-se estratégia de adquirir e manter poder sobre os demais.

“A mania de se singularizar desnatura os melhores espíritos.”<sup>50</sup> Ora, as pessoas buscam se singularizar exibindo a complexidade das teorias que propõem, para exaltar a própria inteligência. Mas a verdade é sempre simples, insiste Condillac. Quem se afasta da simplicidade se afasta da verdade, mas para os muito vaidosos seguir as regras da arte parece apenas um entrave inútil. Isso faz degingolar os bons sistemas, e a degeneração pervade, por imitações recíprocas, todas as esferas da vida. A mitificação da personalidade da parte dos “gênios” chegará a um tal ponto que os aprendizes, incautos e iludidos, desejarão instruir-se sem esforço, o que é evidentemente impossível: esta será “a última ignorância dos séculos polidos”. Se se tem dificuldade em compreender esta impossibilidade, é porque nós “não

<sup>48</sup> *Tratado dos Animais*, II, 9. OPI, p. 377, a11-a45.

<sup>49</sup> Este é com efeito o núcleo da defesa de Condillac no *Tratado dos Animais*, I, 1: os autores (Descartes e Buffon, no caso) são levados a sistemas que não têm fundamento pela exacerbação do próprio orgulho.

<sup>50</sup> *Língua dos Cálculos*, I, 15.

conhecemos o suficiente nosso próprio espírito”.<sup>51</sup> Ao contrário, seria preciso do ponto de vista moral do método “ter a humildade de crer e deixar crer que nosso espírito nunca salta nada.”<sup>52</sup> A natureza não dá saltos, e tampouco o espírito humano. Este aspecto não pode se desvincular da busca pelo bom método de conduta, nos estudos ou na vida.

A preocupação algo protopsicanalítica das considerações de Condillac (que advém sem dúvida de longa linhagem que remonta a Agostinho e Malebranche) nos leva a pensar se ele teria algo a dizer sobre o papel da sexualidade na formação da subjetividade humana. Exceto pela vaga referência à estátua que se toca para se conhecer e a generalidade da noção de “prazer”, não é este o caso. Não encontramos considerações explícitas a este respeito em nenhum momento de suas obras. Para tanto, seria melhor recorrer a Rousseau, cujos textos ademais aparecem como uma tentativa muito mais concreta de implementar a sinceridade metódica da experiência particular que Condillac advoga, apesar da frieza com que o abade teria recebido o manuscrito das *Confissões* das mãos do genebrino.<sup>53</sup> Entretanto, ele parece bastante ciente de que investigações mais profundas sobre as dinâmicas internas das representações individuais conduzidas pela imaginação poderiam vir a exhibir aspectos insólitos e inesperados. Isto aparece ao fim daquele capítulo sobre a ligação das ideias na *Arte de Pensar*: os últimos parágrafos são três histórias fictícias em torno deste tema, mas que de tão concisas não dão sequer espaço para maiores especulações de nossa parte, embora certamente ilustrem aspectos mais complexos da interação entre a alma e o corpo, conduzidos pela imaginação. Reproduzimos aqui o fim do capítulo:

*“A percepção de uma dor desperta, em minha imaginação, todas as ideias com as quais ela tem ligação estreita. Vejo o perigo, o pavor me toma, sou abatido por ele, meu corpo mal resiste, minha dor se torna mais viva, meu abatimento aumenta; e pode ser que, por ter tido a imaginação atingida, uma doença leve no começo me conduza ao túmulo.*

*Um prazer que busquei retraça igualmente todas as ideias agradáveis às quais pode estar ligado. A imaginação reenvia aos sentidos várias percepções para cada uma que recebe, e afasta o que poderia me tirar dos sentimentos que experimento. Neste estado, inteiro para as percepções que me vêm pelos sentidos, e à qual a imaginação reproduz, gozo dos prazeres mais vivos. Que a ação de minha*

---

<sup>51</sup> *idem*, I, 16.

<sup>52</sup> *ibid.*

<sup>53</sup> SGARD, *Corpus Condillac*.

*imaginação seja detida: tão logo saio como que de um encantamento; tenho sob os olhos os objetos aos quais atribuía minha alegria: eu os busco, e não mais os vejo.*

*Por esta explicação concebe-se que os prazeres da imaginação são tão igualmente reais e tão igualmente físicos quanto os outros, embora se diga comumente o contrário. Trago só mais um exemplo.*

*Um homem atormentado pela gota, que não pode ficar em pé, vê de novo no momento em que menos esperava um filho que acreditava estar morto: mais dor. Um instante depois o fogo se alastra em sua casa, mais fraqueza. Ele já está fora de perigo quando se pensa em socorrê-lo. Sua imaginação súbita e vivamente afetada reage sobre todas as partes de seu corpo, e nele produz a revolução que o salva.*<sup>54</sup>

\*\*\*

Para concluir esta seção, tentamos resumir os problemas relacionados à metodologia da história na filosofia de Condillac, que tocam a princípio a questão da origem da linguagem, e problemas propriamente de escrita da história.

Vemos que a origem da linguagem não é exatamente uma aporia metodológica para Condillac, como era tão claramente para Rousseau, que insiste no paradoxo insolúvel de que para uma palavra surgir é preciso pensá-la, mas para pensá-la é preciso já dispor da palavra. Condillac dissolve o paradoxo distendendo-o no tempo e variando os signos que poderiam cumpri-lo, como se vê nos primeiros capítulos da *Gramática*. A tese em sua forma geral da origem social da linguagem através dos primeiros gestos e gritos inarticulados já se encontrava na tradição, e notadamente em Lucrecio.<sup>55</sup> Porém, do ponto de vista da filosofia de Condillac, esta origem não poderia ser estabelecida satisfatoriamente sem a tese antropológica de um princípio de imitação bem estabelecida por método. Aqui vemos a aplicação recursiva das investigações históricas: é pela história, isto é, pelos fatos constatados, que se pode chegar à tese da imitação como essência secundária do homem. Uma vez chegados a ela, entretanto, é possível legitimamente projetá-la sobre a origem, e colocá-la a funcionar desde os primórdios. Há portanto uma dialética (sem síntese) entre o pólo dos fatos, mais relacionado às observações, e o das leis, mais relacionados às abstrações que se depreendem por generalização de fatos. Toda esta construção, entretanto, é

<sup>54</sup> *Arte de Pensar*, I, 5. O capítulo termina com esta frase.

<sup>55</sup> *De Rerum Natura*, V, 1028ss.

francamente hipotética, e exige a continuação indefinida da reflexão para depurar as teses e pô-las à prova com mais e mais observações. O método é conjectural.<sup>56</sup> O modelo deste tipo de reflexão, como dissemos repetidas vezes, é a crítica filológica. O artigo “Crítica” da Enciclopédia, de autoria de Marmontel, descreve a situação difícil da “restituição da literatura antiga”. Em meio a uma massa de texto legado pela tradição, alguns são verdadeiros, mas há outros fraudulentos, mal datados, mal copiados, atribuídos a autores míticos, entre outros problemas. Aqui, não há um meio de constatação inequívoca para seu estabelecimento, é preciso recorrer ao “meio muito incerto” de “tornar os autores inteligíveis uns pelos outros”. A Crítica, que reenvia ao inexistente artigo Texto (um dos raríssimos reenvios falsos da Enciclopédia), só pode se dar pela progressiva obtenção de coerência interna entre os textos que se reenviam reciprocamente. Da mesma forma se passa com este método histórico e crítico. Víamos as mesmas considerações em Turgot, no seu artigo Etimologia: a busca pela origem das palavras é sempre conjectural, e depende da análise recíproca das obras (2B3). É possível assegurar-se com mais e mais força de uma conjectura, mas ela não tem como se firmar absolutamente.

Como reflexo desta precariedade das conjecturas que se podem fazer sobre os primeiros tempos, encontramos nas reflexões de Condillac sobre o começo da história muitas teses estranhas às nossas concepções contemporâneas, em contraste a suas teses metodológicas mais gerais, que nos parecem ainda atuais. Esta discrepância, portanto, se encontra de novo na *aplicação* dos princípios. É curioso constatar que as teses metodológicas do abade já estão plenamente maduras desde o *Ensaio*, tendo sido muito pouco alteradas, apesar de todos os ajustes metafísicos da descrição da sensibilidade e do advento dos conhecimentos que se elaboram ao longo de toda sua carreira filosófica.<sup>57</sup> A busca pela aplicação destas teses se implementa, como vimos, na própria escrita dos tratados elementares do *Curso de Estudos*. Quando se trata das teses de base desta antropossociologia incipiente, que é também uma psicanálise e uma psicopedagogia incipientes, vemos nelas a maior parte dos problemas, ou antes da incompletude patente na comparação com os desenvolvimentos destas disciplinas no século XX.

---

<sup>56</sup> A presença pervasiva das “conjecturas” se une ainda aos desenvolvimentos da probabilidade; refira-se por exemplo à obra de Jacob Bernouilli, *Ars conjectandi*, 1713. Para esta questão quanto ao século em geral, ver DASTON, *Classical Probability in the Enlightenment*, 1988.

<sup>57</sup> Compare-se para tanto o *Ensaio*, II, II, e a *Arte de Pensar*, parte II. As mudanças são praticamente apenas de concisão e estilo, tendo o abade ademais dividido um longo capítulo daquela seção do Ensaio em três capítulos na transição à *Arte de Pensar*.

As teses sobre o desenvolvimento histórico das sociedades, portanto, só podem se dar de forma muito esquemática, pois os próprios fatos dos desenvolvimentos da humanidade não estão dados, e serão obtidos apenas após muito tempo e pelo concurso de inúmeros autores e pesquisadores a respeito destas questões no considerável intervalo entre os tempos de Condillac e os nossos. Talvez o aspecto mais sensível disso seja a necessidade em que o abade se encontra de aderir à cronologia cristã da origem do mundo, de modo que ele não pode distender estes desenvolvimentos por tempo muito longo: o mundo tem poucos milhares de anos, e todos os progressos da sociedade contemporânea dependem portanto de um espaço de tempo curtíssimo que viria do dilúvio até nossos dias. Isso não impede, todavia, que este autor se dedique a conjecturas interessantes sobre as organizações dos primeiros grupos humanos; mas incorre ali no que nos parecem hoje erros graves, até algo “coloniais”, por exemplo quando identifica um pouco rapidamente os povos “selvagens” e a origem hipotética da humanidade. Porém, nada disso nos parece contradizer os desenvolvimentos metodológicos posteriores das disciplinas. O caso éis ou menos como aquele da revolução educacional do renascimento, que começa por recuperar textos latinos para aprimorar a educação, mas que alguns séculos mais tarde parecerão atravancar os desenvolvimentos subsequentes: são períodos distintos que têm objetivos muito parecidos, mas se valem de estratégias distintas e proporcionais às circunstâncias históricas de cada um. Assim, os primeiros livros da *História Antiga* compõem conjecturas, e chegam mesmo a dedicar um capítulo apenas à reflexão sobre como se deve fazer e como se deve sustentar tais hipóteses (t.9, livro I, 4). Mas Condillac é muito mais perspicaz do que poderiam parecer estas observações a respeito da discrepância de suas teses e daquilo que hoje tomamos como estabelecido, e compreende como integral ao seu próprio método, como vimos repetidamente, a recursão que depura as teses pela contínua observação dos fatos. Assim, parece-nos que sua filosofia se aparenta muito mais a nossa situação epistêmica do que suas cruas conjecturas fariam parecer à primeira vista. O estabelecimento dos fatos vem primeiro, e portanto a história natural é a primeira disciplina; o resto é o esforço humano de dispor estes fatos de forma coerente, e ampliar seu inventário.

Se Condillac dispensa completamente a possibilidade de conhecer as essências da natureza, há entretanto espaço para elaborar, em retrospectiva e por franca abstração, uma tese geral que pareça corresponder a uma “essência segunda”, ou seja, um princípio que seja capaz de ordenar todos os efeitos, mesmo quando não se pode identificá-lo de fato a uma

essência.<sup>58</sup> Além da essência segunda da alma, a sensibilidade, e a do corpo, a extensão, propomos interpretar como candidata a essência segunda a redução (tradução) do próprio da humanidade ao princípio imitativo. Por problemáticas que tais pretensões poderiam parecer, elas são apresentadas entretanto com toda a sinceridade de quem busca, a partir de cuidadosas observações, instituir uma organização geral para a compreensão destes domínios, que se tornariam talvez a psicologia e a sociologia, ou ainda, a antropologia e a psicanálise, como o queria Foucault.<sup>59</sup>

Fugimos da menção a *As Palavras e as Coisas* até aqui, pois a divisão entre epistemes não nos pareceu muito produtiva para uma descrição mais pormenorizada dos desenvolvimentos da filosofia do abade. Quarfood observava que Condillac é o único autor a de fato desenvolver profundamente as três regiões de conhecimento que Foucault escolhe para analisar a “episteme clássica”: a taxonomia da história natural, a filosofia da linguagem, e a análise das riquezas.<sup>60</sup> Entretanto, ele só o trata pela linguagem. Nossa posição metodológica, ademais, prefere encarar os acontecimentos históricos pelo viés da continuidade, mais do que pelo dos cortes, por acreditarmos ser este um ponto de partida mais fecundo heurísticamente. Timmermans observava a dificuldade com relação a localizar Leibniz no esquema de Foucault, pois é um filósofo que ao colocar a semelhança no centro das reflexões desorganiza uma oposição cerrada entre epistemes.<sup>61</sup> A este respeito, Condillac está numa situação bastante parecida, e sobretudo pela centralidade da compreensão da metáfora para toda a sua filosofia. Centrando-se, a partir da semelhança, no pólo do pleonasma como aquele útil ao desenvolvimento de o que quer que seja, no fio da analogia que passa de sistema a sistema e faz florescer todo tipo de invenção/descoberta, o abade de Condillac não nos parece se encaixar muito bem na sistematização foucaultiana. Como quer que seja, voltamos agora a outros aspectos do sistema global, que é a história das sociedades tal como se deram concretamente, nas disputas de poder político e desenvolvimentos das artes e das ciências que fazem progredir os arranjos sociais, as instituições, e a economia política; ao que se juntará o desejo patente por reformá-los.

---

<sup>58</sup> Ver a distinção entre essência primeira (impossível aos homens) e segunda na *Arte de Raciocinar*, I, 3.

<sup>59</sup> Cf. *As Palavras e as Coisas*, II, cap. 10, seção V.

<sup>60</sup> QUARFOOD, C.: *Condillac, la statue et l'enfant*. Paris: L'Harmattan, 2002.

<sup>61</sup> Cf. as últimas considerações em TIMMERMANS, 2005.

#### 4B. Retroações e o retorno do Um

“Haveria muito a dizer se se remontasse à origem da reputação do abade de Condillac... Ele não tem muitas ideias próprias...”<sup>1</sup> O barão de Grimm sugere maldosamente nesta carta que o abade de Condillac seja pouco mais que um plagiador. Esta é apenas mais uma de tantas ocorrências do tipo, oriundas dos filósofos materialistas. A questão parece envolver o gradual esfriamento das relações entre Condillac e Diderot. Estes amigos de primeira hora, que se reuniam semanalmente no café Panier Fleuri em Paris uma vez por semana em fins da década de 1740, acompanhados também por Rousseau, logo se afastariam.<sup>2</sup> Já na primeira metade da década de 1750, parece surgir um atrito crescente entre Diderot por um lado e Condillac e Rousseau por outro, que culminaria no rompimento deste último com os enciclopedistas e, parece-nos ainda, torna conveniente a mudança do abade para a corte de Parma. Estes dois últimos permaneceriam amigos até o fim da vida. Condillac enfrentava boatos de plágio a respeito do *Tratado das Sensações*, possivelmente animados por Diderot, que talvez preferisse ter tido suas reflexões nas *Cartas sobre os Surdos-Mudos* creditadas. As acusações se tornam explícitas, mas agora da parte de Buffon e dois anos mais tarde, a respeito da semelhança entre a descrição do Homem na *História Natural* e a ficção da estátua. Em resposta a tal desafio, o *Tratado dos Animais* se volta contra Buffon.<sup>3</sup> Gostaríamos de partir da função do caráter imitativo da natureza humana como argumento-chave, que Condillac constrói em parte por ocasião das acusações deste episódio, mas que se estenderá muito além de sua própria defesa em direção a uma filosofia social mais ampla. Pois esta concepção coloca em causa as próprias noções de *original*, de *inspiração*, de *gênio*. Vimos que o modelo final da função de cópia realizada pelo signo, e que viemos acompanhando ao longo deste estudo, é a imitação recíproca entre dois indivíduos como primeiro passo da criação da sociedade, e que conforma, no campo que assim ultrapassa as partes que se associam, uma unidade englobante que se apresenta como todo de fundo, segundo e histórico, ou ponto de vista mais geral do método como algo de antropológico. O homem como animal político é o homem como animal que cria técnicas simbólicas para se organizar.

O princípio metódico de compreensão de uma coisa qualquer a partir de seu engendramento envolve algo de ético quando se aplica às construções referentes ao próprio

<sup>1</sup> “Il y aurait beaucoup à dire si on remontait à l'origine de la réputation de l'abbé de Condillac... Il n'a pas beaucoup d'idées à lui...” *Correspondance de Grimm et de Diderot*. Edit. Tourneux, t. II, Paris, 1877, p.738, *apud* Baguenault de Puchesse: *Condillac. Sa vie, sa philosophie, son influence*. Paris: Plon, 1910. pp.65-66.

<sup>2</sup> Como relatado por Jean-Jacques Rousseau: *Confessions*, l. VII (Œuvres, cit., t. I, p. 347).

<sup>3</sup> Para uma análise mais pormenorizada do conflito entre Condillac e Buffon, reenviamos à segunda parte de nossa dissertação de mestrado: SILVA, L.F.N., 2016.

gênero humano. Este princípio de sinceridade e clareza exigiria explicitar tanto quanto possível as fontes de um pensamento, de uma tese, de uma doutrina. O princípio de razão suficiente leibniziano é aplicado aqui até as representações subjetivas de cada um dos indivíduos. Isso significa, da parte de Condillac, um esforço de desmistificação das engrenagens do pensamento, que se compreende como um trabalho de manipulação simbólica, por rearranjo e seleção, daquilo que se encontra pela experiência. Assim como estamos à mercê dos materiais que encontramos em nosso ambiente para construir nossas estratégias de sobrevivência, estamos à mercê das palavras e sistemas que nos são legados e que se integram às circunstâncias de nosso desenvolvimento. Este aspecto se encaixa perfeitamente no preceito metódico de humildade, que consiste em deixar que os outros creiam que não se dá salto nas investigações. Quanto à autêntica criação dos pensamentos humanos, isto é, a descoberta de novos *materiais*, esta se deve apenas ao acaso, sendo todo acaso sempre retroativamente compreensível entre as possibilidades das leis da natureza. Como as leis da natureza são sempre “as mesmas”, as coisas só *parecem* novas para um ser que as compreende pela primeira vez; e a partir de então serão entendidas como mais do mesmo. Tudo o que aparece como novo se torna em retrospectiva algo que apareceu de novo. Vemos isso no *Dicionário de Sinônimos*: “Inventar” significa apenas *encontrar*. É este um reflexo da tradição retórica, em que a *ars inveniendi* é nada mais que uma arte da descoberta. Quem realmente inventa, diz Condillac, só pode errar, pois se desvia da natureza. Assim, crer-se original não passa de ficção motivada pelo orgulho próprio, e vimos que esta “mania de se singularizar”, para o abade, é responsável por muitos dos erros acumulados ao longo da história da filosofia. O mais incisivo dos textos a este respeito, que fecha a questão, parece ser a explicação do *Dicionário de Sinônimos* para o termo “Inventar”:

*“Peço perdão aos gênios, aos criadores; mas todo seu mérito se limita a observar, encontrar e imitar. É apenas ao observar e ao imitar que se inventou, quer dizer, se encontrou o poema dramático, e a história de sua origem e de seus progressos é a prova disso; é o mesmo para todas as artes, é o mesmo para todos os gêneros de filosofia; e para falar apenas dos metafísicos, nenhum deles inventou coisa alguma, a não ser que tenham raciocinado mal; e embora então eles tenham apenas encontrado o que não se encontra pouco, pode-se bem não lhes contestar a glória da invenção. Sei bem que os belos espíritos amam crer que encontram por inspiração, sem ter observado, nem encontrado; mas eu que creio saber como se dão suas inspirações posso assegurá-los que não foram mais inspirados que eu, que nunca o fui. Sem dívida não os persuadirei a renunciar à ideia vaga que eles*

*ligam à palavra inventar. Pois eles não gostam de observar, e desprezam os que observam e que crêem apenas no que observaram; eles pensam que é pouca coisa saber ver, e preferem fechar os olhos e julgar. É assim que eles inventam, e eles se admiram, também os admiro eu; mas apontarei que se os filósofos tivessem sabido em todos os tempos que inventar é apenas observar e encontrar, as ciências logo teriam feito progressos rápidos, e ter-se-iam dito menos absurdos. Esta única palavra bem entendida teria conduzido às descobertas: mal entendida, cobriu a terra de trevas por séculos.”<sup>4</sup>*

Uma explicação sóbria a partir da motivação do funcionamento das representações internas exige que não haja nada de sobrenatural nem milagroso nas associações que a ligação das ideias promove. Assim, quem se crê inspirado apenas conta para si uma história para vangloriar-se. As pessoas têm interesse em não saber de onde tiraram o que vêm a pensar, pois isto nutre seu amor-próprio.<sup>5</sup> Ao contrário, o verdadeiro filósofo está atento em observar-se, para assim compreender por quais vias suas ideias se ligam, o que é aliás a única forma de conhecer a si mesmo. Quando não se compreende este funcionamento mimético, reina o império da opinião, e os homens buscam se impressionar uns aos outros, levados por paixões morais que se tornam vícios quando obscurecem o caminho da verdade, ocultando-o para os demais às custas de sua própria imagem. Condillac encontra estas explicações refletindo sobre uma dinâmica da tradição, em sentido etimológico de aquilo que é transmitido (*traditus*) pelos textos passados. O conhecimento humano se acumula com os séculos, e só atingiu os sistemas mais bem acabados de que dispomos pelo trabalho coletivo de muitos homens virtuosos. Sem a tradição sobre a qual se trabalha, não há quem possa erigir do zero um sistema bem acabado. As ideias e os sentimentos se transmitem pela língua, e é a ela que devemos grande parte dos nossos pensamentos; e talvez ainda, virtualmente, toda a gama de nossas possibilidades de imaginação: “Não há ninguém que não tire às vezes de seu próprio fundo pensamentos que só deve a si mesmo, embora talvez não sejam novos.”<sup>6</sup> Também se transmitem portanto os lugares comuns, os tropos, enfim todos os aspectos de que trata o método.

A ideia fundante da ficção da estátua, afinal, não se encontra nem na *História Natural* de Buffon nem na *Carta sobre os Surdos-Mudos* de Diderot; este é antes um lugar-comum clássico: a história de Pigmalião, como ocorre nas *Metamorfoses* de Ovídio, X, 243-297. O

<sup>4</sup> *Dicionário de Sinônimos*, verbete “Inventar”. 2016, pp.282-283.

<sup>5</sup> Recorremos à distinção tradicional para o século XVIII entre o *amor-de-si*, legítimo interesse de conservação que nos é dado pela natureza, e o *amor-próprio*, vicioso e relacionado ao orgulho. Ver PAGANINI, 1992.

<sup>6</sup> *Arte de Pensar*, II, 3: “Da arte de sustentar e conduzir sua atenção e sua reflexão”.

tema é tão pervasivo no século XVIII, e se dissemina de tal forma nas recriações literárias, que não há espaço para duvidarmos. Rousseau também compôs um poema dramático em 1762 intitulado *Pigmalião*. O tema geral de uma estátua que de tão bem-feita é agraciada pela divindade a tornar-se carne e osso é a alegoria perfeita para o projeto do método conjectural. Começando aos poucos, por lentos ajustes sobre o material encontrado a princípio informe, se vem a esculpi-lo com tal arte que ele se torna, por um salto qualitativo e milagroso, a realidade mesma que se queria apenas representar. A defesa presente no *Tratado dos Animais*, que busca passar como ortodoxa para o público comum e pio da França do XVIII, sem dúvida scandalizou muito mais os autores de tendência materialista, como Diderot, Buffon, ou d'Holbach. Esta parece ter sido mesmo parte da motivação de a escrita daquela obra insistir tão forte e desconcertantemente sobre o caráter espiritual e metafísico da alma, sobre a ideia de Deus, ou sobre a moral humana como consequência da providência divina e relativa à justiça da vida eterna.

A *Enciclopédia Metódica*, no fim do século XVIII, agora desmembrada em disciplinas, contém na parte dedicada à “Filosofia antiga e moderna” a entrada “Condillac, filosofia de”. Além de reproduzir integralmente o *Ensaio* e o *Tratado dos Animais*, o autor do verbete relata uma conversa que teria tido pessoalmente com Diderot, que lhe teria dito ser o *Ensaio* a maior das obras do abade.<sup>7</sup> Esta era também a única obra com flanco aberto para o materialismo. Insistimos que a estratégia de Condillac de valorização do espiritual não poderia ser exclusivamente pró-forma, como se apenas buscasse não ter problemas com as autoridades. Parece-nos que é autenticamente imperativo do ponto de vista do método de Condillac resguardar um espaço autônomo para as representações, chamado “metafísica”, mesmo que seja este um espaço derivado, relativo, circunstancial, em suma histórico.

A humildade como preceito é, também ela, apenas a repetição de um fato constatado. O fato original é, mais uma vez, um sentimento: o de dependência. Este fato geral se repete em relação a todos os sistemas englobantes que a alma encontra: os corpos, os outros homens, as leis da natureza, Deus. Perceber-se à mercê de circunstâncias alheias a si mesmo é ocasião para que o espírito saia de si e comece a compreender o sistema que o envolve. Sinto fome: assim sei que dependo deste alimento. O mesmo com todos os outros aspectos. As coisas nos humilham.<sup>8</sup> O preceito metódico de humildade apenas continua e reafirma este

<sup>7</sup> Ver à p.7 em NAIGEON, M: *Encyclopédie méthodique ou par ordre de matières. Philosophie ancienne et moderne*. t.2. Paris, 1792, pp.1-137 [verboete “Condillac, philosophie de”]. O conteúdo da exposição por Nageon confirma o que sugerimos acima, a saber, que corria à época a versão de que Diderot teria sido o verdadeiro criador das ideias do *Tratado das Sensações*, e Condillac um mero continuador sem gênio.

<sup>8</sup> “Este conhecimento [da dependência] os humilhou diante de tudo o que há.” *Tr.A.*, II, 6. OP I, p. 366, b18-19.

sentimento original. Condillac considera esta percepção humilhante de dependência tão fundamental para a existência humana que a coloca como o princípio da compreensão de Deus. No plano social, ele se complexifica e engendra o princípio antropológico das religiões.

No capítulo intitulado “Conjecturas sobre o culto religioso dos povos antigos”, Condillac parte mais uma vez do dilúvio.<sup>9</sup> Enquanto houvesse lembrança deste acontecimento, os homens teriam permanecido monoteístas. Mas a dispersão dos homens altera tudo, a doutrina se desfigura pelas gerações, e se degenera em politeísmo e “idolatria”. Estabelecido isto, pode-se prosseguir à verdadeira arte conjectural. Segundo o abade, o homem busca a divindade em tudo o que o “adverte de sua dependência”. Se o espírito é incapaz de atingir o verdadeiro Deus por fraqueza das abstrações, ele se detém sobre o que vê: os objetos se tornam deuses. O sol é o primeiro objeto de culto, e assim o fogo, como seu símbolo. Em seguida vêm os cultos dos demais astros, do céu e da terra, e virtualmente de toda a natureza em seus objetos particulares. Isto se deveria ao fato de que a astronomia foi uma observação necessária ao cultivo das terras, e evidencia a dependência do grupo humano face a seus meios de subsistência. Os egípcios e os assírios, primeiros astrônomos, compuseram um sistema de erros idólatras, por um gosto desregrado por hipérboles e alegorias, maximizado pelos hieróglifos. O erro aparece quando se tomam os sentidos figurados como literais. Os erros assim se acumulam, e a cosmogonia se torna cada vez mais absurda, pois pode agora ser interpretada de mil formas diferentes e contraditórias entre si. Tudo vira deus: o caos, o dia, a noite, o sono, os sonhos, os sentimentos. Cultuam-se também os animais. Cultuam-se enfim os homens, considerados como deuses. O culto como prática simbólica consistiria em dar à divindade “marcas exteriores” de amor e respeito, e nasceria pela reprodução destas práticas como se davam entre pessoas reais. Surgem também as fábulas, e em algum ponto deste progresso os sacerdotes passam a forjar estas histórias com objetivos claros de dominação. Quem regrou o culto pela primeira vez passa a ser visto como seu criador, embora ele já fosse praticado antes: exatamente como se dava com a análise. Condillac termina o capítulo lembrando que tudo isso é apenas conjectural, que as coisas podem ter se dado de outra forma; mas insiste na utilidade da reflexão, por “fazer ver os efeitos gerais do caráter do espírito humano.” A mitologia, num capítulo seguinte, segue a mesma sorte, agora com a degeneração ocasionada pelo transplante dos cultos a outros povos (à Fenícia, à Grécia), e abusa também da personificação por alegoria.<sup>10</sup> Os conflitos de interesses entre os sacerdotes de diferentes cultos, relativos a seus territórios, complica a

---

<sup>9</sup> 1798, t.9: *História Antiga*, Livro I, cap. 8, pp.58-68.

<sup>10</sup> *idem*, cap. 11, “Da origem da Mitologia”, pp.94-97.

situação, e não há mais pista sobre o que seria a verdade. De toda forma, o teólogo é apenas um poeta, e conduz o culto seguindo sua imaginação. Porém, os gregos teriam sido para o abade os únicos a dar à mitologia um caráter propriamente artístico e agradável.

Esta análise é um exemplo conveniente de como para Condillac as associações semióticas espontâneas dos homens são em seguida tomadas como absolutas quando suas motivações originais são esquecidas: as noções se realizam. E como daí em diante a coisa degringola irremediavelmente, pelas associações desregradadas. Isto também mostra que, de certa forma, e reversamente ao que poderia se ter pensado até aqui, a questão não se esgota ao percebermos que nos valemos dos signos. O aspecto geral do sistema que os signos formam entre si implica uma inversão da perspectiva: o próprio sistema se torna autônomo em relação aos homens que se valem dele. O sistema do ponto de vista global se reforma a si mesmo através das manipulações particulares de que os indivíduos se tornam capazes. Na *Gramática*, isto está claro: “A afirmação se encontra, em todo caso, menos em vosso espírito que nas palavras que pronunciam as relações que percebeis.”<sup>11</sup> A língua, engendradora pelo grupo, se torna o principal; sob muitos aspectos, é ela o verdadeiro sujeito. E é do ponto de vista global deste sistema que se poderá tratar com mais proveito das questões do grupo humano.

Esta relação, enquanto reversível e antitrófica, não se compreende como um esmagamento do indivíduo sob o sistema que o envolve. Pois este sistema, ao mesmo tempo que humilha o indivíduo, também lhe provê ferramentas de ação. Entre as ações possíveis, se encontra inclusive a reforma do sistema englobante, a função metalinguística que Condillac não deixa jamais de ativar em suas reflexões sobre o método como língua bem-feita. Ambos os pólos, o do todo e o das partes, têm uma espontaneidade própria a partir da qual se podem engendrar consequências para a situação geral. Um indivíduo pode ser heterônomo quando repete mecanicamente os hábitos que adquiriu inconscientemente. Mas ele pode se tornar autônomo quando elabora por reflexão o processo de engendramento desses mesmos hábitos, e daí proceder a reformá-los de forma esclarecida. A tensão desta relação de preponderância entre o todo ou as partes, que nunca se resolve, configura uma situação em que um pólo jamais se reduz definitivamente ao outro.

Vimos em 1B e 2B as discussões em torno da substância metafísica, e que destino esta noção teria na filosofia de Condillac. Há na tradição filosófica uma corrente um pouco vaga

---

<sup>11</sup> CONDILLAC, 2016: *Gramática*, Parte I, cap. 4, p.179. Justaporíamos: “La structure est plutôt pratiquée par eux comme allant de soi. Si l'on peut dire, elle « les a » plutôt qu'ils ne l'ont.” MERLEAU-PONTY, M.: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, cap. 4, “De Mauss à Lévi-Strauss”. A “estrutura” em questão, *sistema* em sentido condillaquiano no sentido que viemos desenvolvendo até aqui, é nesta citação de Merleau-Ponty a do funcionamento das regras de casamento; o sistema condillaquiano se pretende indiferentemente aplicável a tudo que possa sê-lo, o que compreende extensibilidade de sua operação a respeito de qualquer objeto.

que considera o intelecto algo de Uno, idêntico para todos os seres humanos. Em alguns autores, este intelecto passa a ser algo parecido com o sistema englobante que vemos aqui em sua filosofia. Este “averroísmo”, ou como quer que se o chame, aparece também no tratamento por Condillac da filosofia de Espinosa. É ao criticar a definição de substância da Ética que surge uma outra alegoria muito útil: Proteu. Se há alguma substância, diz o abade, ela é um Proteu.<sup>12</sup> Este personagem mítico, um deus do mar, tem o poder de transformar-se no que quer que seja. É impossível acorrentá-lo, pois assim que se o faz ele se transforma e escapa: ele se torna água, e então fogo, e então um animal, etc. Assim como as divisões entre os mares segundo Leibniz, ele não tem fronteiras definitivas. Tampouco tem caráter fixo, e é às vezes mau, às vezes bom. Além de que este personagem é associado alegoricamente na literatura do começo da modernidade à própria linguagem, vemos que se há algo que seja o Um, ele está retratado pelo abade como eternamente mutável e propriamente inapreensível.<sup>13</sup> Gostaríamos então de sugerir que para Condillac aquele *Nous* de Anaxágoras, louvado como imagem sã da verdadeira divindade (ver 1A), deva ser entendido como pronome, e o Um se refere agora a todos *nós*, presentes e ancestrais, tomados em bloco, nas associações fortuitas engendradas pela História. Além de Condillac se valer de termos gregos por demais raramente, já mostramos a avaliação positiva pelo filósofo do *double sens*; mas deixamos aqui que os especialistas decidam se o mesmo é, de fato, o mesmo.

\*\*\*

Seria impróprio imaginar que o sistema da língua fosse o único pertinente para a explicação das associações do pensamento socialmente situado. Em primeiro lugar, há a natureza humana, que se supõe por método como sempre a mesma em todos os lugares; e é apenas a partir de alguma compreensão desta natureza geral que se podiam construir conjecturas a respeito dos começos da história, como visto em 4A. Os sistemas legados pela nossa nação ou pelo nosso grupo envolvem ainda pelo menos dois importantes aspectos que se conjugam, três grandes sistemas sociais que se afetam mutuamente: a “maneira de pensar” gravada no sistema da língua, os costumes que compreendem mais propriamente os hábitos físicos, e o sistema do governo:

*Vedes portanto que os costumes estão sujeitos a todas as revoluções do espírito humano: eles não são os mesmos nos povos que sempre foram bárbaros, nos que se esclarecem, e nos que recaem na barbárie. Deve haver, entre os hábitos, os costumes e os usos segundo os quais*

<sup>12</sup> *Tratado dos Sistemas*, Cap. 10, Art. 1º, Definição III.

<sup>13</sup> Cf. sobre a figura de Proteu BARTLETT GIAMATTI, A.: “Proteus Unbound: Some Versions of the Sea God in the Renaissance”. In: *Disciplines of Criticism*, 1968, pp.437-475.

*cada um deles se conduz, tanta diferença quanto entre as circunstâncias em que se encontram. Mas, assim como as revoluções do espírito humano produzem outras semelhantes nos costumes, as revoluções dos costumes produzem outras semelhantes no governo; assim o governo depende dos costumes, como os costumes dependem da maneira de encarar as ações humanas. Estas três coisas se produzindo nesta ordem, reagem umas às outras em ordem contrária; quero dizer que o governo influi sobre os costumes, e os costumes sobre a maneira de pensar. Quanto mais observardes os povos, mais, Meu Senhor, enxergareis a influência recíproca destas três coisas. Vós vos convencereis de que ela é o princípio de todas as revoluções que acontecem; que ela será ainda o de todas as que acontecerão, e que por conseguinte ela pode fazer a felicidade e a infelicidade de vosso reino.<sup>14</sup>*

O *Curso de Estudos* expõe a educação de um príncipe que será um futuro monarca absoluto. É portanto fundamental apresentar todas as interdependências que compõem a difícil arte de governar. Monta-se aqui uma máquina complexa, o Estado, mas sobre a qual se pode ainda agir com parcimônia. Se os costumes, o governo e a língua agem reciprocamente, parece que Condillac encontrará a possibilidade de reforma da situação global principalmente em duas dessas instâncias: o governo, pelas boas ações do futuro governante e portanto por sua boa educação, mas também pela confecção das leis; e a língua, pela interferência ocasional de um grande escritor que possa dar novas regras ao gênio da língua, isto é, a seu caráter, ou de reformadores como o próprio abade, que visem aplainar as analogias internas a este sistema, que assim funcionaria mais expeditivamente. Quanto aos costumes, são como nossos hábitos individuais: são amiúde inveterados demais para que se possa agir sobre eles diretamente de forma proveitosa. É pela via indireta dos outros dois aspectos, que entram em circulação neste sistema que se retroalimenta, que se verá preferencialmente alguma possibilidade de ação reformadora.

Reconsideremos a situação em que se encontra o filósofo. Condenado a uma língua legada, povoada de erros, imprecisões e construções de mau gosto, a situação assim compreendida não permite a pretendida manobra de Descartes de eliminar todo conhecimento anterior e começar de novo.<sup>15</sup> Querer esquecer tudo, mas manter as ideias prontas, é manter os resultados das circunstâncias, e portanto não nos liberta da tradição, ao contrário do que aquele filósofo pretendia. As memórias e os hábitos enraízam o indivíduo inexoravelmente

<sup>14</sup> *Curso de Estudos: Introdução ao Estudo da História*. OP II, pp.9-10, b13-a8. Autoria de Gabriel de Mably.

<sup>15</sup> *Arte de Pensar*, II, 5: “A dúvida de Descartes é inútil, e mesmo impraticável.”

em sua própria história, e dão o contexto para as ideias que ele tem. Quando nascemos, nos encontramos *in media res*, pegamos o bonde andando, e não há como voltar ao verdadeiro começo para reforjar todas as ideias. Em lugar disso, estamos limitados a uma depuração contínua e limitada da própria linguagem deficiente de que nos valemos. A massa de hábitos estabilizados se acumula e se reforça com a contínua repetição dos ritmos vitais, hábitos incontornavelmente obscurecidos e impenetráveis para a atenção atual, de cuja condução apenas pudemos dispor quando um quadro estável já se conformara para a memória. Isto nos põe a todos diante de uma ilusão inescapável: a de que o mundo sempre foi exatamente tal qual o vemos agora. Mas o mundo nem sempre foi como é, e é preciso recorrer à história para verificar como a própria sociedade teve sua infância, seus próprios imemoriais que deverão ser perscrutados e reconstruídos de forma conjectural. O que eram hábitos soterrados para um indivíduo se tornarão, no nível social da língua e da nação, preconceitos:

*Um preconceito comum a todos os homens em sua infância é crer que as coisas sempre foram como são; pois na idade em que começamos, parece que somos levados a crer que nada começou. Também o príncipe pensava que os usos, os costumes e as opiniões tinham sido sempre os mesmos, e ele não imaginava que as artes tivessem tido um começo. Porém, quanto mais ele era prevenido de que as coisas nem sempre haviam sido tal qual ele as via, mais curioso ficava em saber o que elas tinham sido em sua origem e em seus progressos.*<sup>16</sup>

Este preconceito original é o responsável pela importação acrítica por toda criança dos preconceitos que porventura vigorem em seu meio. Mas se trata aqui não da educação de uma criança qualquer, mas do futuro monarca. Embora Condillac deposite na educação muitas de suas esperanças de reforma, o *Curso de Estudos* é composto especificamente para a destinação particular de seu aluno.<sup>17</sup> A estrutura do curso visa moldar o caráter mais virtuoso possível *para o príncipe*, o primeiro e preponderante indivíduo do reino. E embora tenhamos tratado aqui principalmente dos Tratados iniciais do curso, é patente que a maior parte dele consiste na verdade no Curso de História. Condillac se esforça continuamente ao longo do texto de todo o Curso de Estudos em advertir o príncipe dos vícios da sociedade de corte, e das mentiras e manipulações que ele corre o risco de cair pelos aduladores [*flatteurs*]. Um cidadão comum, quando se torna juguete de seu próprio orgulho, pode causar danos à

<sup>16</sup> CONDILLAC, *Discurso Preliminar*, 2016, p. 137.

<sup>17</sup> *Idem*, p.144: “Se buscamos em nossos palácios a grandeza e magnificência, em nossas casas contentamo-nos em encontrar comodidade, e quando só podemos construir para ter um abrigo, construímos apenas cabanas. Eis a imagem das diferenças que devem se encontrar na educação dos cidadãos.”

sociedade; mas nenhum orgulho cego seria tão destrutivo quanto o do rei. O abade insiste: a única forma de não ser manipulado pelos adutores da corte é ser mais esclarecido do que eles.<sup>18</sup> Enfim, o príncipe é aquele que deve ter o conhecimento mais bem acabado e completo, pois é ele quem tem poder para fazer a felicidade e a infelicidade do povo. A reforma iluminista da educação do príncipe de Parma parece uma oportunidade única na história: sua boa educação significaria, de uma única vez, a reforma do governo e a busca por um sistema mais justo. Este desejo de reforma aparece em outros momentos da obra, mas sobretudo quanto às reflexões políticas. Elas se dão na História, e inclusive num volume pouco visitado pelos comentadores, que tampouco nós exploraremos: as *Reflexões sobre o Ensino de História*, colocado *após* o longo curso, e que busca colher os frutos do que se teria visto indutivamente ao longo dos volumes anteriores, mostrando a história como “uma escola de moral e política”.<sup>19</sup> Ali, Condillac estabelece na primeira parte “verdades gerais” depreendidas do curso de História, e reflete em geral sobre a importância das leis. Na segunda parte, trata da situação política dos Estados da Europa, abordando cada país particularmente. Ele visa servir como guia à situação política de todo o continente. A terceira parte trata explicitamente dos obstáculos à reforma do governo, e de considerações sobre como superá-los. É ao longo desta obra que aparecem referências às obras de Rousseau, mas também às histórias de Voltaire e de Hume, e aos trabalhos políticos de seu irmão, Gabriel Bonnot de Mably.

O tema das leis é preponderante nas reflexões, como balizas de ideal de comportamento para a população, e verdadeira ferramenta da arte de governar.<sup>20</sup> Condillac considera que as leis já existiam antes de terem sido escritas, evidentemente, pois a percepção antecede o juízo, que a repete. Assim, os acordos tácitos do começo da história se desenvolvem em acordos explícitos, e tudo se passa, pela mesma ilusão retrospectiva, *como se* tivesse havido um contrato entre os homens para a forma como vivem. É a complexificação da sociedade que exige que as leis sejam explicitadas e fixadas pela escrita. Ainda, a História faria ver, segundo nosso autor, que é o caráter *das leis* que torna um

---

<sup>18</sup> 1798, t.8: *Arte de Raciocinar*, p.1: “ficastes espantado vez e outra com os limites e a extensão de nossa razão. Isto, Monsenhor, deve ensinar-vos a desconfiar de vós mesmos. Sois homem e podeis vos enganar, todo príncipe que sois; ou antes, porque sois príncipe deveis vos enganar mais que os outros. A adulação que vos sitia desde o berço, e que só aguarda o momento de assaltar-vos de novo, não está interessada em vos desatar os olhos. Devo a vós a justiça de dizer que não amais ser adulado. Lembrarei-me para sempre, e vós mesmos vos lembrareis: enrubecestes mais de uma vez pelos elogios que sabíeis não merecer. Quereis então afastar os adutores? Só há um meio: sede mais esclarecido que eles. Seria humilhante para vós ser o juguete de alguns cortesãos.”

<sup>19</sup> 1798, t.21. É o subtítulo à introdução da obra, p.1.

<sup>20</sup> Cf. sobre as leis em Condillac, entre outras reflexões sobre as quais nos apoiamos aqui, PAGANINI, G: “Condillac historien et penseur politique. Luxe, propriété et contrat social dans le Cours d'Études”, 2019.

governo bom ou ruim, que ademais a qualidade moral dos magistrados é fundamental, e que eles devem apenas seguir as leis fixadas. Estes aspectos formam o mais geral do que se chama “o governo”. Porém, há sempre mais aspectos a analisar, e não há estado social que não se construa face a uma concretude material. Ela é inicialmente relativa à simples subsistência dos grupos humanos, mas também esta organização se complexifica indefinidamente, e se comunica permanentemente com as considerações sobre o governo. No capítulo sobre as ideias políticas da *História Moderna*, o abade repassava, sem grandes novidades para a tradição hoje estabelecida de comentários sobre o assunto, os principais autores: fala-se de Grotius, Hobbes, Pufendorf, Montesquieu.<sup>21</sup> A lista dos objetos da “política” é interessante: os governos, as leis, as finanças, o comércio, as manufaturas, a agricultura, a arte da guerra. Mistura-se aqui portanto um outro conhecimento, a *economia política*, que Condillac diz ali ser criação própria do século XVIII.

Nosso autor parece ter sido amigo próximo dos economistas Quesnay e Turgot. Desde que cumpriu sua função como preceptor em Parma retirou-se ao campo, na propriedade que lhe foi concedida pela corte parmesã, onde viveu até sua morte, embora viajasse à capital ocasionalmente. Associado a uma Sociedade de Agricultura da região, ele frequentou suas reuniões, e redigiu um tratado de economia também muito interessante e que comentaremos brevemente, para mostrar sua situação diante do ponto de vista global do método. Falamos de *O Comércio e o Governo considerados relativamente um ao outro* (1776). Esta obra é muito fortuita para encerrarmos, pois apresenta uma aplicação tardia do método, pelo próprio Condillac, a uma disciplina outra. As observações metodológicas que fizemos até aqui serão reencontradas nesta obra explicitamente o tempo todo, com uma clareza impressionante.

Assim como na história conjectural do desenvolvimento de um animal, o substrato material é primeiro, e é em relação a ele que as carências se constroem. As carências dos humanos como grupo visam à subsistência geral. O esquema comum à época, que divide a sociedade em estágios de desenvolvimento, não é colocado por Condillac com uma necessidade histórica de sucessão. Apenas há uma tipologia dada sobre como prover o básico: por coleta, por pastoreio, ou por agricultura. Cada um destes modelos de organização implica desenvolvimentos de costumes diferentes. O abade divide as carências entre as “naturais”, que são as absolutamente incontornáveis para a subsistência fisiológica do indivíduo, e todas as demais, chamadas “factícias”. A obra constitui conjecturalmente um povoado isolado em que se cultiva a terra. O primeiro trabalho é portanto o de lavrar a terra, e as primeiras artes e

---

<sup>21</sup> 1798, t.20: *Hist. Mod.*, XX, cap. 11: “Des progrès de la politique”, pp.486-506.

ciências são relativas a esta necessidade. À medida que o povoado cresce e se complexifica, também se complexificam as carências, e novas classes de cidadãos vão surgindo. Pelo percurso completo da obra, a sociedade se dividirá para o abade em cinco grandes classes: os colonos, que trabalham a terra ou retiram matéria-prima; os artesãos ou artistas, que trabalham a matéria-prima para torná-la própria a outras necessidades; os mercadores, que transportam os produtos de um lugar ao outro e servem de “canais de comunicação” [*canaux de communication*]; os proprietários, que correm os riscos financeiros das atividades e gerem as atividades econômicas, e os governantes, que aparecem apenas após certa complicação da organização social, e zelam pela manutenção de uma ordem que conserve as relações econômicas em bom estado. As variações circunstanciais e imprevisíveis das vicissitudes históricas engendrarão certa concentração de renda, que segundo o abade não é ruim por si mesma. Antes, esta diferenciação interna à sociedade desenvolveria os talentos humanos. A crítica à desigualdade aparecerá apenas quando ela se tornar extrema, a ponto de diferenciar os homens como se fossem “de espécies diferentes”. Isto acontecerá pela proliferação das carências: começando nas absolutamente necessárias, elas variam, e enriquecem o povoado. Mas estas carências, passando de analogia em analogia no fio do tempo, podem fazer degingolar o sistema quando as paixões sociais dos homens os levarem a querer se diferenciar uns dos outros a todo custo. Assim nasce o luxo, que degenera os homens e tem como consequência econômica a formação, no outro extremo, de uma classe de miseráveis.<sup>22</sup>

“O objeto de uma ciência é propriamente um problema que, como todo problema a se resolver, tem como dados valores conhecidos e incógnitas.”<sup>23</sup> O problema da ciência econômica é buscar abundância em “todos os gêneros”. Condillac ordena a exposição de acordo com seu método, em busca de uma melhor compreensão destas relações. Como incógnita primeira, o abade encontra o *valor*. E este valor é derivado da utilidade que os homens *estimam* em relação às coisas. Isto depende portanto preponderantemente também das representações e das paixões, da memória, dos signos. Os homens julgam a respeito de quanta comida precisarão; este juízo é limitado, sobretudo nos homens em seus começos, quando não quantificariam suas produções. A escassez ou a abundância são *sentimentos* que os homens têm quanto a seus meios de sobrevivência: é a *opinião sobre a quantidade*, ou seja, o pólo intenso de uma constatação extensa, que determina os valores. Como os indivíduos são distintos, eles avaliam as coisas com valores diferentes, e o valor é muito

<sup>22</sup> O contraste entre costumes simples e luxo se dá em *O Comércio e o Governo*, I, 26-27. Também em II, 3 descreve-se a sociedade de costumes simples. O “luxo de uma grande capital” é apresentado como obstáculo à liberdade de comércio em II, 16; isso porque o luxo depende da exclusividade, que é desigualdade.

<sup>23</sup> *O Comércio e o Governo*, I, 1. 1798, t.4, p.21.

cuidadosamente distinguido aqui da noção de preço. Uma coisa não tem valor porque custa: ela antes custa porque tem valor. Condillac chega a dizer que a água tem valor, o ar tem valor, a luz do sol tem valor, pois são úteis, e a utilidade é que determina o que é o valor. Que não tenham preço, ou sejam desconsiderados como valiosos, se deve à ampla abundância destes recursos. Na possibilidade de escassez, eles assumem em meio às representações do indivíduo uma posição mais preponderante, e ganham assim mais valor. Neste esquema, tanto valor quanto preço variam.

Isto não desvincula evidentemente o valor e a materialidade das coisas. O valor adviria ainda do *trabalho* colocado sobre as matérias-primas (I, 1). Assim, Condillac não segue os fisiocratas em colocar tudo como derivado da produção da terra. Quando o artesão trabalha a matéria-prima, ela a condiciona a um novo uso, e portanto a um novo valor. Igualmente, o mercador que transporta materiais de um lugar onde eram baratos, pois abundantes, até um outro em que são caros, pois escassos, criaria autenticamente valor neste transporte. O povoado que tivesse superabundância de trigo, sem ter para onde vendê-lo, não sentiria nisso riqueza alguma, a não ser que possa conservá-lo para momentos futuros de escassez. O medo do futuro e as expectativas também entram em jogo de forma importante, portanto. Mas uma superabundância que não tem como ser conservada nem vendida não tem uso, e portanto não tem valor.

Numa troca comercial, Condillac insiste que não se dá valor igual por valor igual. Ao contrário, cada um dos envolvidos na troca dá um valor menor por um valor maior. A troca cria valor para ambos os envolvidos, pois aquilo que um estima não lhe ser útil é trocado por algo em que encontra utilidade, e portanto valor. Esta utilidade, é claro, é relativa ao gozo afetivo em geral, e não à utilidade muito estritamente prática: ela se refere ao pólo intenso, não ao pólo extenso. Quando se estabelece um *preço*, ao contrário, é porque se encontra um terceiro elemento a partir do qual comparar os outros dois: nesta comparação, eles assumem um mesmo preço, mas jamais um mesmo valor, que é relativo às representações do indivíduo. Os metais começam a ser usados como moeda apenas porque já eram mercadoria antes, e encontram nova utilidade como estalão das trocas, como estabelecimento de preços. Isso engendra um erro fatal quando os homens supõem que o metal é o valor: eles realizam esta noção.<sup>24</sup> Esta confusão leva a graves problemas, sobretudo quando os homens se consideram superiores uns aos outros pela quantidade de dinheiro que têm. Entra aqui a comparação e o

---

<sup>24</sup> Ver o *Comércio e o Governo*, I, caps.13-15, para a progressão sobre os metais: de mercadoria (13) a moeda conveniente (14) à realização completa da noção de dinheiro (15), que passa a ser buscado por si mesmo. Há de se notar o deslize discreto da acepção do termo “*argent*”, de prata para dinheiro, ao longo destes capítulos.

orgulho: o desejo de se singularizar inspira o luxo.

É por uma mesma operação que engendra carência a partir de carência por meio da analogia e das interações entre os homens que as primeiras sociedades que apenas provêm à própria subsistência começam como que embrutecidas [*abrutis*], para aos poucos se tornarem melhores, avançando na condição material de seus povoados, no conforto de suas habitações, nas vestimentas, etc (Parte II, Introdução). Isto ainda não é luxo. Condillac chama de *simples* a boa sociedade, aquela que se encontra a meio caminho entre o embrutecimento do “homem selvagem” e a “moleza” [*mollesse*] dos homens que vivem em meio ao luxo. O luxo, é claro, é algo de relativo: um calçado é um luxo para um selvagem. Mas o abade estabelece o luxo realmente funesto como aquele que não tem como ser gozado por todos os concidadãos. Um primeiro luxo, o de *magnificência*, visa destacar os governantes dos governados - e há uma ligação umbilical entre luxo e despotismo, segundo o abade. Um segundo luxo, o de comodidade, prepara o amolecimento da população, e se torna perigoso porque corre o risco de se disseminar entre as classes médias. Finalmente, a coisa degradingola completamente no luxo de frivolidade, que tem como modelo principal os caprichos da moda, e quase só têm valor no momento em que se os compra. Quando a economia política começa a ser tomada pela produção do luxo de frivolidade, a sociedade se torna miserável, pois as necessidades reais serão lentamente negligenciadas.

Os primeiros capítulos da segunda parte de *O Comércio e o Governo* trazem a descrição utópica de uma sociedade que tivesse dado plena liberdade ao comércio. Esta abordagem se liga diretamente à das “definições de nome”, e podemos dizer que ela visa fixar o sentido do termo *liberdade* para esta ciência. Mesmo que seja completamente irreal, diz-nos o abade, ela ainda é útil como modelo, e permite pensar o ideal desta ciência mesmo que nunca tenha existido - exatamente como se passava com a noção de justiça (ver 4A). Esta sociedade plenamente livre, entretanto, tem traços morais que estão ausentes das imaginações análogas de nossos tempos. Ali ninguém busca se diferenciar com luxo: pois o próprio luxo, ao exigir por definição privilégios pessoais, é um atentado à liberdade. Esta liberdade plena manteria os preços estáveis e “verdadeiros”. Por preço verdadeiro [*vrai prix*] o abade se refere a um intervalo de variação para os preços que não arruíne, pelos acasos, nem os produtores nem os consumidores. Isto só pode se dar quando a abundância de uma região pode ocorrer sem obstáculos à escassez de uma outra, e notadamente na questão do trigo, problema contemporâneo a Condillac e de muita importância para a economia francesa de então. Como os mercadores servem de canais de comunicação, o que eles fazem na prática é integrar as diferentes regiões num único grande todo, e a existência deste grande todo

comercial nivelaria as variações internas a ele. O que significa que, quanto maior a extensão territorial sem obstáculos ao comércio, maior a comunidade dos homens, maior o campo aberto de trocas, mais segura estará a população em sua subsistência, etc. Esta segunda parte contém em seguida muitos capítulos dedicados a diferentes obstáculos impostos ao comércio, o que inclui as guerras, o luxo, os monopólios, os impostos sobre setores impróprios como o consumo e a manufatura. Condillac mostra a origem da classe dos proprietários, que não seria por si mesma nefasta. Mas ele condena todos os impostos aplicados às demais classes: segundo o abade, apenas os proprietários deviam pagar impostos. Dito isto, está claro que ele retoma como pressupostos as reflexões políticas de Locke, no *Segundo Tratado sobre o Governo*, para defender a propriedade, entendida como o direito que cada um tem ao fruto do seu próprio trabalho. A propriedade pode ser boa, quando garante a justiça de viver com meios próprios, ou ruim, quando se degenera no luxo e se torna dominação completa de uma classe sobre as outras. A herança é similarmente defendida como justa. Retomamos aqui a avaliação de Paganini de que, ao usar a história como fonte principal das reflexões políticas, Condillac assume uma posição muito mais nuançada do que aquela, mais cortante, de seu amigo Rousseau.<sup>25</sup> A negociação entre as circunstâncias e os desejos de reforma exigem, da parte do abade, mais cautela, são mais complexas, mas visam um mesmo interesse de comunidade pacífica e justa entre os homens.

O símile entre o dinheiro e as palavras é tradicional, sendo aproximados os dois pelos principais autores a tratarem da teoria dos signos desde pelo menos o século XVII.<sup>26</sup> Ela se repete em Condillac, que diz que palavras mal usadas, sem uso bem determinado, são como fichas [*jetons*] que as pessoas trocam sem saber quanto valem. Mas *O Comércio e o Governo* estabelece claramente, como será retomado na *Língua dos Cálculos*, que o dinheiro tem um valor estritamente relativo. De nada adiante entesourar-se, pois o dinheiro é relativo à totalidade de moeda que corre numa economia, em consonância aqui a resultados da ciência econômica contemporâneos. Mais uma vez, não há absoluto.

É preciso determinar com justeza o preço do que vendemos, assim como o valor dos termos que usamos, se quisermos saber o que estamos fazendo. Essa crítica do sistema da linguagem, que se reflete sistematicamente, como modelo, em todos os outros sistemas, é evidentemente uma crítica social. À medida que a língua vai ficando mais complexa, o que ocorre em paralelo com a complexificação da economia da sociedade, com seus governos,

---

<sup>25</sup> PAGANINI, *op. cit.*, 2019.

<sup>26</sup> Ver DASCAL, M.: “Language and Money: a Simile and its Meaning in 17th Century Philosophy of Language”, in: *Leibniz. Language, Signs, and Thought*, 1987, pp.1-29.

com seus costumes, com suas artes e ciências, fica mais e mais oneroso proceder à verificação sóbria dos termos do vocabulário. A língua, proliferando-se desgovernadamente, adota usos imprecisos, inúteis, incompreensíveis, sem critério algum: “Pilhamos de todos os lugares, como bárbaros. Nossas línguas parecem ser apenas aquilo que sobra depois das destruições e devastações: elas se parecem com nossos impérios.”<sup>27</sup> Seria preciso não deixar que ela se extraviasse. Ora, o extravio em geral ocorre pelo enlouquecimento das passagens de analogia a analogia, o que é considerado ainda a frivolidade em geral. Esta noção associa-se ainda ao *capricho*, ao *maniéré* nas artes. Ela será ainda identificada aos vãos títulos de nobreza que diferenciam os homens às expensas uns dos outros. A autoridade se distorceu, segundo Condillac, na Idade Média: o abuso do domínio absoluto dos reis, que nos princípios eram (conjecturalmente) apenas chefes de família, secundados pelos discursos obscurecedores do clero, teriam tornado este período uma fonte incansável de vícios, e que o abade ainda busca eliminar séculos mais tarde, como tarefa mais premente de seu desejo de reforma.

As perspectivas terapêuticas são possíveis ao nível do corpo social, e embora nosso autor se demonstre pouco esperançoso a respeito de uma real mudança das regras sociais para condições mais virtuosas ou adequadas, esta é uma posição que ele mantém e na qual aposta, enquanto pretende fornecer um método analítico como instrumento de reforma dos costumes da nação, de seu governo, e de sua língua. Condillac logo dispensa como quimérica a possibilidade de análise completa de todos os termos da língua, uma vez que os homens se desentenderiam a respeito de que sentido atribuir a cada termo especificamente, e de forma alguma concordariam em todos os casos a respeito da justa aplicação de cada um deles. Em todo caso, “cabe apenas a nós fixar a significação dos nomes”.<sup>28</sup> Mas está claro que ele pensa a educação como possibilidade de interferência nos assuntos políticos, e não apenas quanto às indicações ao príncipe. A *Lógica*, escrita para as escolas palatinas polonesas, é outra prova disso, bem como seu esforço em tornar público o *Curso de Estudos*. Toda reforma relevante deve necessariamente atinar à economia do código em bloco, e é a concatenação recíproca dos elementos do sistema o que impede que se mude um componente sem que se mudem também as relações entre os demais. Neste labirinto de transformações de sistema a sistema, *a desigualdade nasce da igualdade, e vice-versa*. Os desdobramentos internos dos sistemas são revistos continuamente, com a passagem das gerações, e os acasos da história.

Reformar a língua, apesar de todas as adversidades, continua sendo entendido como

---

<sup>27</sup> *Língua dos Cálculos*, I, 3.

<sup>28</sup> *Arte de Pensar*, II, 2.

mais fácil que reformar os hábitos, pois através dela se automatizam as boas condutas do pensamento, insensivelmente: “corrigir as línguas é mais fácil que corrigir a nós mesmos”.<sup>29</sup> Como resposta, a esperança na educação das crianças para a depuração dos preconceitos pervade toda a filosofia de Condillac. E entretanto, o próprio autor confessa: uma Lógica, por perfeita que fosse, só poderia ter uma influência lenta e restrita.<sup>30</sup> Por outro lado, “os poderosos querem que os abusos e preconceitos perdurem”.<sup>31</sup> Nada disso anula que a reforma da língua implicaria, por projeto, a reforma completa da sociedade: “Para evitar o erro, é preciso portanto apenas saber nos servir da língua que falamos. Apenas isto é preciso, mas confesso que é exigir demais.”<sup>32</sup>

\*\*\*

Gostaríamos de abordar em geral, ainda, o contexto das disputas políticas em que entra a elaboração de Condillac, e o destino delas para a política francesa na transição do século. Mencionamos algumas vezes que esta filosofia se tornaria importante nos tempos da revolução, mas a maneira como isto se dá, e como a imagem do filósofo sofre alterações importantes, são pontos que ilustram, ainda, o método mesmo que ele visava promover.

A função de reforma social se encontra claramente na possibilidade aberta que a língua tem, para Condillac, de forjar-se a si mesma recursivamente, ou “por reflexão”. Este aspecto, entretanto, estava dado já na filosofia política de Locke. Como vimos, o tema dos “modos mistos”, que Condillac chamaria de definições de nome, e atinam às noções morais, advinha claramente do Ensaio do filósofo inglês. Já em sua filosofia, a reflexão tem esta função de construção das noções morais que serão aplicadas à política. Ora, a seguirmos as análises de Lia Formigari, esta abertura subversiva da doutrina foi imediatamente reconhecida pelos seus adversários, antes mesmo da virada ao século XVIII.<sup>33</sup> Em 1697, a obra de Sergeant, “*A sólida filosofia afirmada, contra as imaginações dos ideístas*”, se volta contra Locke com uma preocupação central: importa ao autor estabelecer para além de qualquer dúvida que “os signos pronunciados e escritos *não podem* mudar a natureza das coisas”. Era exatamente este o risco que a filosofia de John Locke fazia correr, quando mostrava que a manipulação das ideias compreendidas sob cada termo, possível por reflexão e em moral, muda a nossa compreensão mesma das coisas.<sup>34</sup> A ansiedade dos guardiães da

<sup>29</sup> *Lógica*, II, 6. 2016, p.97.

<sup>30</sup> “Uma boa lógica faria entre os espíritos uma revolução bem lenta e só o tempo poderia fazê-los um dia conhecer sua utilidade.” *Lógica*, II, 1. 2016, p.77.

<sup>31</sup> *Idem*, p.76.

<sup>32</sup> *Arte de Pensar*, II, 1.

<sup>33</sup> FORMIGARI, L.: *Signs, Science and Politics*, 1993.

<sup>34</sup> “change of ideas (to which we annex them) can and does alter the signification of their names”. Locke *apud* Formigari, p.121.

ordem social diante de uma tal tese é patente, e imediata. O mesmo bispo de Worcester, de quem falamos em 1B, e que é em parte responsável por tornar a filosofia de Locke conhecida como um “way of ideas”, insiste sobre os mesmos pontos, além da questão da materialidade da alma. O medo de que a moralidade seja tomada por uma confusão generalizada cria uma reação que visa reinstaurar as “formas substanciais” a respeito das noções arquetípicas morais, buscando vinculá-las mais diretamente à eternidade de Deus. A abertura metafísica à reforma das noções morais foi rechaçada veementemente pelos conservadores desde o fim do século XVII, passando por todo o XVIII e chegando, cremos, até nossos dias.

É ainda neste contexto que vemos as implicações políticas do problema gramatical da inversão nos tempos de Condillac. O lado conservador dos “metafísicos” exige a existência de uma ordem natural absoluta, a partir da qual se derivem legitimamente os deveres morais, e toda a ordem social. Ao contrário, vemos que o abandono de qualquer absoluto pelo partido dos “mecânicos” insere incontornavelmente a humanidade nos acasos históricos, tornando a questão muito mais complexa, mas também abrindo às possibilidades de pensar numa outra sociedade, a partir da manipulação livre, por signos, de um ideal abstrato. Ela não se dá sem método, é claro, e vemos nas reflexões de nosso autor e de outros da época a que ele recorre a importância das leis, do governo, e da figura do legislador. Mas ainda assim, a possibilidade de reforma recursiva, por função metalinguística, permanece como um flanco aberto que parece produzir muita angústia na maior parte dos homens. Esta situação se evidenciaria como insuportável por ocasião de um episódio muito curioso da história das ciências: o mesmerismo.

Apenas quatro anos após a morte de Condillac, o médico austríaco Anton von Mesmer inicia em Paris seus trabalhos, que cheiram a charlatanismo.<sup>35</sup> Com uma teoria sobre o “magnetismo animal”, perfeitamente encaixada nos preceitos da epistemologia sensualista, um pouco como seu exagero e caricatura, sua repercussão é imensa. Embora desprezada pelos homens esclarecidos, sua técnica, que envolve o uso de uma varinha mágica para desparalisar os membros das pacientes, se torna logo célebre entre a população. A questão é maximamente interessante, pois institui-se aqui a primeira comissão estatal da história para averiguar uma suspeita de charlatanismo. Esta comissão, que envolve membros da Academia de Ciências e da Sociedade Real de Medicina, e conta entre outros com Lavoisier, Jussieu, e Benjamin Franklin, tem muita dificuldade em estabelecer o que, exatamente, havia de incorreto nas práticas dos mesmeristas. Embora não tenhamos aqui o espaço para tratar da

---

<sup>35</sup> Para esta história, cf. RISKIN, J.: *Science in the Age of Sensibility*, 2002, cap. 6: “The Mesmerism Investigation and the Crisis of Sensibilist Science”, pp. 189-225.

questão, o fato principal é que os mesmeristas justificavam suas teorias *pelos seus efeitos*, como o sensualismo o fazia. Hoje podemos ver a situação como algo relacionado aos fenômenos histéricos, mas veja-se que não há teoria que pudesse abarcar a questão, e a hipótese francamente experimental de Mesmer resiste a todo tipo de comprovação ou refutação empírica definitiva. Um certo “fluido de sensibilidade” que correria entre os partícipes da prática, ao mesmo tempo absurdo e provável pelas experiências, põe em risco a credibilidade da comissão investigadora. Enfim, todos os debates epistemológicos, quando dados no terreno do sensualismo herdeiro de Condillac, parecem dar legitimidade a Mesmer. Foi preciso então à comissão criar novos critérios de distinção, e todos eles atacam a compreensão dúbia, em Condillac, da *imaginação* como alma e corpo ao mesmo tempo. Mesmo se fosse charlatão, há muito que indica que Mesmer de fato acredita em sua própria teoria, que ele vê ademais confirmada pelos fatos.

A comissão precisa, enfim, criar uma *outra* epistemologia para dar cabo dos partidários de Mesmer. Segundo Riskin, foi preciso dois cortes para tanto: em primeiro lugar, pôr em causa a conexão imediata mente-mundo suposta pelo sensualismo, abrindo assim espaço para imaginações delirantes e *sensações falsas*, sem correspondente real. Em segundo, retirar da consideração central a autoridade do sentimento. Pois os pacientes de Mesmer, curados pela varinha mágica, realmente sentem e acreditam nestas curas. É preciso portanto subverter o princípio de que toda sensação tem uma causa externa, e minar assim a conexão contínua desta psicologia sensualista ao polo material. As irrupções imaginativas da alma humana, à qual Condillac como vimos dava certo espaço em suas considerações sobre a ligação das ideias, precisaram ser domesticadas por outras barreiras e distinções, de modo a que estas coisas não se confundissem para além do suportável. A comissão recorre a uma explicação de “intoxicação coletiva” da imaginação, mas é muito curioso que na disputa são sempre os mesmeristas que estão mais próximos dos fatos constatados, e buscam escutá-los com tanta atenção quanto possível. Nada disso resiste: Mesmer é condenado e a situação se encerra. Um de seus seguidores viria mesmo a criar, em algum tempo, a técnica da hipnose. Todo o episódio, é claro, serve de sintoma, do nosso ponto de vista retrospectivo, das aberturas que a compreensão sensualista de uma imaginação recursiva poderia causar.

Quando se tratar do contexto revolucionário, entretanto, a posição de Condillac não será a de um modelo para os radicais. Ao contrário, como nos mostra Albury, o período do Terror, que executa na guilhotina, entre outros, o próprio Lavoisier, é encarado em

retrospectiva como um período de radicalismo e de oposição ao esclarecimento científico.<sup>36</sup> É em resposta a este momento que o método de Condillac seria retomado com mais força, do lado girondino, como uma defesa das luzes que teriam sido perdidas com a barbárie revolucionária. Ao contrário do método mais matemático de Condorcet para a filosofia social, o método gramatical de Condillac seria mais próprio aos interesses das classes dirigentes, dos magistrados sobretudo, e assim teria sido colocado à frente pelos revolucionários. De toda forma, a esta altura as mudanças institucionais do regime retomam a filosofia de nosso autor de um jeito muito particular, e não exatamente fiel. Os próprios condillaquianos se dizem inspirados em seu método, mais do que em suas teses positivas. Tomando os mesmos princípios, eles ignoram sua aplicação particular aos problemas como feita por Condillac, e com isso eliminam o que é mais propriamente fulcral a seu método. Aplicar de outro jeito os mesmos princípios: nas propostas de universalização da educação na revolução, por exemplo, os novos autores, Destutt de Tracy à frente, dão preferência ao modelo nascente das “Grandes Écoles”, cujo modelo principal talvez seja a Escola Politécnica, criada no contexto da Revolução. Ora, Condillac havia escrito textos os mais elementares, e se preocupava sobretudo com o *começo* da educação, ao passo que os revolucionários, se seguirmos a interpretação de Albury, deixam a educação primária de lado. Afinal, o método de Condillac se torna nesta fase da revolução, de transição entre os séculos 18 e 19, mais uma espécie de justificativa tecnocrática do que um dispositivo de democratização das técnicas simbólicas. A ordem pensada pelo abade, tão circunstancial, atenta à escuta, e que buscava com tanto cuidado uma ordenação que não violasse as propriedades próprias dos objetos aos quais se aplicava, será reinterpretada como simples justificativa de uma ordem social “unânime, sem dissenso”.<sup>37</sup> Finalmente, esta filosofia derivada de Condillac, a “ideologia”, ciência das ideias, tentou se impor como *hierarquicamente superior* a todas as demais disciplinas no modelo educacional proposto naquele momento, posição que ela definitivamente não ocupava no sistema do abade, e que termina por fracassar. Ela será finalmente desprezada pelo próprio Napoleão após sua tomada do poder, que a considerará uma “especulação visionária oposta às realidades da arte do governo”.<sup>38</sup>

O destino da filosofia francesa após estes episódios é de retornar ao louvor da ordem estabelecida. Já Destutt de Tracy o fazia, ao desprezar a “dúbia noção de identidade parcial” de Condillac, e pondo assim a perder a centralidade estratégica da metáfora, buscando

---

<sup>36</sup> ALBURY, W.R.: “The order of Ideas: Condillac’s Method of Analysis as a Political Instrument in the French revolution”, in: *The Politics and the Rhetoric of Scientific Method*, 1986, pp. 203-226.

<sup>37</sup> *ibid.*

<sup>38</sup> *ibid.*

restabelecer algo mais sólido.<sup>39</sup> Igualmente Maine de Biran, condillaquiano a princípio, buscará com mais e mais ênfase discriminar de forma definitiva os domínios da alma e do corpo, contra certas “confusão”, “indecisão”, ou “incoerência” de Condillac. O “eclético” Victor Cousin, igualmente, estará muito engajado em varrer qualquer traço de sensualismo da filosofia francesa, que sua figura dominará. Estas avaliações da filosofia sensualista são ainda hoje por demais correntes entre os comentadores. Acresce-se a isto o espectro de Kant e sua filosofia transcendental, que quer dar ademais outra interpretação, mais platônica, à noção de *ideia*, e obscurece ou dificulta a interpretação do filósofo do qual tratamos aqui, como encontramos tantas e tantas vezes entre comentadores para nossa pesquisa.<sup>40</sup> Não temos como elaborar aqui estes problemas. O que podemos dizer, com a segurança do que se estabeleceu ao longo de todo este estudo, é que este empirismo preponderante no século XVIII antecipa muitos aspectos que viriam a ressurgir com força desde fins do XIX até meados do XX, e que buscamos desenterrar aqui, para poder usá-lo no futuro como meio heurístico para mais descobertas, em outros campos, e para todos nós.

---

<sup>39</sup> Ver NUCHELMANS, G.: *Judgment and Proposition*, 1984, Cap.9.2.

<sup>40</sup> Mencionaremos apenas três: a dificuldade da parte de TIMMERMANS, 1995, de fornecer uma interpretação razoável para a compreensão de Condillac da distinção entre análise e síntese, o que se deve claramente à adesão irrestrita deste autor e nesta obra particular à distinção kantiana dos mesmos termos. Ainda, as observações de TRABANT, 1986, quando entre outros momentos quer surpreender Condillac mostrando que seu sensualismo “esconde um apriorismo” e supondo avanços teóricos evidentemente presentes na filosofia do abade como se fossem resultados obtidos apenas pelos autores alemães, Wilhelm Humboldt à frente. A mesma avaliação descabida ocorre na obra recente de TAYLOR, 2016 (ver o *Prefácio*), que opõe duas linhagens teóricas como completamente distintas (Hobbes-Locke-Condillac X Hamman-Herder-Humboldt), esquema que colapsaria à simples tentativa de fazê-lo incluir Leibniz. Todas estas interpretações negligenciam voluntariamente a noção de ordem em Condillac, a consecução das noções, a importância constitutiva dos signos para a cognição; o que é o cerne mesmo de seu método. A questão parece ter como pano de fundo alguma rivalidade entre as tradições francesa e alemã, que obrigaria a quem reconhece os resultados de uma a negá-los na outra. Não temos interesse algum em tomar parte nesta disputa por exclusividade. Retome-se o que se estabeleceu no capítulo 3.

## CONCLUSÃO

### A ordem dos conhecimentos segundo Condillac

Explorar ao longo deste estudo o problema da organização dos conhecimentos segundo Condillac parece-nos deixar claro que não haveria fórmula peremptória que pudesse encerrá-lo triunfalmente. As questões nunca se encerram, pois se incluem na história, incontornavelmente contingente. A ordem dos conhecimentos é a ordem das carências, sem dúvida; mas isto não é uma definição, é apenas o primeiro passo de uma longa análise. Ela poderia chegar a certos direcionamentos, mas sempre necessariamente vagos, dado que um problema histórico só se resolve de fato na particularidade do caso. Ainda assim, tentaremos resumir um pouco do que obtivemos ao longo do circuito, e das reflexões a que ele se abre.

Se a ordem dos conhecimentos é a ordem das carências, é preciso verificar quais são as carências de um grupo humano, para só em seguida buscar ordená-las. Elas não poderão ser compreendidas sem que se repasse preliminarmente a sequência histórica das mudanças que foram aos poucos incorporadas por estes grupos, bem como a das confusões engendradas, das novidades advindas do acaso, daquelas advindas do intercâmbio entre diferentes tradições, povos ou culturas, etc. A organização dos conhecimentos é a organização das produções, e esta perspectiva deve envolver alguma divisão social do trabalho, tanto prático quanto intelectual, pois ambos são um só e o mesmo sob dois aspectos distintos. A costureira, aliás, aplica a análise melhor que a maior parte dos filósofos.<sup>1</sup> Porém, ainda e em todos os casos, os conhecimentos estão codificados, seja em gestos, em palavras, em esquemas, em tabelas, em equações; e enredados em teias associativas que põem em causa também os planos afetivos que esta organização engendra. Estas práticas de conhecimento são transmitidas entre pessoas, que as repassam ainda e sempre, de novo e de novo a cada indivíduo, e a cada geração os reelaboram mais uma vez; o “comércio” entre os indivíduos e entre os povos engendra, no fio do tempo, as artes como as ciências. Houve no princípio os conhecimentos de caça, os conhecimentos de coleta, de pesca, de pastoreio, de agricultura, de metalurgia, de astronomia, de química, de medicina, de arquitetura. As progressões das divisões estabelecidas entre as artes e as ciências não dependem tanto da “natureza” dos objetos de que cada uma trata, embora isto esteja sempre em vista e

---

<sup>1</sup> *Lógica*, I, 3. 2016, p. 35.

implicado, inexoravelmente. A diferença dos objetos não implica necessária divisão disciplinar, pois há sempre um ponto de vista sob o qual se podem unificar todos os conhecimentos humanos, por uma tautologia: é que eles são precisamente *humanos*. E portanto estão entre as possibilidades da espécie. Este ponto de vista implica que todas as artes e todas as ciências devem ser possíveis a um ser humano em geral, pois os homens são iguais, mesmo que seus talentos não o sejam. Sendo suas diferenciações proporcionais às circunstâncias, sejam inicialmente para um grupo o clima, a fertilidade da terra, as outras espécies com que se convive, etc, o fio da analogia as deriva das derivações derivadas, individuando conhecimentos em resposta, mas num diálogo livre, não estritamente necessário, com o que se encontra dado. É inútil aqui tentar denunciar o “mito do dado”, pois não há experiência consciente sem dados já constituídos, e vimos que, sem cair num tal essencialismo da sensação, antes contribuindo decisivamente a criticá-lo, só é possível superar a circularidade empregando-a; o que se faz pelas abstrações e ficções, como a da origem da sociedade mais uma vez. Condillac descreve uma tal origem conjectural em inúmeras ocasiões. As lições que se extraem desta reflexão valem ser repetidas aqui em conclusão, agora a partir do *Discurso de Recepção à Academia Francesa*.

A primeira, e mais importante, é a compreensão de que as distinções disciplinares se fazem por abstração, e são portanto artificiais. Na natureza, todas as coisas são solidárias umas das outras, e aspectos distintos coexistem em uma mesma coisa. Donde se segue que é preciso manter em mente que será sempre útil desafiar estas distinções, em busca de correspondências mais amplas e trocas úteis com províncias mais distantes. Por este livre intercâmbio, explica-se o florescimento das artes e das ciências na Grécia antiga:

*“Não é preciso se espantar se todos os gêneros se aperfeiçoam rapidamente e quase no mesmo instante. Não é ao cultivá-los uns após os outros que a Grécia se esclareceu. Mais ocupada em aproximá-los que em afastá-los, ela os cultivou todos de uma vez: e é assim que é preciso estudá-los. Os limites que elevamos para circunscrever cada ciência interceptam a luz e lançam sombras, necessariamente. Retiremos os limites, logo as sombras se dissipam: a luz, que se difunde livremente, reflete dos objetos que observamos para recair nos que queremos observar; e por estes reflexos todos se aclaram.”<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> Condillac, *Discours de Réception à l'Académie Française*, 22 de dezembro de 1768. OP I, p.391b, 34-49.

Reflexão: a metáfora-chave com a luz e a visão conclama a abriremos os olhos, as portas e as janelas, abrindo espaço para que as coisas circulem. A reflexão como faculdade do espírito não obedece a uma ordem unívoca, como aquela do raciocínio. Mais geral que o raciocínio, o pensamento toma algum prazer também em errar ao acaso, e deste prazer ele retira produtos frequentemente raros, e úteis. A abertura deste método admite momentos de ócio e de volúpia [*volupté*]. A utilidade retórica não é aquela do utilitarismo: esta é antes uma desfiguração da primeira, e que se elaborará apenas um pouco depois ao momento que tratamos aqui, ao realizar a quantificação do prazer. Para Condillac, um poema é útil: não só pelo gozo da imaginação que ele pode trazer, mas ainda pela referência comum que ele constrói entre os que o conhecem, e pelas próprias associações de ideias que ele perfaz, e que poderão ser transferidas para fecundar ainda outros campos, imprevisivelmente. O valor, remetido aos prazeres do indivíduo, se abre a todo tipo de produção simbólica, de forma muito mais rica que qualquer preço poderia fazê-lo quando atua como medida da míope e miserável devastação imperial, em busca de absolutos quiméricos como ouro e prata, fúteis imagens do valor-em-si. A luta contra estas ilusões, que não são ruins apenas pelas associações falsas que criam, mas sobretudo pelos maus efeitos que engendram, se encontra, por alegoria, na luta contra a escolástica, também tratado no mesmo discurso:

*“Havia cerca de um século que se havia buscado conhecimentos nas escolas dos Árabes, e que se trouxera um jargão que se tomava por uma ciência. A dialética, que só trata de palavras, parece provar tudo. Favorável por conseguinte às opiniões de um século em que para ter títulos bastava ter pretensões, ela foi acolhida e protegida: ela abria o caminho às honras, às riquezas, à fama. Daí tantas questões ainda mais frívolas que sutis, tantas disputas de palavras, tantos erros ou heresias. A mania de disputar, crescendo pelos aplausos, se tornou um verdadeiro fanatismo, e seduziu até os melhores espíritos. Viu-se os dialéticos irem de escola em escola quebrar argumentos, como então os cavaleiros iam de torneio em torneio quebrar suas lanças.”<sup>3</sup>*

As ciências e as artes se degeneram quando perdem de vista seus objetivos mais próprios, práticos. Tomadas não mais naquilo que produzem, mas agora naquilo que simbolizam diante de uma sociedade degenerada, cuja opinião de nada vale ou de nada

---

<sup>3</sup> Condillac, OP I, p.390b, 5-24.

deveria valer, a reputação que era acessória se torna o principal em relação ao que lhe deu origem: a fecundidade atual, agora desprezada, daquelas artes e ciências. Assim, elas se tornam infecundas. A complicação engendrada pela anexação de um novo nível de avaliações distorce aquilo que deveria permanecer como prioritário. Este risco aberto está sempre aí, e é algo com que todas as épocas precisaram e precisarão lidar. Do embrutecimento do estado humano original, à simplicidade saudável do primeiro florescer das ciências e das artes, que tornam a vida mais doce e mais rica, elas em seguida são retomadas em outros sentidos, cegam-se voluntariamente de seus objetivos originais, e levam todo o sistema a um fim caótico e potencialmente catastrófico. Condillac está próximo demais das guerras de religião que assolaram a Europa, e percebe, desgostoso, que o continente não aprendera ainda quão nefasta pode ser a guerra. Se se soubesse ver quão boa mãe a natureza é, os homens teriam aprendido a conviver melhor, e a respeitar a clareza do pensamento que leva aos verdadeiros resultados. Ora, as situações históricas são muitas, e ensinam todas as possibilidades das organizações humanas, mesmo as mais cruéis. A história adverte, portanto, a como devemos lidar com os conhecimentos, e como as mesmas coisas variam do mau ao bom, ou vice-versa. Enfim, dissipar as trevas é um trabalho longo e que ultrapassa os esforços de uma única pessoa. Que se tenha conseguido fazê-lo após tantos tormentos ao longo da história europeia aparece um pouco como um milagre. De toda forma, é preciso compreender este processo, reafirmá-lo, e zelar por seus resultados; pois entre eles se encontra o principal: algum recurso para a orientação, pelo discernimento judicioso sobre as produções humanas. Esta é a terceira lição que destacamos, a vitória relativa mas importante dos conhecimentos dos modernos sobre o amontoado de textos herdados da tradição:

*“Tal é portanto, Senhores, a ordem dos progressos do espírito humano desde o renascimento das letras. O gosto começou com o estudo das línguas vulgares: ele se aperfeiçoou quando fez progressos suficientes para recorrer com discernimento aos antigos. A filosofia logo se mostrava, e tivemos grandes filósofos, como grandes poetas: e quando ela forçou a erudição a enfim renunciar a seus privilégios, tivemos ainda excelentes críticos e excelentes literatos.”<sup>4</sup>*

O discurso evidentemente louva a própria instituição em que Condillac foi recebido. Mas o faz com a consciência da importância desta instituição, não naquilo que ela confere de

---

<sup>4</sup> *idem*, pp.392-3, b54-a7.

honra a seus membros, mas na função que ela foi criada para cumprir, a de guardar o conhecimento geral da nação a respeito das letras. Ora, a história não está definida para sempre, e a confusão ameaça a cada momento as interpretações do passado e do presente. A crítica é aqui entendida como técnica simbólica de depuração do que deve ser admitido, tendo como objetivo guardar um aspecto fundamental para o bem geral da sociedade. Se a própria História nos adverte que aqui há sempre um risco a correr, pois é bem possível que estes projetos dêem maus frutos diante do campo aberto das possibilidades, esta disciplina ainda permanece como a escola única a recorrer para os projetos que podemos figurar.

A dificuldade dos progressos das letras, pela crítica, pela filologia, pela etimologia, é modelo de um problema epistemológico o mais premente ao método com o compreende Condillac: como encontrar chão firme? Se no plano individual e fisiológico isto está dado pela boa natureza que nos apresenta as sensações, a complicação do plano simbólico que engendra as transformações históricas coloca tudo diante da possibilidade de degenerar em caos completo. Aqui, já há muito se renunciou a qualquer organização absoluta do conhecimento, que antes é uma espécie de grafo, plástico e reformável. Esta epistemologia, mais pragmática, e poderíamos dizer até mais realista, deve buscar sobretudo a cooperação entre os homens. Para isso, é preciso ver o caráter geral da espécie humana, bem como o caráter particular de cada um. É preciso ainda refletir sobre o instrumento através do qual todos estes agenciamentos são possíveis, o que se encontra na língua, em geral. A língua é tomada como metáfora para uma estratégia aberta de enunciação ou de elaboração, qualquer que seja, desde que se possa, através desta mesma elaboração, observá-la e reformá-la.

Livesey, em seu estudo sobre a metábase ao qual recorreremos, apresenta mais de uma vez o problema do intercâmbio entre as disciplinas sob o conceito de “autonomia”.<sup>5</sup> Segundo o autor, aparentemente, uma disciplina é autônoma quando puder ter seus princípios independentemente de todas as outras. Assim, parece-nos ainda, poderia ser que ela alcançasse algum tipo de liberdade superior, que a faria desenvolver mais e melhor seus próprios princípios. Este isolamento, que daria autonomia, seria algo pelo menos parcialmente positivo, e que encontraria talvez respaldo na ultra-especialização das subáreas em todos os campos de estudo como os vemos hoje. Ela seria associada assim, de alguma

---

<sup>5</sup> LIVESEY, S. J.: *Metabasis: The Interrelationship of Sciences in Antiquity and the Middle Ages*, 1982. Esta questão aparecia de forma premente nos debates da filosofia “analítica” das décadas de 1970 e 80, cf. TAHKO, T.F.: “Unity of Science”, 2021.

forma, à liberdade de pesquisa. Não nos interessa realmente se esta é ou não a posição finalmente encampada pelo autor, mas apenas discutir sua possibilidade. Pois, em oposição a esta suposta defesa da disciplinarização com recurso à autonomia de pesquisa, queremos retratar uma outra figura que Condillac delinea com suas reflexões. Pois está claro para o abade que é justamente quando a metábase for não só flexibilizada, mas completamente abandonada, que o método poderá brilhar como intercâmbio entre especialidades, ao qual corresponde um intercâmbio entre as classes responsáveis pelos desenvolvimentos de cada uma delas. Uma orientação pela prática, oposta à essencialização metafísica da metábase aristotélica. A autonomia pretendida, portanto, seria antes a do gênero humano como grupo, autonomia a ser conquistada *em relação às seitas* que as disciplinas conformam, mantêm, e de certa forma são; e nas quais as elites podem se encastelar quando se compreendem da forma que a metábase defenderia, isto é, de forma destacada do resto da sociedade.

Isto põe em causa o *caráter* da produção desta unidade englobante. Pois a ordem promovida por Condillac renuncia a uma organização que selecione uma única disciplina para ser hierarquicamente superior às demais, impondo sobre elas o que devem fazer de forma unilateral, e gerindo algo ditatorialmente a economia geral do conhecimento humano. A disciplina que ocupasse um tal posto seria justamente aquela que tomasse a *ordem em geral* como seu objeto próprio. Mas para que isto fosse de fato autoritário, seria preciso que a ordem tomada como objeto pela disciplina central fosse, ela mesma, autoritária. Não é o que se passa no modelo de ordenação de uma *gramática geral* que criticou completamente a noção de “ordem natural”, como a de Condillac, que dá livre passo à figura da inversão. Ao contrário, aqui a disciplina central aparece como agenciadora, negociadora, mediadora das exigências das partes que ela une, sempre relativamente às circunstâncias. Esta organização tem portanto um outro modelo político, mais propriamente republicano, e que compõe a *República* das Letras como a das Ciências. A organização do conhecimento é um problema político, e o nivelamento de direito de todos os conhecimentos tal como concebido por esta versão da gramática geral visa desarmar as dominações entre diferentes disciplinas, mantendo livre a ordem de uma sociedade letrada do ponto de vista mais geral possível. A posição da gramática geral entre os conhecimentos é análoga à classe dos governantes daquela sociedade utópica como descrita na segunda parte d’*O Comércio e o Governo*: sem interesse em angariar mais e mais poder, nem em distinguir-se dos demais, eles estão interessados em manter a ordem da maneira mais neutra possível, de modo a deixar que as atividades de toda

a sociedade corram livremente, pelas iniciativas particulares. O bom governo se oculta a si mesmo, ele apenas garante que as relações se darão de forma adequada, previsível, para levar a termo os bons projetos de todos: como se não estivesse sequer ali, para que os próprios cidadãos procedam livremente às associações mais proveitosas, para si e para todos, ao mesmo tempo (o que faz, francamente, parte de uma utopia).

As discussões em torno desta unidade organizativa de todos os conhecimentos se dão, como vimos desde a Introdução, em torno do projeto enciclopédico. A raiz em Bacon da classificação tripartite das ciências a partir das faculdades da alma, entretanto, é criticada por Condillac, que vê nas subdivisões uma proliferação exagerada, a ponto de se tornar impossível figurar, de uma só vez, a unidade que os conhecimentos tecem entre si.<sup>6</sup> A divisão do projeto da *Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert tampouco parece satisfatória ao abade, pelos mesmos motivos. Os conhecimentos formam juntos uma única coisa, um único sistema que é preciso tratar em bloco, por mais difícil que isso possa parecer, e por mais difícil ainda que possa parecer para nós hoje. Assim, o *Sistema Figurado dos Conhecimentos* deve ser visto apenas como uma tentativa débil desta figuração geral, como ademais reconheciam os próprios editores. A influência de Condillac se faz sentir em muitos momentos das discussões dos artigos dos enciclopedistas, mas seria exagerado identificar sua compreensão do método à do projeto enciclopédico. A unidade dos conhecimentos em Condillac, ordenada pela gramática geral que escuta antes de impor qualquer classificação, poderia mesmo ser entendida como um “arqui-enciclopedismo”.<sup>7</sup> Ao mesmo tempo que ela propõe uma compreensão mais refinada desta unidade, porém, imaginamos as dificuldades que teria em pô-la em prática; e o projeto enciclopédico não foi executado por Condillac, nem poderia sê-lo diante de sua compreensão difícil deste um, que exige erudição, raciocínio, e imaginação, para ficarmos ironicamente com a divisão tripartite de Bacon e dos enciclopedistas. De toda forma, parece-nos que a unidade dos conhecimentos na Enciclopédia é um pouco mais desconexa que em Condillac, que ao contrário busca sempre reconduzi-los à unidade gramatical, semiótica, simbólica, antropológica, oriunda de uma unidade sensitiva, e que configura o instrumental necessário para organizar um assunto em geral. A comparação com os artigos “Méthode” e “Éléments des Sciences” revela isto mais de perto: vai-se por caminhos distintos do do abade, não se toma a sensibilidade como partida única, e a

---

<sup>6</sup> 1798, t. 20. *História Moderna*, livro XX, cap. 12, p.512.

<sup>7</sup> DERRIDA, *Le Calcul des Langues*.

ordenação parece algo um pouco mais acidental, mais arbitrário em todo o caso, do que a relação genética fundante, a do engendramento de todos os conhecimentos a partir uns dos outros. Algo como o modelo de um agregado, em oposição ao de uma mistura. A busca pelo elementar, como fase pela qual todos passamos em nossos desenvolvimentos particulares, unifica de outra forma e em outro sentido a completude das atividades humanas. A perspectiva técnica é comum a todo o período, como mostramos, mas sua ordenação sistemática por Condillac face à origem, fisiológica, psíquica e histórica, configura um outro tipo de ordem, que nos parece mais livre, mais aberta e mais sólida que a simples conjugação e harmonização local entre as diferentes especialidades, e portanto entre os diferentes especialistas. A melhor prática é aquela que de fato ocorre em ato, e se encontra portanto do lado do próprio projeto enciclopédico como empreitada efetivamente realizada: aqui a vitória é sem dúvida de Diderot e d'Alembert. Mas a melhor teoria é aquela que, refletindo sobre a prática, a ordena fecundamente, de modo a abrir novas possibilidades ao futuro das pesquisas; isto é, a melhor teoria é a que permite, por redobro, figurar uma prática ainda melhor. E aqui, pensamos, esta vantagem heurística está do lado do abade de Condillac.

Disputa históricas e filosóficas sobre o que foi o iluminismo e o que devemos herdar dele vigoram em nossos dias.<sup>8</sup> Nossa tentativa neste estudo foi voltar-nos sinceramente à problemática das disputas em jogo. Condillac não representa o iluminismo; ao contrário, parece que ele põe em jogo problemas relativos a este projeto, mesmo se toma parte nele, prementes já à época e que permanecem importantes para nós hoje. Sem a pretensão de termos dado uma versão definitiva da filosofia de Condillac, mas com a convicção de termos empreendido uma leitura mais próxima e mais caridosa de suas reflexões, buscamos encontrar em sua filosofia elementos de um movimento (“o iluminismo”, “a modernidade”) que são dissonantes, como virtualidades que se encontram ainda hoje presentes, que estão sendo exploradas por nossos contemporâneos, e poderiam ser vistas (em retrospectiva) já naquela época, de modo a tornar autores como o abade potenciais aliados para nossas próprias questões, como a filosofia decolonial ou pós-colonial. O recente movimento das epistemologias contra-hegemônicas, particularmente as epistemologias feministas, também nos parecem confirmar estas impressões. Donna Haraway, ao elaborar essas questões, em texto que descobrimos após a redação deste trabalho, toca uma série de problemas comuns ao desta tese: “A ciência tem tratado de uma busca pela tradução, convertibilidade, mobilidade

---

<sup>8</sup> LILTI, A.: *L'héritage des Lumières*. Paris: Seuil, 2019. Ver em especial a Parte I, “Universalisme”.

dos sentidos, e universalidade - o que eu chamo de reducionismo apenas quando uma língua (adivinha de quem?) precisa ser imposta como o padrão para todas as traduções e conversões”.<sup>9</sup> Se esta língua única é a álgebra de Laplace ou o chamado “cientismo” de fins do século XX, são visíveis de toda forma, acreditamos, analogias surpreendentes e esclarecedoras. De toda forma, Condillac como vimos abria suas reflexões em momentos importantes de modo a integrar o Outro de forma não-hegemônica: sejam os animais, as crianças, os “selvagens”, o inconsciente, as classes desfavorecidas, as outras épocas. A concepção não-totalitária de análise do abade não proclama o cálculo matemático como único expediente legítimo para a ciência; ao contrário, ao dar igual peso à analogia que opera metaforicamente, aplaina as legitimidades e permite a inclusão de outros procedimentos em diferentes áreas do conhecimento, ainda compreendidos sob o termo “análise”, mas não identificados a um único procedimento estrito. Isto resguarda o caráter heurístico e plástico do conhecimento, aberto ao devir e à inclusão de Outros imprevisíveis.

As reflexões da História Antiga sobre o advento das artes e das ciências abrem uma possibilidade inesperada: a de que as opiniões filosóficas variem dentro de um quadro combinatório restrito.<sup>10</sup> Condillac aposta nesta limitação, e busca, pela análise das opiniões filosóficas antigas, já constituir os temas e as teses gerais que serão manipuladas livremente, e até inconsequentemente, ao longo da história do pensamento que ele busca reconstituir. Nesta disputa ininterrupta entre posições afinal análogas entre si através das circunstâncias de tempo, de lugar, e de costumes, enxergamos na escolha de um método não a descoberta da Verdade, mas antes a liberdade de escolher, conscientemente e por critérios próprios, a melhor posição a tomar. Isto às vezes requer abandonar as disputas mais acaloradas de seu tempo, às vezes requer optar por algo de contra-intuitivo; requer às vezes mesmo apenas fingir adotar uma posição, maquiando uma outra que será verdadeiramente preferida. A teoria é uma escolha livre, pois o conhecimento é uma prática, e a verdade do eficaz é múltipla como os estilos que o perfazem. Qual a ordem “natural” da visão de um quadro?<sup>11</sup> Não há ordem autoritária aqui: o que interessa é que ao fim do percurso figure-se o quadro em seu todo. A conclusão de um tal circuito, que percorre um caminho e volta ao começo, reapropriando-se do percurso, aproxima-se do que foi descrito alhures:

*“Quando Kepler felicita Deus por ter enfim*

<sup>9</sup> HARAWAY, D.J.: "Situated Knowledges". *Feminist Studies*, 14(3), 1988, p.580.

<sup>10</sup> 1798, t.10. Livro III, caps. 9-10.

<sup>11</sup> *Gramática*, II, cap. 27.

*encontrado, depois de tantos séculos, um apreciador inteligente de sua obra; quando Fourier se sente autorizado a eliminar como temporários certos aspectos desagradáveis da criação, sem os quais seria preciso taxar o criador de estupidez ou imperícia, o que seria absurdo; quando Alfonso de Aragão, diante de uma representação material do cosmos do seu século XIII, exclama: “Se Deus tivesse me escutado quando criou o mundo, o resultado teria sido melhor e mais simples”; em todos estes casos o cume racional determinante ao qual se referem é de ordem retórica. Não especialmente porque se trate de um fraseado mais ou menos sóbrio. Mas porque se trata de um círculo entre o mundo, Deus e o homem. O mundo que é aparentemente o termo a se compreender, o problema intelectual; Deus cujas intenções se justificam e que se louva ou que se admira como autor do espetáculo; e o homem (englobado por um, criado pelo outro) que monta um circuito de identificação entre criar e compreender com vistas a se assegurar de um estatuto de superioridade.”<sup>12</sup>*

O homem se eleva ao tomar posse de sua própria atividade. Tornando-se autônomo, ele se humaniza. Que o termo deste percurso da filosofia de Condillac seja circular confundiu, e ainda confunde, a maior parte dos intérpretes. Quando o abade nos diz que a verdade “sem dúvida” é simples, isto não diz respeito à facilidade da compreensão das coisas, mas ao requisito lógico de integração num único todo, “simples”: *o mesmo é o mesmo* é a forma geral da produção da verdade. Entre rótulos de racionalista ou de empirista, da crítica de pensador raso e delirante que incompreende a especificidade do intelectual em relação às experiências da sensação, até a de ultra-racionalista, que reduz tudo à necessidade divina de uma álgebra cega, os estudos sobre Condillac padecem, frequentemente demais, de um mesmo vício: a busca pela formulação definitiva, que o abade o tempo todo rechaça, exceto quando são meros lembrete ou resumo do que já se passou. Ora, não há nunca descanso nos repasses entre perspectivas deste sistema que as une múltiplas. Nunca se chega ao termo: na busca pela melhor organização, dos conhecimentos ou da sociedade, só se pode operar indefinidamente. Para cada tentativa de anexar ao abade algum rótulo, é sempre possível tomá-lo pelo ponto de vista reverso, que se encontra lá também como constitutivo do primeiro. Não há descanso nos repasses desta dialética sem síntese. A vida humana é uma atividade cíclica incessante: inspira, expira, inspira, expira... A síntese definitiva entre os

---

<sup>12</sup> SCHLANGER, J.: *Penser la Bouche Pleine*. Paris: Fayard, 1983.

momentos reversos seria apenas a morte do sistema.

\*\*\*

O método em Condillac é uma crítica da gramática, da linguagem, da sociedade. Vimos que à medida que as técnicas para o raciocínio mudam, muda também a técnica de descrição destas práticas. A economia da memória é proporcional às técnicas disponíveis para descrevê-la, o que se dá via de regra por recursão. Poderíamos extrapolar estas reflexões à nossa época, digital, da internet global. O momento histórico foi fortuito, é claro, para que este trabalho mesmo pudesse ser realizado da forma como foi. Mas estamos numa outra fase, e o sentido desta investigação também é, de certa forma, ajudar a esclarecer as iterações anteriores desta progressão geométrica: o advento da mídia contemporânea. O número de pessoas engajadas em pesquisas acadêmicas hoje é de ordens de grandeza superior às do século XVIII, e arrebanha pesquisadores a nível mundial. A maior parte dos textos primários consultados para este trabalho se encontra em domínio público, e será facilmente acessível pela internet para o leitor que os queira consultar. O mesmo vale para todos os temas abordados ao longo destas páginas: podem ser consultados, verificados, discutidos, por outras fontes muito além destas linhas, ou mesmo daquelas às quais recorreremos. Para além das diferenças entre o século XVIII e o século XXI, entretanto, enxergamos também semelhanças. Que a questão do papel da comunicação para o conhecimento esteja implicada de pleno direito nas reflexões de Condillac podemos sugerir ademais pelo fato, sintomático, da passagem de algumas das teses fundamentais à computação, de Leibniz ao sensualismo do XVIII até Boole e além. Todavia, em qualquer configuração técnica dos repasses entre humanos de abstrações através de códigos, em diversas regiões, épocas e culturas, poderemos ainda buscar uma motivação parecida à do abade de Condillac, e que consiste em conclamar todos os interessados para que se unam como cidadãos desta cosmópolis que se constitui exatamente pela dedicação de cada indivíduo ao projeto do todo, ou mais mundanamente pelos “socorros mútuos que prestamos uns aos outros”.

## REFERÊNCIAS:

### Obras de Étienne Bonnot de Condillac:

*Oeuvres de Condillac: Revues, corrigées par l'Auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes, et augmentées de La Langue des Calculs, ouvrage posthume.* Paris: Imprimerie de Ch. Houel, Ano VI - 1798.

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

*Lettres Inédites à Gabriel Cramer. Texte établi, présenté et annoté par Georges Le Roy.* Paris: PUF, 1953.

*Tratado das Sensações.* Trad. bras. Denise Bottmann. Unicamp: 1993.

*Les Monades.* Grenoble: Jérôme Millon, 1994.

*Lógica e outros escritos.* Trad. Bras. Pedro Paulo Pimenta, Fernão de Oliveira Salles e Lourenço Fernandes Neto e Silva. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

*Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos.* Trad. bras. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UNESP, 2018.

### Outras:

AARSLEFF, H.: *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis: University of Minnesota, 1982.

ALBURY, W.R.: *The Logic of Condillac and the Structure of French Chemical and Biological Theory, 1780–1801.* Tese de doutorado. John Hopkins University, 1972.

\_\_\_\_\_. “The order of Ideas: Condillac’s Method of Analysis as a Political Instrument in the French revolution”, in: SCHUSTER, J.A., YEO, R. (eds.): *The Politics and the Rhetoric of Scientific Method. Historical Studies.* Springer, 1986, pp. 203-226.

ARISTÓTELES: *Rhétorique.* 3 tomos. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

\_\_\_\_\_. *Órganon.* São Paulo: Edipro, 2016.

ARNAULD, A. & LANCELOT, Cl.: *Grammaire générale et raisonnée.* Paris: 1660.

\_\_\_\_\_. & NICOLE, P.: *La Logique ou l'art de penser.* Paris: 1685 [1662].

ASHWORTH, E.J.: *Studies in Post-Medieval Semantics.* Londres: Variorum Reprints, 1985.

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

\_\_\_\_\_. “Condillac, inventeur d’un nouveau matérialisme”. *Dix-Huitième Siècle*, 24, 1992, pp.153–163.

- \_\_\_\_\_. *La Révolution Technologique de la Grammatization*. Liège: Mardaga, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia da linguagem*. Trad. bras. José Horta Nunes. Editora da UNICAMP, 1998.
- BACHELARD, G.: *A Formação do Espírito Científico*. Trad. bras. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- BACON, F.: *The Works of Francis Bacon*. 15 volumes. Boston: Mifflin and Company, 1900.
- BAGUENAUT DE PUCHESSE: *Condillac. Sa vie, sa philosophie, son influence*. Paris: Plon, 1910.
- BALIBAR, É.: *John Locke, Identité et différence: L'invention de la conscience*. Paris: Seuil, 1998.
- BARATIN, M.: "La constitution de la grammaire et de la dialectique", in: AUROUX, S. (org.): *Histoire des idées linguistiques*. Tomo I. Liège: Mardaga, 1989, pp.186-206.
- BARTHES, R.: "L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire", *Communications*, Paris: Seuil, n° 16, 1970, pp. 172-229.
- BATES, D. W.: *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.
- BARTLETT GIAMATTI, A.: "Proteus Unbound: Some Versions of the Sea God in the Renaissance". In: DEMETZ, P., e outros (eds.): *Disciplines of Criticism: Essays in Literary Theory, Interpretation, and History*. New Haven, Connecticut e Londres: Yale University Press, 1968, pp.437-475.
- BATTEUX, C.: *As belas-artes reduzidas a um mesmo princípio*. Trad. bras. Natalia Maruyama. São Paulo: Humanitas & Imprensa Oficial, 2009 [1746].
- BELAVAL, Y.: "La crise de la géométrisation de l'univers dans la philosophie des Lumières". *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 6, No. 21 (3), 1952. p.337-355.
- BENSAUDE-VINCENT, B.: *Matière à penser: Essais d'histoire et de philosophie de la chimie*. Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2008. disponível em <http://books.openedition.org/pupo/1281>
- \_\_\_\_\_. & LEQUAN, M.: "Chimie et philosophie au 18e siècle." *Dix-Huitième Siècle*, 42(1), 2010, pp.397-416.
- \_\_\_\_\_. & STENGERS, I.: *Histoire de la Chimie*. Paris: La Découverte, 1993
- BERTRAND, A. (ed.): *Condillac, philosophe du langage?* Lyon: ENS éditions, 2016.
- BIGGS, N.L., LLOYD, E.K., & WILSON, R.J.: *Graph Theory 1736-1936*. Oxford UP: 1998.
- BLAY, M.: *Les Raisons de l'Infini*. Paris: Gallimard, 1993

- \_\_\_\_\_. *Critique de l'histoire des sciences*. Paris: CNRS éditions, 2017.
- BOCHENSKI, I.M.: *A History of Formal Logic*. University of Notre Dame Press, 1961.
- BONGIE, L. (ed.): "Introduction". In: CONDILLAC, É.: *Les Monadés*. Grenoble: Jérôme Millon, 1994.
- BOURBAKI, N.: *Éléments d'histoire des mathématiques*. 2<sup>a</sup> Edição. Paris: Hermann, 1969.
- BUCHWALD, J Z., & FEINGOLD, M.: *Newton and the Origin of Civilization*. Princeton, 2013.
- BUICKEROOD, J. G.: "The Natural History of the Understanding: Locke and the Rise of Facultative Logic in the Eighteenth Century". *History and Philosophy of Logic*, 6, 1985, pp. 157-190.
- CANGUILHEM, G.: *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: PUF, 1995 [1977].
- \_\_\_\_\_. *La Connaissance de la Vie*. Paris: Vrin, 1989.
- CARBONCINI, S.: "L'Encyclopédie et Christian Wolff: à propos de quelques articles anonymes." *Les Études Philosophiques*, Oct.-Dec.(4), 1987, pp.489–504.
- CASSIN, B.: *Éloge de la traduction: compliquer l'universel*. Paris: Fayard, 2016.
- CHARRAK, A.: *Empirisme et Théorie de la Connaissance: réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. Paris: Vrin, 2009.
- CHÂTELET, G.É.T.B.: *Institutions de Physique*. 1740.
- CHEVALIER, J.-C.: *Histoire de la Syntaxe. Naissance de la Notion de Complément dans la grammaire française (1530-1750)*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- \_\_\_\_\_. & S. DELESALLE, S.: *La Linguistique, la grammaire et l'école, 1750-1914*. Paris: Armand Collin, 1986.
- CLÉRO, J.-P.: *Locke*. Paris: Ellipses, 2004. (Coleção "Philo-philosophes")
- COGAN, M. "Rhetoric and Action in Francis Bacon." *Philosophy and Rhetoric*, 14(4), 1981, pp. 212–233.
- COHEN, J. et al.: *Pesquisas de Retórica*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- CORBALLIS, M.: "Mirror neurons and the evolution of language". *Brain and Language* 112, 2010, p.25-35.
- CORDEMOY, G.: *Discours physique de la parole*. Paris: 1668.
- CORNEANU, S.: *Regimens of the Mind: Boyle, Locke, and the Early Modern Cultura Animi Tradition*. University of Chicago Press, 2011.

CORTESE, J. F. N.: "Leibniz e o Paradigma da Perspectiva." *Cadernos Espinosanos*, 34 (jan-jun), 2016, pp. 137–162.

COSTABEL, P.: *La Question des Forces Vives*. Paris: CNRS, 1983.

COUDERT, A.: *Religion, Magic and Science in Early Modern Europe and America*. Praeger, 2011.

CURTIUS, E. R.: *European literature and the Latin Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013 [1948]

DASCAL, M.: *La Sémiologie de Leibniz*. Paris: Aubier Montagne, 1978.

\_\_\_\_\_. *Leibniz. Language, Signs, and Thought*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1987.

DASTON, L.: *Classical Probability in the Enlightenment*. Princeton university press, 1988.

\_\_\_\_\_. & PARK, K.: *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*. Zone Books, 1998.

\_\_\_\_\_. & GALISON, P.: *Objectivity*. Zone Books, 2007.

DAVID, M. V.: *Le Débat sur les Écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris: SEVPEN, 1965

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

DEAR, P.: *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. University of Chicago Press, 1995.

DEELY, J.: *Four Ages of Understanding: The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century*. Toronto: Un. of Toronto Press, 2001.

DELON, M.: *L'Idée d'énergie au tournant des lumières (1770-1820)*. Paris: PUF, 1988.

DEPRUN, J.: *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIe siècle*. Paris: 1979.

DERHAM, W.: *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God, from his Works of Creation, etc.* 1716.

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

\_\_\_\_\_. *Le Calcul des Langues*. Paris: Seuil, 2020.

DESCARTES, R.: *Oeuvres de Descartes*. Ed. por Adam & Tannery, 11 tomos. Paris, 1897.

DÉSIRAT, D.: "Préface", in: DUBOS, J.-B.: *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Paris: Beaux-arts de Paris éditions, 2015.

DESMAIZEAUX, . (org.): *Recueil de Diverses Pièces par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton et*

*autres Auteurs célèbres*. 2<sup>a</sup> edição. 2 volumes. Amsterdam, 1740-1.

DIDEROT, D. e D'ALEMBERT, J.: *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers*. 1751-1765. Em: <<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>>

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia*. 6 volumes. São Paulo: UNESP, 2015-2017.

DIJKSTERHUIS, E.: *The Mechanization of the world picture*. Londres: Oxford University Press, 1969.

DIÓGENES LAÉRCIO: *Vida dos Filósofos Ilustres*.

DOBBS, B.J.T.: *The Foundations of Newton's Alchemy, or the Hunting of the Green Lyon*. Cambridge University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. "Stoic and Epicurean doctrines in Newton's system of the world", in: M. J. OSLER (ed.): *Atoms, Pneuma and Tranquility*, 1991. p.221-238.

DONNA, D.: "Comment sortir du labyrinthe: Condillac critique de Spinoza, entre mos geometricus et langue des calculs". *Noctua*, 4(1-2), 2017, pp. 152-180.

DOODY, A.: "Pliny's Natural History: Enkyklios Paideia and the Ancient Encyclopedia". *Journal of the History of Ideas*, 70(1), 2009, pp. 1-21.

DOUAY-SOUBLIN, Fr.: "Présentation", in: DUMARSAIS, C.C.: *Des tropes ou des différents sens, Figure et ving autres articles de l'Encyclopédie, etc*. Paris: Flammarion, 1998.

DROIXHE, D.: *La Linguistique et l'Appel de l'histoire (1600-1800). Rationalisme et évolutions positivistes*. Genève: Droz, 1978.

DUBOS, J.-B.: *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. 2 volumes. 1719.

DUCHESNEAU, F.: *L'Empirisme de Locke*. Haia: M. Nijhoff, 1973.

\_\_\_\_\_. *La physiologie des Lumières*. Haia: M. Nijhoff, 1982.

\_\_\_\_\_. "Condillac et le principe de liaison des idées". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1999, pp.53-79.

DUCHET, M., & JALLEY, M. (eds.): *Langue et langages de Leibniz à l'Encyclopédie, Séminaire de l'E.N.S. de Fontenay*. Paris: U.G.E. 1977.

DUMARSAIS, C. C.: *Exposition d'une méthode raisonnée pour apprendre la langue latine*. Paris, 1722.

\_\_\_\_\_. *Traité des Tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même langue*. Paris, 1730.

\_\_\_\_\_. *Principes de Grammaire ou Fragment sur les causes de la Parole*. 2 tomos, 1793.

EAMON, W.: “Arcana Disclosed: The Advent of Printing, the Books of Secrets Tradition and the Development of Experimental Science in the Sixteenth Century.” *History of Science*, 22(2), 1984, pp. 111–150. <https://doi.org/10.1177/007327538402200201>

\_\_\_\_\_. *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. Princeton University Press, 1996.

ECO, U.: *De l'arbre au labyrinthe*. Paris: B. Grasset, 2010.

\_\_\_\_\_. *Tratado Geral de Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *A Busca da Língua Perfeita na Cultura Europeia*. São Paulo: UNESP, 2018.

\_\_\_\_\_. “La Soglia et L’Infinito”, in: PAOLUCCI, C.: *Studi di Semantica Interpretativa*, 2007.

ÉCOLE, J.: *La métaphysique de Christian Wolff*. 2 tomos. Hildesheim: Georg Olms, 1990.

EISENSTEIN, E.: *The Printing Press as an Agent of Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ELIAS, N.: *La Société de Cour*. Paris: Calmann-Levy, 1974.

EULER, L. P.: *Lettres à une princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et de philosophie*. 1768-1774.

\_\_\_\_\_. “Solução de um problema pertinente à Geometria de situação”. In: *Espaço e Pensamento*. São Paulo: Editora Clandestina, 2019.

FAHNESTOCK, J.: *Rhetorical Figures in Science*. Oxford University Press, 2003.

FAUDEMAY, A.: “Le clair et l’obscur à l’âge classique. Nouvel essai de clarification”. In: BURY, E. & CARSTEN, M. (dirs.): *La Clarté à l’âge classique*. Paris: Classiques Garnier, 2013, pp. 139-152.

FAUVERGUE, C.: *Les Lumières et Leibniz: avant la publication des Nouveaux Essais*. Paris: Honoré Champion, 2015.

FESTUGIÈRE, A.-J.: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 vol. 1945-54.

FICHANT, M.: “Actiones sunt suppositorum: l'ontologie leibnizienne de l'action”. *Philosophie*, n° 53, pp. 135-148. Paris: PUF, 1997.

FONTENELLE: “Éloge de Godefroy Guillaume Leibnitz par Fontenelle”. *Histoire de l'Académie royale des sciences - Année 1716*.

FORMIGARI, L.: *Language and Experience in Seventeenth-Century British Philosophy*. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins, 1988.

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

\_\_\_\_\_. *Signs, Science and Politics*. Amsterdam: J. Benjamins, 1993.

\_\_\_\_\_. *A history of language philosophies*. Amsterdam: John Benjamins, 2004.

FOUCAULT, M.: *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 2005 [1966].

FUMAROLI, M. (org.): *Histoire de la rhétorique dans l'Europe Moderne, 1450-1950*. Paris: PUF, 1999.

FUMAROLI, M.: “Les abeilles et les araignées”. In: *La querelle des anciens et des modernes: XVIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard, 2001.

FUNKENSTEIN, A.: *Théologie et imagination scientifique*. Paris: P.U.F., 1995.

GALÉ, P. F.: “D’Alembert: um conciliador de contrários no século das luzes” *Dois Pontos*, vol. 16, n° 3, pp. 1-11, novembro de 2019.

GANDT, F.: “Introduction”, in: NEWTON, I: *De gravitatione*. Paris: Gallimard, 1995.

GARIN, E.: *La Educación en Europa, 1400-1600*. Barcelona: Crítica, 1987.

GAUKROGER, S.: *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility: Science and the Shaping of Modernity, 1680-1760*. Oxford University Press, 2010.

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

GENETTE, G.: *Mimologiques*. Paris: Seuil, 1976.

GILBERT, N. W.: *Renaissance Concepts of Method*. Londres: Oxford University Press, 1960.

GLANVILL, J. *The Vanity of Dogmatizing*, 1661.

GREIMAS, A. J.: *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Paris: Larousse, 1966.

GROULT, M. et al. (dir.): *L’Encyclopédie ou la Création des disciplines*. Paris: CNRS, 2003.

GUEDES, M. V.: “O Estatuto da Álgebra e da Geometria nos textos metodológicos de Descartes.” *Cadernos Espinosanos*, 42 (jan-jun), 2020, pp. 273–295.

GUILLAUME, M.: “Des Influences subies et exercés par Condillac en matière de théorie de la connaissance”. In: *Sciences et techniques en perspective*, vol.2, 1982-3, pp.6-21.

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

HADOT, P.: *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*. Harvard University Press, 2006.

HALLER, A.: *Dissertation sur les Parties Irritables et Sensibles des Animaux*. 1755.

HALLYN, F.: “Atoms and Letters”. In: HALLYN, F. (ed.): *Metaphor and analogy in the sciences*. Springer, 2000.

\_\_\_\_\_. *Les Structures Rhétoriques de la Science*. Paris: Seuil, 2004.

HANSEN, J. A.: *Alegoria: Construção e interpretação da metáfora*. Editora Hedra, 2006.

HANSCH, M. G. (ed.): *Godefridi Guilielmi Leibnitii: Principia philosophiae more geometrico demonstrata*. Frankfurt e Leipzig: Conrad Monath, 1728.

HARAWAY, D.J.: "Situated Knowledges: the Science Question in Feminism of Partial and the Privilege". *Feminist Studies*, 14(3), 1988, pp. 575–599.

HARRISON, P.: *The Territories of Science and Religion*. University of Chicago Press, 2015.

HENRY, J.: “Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in pre-newtonian matter theory”. *History of Science*, 24(4), 335–380, 1986.

HERMES TRISMEGISTO: *Corpus Hermeticum*.

HESSE, M.: *Forces and Fields: the concept of action at a distance in the history of physics*. Totowa, NJ: Littlefield, Adams & Co., 1965.

HIRAI, H.: *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*. Leiden e Boston: Brill, 2011.

HIRATA, C.: “Natureza e artifício: Leibniz e os modernos sobre a concepção dos corpos orgânicos como máquinas.” *Dois Pontos*, volume 15, número 1, 2018, pp. 95-109.

HOWELL, W. S.: *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*. Nova York: Russell & Russell, 1956.

HUNTER, M.: & WOOD, P. B.: “Towards Solomon’s House: Rival strategies for Reforming the Early Royal Society”. *History of Science*, 24(1), 1986, pp. 49–108.

ILIFFE, R.: *Priest of Nature. The religious worlds of Isaac Newton*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2017.

JACQUET, Ch.: *Bacon et la Promotion des Savoirs*. Paris: PUF, 2010.

JAKOBSON, R.: *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2001.

JAMIESON, H. S.: *Language and Thought in the theories os Port-Royal, du Marsais, Beauzée and Condillac*. Dissertação de Mestrado. University of Surrey, 1981.

JOLY, B.: *Rationalité de l'alchimie au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 1992.

\_\_\_\_\_. “Physique stoïcienne et philosophie chimique au XVIIe siècle.” in: *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle: Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*. Tome I. Paris: Albin Michel, 1999, pp.281-301.

JURATIC, S.: “Publier les sciences au 18e siècle : la librairie parisienne et la diffusion des savoirs scientifiques”. *Dix-Huitième Siècle*, 40(1), 301–313. 2008.

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

KELLY, D. R. (ed.): *History and the Disciplines: the reclassification of knowledge in early modern Europe*. University of Rochester Press, 1997.

KEYNES, J. M.: “Newton”. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, vol. 5, n. 2, pp. 43-52, dez. 1983.

KLEIN, J.: *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Nova York: Dover Publications, 1992.

KLEIN, R.: *Form and Meaning: Essays on the Renaissance and Modern Art*. Nova York: Viking Press, 1979.

KNEALE, M. & KNEALE, W.: *The Development of Logic*. Oxford University Press: 1962.

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

KONTIC, S. Z.: *Malebranche: Percepção e Metafísica*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2020.

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

KOYRÉ, A.: *Études newtoniennes*. Paris: Gallimard, 1968.

KRISTELLER, P. O.: “The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics, Part I” *Journal of the History of Ideas*, 12(4), 1951, pp.496–527.

\_\_\_\_\_. “The Modern System of the Arts, Part II”. *Journal of the History of Ideas*, 12(4), 1952, pp.17–46.

LAERKE, M., LEDUC, C., RABOUIN, D. (dirs.): *Leibniz*. Paris: Vrin, 2017.

\_\_\_\_\_. “L'Encyclopédie”, in: LAERKE, M., LEDUC, C., RABOUIN, D. (dirs.): *Leibniz*. Paris: Vrin, 2017, pp.255-269.

LAMY, B: *La Rhétorique ou l'art de parler*. Paris: 1737 (6<sup>a</sup> edição [1675]).

LAND, S.: *From Signs to Propositions: The Concept of Form in Eighteenth Century Semantic Theory*. Harlow: Longman, 1974.

LECLERC, A.: *Théorie du langage et de l'énonciation dans la grammaire générale classique: de Port-Royal à Destutt de Tracy*. Editora CRV, 2017.

LEDUC, C.: “Condillac et la critique d'un système. Le cas leibnizien.” *Dialogue - Canadian Philosophical Review*, 57(4), 2018, pp.767–789.

LEIBNIZ, G. W.: “Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Idéias.” [*Meditationes de Veritate, Cognitione et Ideis*]. Trad. Viviane de Castilho Moreira. *Dois Pontos*, 2(1), 2005, pp.13–25.

\_\_\_\_\_. “O que é ideia.” [*Quid sit idea?*] Trad. Guilherme Ivo. *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 1, n. 1., jan./jun., 2017.

\_\_\_\_\_. *Mathesis universalis: écrits sur la mathématique universelle*. Paris: Vrin, 2018.

\_\_\_\_\_. “Sobre a Análise da Situação” [*De Analysi Situs*]. Trad. Homero Santiago. in: *Espaço e Pensamento*. São Paulo: Editora Clandestina, 2019.

\_\_\_\_\_. “Da Natureza Ela Mesma” [*De Ipsa Natura*]. Trad. Sacha Kontic e Lourenço Fernandes Neto e Silva. *Cadernos Espinosanos*, 43, 2020, pp.529-580.

LENNON, T. M.: “The Epicurean new way of ideas: Gassendi, Locke, Berkeley”, in: M. J. OSLER, *Atoms, Pneuma, and Tranquillity*, 1991, pp.259-271.

LÉVY, P.: *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.

LILTI, A.: *L'héritage des Lumières: Ambivalences de la modernité*. Paris: Seuil, 2019.

LIVESEY, S. J.: *Metabasis: The Interrelationship of Sciences in Antiquity and the Middle Ages*. Tese de Doutorado. University of California, 1982.

LOCKE, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*. 1690. Trad. francesa, Pierre Coste: *Essai philosophique sur l'entendement humain*. 1700.

\_\_\_\_\_. *The Works of John Locke*. 10 volumes. Londres, 1823.

LONG, A. A.: *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. London: Duckworth, 1974.

LOTMAN, Y.: *La Sémiosphère*. Paris: PUF, 1999.

MADINIER, G.: *Conscience et mouvement, étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1967.

MALHERBE, M.: “Bacon, Diderot et l'ordre encyclopédique”. *Revue de Synthèse*, nº115, vols. 1-2, jan-jun 1994, pp.13-37.

MALET, A.: “Algebra as language: Wallis and Condillac on the nature of algebra”. *Cronos*, 5–6, 2002. pp.5–24.

MANZO, S.: “Leyes de la naturaleza y la ciencia del siglo XVII”. In: MELOGNO, P. (ed.), *Ciencia, matemática y experiencia. Estudios en historia del pensamiento científico*. Montevideo: Índice, 2015, pp. 72-86.

MAUPERTUIS, P.L.: *Discours sur la Figure des Astres*, 1742.

\_\_\_\_\_. *La Vénus Physique*, 1745.

McGUIRE, J. E., & RATTANSI, P. M. “Newton and the ‘Pipes of Pan.’” *Notes and Records of the Royal Society of London*, 21(2), 1966, pp.108–143.

McMULLIN, E.: “The Origins of the Field Concept in Physics”. *Physics in Perspective*, vol.4, 2002, pp.13-39.

McRAE, R.: *The Problem of the Unity of the Sciences: Bacon to Kant*. Toronto: University of Toronto, 1961.

MERLEAU-PONTY, M.: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

METZGER, H.: *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*. Paris: A. Blanchard, 1974.

MEYER, M. (dir.): *Histoire de la rhétorique*. Paris: Librairie Générale Française, 1999.

MOCELLIN, R. C.: “Conceitos nômades: filosofia química na ilustração”. *Dois Pontos*, v.15, n.1, 2018, pp.183-197.

NEWMAN, W.: *Atoms and Alchemy: Chymistry and the experimental origins of the scientific revolution*. University of Chicago Press, 2006

\_\_\_\_\_. & PRINCIPE, L.: “Alchemy vs. Chemistry: The Etymological Origins of a Historiographic Mistake.” *Early Science and Medicine* 3, 1998, pp. 32–65.

\_\_\_\_\_. & \_\_\_\_\_. *Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the fate of helmontian chymistry*. University of Chicago Press, 2002.

NEWTON, I.: *Opticks*. 2ª edição, 1717.

\_\_\_\_\_. *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. 3ª edição, 1726.

\_\_\_\_\_. *De gravitatione*. Paris: Gallimard, 1995.

NOILLE-CLAUZADE, C.: “Introduction”, in: LAMY, B.: *La Rhétorique ou l'art de parler*. Paris: Champion, 1998.

NUCHELMANS, G.: *Judgment and Proposition: from Descartes to Kant*. Amsterdam, 1984.

OAKLEY, F.: “Christian Theology and the Newtonian Science: The Rise of the Concept of the Laws of Nature”, in: *Church History*, 30, 1961, pp. 433–457.

ONG, W. J.: *Ramus, Method and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Harvard University Press, 1958.

\_\_\_\_\_. *Rhetoric, Romance, and Technology: Studies in the Interaction of Expression and Culture*. S. J. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1971.

OSLER, M. J. (ed.): *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*. Cambridge University Press, 1991.

PAGANINI, G.: “Signes, imagination et mémoire: de la psychologie de Wolff à l’Essai de Condillac.” *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 72, No. 2, Avril 1988, pp. 287-300.

\_\_\_\_\_. “Un’etica per i lumi. Condillac dalla psicologia alla morale.” *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 47, n°4, pp.647-688, 1992.

\_\_\_\_\_. “Condillac historien et penseur politique. Luxe, propriété et contrat social dans le Cours d’Études.” *Les Études Philosophiques*, 191(1), pp.111–136, 2019.

PANOFSKY, E.: *Perspective as Symbolic Form*. Zone Books, 1996 [1927].

PASSERON, I.: “La république des sciences. Réseaux des correspondances, des académies et des livres scientifiques”. *Dix-Huitième Siècle*, 40(1), 5–27. 2008.

PÉCHARMAN, M.: “Le Statut du Nom dans la Grammaire Générale de Condillac”. in: BERTRAND, A. (ed.): *Condillac, philosophe du langage?* Lyon: ENS éditions, 2016a.

\_\_\_\_\_. “Les mots, les idées, la représentation. Genèse de la définition du signe dans la Logique de Port-Royal”. *Methodos*, 16, 2016b, pp.2–24.

\_\_\_\_\_. “Il y a des composés, donc il y a des êtres simples. Vertu et infortune chez Condillac d’un principe métaphysique de Leibniz.” *Les Études Philosophiques*, 191(1), 57–110, 2019.

PELLETIER, A.: “LOGICA EST SCIENTIA GENERALIS: Leibniz et l’unité de la logique.” *Archives de Philosophie*, 76(2), 2013, pp.271–294.

PETIT, V.: *Histoire et philosophie du concept de “Milieu”: individuation et médiation*. Tese de Doutorado. Paris: Paris VII, 2009.

PIAGET, J.: *Le structuralisme*. Paris: PUF, 1972.

PIGEAUD, J.: “Pinel et Condillac”. In: *Sciences et techniques en perspective*, vol.2, 1982-3, pp.22-39.

PORTO, P. A.: “Walter Charleton (1620 - 1707) e sua Teoria Atômica.” *Química Nova*, v. 20, n. 3, p. 335-338, Junho 1997.

QUARFOOD, C.: *Condillac, la statue et l’enfant*. Paris: L’Harmattan, 2002.

QUESNAY, F.: *Essai Physique sur L’Oeconomie Animale*. 3 tomos. 1747.

QUINTILIANO. *Instituições de Oratória*. 4 tomos. Campinas: Unicamp, 2015.

RABOUIN, D.: *Mathesis universalis. L’idée de « mathématique universelle » d’Aristote à Descartes*. Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_. “Mathématique et philosophie au fil de l’analyse des notions”, in: LAERKE, M., LEDUC, C., RABOUIN, D. (dirs.): *Leibniz*. Paris: Vrin, 2017, pp.125-146.

\_\_\_\_\_. “Introduction”, in: LEIBNIZ, G. W.: *Mathesis universalis: écrits sur la mathématique universelle*. Paris: Vrin, 2018.

RASPE, R. E. (ed.): *Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu M. Leibnitz*. Amsterdam e Leipzig, 1765.

RASTIER, F.: "La triade sémiotique, le trivium et la sémantique linguistique", in: *Nouveaux Actes sémiotiques*, no. 9, p.54, 1990.

\_\_\_\_\_. *Arts et Sciences du Texte*. Paris: PUF, 2001.

RATEAU, P.: “La doctrine de la notion complète fournit-elle une définition réelle de la substance individuelle?” in: MAKOVSKÝ, J. (éd.): *Leibniz et leibnizianismes*. Praga: Filosofický časopis, 2019, pp.9-30.

REY, A.: “Le leibnizo-newtonianisme : la construction d’une philosophie naturelle complexe dans la première moitié du 18e siècle. La méthode d’Émilie du Châtelet entre hypothèses et expériences.” *Dix-Huitième Siècle*, 45(1), 115–129. 2013.

RICKEN, U.: *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières: controverses sur l’ordre naturel et la clarté du français*. Villeneuve d’Ascq: 1978.

\_\_\_\_\_. *Linguistics, anthropology, and philosophy in the French enlightenment*. Oxford: Routledge, 1994.

RICOEUR, P.: *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.

RIPA, C.: *Iconologia del cavaliere Cesare Ripa*. Perugia, 1764. [1593, sem ilustrações]

RISKIN, J.: *Science in the Age of Sensibility: The sentimental empiricists of the french enlightenment*. University of Chicago Press, 2002.

ROBINET, A.: *Le langage à l’âge classique*. Paris: Klincksieck, 1978.

\_\_\_\_\_. *Aux sources de l’esprit cartésien: l’axe La Ramée – Descartes, de la Dialectique de 1555 aux Regulae*. Paris: Vrin, 1996.

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

ROOS, S.: “Consciousness and the Linguistic in Condillac”. *MLN*, Vol. 114, No. 4, pp. 667-690. 1999.

ROQUE, T.: *História da Matemática - Uma Visão Crítica, Desfazendo Mitos e Lendas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

ROSSI, P.: *Aspetti della rivoluzione scientifica*. Nápoles: Morano, 1971.

\_\_\_\_\_. *Logic and the Art of Memory: the quest for a universal language*. Londres: Continuum, 2000.

ROUSSEAU, N.: *Connaissance et Langage chez Condillac*. Genebra: Droz, 1986.

ROUX, S.: “Les lois de la nature à l’âge classique: La question terminologique”, *Revue de synthèse*, 4e sér., 2-3-4, 2001, pp. 531-576.

SALLES, F. O.: “Da História da Linguagem à Crítica da Metafísica em Condillac”. *Analytica*, 22(1), pp.63–80, 2018.

SANTINELLO, G., PIAIA, G., e outros (eds.): *Models of the History of Philosophy. Volume II: From Cartesian Age to Brucker*. Springer, 2011.

SARRASIN ROBICHAUD, Ph.: *L’Homme-clavecin, une analogie diderotienne*. Paris: Garnier, 2017.

SCAGLIONE, A.: *The Classical Theory of Composition from its origins to the present*. University of North Carolina Press, 1972.

\_\_\_\_\_. *The liberal arts and the Jesuit college system*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 1986.

\_\_\_\_\_. *Essays on the Arts of Discourse*. New York: P. Lang, 1998.

SCHLANGER, J.: *Les métaphores de l'organisme*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1971.

\_\_\_\_\_. *Penser la Bouche Pleine*. Paris: Fayard, 1983.

SCHUBRING, G.: *Conflicts between Generalization, Rigor, and Intuition. Number Concepts Underlying the Development of Analysis in 17-19th Century France and Germany*. Pasadena: Springer, 2005.

SEBEOK, T.: “The Information Model of Language; analogue and digital coding in human and animal communication”. In: GARVIN, P. (ed.): *Natural language and the Computer*. Nova York, 1963.

SÉRIS, J.-P.: *Langages et Machines à l’âge classique*. Paris: Hachette supérieur, 1995.

\_\_\_\_\_. *La Technique*. Paris: PUF, 2000.

SERMAIN, J.-P.: “Le code du bon goût (1725-1750)”. In: FUMAROLI, M.: *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*, pp. 879-944.

SERRES, M.: “Analyse symbolique et méthode structurale”. *Revue Philosophique de La France et de l’Étranger*, 157, pp. 437–452. 1967.

\_\_\_\_\_. *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Paris: PUF, 1968.

\_\_\_\_\_. *Hermès*. 5 volumes. Paris: Minuit, 1968-1980.

\_\_\_\_\_. (ed.): *Elementos para uma História das Ciências*. 3 volumes. Lisboa: Terramar, 1994.

SGARD, J.: (dir.): *Corpus Condillac*. Genebra: Slatkine, 1981.

\_\_\_\_\_. (org.): *Condillac et les problèmes du langage*. Genebra: Slaktine, 1982.

SHANK, J. B.: *The Newtonian Wars and the Beginning of the French Enlightenment*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

SHAPIRO, B.J.: *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*. Princeton University Press, 1983.

SILVA, L. F. N.: *O animal em Condillac ou as reinvenções do humano*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2016.

\_\_\_\_\_. “Condillac e a história da química : da alquimia a Lavoisier.” *DoisPontos*., 15(1), 2018, pp.199–216.

SIMONETTA, L.: *La Connaissance par Sentiment au XVIIIe siècle*. Paris: Honoré Champion, 2018.

SMITH, A.: *Ensaio filosófico*. São Paulo: UNESP, 2019.

STENGERS, I. (dir.): *D'une science à l'autre - Des concepts nomades*. Paris: Seuil, 1987.

\_\_\_\_\_. *Cosmopolitiques*. 7 volumes. Paris: La Découverte, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Invenção das Ciências Modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.

\_\_\_\_\_. “Diderot’s egg: Divorcing materialism from eliminativism.” *Radical Philosophy*, 144, julho-agosto 2007, pp. 7–15.

TAHKO, T.F.: *Unity of Science*. Cambridge University Press, 2021.

TAYLOR, C.: *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Massachusetts, e Londres: Harvard University Press, 2016..

TIMMERMANS, B.R.: *La résolution des problèmes de Descartes à Kant*. Paris: PUF, 1995.

\_\_\_\_\_. “La similitude des figures chez Leibniz: entre géométrie et rhétorique”. *in: Archives internationales d'histoire des sciences*, 55, 154, pp. 235-246, 2005.

TODOROV, T.: “Synecdoques”. *In: Communications*, 16, 1970, pp. 26-35.

\_\_\_\_\_. *Teorias do Símbolo*. São Paulo: Editora da UNESP, 2014.

TOULMIN, S.: *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. & GOODFIELD, J.: *The Discovery of Time*. Cambridge, 1982.

TRABANT, J.: “La critique de l’arbitraire du signe chez Condillac et Humboldt”, in: BUSSE, W. e TRABANT, J. (eds.): *Les idéologues: sémiotique, théories et politiques linguistiques pendant la Révolution française*. Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publ. Co., 1986, pp.73–96.

VALENTIN, J.-M.: “De Leibniz à Vico. Contestation et restauration de la rhétorique (1690-1730)”, In.: FUMAROLI, M. (org.): *Histoire de la rhétorique dans l’Europe Moderne, 1450-1950*. Paris: PUF, 1999.

VASOLI, C.: *La Dialettica e la Retorica dell’Umanesimo: “Invenzione” e “Metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*. Nápoles: La Città del Sole, 2007, [1968].

\_\_\_\_\_. *L’Enciclopedia del Seicento*. Nápoles: Bibliopolis, 2005 [1978].

VOLTAIRE: *Lettres philosophiques*. 1734 [dita também “Cartas sobre os Ingleses”]

\_\_\_\_\_. *Elementos da Filosofia de Newton*. trad. Maria das Graças de Souza. Campinas: Unicamp, 2015 [1738].

WALSH, L.: *Scientists as Prophets: a Rhetorical Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WEBSTER, C.: *From Paracelsus to Newton: magic and the making of modern science*. Cambridge University Press, 1982.

WESTFALL, R.: *Force in Newton's Physics: the Science of Dynamics in the Seventeenth Century*. Nova York: Macdonald, London and Elsevier, 1971.

WILKINS, J.: *An Essay towards a real Character and a Philosophical Language*. Londres, 1668.

YATES, F.: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londres: Routledge, 1964.

\_\_\_\_\_. *The Art of Memory*. University of Chicago Press, 1992 [1966].

YEO, R.: *Encyclopaedic Visions: Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture*. Cambridge University Press, 2001.

ZATERKA, L.: *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Humanitas, 2004.

ZELLINI, P.: *Breve Storia dell’infinito*. Trad. esp. Madrid: Ed. Siruela, 1991 (1980).

**ÍNDICE DE NOMES CITADOS:**

*(pode-se consultá-los pela função de busca do documento. Nomes com mais de 10 ocorrências estão em negrito)*

Academia de Ciências de Berlim  
 Academia de Ciências de Paris  
 Academia Francesa  
 Agostinho, Santo  
 Agrícola, Rodolphus  
 Alberto Magno  
 Albury, William R.  
 Alsted, Johann Heinrich  
 Amônio Sacas  
 Anaxágoras  
 Anaximandro  
 Anaxímenes  
 Arato  
**Aristóteles (peripatético, peripatetismo)**  
 Arnauld, Antoine  
 Arquimedes  
 Auroux, Sylvain  
 Averróis (averroísmo)  
 Avicena (Ibn Sina)

**Bacon, Francis (baconiano)**  
 Barrow, Isaac  
 Batteux, Charles  
 Bayle, Pierre  
 Beauzée, Nicolas  
 Bérigard, Claude Guillermet de  
 Berkeley, George  
 Bernier, François  
 Bernouilli  
 Boécio  
 Boerhaave, Herman  
 Bonald, Louis de  
 Bongie, Laurence  
 Borel, Jean  
 Borges, Jorge Luís  
 Bossuet, Jacques-Bénigne  
**Boyle, Robert**  
 Bradwardine, Thomas  
 Brahe, Tycho  
 Brosses, Charles de  
 Brucker, Johann Jacob  
**Bruno, Giordano**  
**Buffon, George-Louis Leclerc, conde de**

Campanella, Tommaso  
**Canguilhem, Georges**  
 Caroline of Brandenburg-Ansbach,  
 Princesa de Gales  
 Casaubon, Isaac  
 Chambers, Ephraim  
 Charleton, Walter  
 Charrak, André  
 Châtelet, Gabrielle Émilie Le Tonnelier de  
 Breteuil, Marquesa de  
 Chevalier, Jean-Claude  
**Cícero, Marco Túlio**  
 Clairaut, Alexis  
**Clarke, Samuel**  
 Comênio, João Amós (Komenský)  
 Comte, Auguste  
**Condillac, Étienne Bonnot de**  
 Copérnico, Nicolau  
 Cordemoy, Geraud de  
 Coste, Pierre  
 Cotes, Roger  
 Cousin, Victor  
 Cudworth, Ralph  
 Cureau de la Chambre

**D'Alembert, Jean le Rond**  
 Dalgarno, George  
 Dascal, Marcelo  
 Dee, John  
 Deely, John  
 Demócrito  
 Derham, William  
 Derrida, Jacques  
 Desargues, Girard  
**Descartes, René (cartesiano, cartesianismo)**  
 Desgabets, Robert  
 Desmaizeaux, Pierre  
 Destutt de Tracy, Antoine  
**Diderot, Denis**  
 Diofanto  
 Diógenes Laércio  
**Dom Ferdinando de Parma (príncipe, príncipe de Parma)**  
 Donato, Élio  
**Dubos, Jean-Baptiste**  
**Dumarsais, César Chesneau**

**Enciclopédia (Encyclopédie)**  
 Épée, Charles-Michel, abade de l'

**Epicuro (epicurismo)**

Erasmus de Rotterdam

**Espinosa, espinosano****estoico, estoicismo**

Euclides

**Euler, Leonard**

Fatio, Nicolas de

Fénelon, François

Fermat, Pierre de

Fernel, Jean

Ficino, Marsilio

Filão de Alexandria

**Fontenelle, Bernard le Bovier de**

Formey, Johann Heinrich Samuel

Formigari, Lia

Foucault, Michel

Franklin, Benjamin

Freud, Sigmund

**Funkenstein, Amos**

Galeno

Galileu Galilei

Gamaches, Étienne-Simon de

Garin, Eugenio

**Gassendi, Pierre**

Gerbert d'Aurillac, papa Silvestre II

Gibert, Balthasar

Gilbert, William

Girard, Gabriel

Glanvill, Joseph

Greimas, Algirdas Julien

Grimm, Friedrich Melchior, barão de

Grotius, Hugo

Gutenberg, Johannes

Haller, Albrecht von

Hanschius (Michael Gottlieb Hansch)

Hansen, João Adolfo

Haraway, Donna

Harvey, David

Hauksbee, Francis

Hermes Trismegisto

Hermógenes

Hesse, Mary

Hipócrates (hipocrático)

Hispanus, Petrus

Hobbes, Thomas

Holbach, Paul-Henri Thiry, barão d'

Hooke, Robert

Hôpital, Guillaume François Antoine,  
marquês de l'

Horácio

Huygens, Christiaan

Jakobson, Roman

Jâmblico

Jaucourt, Louis de

jesuíta

Jesus Cristo

Jungius, Joachim

Jussieu, Antoine Laurent de

Justo Lipsisio

Kant, Immanuel

Kepler, Johannes

Keynes, John Maynard

Kircher, Athanasius

**Kossovitch, Leon**

Koyré, Alexandre

La Chapelle, Jean-Baptiste de

Lagrange, Joseph-Louis

**Lamy, Bernard**

Laplace, Pierre-Simon

Lavoisier, Antoine

**Leibniz, G. W. (leibniziano)**

Leonardo de Pisa (Fibonacci)

Leucipo

Lévi-Strauss, Claude

Lilti, Antoine

Livesey, Steven John

**Locke, John (lockeano)**

Lucrecio

Lúlio, Raimundo (lullista)

Luís XIII

Luís XIV

Luís XV

Mably, Gabriel Bonnot de

Maine de Biran

Maistre, Joseph de

**Malebranche, Nicolas**

Maomé (maometano)

Marmontel, Jean-François

Marx, Karl

Mattos, Luís Fernando Franklin de

Maupertuis, Pierre Louis

Maxwell, James Clerk

Mazza, Andrea

Mendeleiev, Dmitri  
 Merleau-Ponty, Maurice  
 Mersenne, Marin  
 Mesmer, Anton von (mesmerismo)  
 Moisés  
 Molyneux, William  
 More, Henry

Naigeon, Jacques-André  
**Newton, Isaac**

Oakley, Francis  
 Ockham, Guilherme de  
 Ong, Walter  
 Oratório, oratoriano  
 Ovídio

Paganini, Gianni  
 Papo (Pappus)  
 Paracelso (Theophrastus von Hohenheim),  
 paracelsista  
 Paradis de Moncrif, François Augustin de  
 Parmênides  
 Pascal, Blaise  
**peripatéticos, peripatetismo (cf. tb  
 Aristóteles)**  
 Patrizzi, Francesco  
 Pessoa, Fernando (Bernardo Soares)  
 Petrus Hispanus  
 Piaget, Jean  
 Pierce, Charles Sanders  
 Picard, Jean  
 Pico della Mirandola  
 Pitágoras (pitagorismo)  
**Platão (platonismo, neoplatonismo)**  
 Plínio o Velho  
 Porfírio  
**Port-Royal (solitários)**  
 Proclo  
 Pseudo-Dionísio, o Areopagita (“faux  
 Denis”)  
 Pufendorf, Samuel von

Quarfood, Christine  
 Quesnay, François  
**Quintiliano, Marco Fábio**

Rabouin, David  
 Rameau, Jean-Philippe  
**Ramus, Petrus (Pierre de la Ramée,**

**ramismo, ramista)**  
 Réaumur, René Antoine Ferchault de  
 Recorde, Robert  
 Richelieu, Armand Jean du Plessis, cardeal  
 Ripa, Cesare  
 Riskin, Jessica  
**Rousseau, Jean-Jacques**  
**Royal Society of London**  
 Rutimeier, Marcus

Sêneca  
 Sennert, Daniel  
 Sergeant, John  
**Serres, Michel**  
 Simon, Richard.  
 Simônides  
 Smith, Adam  
 Sócrates  
 Sorbonne  
 Starkey, George (Erinaeus Philalethes)  
 Stengers, Isabelle  
 Stevin, Simon  
 Stilingfleet, Edward, bispo de Worcester  
 Sturm, Johannes

Tales de Mileto  
 Telesio, Bernardino  
 Terêncio  
**Todorov, Tzvetan**  
 Toulmin, Stephen  
 Turgot, Anne Robert Jacques

Van Helmont, Jan Baptist  
 Varrão  
 Vasoli, Cesare  
 Veneto, Paolo  
**Viète, François**  
 Virgílio  
 Vives, Juan Luis  
**Voltaire, Joseph-Marie Arouet**

Wagner, Gabriel  
**Wallis, Johannis**  
 Westfall, Richard  
 Wilkins, John  
 Willis, Thomas  
**Wolff, Francis**

Zenão (o estoico)  
 Zoroastro (zoroastrismo)