



**HAL**  
open science

# La raison des animaux au XVIIIe siècle entre philosophie et histoire naturelle : Hume, Condillac, Buffon et Le Roy

Dario De Queiroz Galvao Neto

## ► To cite this version:

Dario De Queiroz Galvao Neto. La raison des animaux au XVIIIe siècle entre philosophie et histoire naturelle : Hume, Condillac, Buffon et Le Roy. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Universidade de São Paulo (Brésil), 2023. Français. NNT : 2023PA01H202 . tel-04512938

**HAL Id: tel-04512938**

**<https://theses.hal.science/tel-04512938>**

Submitted on 20 Mar 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UFR de Philosophie  
Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

Département de Philosophie  
Faculté de philosophie, lettres et sciences humaines de l'Université de São Paulo

Thèse  
pour l'obtention du titre de docteur en Philosophie  
en cotutelle internationale  
présentée et soutenue publiquement  
le 31 mai 2023 par

Dario Galvão

**La raison des animaux au XVIII<sup>e</sup> siècle  
entre philosophie et histoire naturelle :  
Hume, Condillac, Buffon et Le Roy**

volume 2 (français)

Sous la direction de MM. Laurent Jaffro et Pedro Paulo Pimenta

Jury :

M<sup>me</sup> Clara Castro | Université catholique du Rio de Janeiro (PUC-RJ)

M<sup>me</sup> Claire Crignon | Université de Lorraine

M<sup>me</sup> Claire Etchegaray | Université Paris-Nanterre

M. Laurent Jaffro | Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

M. Pedro Paulo Pimenta | Université de São Paulo

*À Edwige et Hugo.*

Nous avons un si violent penchant à surfaire nos qualités et à diminuer nos défauts, qu'il semblerait presque que c'est à l'homme à faire le traité de la force, et à l'animal celui de la raison.

Denis Diderot,  
*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient.*

## Résumé

Cette thèse interroge la notion de raison animale au XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous soutenons que cette notion acquiert un rôle central dans les œuvres de Hume et de Condillac, et qu'elle est développée considérablement chez Buffon et chez Le Roy. À l'encontre de la doctrine cartésienne de l'animal-machine, Hume et Condillac soutiennent que les animaux sont doués de rationalité au même titre que les êtres humains. Ainsi, non seulement la raison animale est intégrée à leurs systèmes philosophiques, mais encore elle devient le modèle à partir duquel on pense toute rationalité possible. Nous montrerons d'abord comment la découverte de la fonction épistémologique de l'animal représente un moment décisif dans les critiques de la tradition menées par Hume et par Condillac. Ensuite, chez Buffon et chez Le Roy, nous analyserons la façon dont l'observation de la vie concrète des animaux tend à se substituer à des considérations abstraites et purement conceptuelles, amenant leurs lecteurs à connaître les barrages de castors, les assemblées qui précèdent la migration des oiseaux, les stratégies employées par les cerfs et par les lièvres pour éviter les pièges du chasseur, et bien d'autres encore. La notion de raison animale forgée dans le cadre d'une pensée philosophique prend dès lors une nouvelle vigueur : s'inspirant à la fois des écrits naturalistes de Buffon et du sensualisme de Condillac, Le Roy ne refusera aux animaux ni le langage articulé ni la capacité de transmission de connaissances de génération en génération. Chez ces quatre auteurs, nous retrouvons ainsi la genèse d'une pensée éthologique fondamentale pour la définition de la raison humaine au XVIII<sup>e</sup> siècle.

**Mots-clés :** Anthropologie des Lumières, Histoire Naturelle, Histoire et Philosophie des Sciences, Sensualisme, Animal, Langage, Éthologie.

## **Abstract**

This PhD dissertation examines the notion of animal reason in the eighteenth century. I argue that this notion plays a central role in the works of Hume and Condillac, and it is further developed in Buffon's and Le Roy's writings. In contrast to the Cartesian animal-machine doctrine, Hume and Condillac argue that animals are endowed with rationality as well as human beings. Animal reason is not only integrated into their philosophical systems, but it also becomes the model from which all possible rationality is conceived. I will first show how the discovery of the epistemological function of the animal represents a decisive moment in the critiques of tradition carried out by Hume and Condillac. I shall then analyse how Buffon and Le Roy replace abstract and purely conceptual considerations with observations of the concrete lives of animals. Their readers are indeed confronted with accounts of beaver dams, assemblies preceding bird migration, strategies employed by deer and hares to avoid the hunter's traps, and more. The notion of animal reason arising from philosophy thus takes on new vigour: inspired by both Buffon's naturalist texts and Condillac's sensualism, Le Roy does not deny animals the ability for articulated language or the capacity to transmit knowledge between different generations. In the works of these four authors, it is possible to understand the genesis of an ethological thinking that is fundamental for defining human reason in the 18<sup>th</sup> century.

**Keywords :** Anthropology in the Enlightenment, Natural History, History and Philosophy of Science, Sensualism, Animal, Language, Ethology.

# Table des matières

Introduction .....	8
<b>PARTIE I. VERS LA RAISON DES ANIMAUX COMME NOTION PHILOSOPHIQUE. 16</b>	
Chapitre 1. L'anthropologie de Hume : la place de l'animal dans la « science de l'homme »	17
1.1. Anthropologie du besoin : l'animal à l'origine de la société humaine .....	21
1.2. La différence de degré entre l'homme et l'animal : imagination et besoin .....	38
1.3. L'animal comme critère pour penser l'humain : l'analogie utile entre l'homme et l'animal ....	47
1.4. La raison animale ou l'imagination.....	59
Chapitre 2. Le sensualisme de Condillac : l'animal au cœur de la théorie de la connaissance humaine.....	71
2.1. Pourquoi l'animal ? Sur la bonne et la mauvaise métaphysique .....	74
2.2. Critique de l'instinct : refonder et universaliser l'empirisme .....	83
2.3. Le système des connaissances des animaux : le besoin, un principe épistémologique.....	95
2.4. Réévaluation philosophique de l'animal : de l' <i>Essai</i> au <i>Traité des animaux</i> .....	105
<b>PARTIE II. DEVELOPPEMENT DE LA NOTION DE RAISON DES ANIMAUX DANS L'HISTOIRE NATURELLE .....</b>	
<b>115</b>	
Chapitre 3. L'histoire naturelle de Buffon : rationalité animale et domination humaine .....	116
3.1. Empire humain : technique et perfectibilité de l'espèce .....	119
3.2. L'animal-machine dans l' <i>Histoire naturelle</i> de 1749 à 1753 : le cartésianisme de Buffon .....	131
3.3. Le sensualisme de Buffon et l'effacement de la frontière entre l'homme et l'animal .....	138
3.4. Sensibilité et intelligence chez les animaux domestiques : le chien et le cheval .....	147
3.5. Sensibilité et intelligence chez les animaux sauvages : le castor, l'éléphant et les oiseaux.....	153
Chapitre 4. L'éthologie de Charles-Georges Le Roy : philosophie, histoire naturelle et chasse .....	166
4.1. Un nouveau champ d'études : les origines sensualistes de la pensée éthologique .....	169
4.2. Le savoir du chasseur : perspective et métamorphose .....	178
4.3. Le langage articulé chez les animaux : nouveau souffle à la thèse de Condillac.....	185
4.4. Perfectibilité de l'espèce : transmission des habitudes acquises de génération en génération	193

Conclusion .....	205
Annexe. Transcription du manuscrit inédit « L'Homme et l'animal » de Gérard Lebrun .....	208
Bibliographie .....	218



## Remerciements

Tout d'abord, je tiens à remercier mes directeurs de thèse, MM. Pedro Paulo Pimenta et Laurent Jaffro.

M. Pimenta suit mon parcours depuis plus d'une décennie. Je le remercie pour son attention, sa rigueur et son encouragement. Je remercie également M. Jaffro d'avoir accepté avec bienveillance et sympathie la direction conjointe de cette thèse. Son soutien m'est inestimable.

Je remercie les professeurs et enseignants ayant contribué à l'élaboration de ce travail, en particulier Fernão de Oliveira Salles, Maria das Graças de Souza, Lívia Guimarães, Luís César Oliva, Maria Isabel Limongi, Thomaz Kawauche, Marcos Balieiro, Joe Cain, Chiara Ambrosio, Jon Agar, Charlotte Sleight et Cesar Kiraly. Je pense également à mes collègues Thiago Vargas, Ciro Lourenço, Mauro Dela Bandeira, Lourenço Fernandes Neto e Silva, Julia Marchevsky, Sacha Kontic, Nicolas Nayfeld, Eder Corbanezi, Gustavo Ribeiro et Rodolfo Ferronato. Un remerciement particulier à Marcos Camolezi pour la relecture du texte final de cette thèse. Enfin, je tiens à exprimer ma gratitude envers Edwige de Montalembert pour son soutien et son écoute au long de l'élaboration de cette thèse.

Je suis reconnaissant à *The São Paulo Research Foundation* (FAPESP) du financement de cette recherche (contrats n° 2018/03829-0 et 2019/14764-9).

## Introduction

Cette thèse naît d'un soupçon. Dans ses écrits sur la raison animale, Hume suggère que l'emploi de son système de l'entendement humain pour expliquer les actions des animaux donne à ce système une autorité supplémentaire, une confirmation. Toujours est-il que le lecteur de Hume pourrait soupçonner que l'importance de ses écrits sur la raison animale est plus significative que celle reconnue par l'auteur. C'est ce que note Claude Gautier dans son commentaire de la partie consacrée à la raison des animaux dans la première *Enquête*<sup>1</sup>. En effet, Hume identifie la raison des animaux à sa conception de l'*imagination*, faculté consistant en la source légitime de connaissance, comme nous le verrons plus bas. On aurait donc raison de penser que ses écrits sur le raisonnement d'animaux tels les chevaux et les chiens définissent une propriété fondamentale de l'entendement humain selon Hume. Cette propriété fondamentale consiste en la nature pragmatique de l'entendement, soit sa nature animale.

Un tel soupçon nous ramène ainsi à l'un des plus grands problèmes de l'histoire de la philosophie : les rapports entre l'homme et l'animal. Certains affirment même que dans aucune autre période l'animal n'a été autant discuté qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est l'avis de Jean-Luc Guichet, par exemple, pour qui non seulement l'animal, mais encore la nature humaine n'aurait jamais été problématisée comme au siècle des Lumières<sup>2</sup>. Pierre Serna attire également l'attention sur l'importance philosophique de l'animal au siècle des Lumières. « Point seulement car l'animal fut au cœur de la bataille intellectuelle, savante et scientifique du siècle de Lumières ». En fait, souligne-t-il :

« L'animal fut le fer de lance d'une pensée qui, pour démontrer l'humanité des hommes, dégagés de toute soumission au principe divin, devait démontrer la familiarité entre les plus évolués des

---

<sup>1</sup> « En dépit de sa brièveté, la Section IX est décisive pour la qualification du scepticisme de Hume » GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », dans ETCHEGARAY Claire, HAMOU Philippe (dir.), *Lire l'Enquête sur l'entendement humain de Hume*, Paris, Vrin, 2022, p. 213.

<sup>2</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006. Outre Guichet, je soulignerai HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Londres, Oxford University Press, 1936 et FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998 – Fontenay examine le problème depuis le moment où il a été posé dans l'antiquité.

mammifères, humains et non-humains. Le XVIII<sup>e</sup> siècle offrit le privilège à l'homme de devenir le premier des animaux.<sup>3</sup> »

Serna fait ainsi référence à la même interdépendance soulignée par Guichet entre la question de l'homme et celle de l'animal. Si l'interdépendance existe, il y a une hiérarchie : la question de l'animal est subordonnée à celle de l'homme. Dans sa thèse consacrée au problème de l'homme et de l'animal chez Rousseau, Guichet étudie comment l'animal serait utilisé comme une « expérience épistémologique » pour penser l'homme. Dans sa thèse tout comme dans une série d'articles, il soutient que le rôle épistémologique de l'animal est présent également chez les matérialistes et chez les sensualistes français, parmi lesquels notamment Condillac<sup>4</sup>.

Seulement, même si leurs idées constituent le cadre de notre travail, ni Guichet ni Serna interrogent systématiquement les ouvrages de Hume. En fait, il nous paraît que la contribution des sections sur la raison animale dans le *Traité de la nature humaine* et dans la première *Enquête* va au-delà d'une simple confirmation des thèses défendues précédemment dans les sections consacrées à l'entendement humain. Reconnaître les animaux comme des êtres doués de raison contribue à la démonstration de l'humanité chez l'homme. Celle-ci se définit positivement par la familiarité – libre de toute soumission au principe divin, pour reprendre les mots de Serna cités plus haut – entre l'homme et les autres mammifères.

Parmi tant de penseurs remarquables que le XVIII<sup>e</sup> siècle a connus, on distingue Charles-Georges Le Roy (1723-1789). À cette époque-là, personne n'est allé aussi loin que Le Roy dans l'attribution de facultés intellectuelles aux animaux<sup>5</sup>. Le Roy a été lieutenant des chasses aux Parcs de Versailles et dans d'autres domaines royaux, poste qui exige des connaissances pratiques approfondies dans la gestion du gibier et dans la manipulation des animaux. Dès les années 1760, Le Roy publie anonymement ses *Lettres sur l'intelligence des animaux*, dans lesquelles il dit avec un ton provocateur qu'il aurait suivi son cours de philosophie dans la

---

<sup>3</sup> SERNA Pierre, *Comme des bêtes, Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)*, Paris, Fayard, 2017, p. 8.

<sup>4</sup> Voir, par exemple, GUICHET Jean-Luc, « Âme des bêtes et matérialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans GUICHET Jean-Luc (dir.), *De L'Animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVII<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2010.

<sup>5</sup> « For the time being he [Le Roy] represents the highest point in the granting of mental activities to animals. The claims for imagination, memory, ideas, etc., made [...] by La Mettrie or d'Holbach are in Le Roy coolly supported by observation and employed simply to illustrate what he considers a bare fact, the perfectibility of animals. » HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Londres, Oxford University Press, 1936, p. 148.

forêt<sup>6</sup>. D'une seule phrase, il rejette le vif débat sur l'âme des animaux auquel prennent part les philosophes depuis le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle : il « n'appartient qu'aux chasseurs d'apprécier l'intelligence des bêtes », écrit-il, car pour « les bien connaître, il faut avoir vécu en société avec elles<sup>7</sup> ».

Le Roy peut étonner les lecteurs habitués à l'histoire de la philosophie en leur présentant son étude des animaux. Dans ses textes, nous sommes conduits à travers des récits sur les habitudes de chasse des loups, la migration des oiseaux, le bonheur des moutons, la sagacité des renards, et bien d'autres encore. Le Roy nous apprend, par exemple, que le loup en fuite s'oriente toujours vers la direction opposée à celle dans laquelle souffle le vent. L'odorat étant son sens le plus développé, le loup profite du vent pour reconnaître les dangers qui l'attendent plus loin. Ou encore, lorsqu'ils sont en couple, le loup et la louve profitent de leur union pour se répartir les tâches de la chasse et augmenter ainsi les chances de réussir à enlever un mouton du troupeau surveillé par un chien. Aux yeux de Le Roy, ces actions concertées relèvent de la capacité des animaux à établir des conventions<sup>8</sup>.

Les mœurs des animaux dont Le Roy fait le récit sont-ils des objets philosophiques ? Est-ce qu'ils peuvent nous aider à comprendre le problème que nous retrouvons chez Hume ?

Lorsque Le Roy refuse aux philosophes la possibilité de connaître l'intelligence animale, sa cible n'est pas la philosophie en soi, mais plutôt la manière dont la question avait été traitée en philosophie. Selon lui, il s'agit d'un grand défaut de méthode : on réfléchit beaucoup sans pour autant partir d'observations appropriées à l'objet que l'on entend étudier. Pour connaître l'intelligence des animaux, il faudrait donc observer les animaux en action dans

---

<sup>6</sup> LE ROY, *Lettres sur les animaux*, (éd.) Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 77

<sup>7</sup> *Ibid.* Quelques références bibliographiques consacrées au débat sur l'âme des animaux : pour les cartésiens, LE GRAND Antoine, *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*, 1675 ; DILLY Antoine, *De l'âme des bêtes*, 1676 ; LAMY Guillaume, *Explication mécanique des fonctions de l'âme sensitive où l'on traite de l'organe des sens, des passions et du mouvement volontaire*, 1677 ; DUNCAN Daniel, *Explication nouvelle et méthodique des actions animales* ; *Id.*, *L'histoire de l'animal*, 1682, VALLADE J. F., *Discours philosophique sur la création et l'arrangement du monde*, Amsterdam, 1700 ; RACINE, L., « Épître à Madame la Duchesse de Noailles sur l'âmes des bêtes », *Journal historique*, mars, 1719, p. 47 ; LETELLIER, « Nouveaux essais sur l'âme des bêtes », *Journal de Trévoux*, mai, Paris, 1730, p. 915 ; e MACY (l'Abée), « Traité de l'âme des bêtes, avec des réflexions physiques et morales », *Journal de Trévoux*, oct., 1737. Pour ceux qui attribuent l'âme aux animaux, nous pouvons citer « Rorarius » de Pierre Bayle no *Dictionnaire historique et critique*, 1697 ; BOULLIER David-Renaud, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, Amsterdam, F. Changuinon, 1728 ; BEAUMONT Saunier de, *Apologie des bêtes, ou leurs [sic] connaissance et raisonnement prouvés contre le système des philosophes cartésiens, qui prétendent que les brutes ne sont que des machines automatés. Ouvrage en vers*, Paris, P. Prault, 1732 ; D'ARGENS, J. B. de Boyer, *La Philosophie du bon sens, ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines*, Nouvelle édition, La Haye, P. Paupie, 1735.

<sup>8</sup> LE ROY, *Lettres sur les animaux*, (éd.) Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 113.

la nature, en partant d'une observation consacrée non pas à un fait particulier, mais à une longue chaîne de faits<sup>9</sup>.

Le Roy s'inspire de l'*Histoire naturelle* de Buffon, à laquelle il ne manque pas d'apporter quelques collaborations. L'ouvrage de Buffon contient une série de descriptions du comportement et de l'intelligence des animaux, mais ses descriptions ne sont pas systématiques ni associées à une réflexion méthodologique capable de rendre compte d'un objet de connaissance aussi controversé que l'intelligence animale. À maintes reprises, Buffon s'oppose catégoriquement à la raison animale, défendant une version de l'automatisme dont les traits cartésiens ne peuvent pas être ignorés.

Pour Buffon, l'animal est une machine car ses facultés ne manifestent pas la fécondité des facultés humaines. Une telle différence est d'autant plus significative qu'elle permet d'établir entre l'homme et l'animal une différence de nature, et pas seulement de degré. Buffon justifie cette différence philosophique en historien naturel. Chez lui, la stérilité des facultés animales ne découle pas d'une réflexion métaphysique, mais de l'observation de l'histoire des espèces, marquée par l'assujettissement de l'animal à l'homme<sup>10</sup>.

C'est pourquoi Buffon a semblé adopter des positions ambiguës sur l'intelligence animale aux yeux de ses contemporains. Il adopte un point de vue original en interrogeant le rôle de la domination humaine dans le développement de la rationalité des animaux. La rationalité animale que nous observons aujourd'hui n'a sans doute pas toujours existé, et elle n'existera pas éternellement. Mais les ambiguïtés de l'œuvre de Buffon n'échappent pas à Le Roy, qui prend l'automatisme de Buffon, tout comme l'avait fait Condillac en 1755, comme l'une des principales cibles de ses *Lettres*.

L'incontestable influence de Condillac sur les écrits de Le Roy est confirmée par de nombreuses références explicites qui émaillent le texte de ce dernier. En 1755, Condillac avait soutenu que l'intelligence de l'homme et celle de l'animal étaient analogues. Ainsi, l'animal défini dans le *Traité des animaux* est analysé au moyen de principes formulés à propos de l'homme, tout comme Hume l'avait fait dans le *Traité*. Chez Condillac, la maxime empiriste selon laquelle toute connaissance dérive de l'expérience devient une arme contre les partisans de l'automatisme. Comme chez Hume, l'animal de Condillac, par opposition à celui de Le Roy, est un animal théorique. Dans cette perspective, on peut dire que Le Roy se situe entre Buffon,

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>10</sup> "Autant l'homme s'est élevé au-dessus de l'état de nature, autant les animaux se sont abaissés au-dessous ; soumis et réduits en servitude, ou traités comme rebelles et dispersés par la force, leurs sociétés se sont évanouies, leur industrie est devenue stérile, leurs faibles arts ont disparu". BUFFON, "Le Castor" (1760), dans *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 827.

d'une part, et Hume et Condillac, de l'autre : s'il écrit l'histoire du comportement animal comme un naturaliste, s'inspirant de Buffon, une telle histoire est écrite sur la base du sensualisme condillacien – et, comme nous le verrons, de l'anthropologie humienne.

Si, dans les écrits du philosophe écossais, on a l'impression que l'étude de l'animal, en plus de confirmer les principes d'une science de l'homme, est capable d'éclairer ces mêmes principes, chez Le Roy, c'est la connaissance de la nature humaine qui semble servir une science du comportement animal. Chez Le Roy, contrairement à Hume et à Condillac, l'animal est considéré comme la finalité de la connaissance, tandis que l'homme devient un moyen grâce auquel cette finalité peut être atteinte. Mais, comme on peut le supposer, le problème n'en est pas aussi simple.

D'une part, Le Roy n'exclut pas que ses écrits puissent contribuer à la connaissance de la nature humaine. Il le déclare même explicitement, par exemple, lorsqu'il affirme que la morale des loups peut éclairer celle des hommes<sup>11</sup>. Il en va de même pour Buffon. Bien qu'il se consacre aux espèces animales, une telle étude est loin d'être sans valeur pour l'avancement de la connaissance de l'être humain, d'où sa proposition bien connue : « s'il n'existait point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible<sup>12</sup> ».

D'autre part, ni Hume ni Condillac n'ont pas eu la prétention d'appliquer à l'homme une connaissance achevée de l'animal. En fait, si l'animal est capable de susciter une réflexion sur l'homme, cela n'est possible que dans la mesure où il est considéré comme une « espèce d'homme » : moins complexe, mais doté de tout ce que l'homme possède. Concevoir l'animal au moyen des principes de la nature humaine amène à une actualisation de tels principes. Comme résultat, on a un homme aux traits animalisés.

Ici, il ne s'agit pas d'être exhaustif. L'analyse proposée dans cette thèse exige une lecture approfondie des textes qui nous oblige à renoncer à l'idée d'aborder les œuvres d'autres auteurs de la période en question. Les auteurs de l'Antiquité ne seront pris en compte que sélectivement. Pour des études portant sur l'animalité chez les Anciens et le rapport de ceux-ci avec la modernité, le lecteur aura tout intérêt à consulter les travaux d'Élisabeth de Fontenay et de Thierry Gontier<sup>13</sup>. Quant à des auteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle comme Rousseau et les matérialistes français, en particulier Diderot et La Mettrie, nous renvoyons le lecteur aux textes de Guichet

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>12</sup> BUFFON Georges-Louis Leclerc, « Histoire Naturelle », dans *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 431.

<sup>13</sup> FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998 ; GONTIER Thierry, *La question animale. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011 ; et GONTIER Thierry, *L'Homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, Puf, 1999. Voir aussi le recueil CASSIN Barbara, LABARRIÈRE Jean-Louis, ROMÉYER-DHERBEY Gilbert (dir.) *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997.

cités ci-dessus. Cela dit, les remarques que nous venons de faire ne signifient pas que Rousseau, Diderot, La Mettrie et d'autres sont absents de notre thèse.

L'attention particulière que nous portons à Hume et à Condillac nous amènera à un courant de la philosophie des Lumières qui, tout en conservant des affinités considérables avec le matérialisme, s'intéresse moins au problème de l'union entre le corps et l'esprit qu'à la formation d'une psychologie, pour ainsi dire, positive. Nous verrons comment la formation d'une telle psychologie acquiert des traits physiologiques sous l'influence du matérialisme. Nous tenons d'ores et déjà à noter que ce n'est pas vers les matérialistes que Le Roy se tourne en souhaitant formuler sa science du comportement animal – une proto-psychologie animale –, mais plutôt vers Condillac.

Compte tenu du sujet analysé, s'il n'a pas été possible d'élargir l'objet de cette thèse, nous n'avons pas trouvé de raison pour le réduire. Pourquoi avons-nous décidé de rapprocher Hume des auteurs français ? Le fait que Hume a écrit relativement peu sur les animaux ne dit rien sur l'importance de l'animal dans son œuvre. La manière dont il conçoit l'analogie entre l'entendement humain et l'entendement animal dès la publication du *Traité* en 1739 est aussi radicale que celle de Condillac et de Le Roy. Nous avons donc souhaité comprendre les affinités et les différences entre ces auteurs séparés par la Manche en essayant de concilier philosophie et histoire naturelle.

En réfléchissant au matérialisme et au sensualisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, Guichet observe que la raison acquiert un aspect animal dans la mesure où elle est « enracinée dans le corps, répondant à des besoins spécifiques et à des dispositifs sensoriels déterminés, enserrée dans l'ouverture étroite de son mode de saisie sensible du monde ». De cette façon, elle est « en rapport intime avec la vie<sup>14</sup> ». Bien que Hume n'entreprenne pas une étude détaillée de ces dispositifs sensoriels à l'instar de Condillac et de Le Roy, cela ne signifie pas en effet que sa conception de la raison soit moins enracinée dans le corps ou liée à la vie. Hume a recours à la raison animale afin de réviser la manière dont la raison humaine est comprise : chez lui, la raison des animaux prend la place réservée à la raison traditionnelle, cartésienne, purement spirituelle et appartenant exclusivement à l'espèce humaine. Il propose une sorte de démocratisation de la raison, et la frontière entre l'homme et l'animal s'estompe.

D'une manière générale, la raison animale qui émerge dans son œuvre se confond avec celle que la tradition tient à réserver au domaine de l'action, la raison dite pratique. Elle vise toujours une certaine fin et cherche à mobiliser les moyens les plus appropriés pour l'atteindre.

---

<sup>14</sup> GUICHET Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011, p. 68.

Les fins (de la raison pratique) consistent en les *besoins* de l'animal, la fin ultime étant la préservation de l'animal lui-même et celle de l'espèce. Faisant face à des menaces et à des dangers, la raison pratique ou animale s'avère être un attribut crucial pour la survie.

Chez Hume et chez Condillac, cette rationalité devient le paradigme de toute rationalité possible. C'est en ce sens que nous pouvons affirmer que la raison animale acquiert un rôle central dans leurs œuvres : non seulement elle est intégrée au système philosophique, mais encore elle en occupe le cœur même. C'est par elle que l'on pourra penser l'ensemble des facultés de l'âme, y compris le langage et l'identité personnelle. Le langage, au lieu d'être un attribut inhérent à une âme supérieure, presque divine, est compris comme un moyen capable de satisfaire les besoins. Or, la grande capacité de communication observée dans l'espèce humaine est en rapport avec l'ensemble des besoins que connaît cette espèce. Associer le langage aux besoins consiste par ailleurs en une façon de l'associer aux sensations, ce qui nous permet d'entrevoir l'intérêt que les empiristes montrent pour l'animal. La raison sensible est aussi bien une raison naturelle, animale, dans laquelle le plaisir est roi et la douleur, reine<sup>15</sup>.

Ainsi, l'intégration de la rationalité animale chez Hume et chez Condillac est intimement liée à une critique de la raison. Chez ces deux philosophes, la frontière entre l'homme et l'animal est brouillée – un nouveau statut est accordé à la rationalité, dont les traits zoomorphiques sont désormais évidents. Cette tendance se confirme dans les écrits naturalistes de Buffon et de Le Roy. Ces derniers observent le langage et la pensée chez les animaux avec une précision de détail et une ampleur à peine imaginées parmi les philosophes de l'époque.

\*

De Hume à Le Roy, attirer l'attention sur la raison animale va à l'encontre des préjugés anthropomorphiques de la pensée des Lumières sur les animaux. Canguilhem consacre un texte à montrer que même Darwin n'échappait pas à de tels préjugés. Selon Canguilhem, dans la mesure où le père de la théorie de l'évolution confère aux animaux « attention, curiosité, mémoire, imagination, langage, raisonnement et raison, sens moral et sens religieux<sup>16</sup> », sa psychologie animale se constitue en référence à la psychologie humaine. *Descendance de l'homme*, de 1871, serait le premier « ouvrage d'anthropologie systématiquement purgé

---

<sup>15</sup> L'expression « raison sensible » est inspirée de ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018.

<sup>16</sup> CANGUILHEM Georges, « L'Homme et l'animal du point de vue psychologique selon Charles Darwin », dans *id.*, *Œuvres complètes tome III : Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*, Paris, Vrin, 2019, p. 400.



d'anthropocentrisme<sup>17</sup> », mais non d'anthropomorphisme. En ce qui concerne la « psychologie animale indépendante », Canguilhem pense à des auteurs comme Jakob von Uexküll et Konrad Lorenz, considérés comme les fondateurs de l'éthologie moderne dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Bien entendu, l'histoire de l'éthologie connaît d'importants développements. À la fin du XX<sup>e</sup> siècle, les écrits fondateurs seront passés par un long processus de révision promu par une génération de primatologues. Dans les années 1970, les travaux de Jane Goodall, de Dian Fossey et de Biruté Galdikas révèlent de longues séries d'observations sur les mœurs des grands primates dans les forêts d'Afrique et d'Asie. Dans sa monographie, Goodall présente chaque chimpanzé par une photo, un nom et des traits psychologiques. On franchit une frontière que Le Roy était conscient de ne pas pouvoir franchir à l'époque : « Je ne parlerai pas des singes, parce que je ne connais pas leurs mœurs. Je n'en ai point vu de rassemblés en société libre, et je n'ai rien lu de fort instructif sur leur compte dans les voyageurs<sup>18</sup> ».

Des travaux de terrain de cette nature amènent à une reformulation théorique de l'éthologie, souvent proposée par des philosophes comme Dominique Lestel, Vinciane Despret et Baptiste Morizot. Il convient de noter que Le Roy est mentionné par chacun de ces auteurs. Lestel tient à noter : « Le Roy est le premier à discuter en détail des comportements de l'animal sauvage. Son livre, *Lettres sur les animaux*, accomplit le rêve d'une authentique éthologie de terrain<sup>19</sup> ». Ensuite, Morizot distingue un « anthropomorphisme spontané » qu'il faut éliminer de la pratique scientifique et un autre anthropomorphisme qui, au contraire, constituerait une « phase heuristique méthodologique, fondée sur le raisonnement analogique<sup>20</sup> ». L'analogie entre les hommes et les animaux se révèle ainsi comme un procédé scientifique légitime au XVIII<sup>e</sup> siècle comme dans le présent<sup>21</sup>.

En somme, la discussion continue à l'ordre du jour : serait-il possible de penser une psychologie animale qui se passerait de l'être humain ? Ou inversement, une psychologie humaine qui se passerait des animaux ?

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 392. Lebrun fait une suggestion similaire dans l'essai publié en annexe de cette thèse.

<sup>18</sup> LE ROY, *Lettres sur les animaux*, (éd.) Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 130.

<sup>19</sup> LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003, p. 25. Frans de Waal écrit sur la crainte des éthologues de retomber dans l'anthropomorphisme : WAAL Frans de, *The Ape and the Sushi Master. Cultural Reflections by a Primatologist*, New York, Basic Books, 2001.

<sup>20</sup> MORIZOT Baptiste, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Paris, Éditions Wildproject, 2016, p. 163. Au sujet de la reformulation théorique mentionnée cf. *ibid.*, p. 52.

<sup>21</sup> La légitimité du raisonnement analogique dans la pensée médicale de John Locke est examinée par Claire Crignon dans CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l'art médical*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 316.

## **Partie I.**

### **Vers la raison des animaux comme notion philosophique**

Nous ne sommes ni au-dessus, ni au-dessous du reste : tout ce qui est sous le ciel, dit le sage, court une loi et fortune pareille.

Montaigne,  
*Apologie de Raymond Sebond.*

# Chapitre 1.

## L'anthropologie de Hume :

### la place de l'animal dans la « science de l'homme »

Hume n'est pas un naturaliste et il ne montre généralement que peu d'intérêt pour la description des coutumes des animaux et de leurs diverses ruses. Lorsqu'il considère la question, il se consacre à des faits ordinaires qui s'avèrent suffisants pour répondre aux objectifs de son argumentation. La plupart du temps, il lui suffit de considérer une action banale prise par un animal quelconque : un chien, par exemple, qui « évite le feu et les précipices, qui fuit les étrangers et recherche les caresses de son maître<sup>22</sup> » ; ou qui poursuit sa proie à l'aide de son odorat, et qui est capable de savoir que c'est lui que nous appelons lorsque nous prononçons son nom<sup>23</sup>. Des exemples semblables illustrent le peu de choses que nous pouvons apprendre sur un chien chez Hume, même si le chien est l'animal auquel le philosophe écossais fait le plus souvent référence.

Si du point de vue de l'histoire naturelle les animaux chez Hume sont pauvrement caractérisés, du point de vue de la philosophie, en revanche, les analyses de Hume font preuve de clarté et de précision. Hume a recours à la topique de l'animal afin de rendre compte de problèmes pertinents pour la *science de l'homme*, terme qu'il invente dans l'introduction au *Traité* en 1739. Ces problèmes, comme nous le verrons, traversent le corpus philosophique de Hume, de la théorie de la connaissance à la politique en passant par les passions et la moralité.

Plusieurs études importantes ont déjà attiré l'attention sur le thème de l'animalité dans la critique de la raison chez Hume, de l'ouvrage classique de Norman Kemp Smith (1941) aux travaux d'Annette Baier (1991) et de Jean-Pierre Cléro (1998)<sup>24</sup>. Il convient toutefois de noter que dans ces études, le thème de l'animal est toujours subordonné au traitement d'autres problèmes<sup>25</sup>. Nous avons, en revanche, l'intention de nous concentrer sur la raison des animaux

---

<sup>22</sup> HUME THN 1.3.16.5 (éd. fr., p. 256).

<sup>23</sup> HUME EHU 9.3 (éd. fr., p. 176). Les références à l'*Enquête* seront faites de la manière suivante : EHU section, paragraphe. Pour les traductions au français, l'édition utilisée est celle-ci : HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, A. Leroy (trad.), Paris, Flammarion, 2006.

<sup>24</sup> SMITH Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, Basingstoke, UK, and New York, Macmillan, 2005 [1941]; BAIER Annette, *A Progress of Sentiments*, Harvard, Harvard University Press, 1991; CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998 ; BRAHAMI Frédéric, *Introduction au Traité de la nature humaine*, Paris, Puf, 2003.

<sup>25</sup> L'importance du naturalisme pour comprendre le scepticisme humien (Kemp Smith) ; l'unité de trois livres du *Traité* comprise à partir de la notion de sentiment (Baier) ; et l'importance de la fiction (Cléro).

chez Hume, et à partir de celle-ci, de donner un sens aux différents domaines de la philosophie humienne.

En ce qui concerne les commentaires sur les sections relatives à la raison des animaux dans la philosophie de Hume, nous sommes de l'avis de Gautier lorsque celui-ci défend, comme nous l'avons anticipé dans l'introduction, que ces sections ont une dimension critique importante et permettent de clarifier la philosophie humienne. L'animal est utilisé comme un instrument méthodologique pour penser l'homme, dans la même ligne de ce que Guichet affirme à propos de Rousseau et des matérialistes français<sup>26</sup>. Nous nous écartons ainsi des interprétations qui prennent les écrits de Hume sur les animaux de manière substantialiste à partir des notions de nature humaine et de nature animale. Comme l'observe à juste titre Gautier, ces interprétations visent à dresser un inventaire de ce que seraient les ressemblances et les différences entre les hommes et les animaux pour Hume ; uniquement dans le but de réaffirmer la supériorité de l'homme face aux animaux<sup>27</sup>. Différemment, nous proposons ici une lecture critique de la raison des animaux, afin de saisir l'importance que cette notion acquiert dans la philosophie humienne.

Dans la première section, nous examinons l'anthropologie du besoin (ce n'est pas un terme de Hume<sup>28</sup>) et la façon dont Hume considère l'animal à l'origine de la société humaine. En commentant des passages choisis du livre III du *Traité*, nous montrerons que le principe anthropologique (ce qui définit l'homme en tant que tel) est défini, selon Hume, à travers des termes éminemment animaux, tels que le besoin et l'autoconservation. Déjà la notion de rationalité animale devient importante : c'est grâce à elle, une rationalité liée à l'adaptation des moyens en vue de la satisfaction des besoins, que l'être humain peut dépasser les autres animaux, et devenir l'humain que nous connaissons aujourd'hui, souverain de la nature. Contrairement à la tradition, chez Hume, ce n'est pas la Raison avec un grand « r » qui conduit l'être humain à cette condition supérieure, mais c'est la raison animale elle-même, comprise comme imagination, faculté protagoniste de la théorie de la connaissance de Hume. Nous ferons

---

<sup>26</sup> GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », dans ETCHEGARAY Claire, HAMOU Philippe (dir.), *Lire l'Enquête sur l'entendement humain de Hume*, Paris, Vrin, 2022, p. 213-227.

<sup>27</sup> BEAUCHAMP Tom L., « Hume on the Nonhuman Animal », *Journal of Medicine and Philosophy*, 1999, 24 (4), p. 322-335 ; ARNOLD Denis G., « Hume on the moral difference between humans and other animals », *History of Philosophy Quarterly*, 12/3, 1995, p. 303-316.

<sup>28</sup> Le terme anthropologie est employé rétrospectivement pour expliquer les théories du XVIII<sup>e</sup> siècle. Voir DUCHET Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, Albin Michel, 1995 [1971].

notamment référence à l'essai « Instincts et institutions » sur Hume, écrit par Gilles Deleuze, et au livre *David Hume. L'esprit sensible*, de Claire Etchegaray<sup>29</sup>.

Dans la deuxième section, nous examinons la différence entre la raison humaine et la raison animale chez Hume. Il s'agit d'une différence de degré et non pas de nature : les principes sont les mêmes, à savoir, l'habitude et l'expérience. Si la raison humaine est supérieure, cela s'explique parce que l'espèce humaine expérimente une multiplication indéfinie des besoins. Concernant la multiplication des besoins, nous nous concentrons sur des passages choisis de la section « De l'amour des parents » (livre II du *Traité de la nature humaine*) et de l'essai « Sur l'immortalité de l'âme ». Concernant la différence de degré, une longue note de bas de page dans la section de la raison des animaux dans l'*Enquête sur l'entendement humain* est particulièrement importante. Notre analyse a recours à Didier Deleule et Luiz Roberto Monzani<sup>30</sup>.

Dans la troisième section, nous examinons les textes sur la raison des animaux dans le *Traité* et dans la première *Enquête*. Il s'agit d'étudier plus précisément la notion de raison animale et la manière dont elle devient une pièce cruciale dans la critique de la raison chez Hume. Inspiré de l'anatomie, Hume soutient que le raisonnement analogique est une procédure légitime de la connaissance. La raison animale est donc conçue à partir de l'analogie entre homme et animal. Cette analogie, selon le philosophe, est non seulement évidente, mais aussi utile : une fois conçue, la raison des animaux sert à éclairer la raison humaine (comme la circulation du sang chez une espèce peut éclairer la circulation du sang chez une autre espèce). Notre analyse fait appel à des auteurs tels que Jean-Pierre Cléro, Claude Gautier et, en ce qui concerne le raisonnement analogique, Claire Crignon<sup>31</sup>.

Enfin, dans la quatrième section, nous examinons l'identité entre raison animale et imagination. Nous poursuivons notre analyse des textes sur la raison des animaux dans le *Traité* et dans l'*Enquête*. En outre, nous commentons des passages choisis du Livre I du *Traité*, où Hume présente sa conception de croyance et imagination. Raison animale ou imagination, tous les deux signifient le train de pensée qui se forme par les principes d'association en vue de la satisfaction des besoins. La raison a donc une nature pragmatique, d'où le rapprochement entre

---

<sup>29</sup> DELEUZE Gilles, « Instincts et institutions », dans *id.*, *L'Île déserte*, (éd.) David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002 ; ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018.

<sup>30</sup> DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979 ; MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995.

<sup>31</sup> CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998 ; GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », *art. cit.* ; CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l'art médical*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

raison et instinct. Étant donné que la raison animale *est* l'imagination, on peut affirmer que la raison animale est aussi importante que l'imagination à la philosophie de Hume. Notre analyse a recours à Claire Etchegaray et à João Paulo Monteiro<sup>32</sup>.

Les sources primaires de ce chapitre sont les écrits qui constituent le corpus philosophique de l'œuvre de Hume. Nous avons le livre *Traité de la nature humaine* (1739-1740), où nous retrouvons les thèmes mentionnés ci-dessus – la théorie de la connaissance, les passions, la moralité et la politique. En ce qui concerne la théorie de la connaissance, nous avons également l'*Enquête sur l'entendement humain* (1748). Comme on le sait, Hume, convaincu que les idées exposées dans le *Traité* méritaient un nouveau style d'exposition, moins abscons et plus agréable pour le lecteur, publia près de dix ans plus tard une version essayiste du Livre I (De l'entendement). Dans l'*Enquête*, un certain nombre de sujets sont exclus, comme la partie sur l'espace et le temps, les passages sur le mécanisme du principe de sympathie, et ceux sur l'identité personnelle. La section sur la raison des animaux subsiste, ce qui confirme l'importance que le philosophe attache à cette partie. Lorsque nous comparons les sections sur la raison des animaux dans les deux ouvrages, nous verrons que les différences constatées ne sont que superficielles, ce qui peut être attribué à la prudence supplémentaire avec laquelle Hume choisit ses termes dans l'*Enquête*, plus méfiant des attaques des critiques contre son athéisme et son scepticisme supposés. Il n'est pas difficile de voir que la position reste la même, tout comme le système philosophique même au sein duquel cette position prend son sens.

Quant aux ouvrages sur les passions, la morale et la politique, nous avons les livres II et III du *Traité*, ainsi que les deux publications ultérieures dans lesquelles Hume cherche à réécrire ces livres dans un style plus essayiste : la *Dissertation sur les passions* (1757) et l'*Enquête sur les principes de la morale* (1751). Quant aux essais, bien qu'ils ne soient pas l'objet de notre travail, nous ne manquerons pas de les commenter lorsque nous le jugerons pertinent. C'est principalement le cas de certains passages des essais « Sur la dignité et la bassesse de la nature humaine » (1741) et « Sur l'immortalité de l'âme », publié à titre posthume en 1777, mais écrits dans les années 1750. Dans ces essais, Hume mentionne en passant la comparaison entre l'homme et l'animal.

En outre, nous avons les *Dialogues sur la religion naturelle*, sans lesquels notre liste de sources primaires ne pourrait jamais être complète. Publié à titre posthume en 1779, les

---

<sup>32</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible, op. cit.* ; MONTEIRO João Paulo, « Tendência e realidade em Hume e Freud », *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972.

*Dialogues* sont souvent considérés comme le texte de Hume le plus abouti<sup>33</sup>. À travers le thème de l'animal, plusieurs passages de cet ouvrage serviront l'examen qui suit, que ce soit lors de l'étude de l'analogie entre homme et animal dans la troisième section, ou lors de l'étude de l'identification entre raison et imagination dans la dernière.

### **1.1. Anthropologie du besoin : l'animal à l'origine de la société humaine**

Chez Hume, l'espèce humaine se distingue des autres espèces pour des raisons et selon des modalités strictement animales : l'invention de la société est un remède capable de libérer l'espèce humaine de la condition défavorable dans laquelle elle se trouve dans la nature. Isolés, les êtres humains ne disposent pas de moyens suffisants pour répondre aux innombrables besoins qui les affligent, y compris les menaces qu'ils subissent de la part de tant d'autres espèces dont les constitutions naturelles sont supérieures aux leurs. La société a donc son origine dans l'animal : elle est établie comme un artifice par une espèce animale – l'espèce humaine – afin de se préserver des menaces d'autres espèces de la nature.

C'est une anthropologie du besoin, car c'est l'excès de besoin – avant toute autre faculté ou attribut – qui exprime le propre à l'espèce humaine. Comme tous les animaux, l'être humain est un être doté de besoins et de ressources pour répondre à ces besoins ; cependant, contrairement aux autres, l'être humain souffre d'un profond décalage entre les besoins et les ressources.

« Il semble, à première vue, que de tous les animaux qui peuplent le globe terrestre, il n'y en ait pas un à l'égard duquel la nature ait usé de plus de cruauté qu'envers l'homme : elle l'a accablé de besoins et de nécessité innombrables et l'a doté de moyens insuffisants pour y subvenir. Chez les autres créatures, ces deux éléments se compensent l'un l'autre. Si nous regardons le lion en tant qu'animal carnivore et vorace, nous aurons tôt fait de découvrir qu'il est très nécessaire ; mais si nous tournons les yeux vers sa constitution et son tempérament, son agilité, son courage, ses armes et sa force, nous trouverons que ses avantages sont proportionnés à ses besoins. Le mouton et le bœuf sont

---

<sup>33</sup> Edward Gibbon, par exemple, affirme que, « de tous les ouvrages philosophes » de Hume, le *Dialogues* est « le plus ingénieux, le mieux écrit ». BARIDON Michel, « Une lettre inédite d'Edward Gibbon à Jean-Baptiste Antoine Suard », *Études anglaises*, 24, 1971, p. 80.

privés de tous ces avantages, mais leurs appétits sont modérés et leur nourriture est d'une prise facile. Il n'y a que chez l'homme que l'on peut observer à son plus haut degré d'achèvement cette conjonction, qui n'est pas naturelle, de la faiblesse et du besoin.<sup>34</sup> »

Deux notions sont indispensables : l'ajustement entre les moyens et les fins, et la perfection relative. Comme l'écrit Hume, le lion a besoin d'une grande quantité de nourriture pour satisfaire son appétit ; de plus, cette nourriture tente constamment de lui échapper, car il doit chasser. Bien que le lion ait de nombreux besoins, ceux-ci sont compensés par un grand nombre d'avantages constitutifs de l'espèce (agilité, courage, armes et force<sup>35</sup>). Il y a un ajustement entre les ressources disponibles et les besoins, c'est-à-dire entre les moyens et les fins.

Cet ajustement existe, selon Hume, dans les espèces animales les plus diverses, comme chez les herbivores – il cite le bélier et le bœuf – qui, bien que ne disposant pas des avantages du lion, « leurs appétits sont modérés et leur nourriture est d'une prise facile<sup>36</sup> ». Ainsi, chaque espèce est, à sa manière, parfaite, car aucune ne possède plus de ressources que nécessaire, ou n'est soumise à plus de besoins que ses ressources ne peuvent en tenir compte. C'est une perfection relative, car l'ajustement entre les moyens et les fins rend l'animal dont les ressources sont les plus pauvres aussi parfait que tous les autres.

Seul l'être humain ne jouit pas de cette perfection relative, raison pour laquelle il porte une imperfection dans sa nature – la « conjonction, qui n'est pas naturelle, de la faiblesse et du besoin<sup>37</sup> ». Cette condition est nommée antinaturelle, car elle échappe à la tendance générale de l'ajustement entre les moyens et les fins observée chez les espèces dans la nature. Mais, en ce qui concerne l'espèce humaine, la conjonction ne saurait être plus naturelle car elle exprime une caractéristique générale de l'espèce. C'est une caractéristique qui se manifeste dès les premiers temps de l'histoire de l'espèce et donc précède l'établissement de la société. À l'origine de la société, l'humain est un « animal barbare et nécessaire<sup>38</sup> ».

---

<sup>34</sup> HUME THN 3.2.2.2 (éd. fr., p. 84).

<sup>35</sup> HUME THN 3.2.2.2 (éd. fr., p. 84).

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> HUME THN 3.2.2.2 (éd. fr., p. 85).

<sup>38</sup> HUME, *The Natural History of Religion*, Londres, A. and H. Bradlaugh Bonner, 1889 [1757], p. 4.



« Non seulement la nourriture, nécessaire à sa subsistance, disparaît quand il la recherche et l’approche ou, au mieux, requiert son labeur pour être produite, mais il faut qu’il possède vêtements et maison pour se défendre des dommages du climat ; pourtant, à le considérer seulement en lui-même, il n’est pourvu ni d’armes, ni de force, ni d’autres capacités naturelles qui puissent à quelque degré répondre à tant de besoins.<sup>39</sup> »

L’être humain est donc plus nécessiteux que le plus nécessiteux de tous les animaux. Sa nourriture n’est pas facile à obtenir, car il doit chasser d’autres animaux, à l’instar du lion, ou travailler la terre. Il a d’autres besoins encore, comme la confection de vêtements et la construction d’abris pour se résister aux intempéries. Mais il n’y a rien dans sa condition naturelle qui semble « répondre à tant de besoins<sup>40</sup> ».

En raison de cette condition défavorable et parfois embarrassante, l’être humain est obligé d’inventer de nouveaux moyens tels les vêtements et les abris. Ces nouveaux moyens lui permettent de satisfaire les besoins qui dépassent ses maigres ressources naturelles. On constate donc que la survie de l’être humain dépend de la capacité de celui-ci à inventer des ressources qui, au départ, ne sont pas données dans sa constitution.

Hume reprend ainsi le vieux thème de l’homme, animal dépourvu d’attributs naturels mais doté d’une raison grâce à laquelle il développe la technique et domine les autres animaux<sup>41</sup>. Cela n’enlève rien à l’originalité du philosophe écossais qui, au lieu d’expliquer la technique par une forme de rationalité exclusive de l’être humain, en vient à expliquer la technique par l’imagination. Chez Hume, l’imagination est comprise comme une faculté que les êtres humains partagent avec les animaux, et qui a pour principe les besoins des êtres vivants. Il y a, en ce sens, une parité de raison, comme nous le voyons dans le passage suivant, extrait de l’essai dans lequel Hume argumente contre l’immortalité de l’âme humaine.

---

<sup>39</sup> HUME THN 3.2.2.2 (éd. fr., p. 85).

<sup>40</sup> HUME THN 3.2.2.2 (éd. fr., p. 85). Dans la deuxième partie de cette thèse, en traitant des naturalistes, nous verrons que la distinction établie ici par Hume est reléguée au domaine de la philosophie et de l’histoire conjecturale, dont le but est de défendre une thèse concernant la nature humaine. Nous verrons que les animaux cherchent aussi des moyens d’échapper aux intempéries, comme les oiseaux qui peuvent se placer au-dessus des nuages (BUFFON Georges-Louis Leclerc, « Histoire Naturelle des Oiseaux », dans *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 200, p. 1060-1062) ou les lapins, qui construisent leurs terriers (LE ROY, *Lettres sur les animaux*, (éd.) Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 99).

<sup>41</sup> Voir le mythe de Protagoras (PLATON, *Protagoras*, dans *id.*, *Œuvres complètes*, t. III, 1a partie, Paris, Belles Lettres, 2002, p. 320), et *De Regimine Principum* de Thomas d’Aquin. François Sigaut commente Thomas d’Acquin dans SIGAUT François, « Les outils et le corps », *Communications*, 81, 2007, p. 9.

« Les pouvoirs des hommes ne sont pas supérieurs à leurs besoins, si on les considère simplement dans cette vie, pas plus que ceux des renards et des lièvres par rapport à *leurs* besoins et à *leur* période d'existence. L'inférence de la parité de la raison est donc évidente.<sup>42</sup> »

La capacité d'invention découle, somme toute, d'un besoin d'invention, et non d'une faculté exclusive de l'esprit humain. C'est-à-dire qu'en dernière instance c'est la nécessité – et non la faculté – extraordinaire qui explique pourquoi l'être humain se distingue d'autres espèces animales. Quant à la prétendue faculté, nous insistons : pour Hume, il n'y a rien d'extraordinaire chez l'être humain ; c'est par l'imagination, c'est-à-dire par la raison animale elle-même, que l'être humain en arrive à développer sa technique et à dominer les autres espèces. C'est une rationalité qui, fondée sur l'expérience, tire des moyens appropriés pour atteindre les besoins de l'être vivant. En d'autres termes, il s'agit d'une raison pratique.

Puisque l'artifice est le résultat direct des besoins de la nature humaine, il est lui-même, dans une certaine mesure, naturel – un thème déjà exploré par plusieurs spécialistes de l'œuvre de Hume<sup>43</sup>. Cela est vrai pour toutes les inventions, des fabrications les plus simples, comme les vêtements et les abris, aux plus complexes, comme les institutions politiques. En effet, les institutions politiques tout comme les vêtements et les abris sont considérés par Hume comme des inventions ou artifices créés par l'espèce humaine afin d'assurer sa préservation. A cette fin, la société est l'invention la plus importante de toutes.

« Ce n'est que par la société qu'il est capable de suppléer à ses déficiences et de s'élever à une égalité avec les autres créatures, voire d'acquérir une supériorité sur elles. Par la société, toutes ses infirmités sont compensées et, bien qu'en un tel état ses besoins se multiplient sans cesse, néanmoins ses capacités s'accroissent toujours plus et le laissent, à tous points de vue, plus satisfaits et plus heureux qu'il ne pourrait jamais le devenir dans sa condition sauvage et solitaire.<sup>44</sup> »

---

<sup>42</sup> HUME, « Of the immortality of the soul », dans *id.*, *Essays, Moral, Political and Literary*, (éd.) Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 593.

<sup>43</sup> Sur la continuité entre l'artificiel et le naturel, voir par exemple SALLES Fernão de Oliveira, « Natureza e artifício : Hume crítico de Hutcheson e Mandeville », *Discurso*, 50(1), 2020, p. 65-79.

<sup>44</sup> HUME THN 3.2.2.3 (éd. fr., p. 85).

Grâce à la raison pratique ou animale, l'espèce humaine peut fabriquer les nouveaux moyens qui lui permettent de corriger son déséquilibre naturel entre les moyens et les fins. Cela entraîne toutefois une multiplication des besoins (par exemple, tous les nouveaux besoins dits factices qui naissent avec la société). Mais l'être humain peut tout de même se contenter de ses œuvres : il sera « à tous points de vue, plus satisfaits et plus heureux<sup>45</sup> » qu'il ne pourrait être dans la condition qui précède la société. Curieusement, c'est la raison animale dans l'espèce humaine qui permet à celle-ci d'acquérir une supériorité sur les autres animaux et dominer la nature. C'est précisément par la rationalité pratique que l'être humain devient apte à la vie en société : « il est certain que les mouvements aveugles des premières [des passions], s'ils ne sont dirigés par le second [l'entendement], rendent l'homme incapable de faire société<sup>46</sup> ».

Pour Hume, la société avec ses institutions ne dérive pas immédiatement de la nature ou de la raison. La société est le produit d'une réflexion progressive, une réflexion qui est avant tout pratique dans la mesure où il s'agit d'étudier et expérimenter des moyens capables de répondre aux besoins. Rudimentaire au début, elle devient complexe au fur et à mesure que les besoins sont satisfaits et se multiplient. La société ne serait jamais possible si elle ne fournissait rien pour atténuer la condition naturellement défavorable de l'espèce humaine. Dans le passage suivant, nous voyons comment la société, encore dans son aspect le plus rudimentaire, se montre avantageuse pour l'individu.

« Lorsque chaque individu travaille séparément et seulement pour lui-même, sa force est trop réduite pour exécuter quelque ouvrage important ; employant son labeur à subvenir à tous ses divers besoins, il n'atteint jamais la perfection dans un savoir-faire particulier ; et, puisque sa force et sa réussite ne sont pas égales tout le temps, le moindre défaut de l'une des deux doit entraîner inévitablement l'échec et la détresse. La société fournit un remède à ces *trois* inconvénients. Par la conjonction des forces, notre pouvoir est augmenté. Par la répartition des tâches, notre compétence s'accroît. Et par l'assistance mutuelle, nous sommes moins exposés à la fortune et aux accidents. C'est par ce supplément de *force*, de *compétence* et de *sécurité* que la société devient avantageuse.<sup>47</sup> »

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> HUME THN 3.2.2.14 (éd., fr., p. 94).

<sup>47</sup> HUME THN 3.2.2.3 (éd. fr., p. 85).

L'union des forces, la division du travail et la coopération en cas de besoin, tels sont les avantages immédiats que la société apporte aux êtres humains. Et les règles qui dirigent la conduite s'établissent progressivement, comme des conventions, qui « s'améliorent tous les jours, à mesure que s'élargit la société<sup>48</sup> ». Hume explique que, bien qu'artificielles, les lois dont dépendent la cohésion et la stabilité de la société sont naturelles : c'est parce que l'aptitude à inventer des artifices est si nécessaire à l'espèce humaine qu'on peut dire qu'elle est naturelle.

« L'espèce humaine est une espèce inventive et quand une invention est évidente et absolument nécessaire, on peut dire naturelle tout aussi justement qu'on le dit de toute chose qui procède de principes originels immédiatement et sans l'intervention de la pensée et de la réflexion. Bien que les lois de la justice soient *artificielles*, elles ne sont pas *arbitraires*. Et elle n'est pas impropre, l'expression qui les appelle des *lois de nature*, si par naturel nous entendons ce qui est commun à une espèce, ou même si nous en limitons le sens à ce qui est inséparable de l'espèce.<sup>49</sup> »

L'activité de la pensée et de la réflexion compense la condition défavorable chez l'être humain. Cela se produit de telle manière que tout ce qui est créé par la pensée et par la réflexion peut être considéré comme naturel, tout comme les attributs corporels tels que la force du cheval et les griffes du lion. En bref, il s'agit de réfuter la distinction entre les lois de nature et les lois positives retrouvée dans la tradition jusnaturaliste. Pour Hume, les lois sont à la fois artificielles et naturelles : il n'y a pas de lois qui précède l'avènement de la société, et les lois qui sont créés à l'occasion de cet avènement sont naturelles, car elles sont les fruits des intérêts encrés dans la nature humaine.

Ainsi, il ne s'agit pas de considérer l'avènement de la société comme un moyen de garantir des droits supposés naturels – par exemple, quand on considère que le droit à la

---

<sup>48</sup> HUME THN 3.2.2.14 (éd. fr., p. 93). Hume note que la convention « n'est qu'un sens général de l'intérêt commun, sens que les membres de la société expriment les uns aux autres, et qui les conduit à régler leur comportement selon certaines règles » HUME THN 3.2.2.10 (éd. fr., p. 90). C'est un artifice, mais il est né de la nature et s'améliore naturellement : c'est « d'une manière semblable que les langues sont graduellement établies par des conventions humaines, sans aucune promesse ». HUME THN 2.2.10 (éd. fr., p. 91). Sur Hume et le contractualisme, voir BRAHAMI Frédéric, « Hume, contractualiste ? Famille, droit, pouvoir dans la philosophie de Hume », *Philosophique*, 12, 2009, p. 79-92.

<sup>49</sup> HUME THN 3.2.1.19 (éd. fr., p. 83).

propriété est un droit naturel, et le gouvernement est établi pour conserver ce droit. Hume inverse le raisonnement : c'est l'idée de droit à la propriété qui est le fruit de la société, et non l'inverse. Car, sans la société, il n'y a pas d'idée de droit tout court. En tant que telle, cette idée est le fruit du plan général qui se forge progressivement, selon la nécessité et l'apprentissage de l'expérience. Il en va de même pour l'idée de devoir<sup>50</sup>.

Dans la philosophie humienne, ces idées consistent en des conventions et sont aussi artificielles que la création de la société elle-même. Hume soutient que, pour que la société s'établisse, il existe un obstacle crucial, l'instabilité des possessions, qui est surmonté par le recours aux conventions. S'il y avait une offre illimitée de biens dans la nature, il n'y aurait aucun obstacle. Ce n'est cependant pas le cas.

« Personne ne peut douter que la convention faite pour distinguer la propriété et stabiliser la possession soit, de toutes les circonstances, la plus nécessaire à l'établissement de la société humaine et qu'après l'accord visant la détermination et l'observance de cette règle, il ne reste que peu ou rien à faire pour mettre en place une harmonie et une concorde parfaites.<sup>51</sup> »

On constate que l'établissement de la convention de propriété s'inscrit dans la logique de la rationalité animale, à savoir cette rationalité qui opère les moyens en vue de satisfaire à des fins. Cela explique pourquoi Hume peut se référer à cette convention comme à un remède visant à guérir les maux inhérents à la nature humaine (voir passage ci-dessous). Toutefois, il est important de noter que le philosophe écossais n'emploie pas le terme de « raison animale » à ce stade du livre III du *Traité* – pas plus qu'il ne le fait dans la section sur l'identité personnelle à la fin du livre I, ou même dans les sections initiales de ce dernier livre lorsqu'il présente l'imagination et l'association d'idées. Bien entendu, en montrant que c'est la raison animale qui opère dans tous ces cas, nous procédons à une lecture critique de l'œuvre de Hume qui ne néglige pas l'importance de la section sur la raison des animaux – nous avons vu comment Gautier se positionne par rapport à une telle lecture critique<sup>52</sup>. Encore une fois, il nous semble impossible de nier que la notion de raison examinée par Hume dans les sections sur la raison

---

<sup>50</sup> Néanmoins, il existe des points de convergence entre Hume et la tradition jusnaturaliste. Pour cela, voir BUCKLE Stephen, *Natural Law and the Theory of Property : Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

<sup>51</sup> HUME THN 3.2.2.12 (éd. fr., p. 92).

<sup>52</sup> Gautier, toutefois, concentre son analyse sur l'importance de la section de la raison des animaux à la théorie de la connaissance. Voir GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », *art. cit.*

animale du *Traité* et de l'*Enquête* consiste en l'imagination elle-même et en ses associations d'idées – et cela est démontré dans les sections suivantes de cette thèse. Cela étant, il semble judicieux de traduire les rôles attribués au jugement et à l'entendement, dans le passage ci-dessous, par ce qui est accompli en réalité par l'imagination, voire la raison animale.

« Le remède, dès lors, ne provient pas de la nature mais de l'*artifice* ou, pour parler plus exactement, la nature fournit, dans le jugement et l'entendement, un remède à ce qui est irrégulier et malencontreux dans les affections. En effet, lorsque les hommes, par leur première éducation en société, sont devenus conscients des avantages infinis qu'elle procure et ont observé que les principaux troubles sociaux viennent de ces biens que nous nommons externes, de leur relâchement et de leur facilité à passer d'une personne à une autre, il faut qu'ils cherchent un recours, en mettant ces biens à égalité avec les avantages établis et constants de l'esprit et du corps. Cela ne peut être fait d'aucune autre manière que par une convention souscrite par tous les membres de la société afin de conférer de la stabilité à la possession de ces biens extérieurs et de laisser chacun dans la paisible jouissance de ce qu'il a pu acquérir par sa bonne fortune et son labeur. Par ce moyen, chacun sait ce qu'il peut posséder en toute sécurité, et les passions sont limitées dans leurs mouvements partiels et contradictoires. Ce n'est pas qu'une telle contrainte soit opposée à ces passions ; car si cela était, elle n'aurait jamais pu être acceptée ni maintenue ; mais elle est uniquement contrainte à leur mouvement irréfléchi et impétueux. Loin de nous détourner de notre intérêt propre et de celui de nos amis les plus proches en nous abstenant de ce qui appartient à d'autres, nous ne pouvons mieux satisfaire ces deux intérêts que par une telle convention, qui est si nécessaire à la vie et au bien-être de nos amis, comme elle l'est aux nôtres.<sup>53</sup> »

On note l'importance que Hume attache à la convention de stabilité de la possession des biens extérieurs, qui ne sont pas relatifs au corps ou à l'esprit. Ces biens diffèrent des avantages

---

<sup>53</sup> HUME THN 3.2.2.9 (éd. fr., p. 89).

corporels et spirituels en ce que ces derniers ne se transmettent pas avec la même facilité, et c'est pourquoi on peut dire qu'ils sont par nature fixes et constants. En effet, on ne peut pas priver une personne de son bras sans que ce bras perde tous les avantages qui pourraient être utiles, et il en va de même pour sa ruse ou son intelligence. Selon Hume, la mobilité des biens extérieurs exprime le plus grand risque pour le maintien de la société : sans le remède de cette mobilité, comment serait possible l'échange mutuel de services, sans lequel la société n'apporterait aucun avantage ? Nous avons vu plus haut : « Par la conjonction des forces, notre pouvoir est augmenté. Par la répartition des tâches, notre compétence s'accroît. Et par l'assistance mutuelle, nous sommes moins exposés à la fortune et aux accidents.<sup>54</sup> » S'il n'est pas possible de s'assurer la possession d'un bien donné qu'une personne acquiert après avoir rendu un service, comment peut-on supposer qu'il rendra ce service une autre fois ?

Il y a donc une conjonction de facteurs naturels qui rend nécessaire l'invention du remède. Toujours dans le livre III du *Traité*, nous voyons que, pour Hume, ces facteurs sont la générosité restreinte des êtres humains et la quantité limitée des biens dans la nature. Contrairement à Mandeville, Hume n'admet pas de réduire toutes les actions humaines à l'intérêt personnel, comme si la nature humaine était naturellement égoïste : pour Hume, « c'est moins l'égoïsme que la partialité qui caractérise les hommes<sup>55</sup> ». Cela ne l'empêche pas de considérer que nous sommes toujours partiaux, c'est-à-dire que nous avons tendance à nous préférer nous-mêmes, notre famille et nos voisins, à ceux qui nous sont étrangers. Il existe, en ce sens, une générosité restreinte – expliquée par le principe de sympathie – qui se distingue d'une bienveillance généralisée envers tous les individus de l'espèce humaine. Selon Hume, s'il n'y avait aucune limite à notre générosité, c'est-à-dire s'il n'y avait aucune préférence entre l'intérêt personnel et l'intérêt d'une autre personne, il n'y aurait pas besoin du remède. En effet, la générosité suffirait à préserver la stabilité des possessions, puisqu'elle empêcherait une personne de priver une autre de ses biens.

Mais la générosité restreinte n'est pas le seul facteur naturel qui rend nécessaire l'invention de l'artifice. Il y a aussi la mobilité et la limitation des biens extérieurs. Il est évident que dans une situation d'abondance matérielle, la mobilité des biens cesse d'être un problème, et avec elle la stabilité même des possessions. Comme ce n'est pas le cas, il faut des remèdes,

---

<sup>54</sup> HUME THN 3.2.2.3 (éd. fr., p. 85).

<sup>55</sup> SALTEL Philippe dans les notes de sa traduction du Livre III du *Traité* : *Traité de la nature humaine. Livre III*, trad. Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1993, p. 259. Hume inclut un texte sur ce sujet dans l'appendice de la deuxième *Enquête*.

des conventions ou, en d'autres mots, les règles de la justice, une vertu que Hume qualifie d'artificielle dans le livre III du *Traité*<sup>56</sup>.

On voit encore une fois ce que Hume veut dire lorsqu'il affirme que l'artifice est un prolongement de la nature : le remède n'est pas donné dès le début, comme s'il était enraciné dans la nature humaine ou dans la raison, comme un fait naturel attendant le moment d'être récupéré. Au contraire, Hume soutient que le remède est le produit de l'imagination, c'est une invention, un artifice capable de résoudre une situation qui, elle, est naturelle.

En bref, le remède est le fruit d'une rationalité animale qui, sous la pression des besoins, apprend par l'expérience à adopter des solutions capables de satisfaire ces besoins. Une rationalité qui, attentive aux régularités de l'expérience, conserve les solutions réussies – qui deviennent des habitudes ancrées – en écartant celles qui ne portent pas de fruits. Dans le passage ci-dessous, le philosophe écossais explique comment la convention du droit à la propriété se produit progressivement à mesure que les individus prennent conscience des avantages de la société<sup>57</sup>.

« De même, la règle qui porte sur la stabilité des possessions découle moins de conventions humaines qu'elle ne se développe peu à peu, acquérant des forces en progressant lentement et par l'expérience répétée des inconvénients liés à sa transgression. Cette expérience nous procure, au contraire, encore plus l'assurance que le sens de l'intérêt est devenu commun à tous nos semblables et nous donne confiance quant à la régularité de leur conduite dans l'avenir ; et notre modération comme notre abstention ne se fondent que sur l'attente de cette régularité. C'est d'une manière semblable que les langues sont graduellement établies par des conventions humaines, sans aucune promesse. C'est d'une manière semblable que l'or et l'argent deviennent les mesures courantes de l'échange et sont jugés comme des paiements suffisants pour ce qui a cent fois leur valeur.<sup>58</sup> »

---

<sup>56</sup> HUME THN 3.2.2.16 (éd. fr., p. 95).

<sup>57</sup> Nous réitérons que l'emploi de la terminologie de la rationalité animale à ce stade de la réflexion anthropologique et politique de Hume est de notre responsabilité, vu que cet emploi prend son sens dans la lecture critique qui est réalisée dans cette thèse.

<sup>58</sup> HUME THN 3.2.2.10 (éd. fr., p. 90).



On remarque le rapprochement entre l'établissement des conventions de la justice et les langues, qui, comme le laisse entendre Hume, sont également établies progressivement à partir de conventions. Et il en va de même pour l'établissement de l'or et de l'argent comme monnaie, thème auquel Hume se consacre pleinement dans les essais économiques publiés en 1752. Hume insiste sur le fait que l'association entre individus ne se résume pas à l'élaboration d'un contrat *ex nihilo* dont la raison appréhenderait immédiatement à la fois les termes et la nécessité d'y obéir. Au contraire, les conventions sont fondées sur l'expérience des individus, sur les idées et les passions qu'ils éprouvent en fonction des circonstances présentes. La transgression fait donc partie du processus par lequel la convention est établie : il faut faire l'expérience des effets négatifs de la transgression pour comprendre l'importance du respect des règles. Il ne s'agit pas de signer un contrat par lequel on s'engage à agir selon un code de normes donné. Il s'agit plutôt de l'acquisition d'un ensemble d'habitudes qui se sont avérées efficaces à un certain moment et qui se complexifient avec le temps. En ce sens, Hume s'écarte des contractualistes tels que Hobbes et Locke. Cet aspect est commenté par Etchegaray dans le passage ci-dessous.

« Ainsi les règles indispensables de justice sont les règles de stabilité des possessions et de distinction des propriétés (puis de transfert et de promesse ou contrat). Toutefois, Hume ne souscrit pas au contractualisme de Hobbes. Les règles de justice sont certes une invention humaine (à ce titre, elles sont artificielles) et elles dépendent d'un accord entre les individus (à ce titre, elles sont conventionnelles). Mais leur observance ne résulte pas d'une promesse préalable. Toute convention, d'ailleurs, n'est pas une promesse. Un accord entre individus peut être une manière commune d'agir dont l'intérêt se découvre au cours d'une expérience collective, précisément parce que l'on s'aperçoit qu'en étant accordé d'une certaine manière (mais sans avoir eu besoin de se concerter au préalable pour décider de la manière d'agir), la pratique est améliorée, plus efficace ou plus intéressante. Ainsi, l'on n'a pas à se mettre d'accord par un pacte ou une promesse au préalable. L'accord se renforce par la pratique elle-même.<sup>59</sup> »

---

<sup>59</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018, p. 118.

Ayant compris que l'accord se consolide progressivement, Hume note qu'il existe une première association, en l'occurrence naturelle, qui joue un rôle clé dans l'établissement d'un tel accord. Cette association est la famille. Elle permet, selon Hume, à l'imagination de se familiariser avec les avantages de la société : « En peu de temps, l'accoutumance et l'habitude, œuvrant sur l'esprit tendre des enfants, les rendent sensibles aux avantages qu'ils peuvent tirer de la société et les façonnent peu à peu pour elle, en effaçant les angles aigus et les penchants contraire qui s'opposent à leur association.<sup>60</sup> ». Hume associe la famille à un besoin humain fondamental, l'attraction entre les sexes, sans laquelle la perception initiale que l'association est avantageuse ne serait donc pas possible. Pour Hume, comme ce sera le cas pour Buffon (contre Rousseau), l'être humain n'a jamais vécu complètement isolé. Même là où il n'y a pas de société établie, pas même la plus rudimentaire, il y a toujours une famille. Et c'est l'expérience de la famille qui permet de connaître, par l'habitude (donc par imagination), les avantages de la société.

« Mais pour qu'une société puisse se former, il est nécessaire, non seulement qu'elle soit avantageuse, mais encore que les hommes soient conscients de ces avantages ; et il est impossible, en leur état sauvage et inculte, que par l'étude et la réflexion seules, ils soient jamais capables de parvenir à ce savoir. C'est donc très heureusement qu'il y a, à côté de ces besoins dont la satisfaction est éloignée et complexe, une autre nécessité que l'on peut considérer à juste titre comme le principe premier et originel de la société humaine, car elle trouve une réponse immédiate et plus évidente. Cette nécessité n'est autre que l'appétit naturel des deux sexes l'un pour l'autre, qui les unit l'un à l'autre et préserve leur union jusqu'à ce que s'établisse un nouveau lien, le souci qu'ils ont de leur progéniture commune.<sup>61</sup> »

On remarque que la connaissance des avantages de la société ne provient pas de l'étude et de la réflexion, mais de l'expérience de ces avantages dans une condition que l'on peut dire originelle pour la société, c'est-à-dire dans le giron familial. Dans cette condition originelle, Hume met en évidence deux liens fondamentaux : d'abord, l'appétit entre les sexes, puis le souci des parents pour leur progéniture. Ces liens fournissent aux individus l'expérience des

---

<sup>60</sup> HUME THN 3.2.2.4 (éd. fr., p. 86).

<sup>61</sup> HUME THN 3.2.2.4 (éd. fr., p. 85).

avantages de l'union entre individus, dotant l'imagination d'idées qui seront indispensables à l'établissement progressif de conventions et de la société. Une fois familiarisée avec les avantages de la société, l'imagination apprend de nouvelles relations de cause à effet qui lui permettront d'inventer de nouveaux moyens de satisfaire les besoins actuels. Telle est la base sur laquelle les institutions politiques et sociales les plus complexes sont créées.

Il est difficile de ne pas remarquer à quel point l'animalité est au cœur de ce récit. L'origine de la société humaine s'explique à partir de la considération de l'être humain comme un animal : un être doté de qualités naturelles relatives à l'espèce et qui est menacé par des circonstances extérieures. Il n'est donc pas surprenant que le « principe premier et originel<sup>62</sup> » de la société ne repose pas sur ce à quoi nous associons habituellement les entreprises humaines, à savoir une réflexion purement abstraite. En fait, ce principe repose sur ce qui est partagé par toutes les espèces animales : l'attraction entre les sexes et le souci de la descendance. C'est la pression des besoins, et non la Raison qui incite à l'avènement de la société humaine. Encore une fois, la seule rationalité qui intervient dans l'origine et la mise en place progressive de la société est la rationalité animale, cette rationalité pratique qui cherche des moyens pour satisfaire des besoins et qui le fait par l'apprentissage progressif de l'expérience.

En d'autres termes, pour comprendre la société humaine, il ne faut pas, selon Hume, avoir recours à une faculté prétendument exclusive aux êtres humains, soit à une raison infiniment supérieure à celle des animaux. Au contraire, l'opération mentale responsable de l'origine de la société est la même que celle trouvée, selon Hume, dans les raisonnements les plus banals des animaux. L'exemple ici, sur lequel nous reviendrons plus tard, est celui du chien qui infère sa punition à partir du ton de voix de son maître. Ou le cheval qui, habitué aux champs, connaît la limite de la hauteur de l'obstacle qu'il peut sauter. Dans tous les cas, il s'agit d'associations d'idées et de la tentative de trouver des moyens capables de satisfaire les fins.

Le commentaire de la philosophie humienne par Gilles Deleuze ne semble pas diverger de notre propos. En fait, comme on peut le constater, Deleuze propose une identification qui, tout en étant contre-intuitive, exprime parfaitement l'idée que nous soulignons ici dans la philosophie humienne. Deleuze identifie les institutions humaines aux instincts animaux. À l'instar de Hume, il se réfère aux institutions dans un sens large qui va au-delà des institutions d'administration publique telles que le gouvernement et ses organes, et qui inclut les conventions ou règles sociales servant à donner de l'ordre au corps social (comme le mariage, par exemple).

---

<sup>62</sup> HUME THN 3.2.2.4 (éd. fr., p. 86).

« Ce qu'on appelle un instinct, ce qu'on appelle une institution, désignent essentiellement des procédés de satisfaction. Tantôt en réagissant par nature à des stimuli externes, l'organisme tire du monde extérieur les éléments d'une satisfaction de ses tendances et de ses besoins ; ces éléments forment, pour les différents animaux, des mondes spécifiques. Tantôt en instituant un monde original entre ses tendances et le milieu extérieur, le sujet élabore des moyens de satisfaction artificiels, qui libèrent l'organisme de la nature en le soumettant à autre chose, et qui transforment la tendance elle-même en l'introduisant dans un milieu nouveau ; il est vrai que l'argent libère de la faim, à condition d'en avoir, et que le mariage épargne la recherche d'un partenaire, en soumettant à d'autres tâches. C'est dire que toute expérience individuelle suppose, comme un *a priori*, la préexistence d'un milieu dans lequel est menée l'expérience, milieu spécifique ou milieu institutionnel. L'instinct et l'institution sont les deux formes organisées d'une satisfaction possible.<sup>63</sup> »

La justesse de la réflexion de Deleuze qui rapproche instinct et institution nous paraît indiscutable. Au moyen de ce rapprochement, les institutions sont prises par Deleuze comme des « procédés de satisfaction », tout comme les instincts. Les instincts sont représentés comme des moyens de satisfaction naturelles dans la mesure où ils consistent en des réactions de la nature de l'organisme à des stimuli extérieurs : ces réactions lui permettent de satisfaire ses tendances et ses besoins. Cet ensemble de réactions constitue ce que Deleuze appelle un « monde spécifique », c'est-à-dire relatif à l'espèce : les instincts sont en effet traités comme communs à tous les individus d'une même espèce. Par ailleurs les institutions, comprises aussi bien comme des procédés de satisfaction, consistent en des procédés de satisfaction artificielles, contrairement aux instincts. Dans ce cas, Deleuze écrit que le sujet institue un monde originel entre ses tendances et le monde extérieur, un monde originel dont les moyens de satisfactions artificiels libèrent « l'organisme de la nature en le soumettant à autre chose, et [...] transforment la tendance elle-même en l'introduisant dans un milieu nouveau<sup>64</sup> ». Il ne s'agit plus de

---

<sup>63</sup> DELEUZE Gilles, « Instincts et institutions », dans *id.*, *L'Île déserte*, (éd.) David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 24.

<sup>64</sup> *Ibid.*

réactions naturelles à des stimuli extérieurs, mais de l'institution d'un nouveau monde originel dans lequel les tendances et les besoins subissent une transformation : le mariage libère du besoin de chercher un partenaire, mais ce besoin se transforme en d'autres dans la mesure où de nouvelles tâches accompagnent l'institution de ce nouveau monde originel.

En tenant compte de cette différence entre l'instinct et l'institution, le propos de Deleuze est cependant de soutenir que l'instinct et l'institution consistent en des moyens organisés d'atteindre la satisfaction. Qui plus est, pour lui, la tendance naturelle se transforme en étant introduite dans un nouvel univers, l'univers institutionnel. Celle-là est sa façon de mettre en évidence la position humienne concernant la continuité entre le naturel et l'artificiel. Rappelons un passage cité ci-dessus dans lequel Hume écrit à propos de la convention : ce « n'est pas qu'une telle contrainte soit opposée à ces passions ; car si cela était, elle n'aurait jamais pu être acceptée ni maintenu ; mais elle est uniquement contraire à leur mouvement irréfléchi et impétueux<sup>65</sup> ». Hume laisse entendre ailleurs que les conventions sont une forme de satisfaire les tendances naturelles d'une manière oblique : « Tout ce à quoi ils [les hommes] peuvent prétendre est de donner à ces passions naturelles une direction nouvelle, et de nous enseigner que nous pouvons mieux satisfaire nos appétits de manière oblique et artificielle qu'en suivant leur mouvement impétueux et inconsidéré<sup>66</sup> ».

Ci-dessous, Deleuze commente l'antériorité des institutions sociales sur les institutions politiques proprement dites. Selon le philosophe français, dans le cadre de la pensée humienne, il faut comprendre les institutions politiques comme secondaires par rapport aux sociales.

« Que dans l'institution la tendance se satisfasse, n'est pas douteux : dans le mariage la sexualité, dans la propriété l'avidité. On objectera l'exemple d'institutions comme l'État, auxquelles ne correspond nulle tendance. Mais il est clair que de telles institutions sont secondaires, qu'elles supposent déjà des comportements institutionnalisés, qu'elles invoquent une utilité dérivée proprement sociale, laquelle trouve en dernière instance le principe dont elle dérive dans le rapport du social avec les tendances. L'institution se présente toujours comme un système organisé de moyens. C'est bien là, d'ailleurs, la différence entre

---

<sup>65</sup> HUME THN 3.2.2.9 (éd. fr., p. 89).

<sup>66</sup> HUME THN 3.2.5.9 (éd. fr., p. 127).

l'institution et la loi : celle-ci est une limitation d'action, celle-là, un modèle positif d'action.<sup>67</sup> »

Deleuze attire l'attention sur le fait que les conventions dont traite Hume sont sociales ou morales avant d'être politiques. Pour reprendre ses termes, il s'agit de comportements institutionnalisés qui expriment une « utilité dérivée proprement sociale<sup>68</sup> ». Tels sont le mariage et la propriété privée, conventions qui précèdent l'établissement du gouvernement, d'après le livre III du *Traité*. Dans ce livre nous voyons que, sans la convention de la propriété privée, on ne peut surmonter ce que Hume considère comme le principal obstacle au maintien de la société : la facilité avec laquelle les possessions sont transférées entre les personnes, c'est-à-dire l'instabilité de la possession. L'institution de la propriété privée signifie la création d'un nouveau monde originel, artificiel, qui engendre, à l'instar des instincts, une forme organisée de satisfaction possible<sup>69</sup>. À l'intérieur de cette forme organisée, le comportement est institutionnalisé et les passions sont satisfaites d'une manière oblique<sup>70</sup>.

Le gouvernement vient plus tard, mais il n'est absent du récit de Hume sur l'origine de la société. Toujours dans le livre III du *Traité*, Hume consacre une section à l'origine du gouvernement. Il s'agit d'une section brève dans laquelle l'origine du gouvernement est expliquée du point de vue pratique, c'est-à-dire de son utilité, comme on peut s'y attendre. Une fois encore, l'institution apparaît comme une création de ce monde artificiel dans lequel les tendances sont transformées et les passions sont satisfaites obliquement. *Grosso modo*, le passage ci-dessous montre que le gouvernement sert à faire respecter les conventions établies dans la société. Hume désigne aussi bien ces conventions comme les règles de justice – ou comportements institutionnalisés, selon les termes de Deleuze – qui s'avèrent nécessaires à la conservation du corps social.

« Ces sont les personnes que nous appelons les magistrats civils, les rois et leurs ministres, nous gouvernants et dirigeants qui n'ont aucun intérêt, si ce n'est un intérêt éloigné, à commettre un acte d'injustice, puisqu'ils sont indifférents à la plus grande partie de l'État, ont un intérêt immédiat à chaque acte exécutant la justice, lequel est tellement nécessaire au maintien de la

---

<sup>67</sup> DELEUZE Gilles, « Instincts et institutions », *op. cit.*, p. 25.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>70</sup> HUME THN 3.2.5.9 (éd. fr., p. 127).

société, et son satisfaits de leur condition présente comme de leur rôle dans la société. Ici se trouve donc l'origine du gouvernement civil et de la société politique. Les hommes sont incapables de guérir une fois pour toutes, en eux-mêmes ou en autrui, cette étroitesse d'âme qui leur fait préférer le présent au lointain.<sup>71</sup> »

Le gouvernement a un caractère artificiel car il est établi comme un remède pour permettre aux hommes de surmonter une situation qui menace la stabilité du corps social. La menace réside dans la nature des individus, qui ont tendance à préférer le bien le plus proche au bien le plus éloigné. Les individus peuvent dès lors être enclins à ne pas respecter les règles de justice – comme voler les biens d'autrui – parce qu'ils ne s'aperçoivent pas que le manque de respect de ces règles peut entraîner la fin de la société et menacer la jouissance de leurs biens dans un avenir plus lointain. Contre cette menace, et sans changer la nature des individus (changement impossible selon Hume), les êtres humains trouvent une solution : ils font en sorte que l'intérêt immédiat de certaines personnes soit celui de veiller à la bonne application des règles de justice. Soucieux de maintenir leur statut social (intérêt immédiat), certains individus veillent en effet à l'application des conventions.

« Mais Hume développe ici quelque chose de plus que la description d'une tendance psychologique. L'intérêt plus lointain et plus abstrait – l'ordre social – est un intérêt objectif, bien que ce mot ne soit pas utilisé. La fonction de l'appareil judiciaire et répressif consiste donc à établir un équilibre entre deux valeurs, celle du bien immédiat, souvent illusoire, et celle de l'avantage permanent que procure l'empire de la justice. Le magistrat et le système coercitif administré par le gouvernement ont pour fonction de rendre le bénéfice de l'ordre juridique moins abstrait, ou plus présent. Plus précisément, le rôle de l'autorité publique dans ce cas est de rendre présente l'idée d'un coût assez important pour contrebalancer l'attrait du comportement antisocial. Il ne s'agit pas de réprimer les individus en permanence, mais de les amener à se souvenir plus souvent,

---

<sup>71</sup> HUME THN 3.2.7.6 (éd. fr., p. 146).

même si indirectement, de leurs intérêts permanents et les plus importants.<sup>72</sup> »

Le gouvernement contribue à la conservation de la société et de l'ordre social. En un mot, il s'agit de « rendre moins abstrait, ou plus présent, le bénéfice de l'ordre juridique<sup>73</sup> », permettant aux individus d'agir selon les règles d'un univers artificiel dans lequel leurs besoins naturels peuvent être indirectement ou obliquement réalisés. Dans cette perspective, si le gouvernement existe dans l'espèce humaine et pas chez les autres animaux, cela est dû, selon Hume, au fait que l'inadéquation entre les moyens et les fins dans l'espèce humaine a conduit à la nécessité (et donc à la production) d'un tel artifice.

Le gouvernement est compris comme un artifice, se fondant *a fortiori* sur l'imagination. Pressée par les besoins, l'imagination trouve des solutions à partir de ce dont elle dispose dans l'expérience (selon la logique de la raison animale). Ainsi, il ne s'agit pas, pour Hume, d'avancer une différence de nature entre l'homme et l'animal, mais plutôt de degré : les animaux sont également dotés d'imagination, qui fonctionne en fonction de leurs besoins.

## **1.2. La différence de degré entre l'homme et l'animal : imagination et besoin**

Nous avons déjà affirmé plus haut que, chez Hume, c'est l'imagination qui réalise les inventions. L'espèce humaine se caractérise donc par la complexité de l'imagination. Cela s'explique par l'anthropologie du besoin dont nous avons traité ci-dessus : plus il y a de besoins, plus l'imagination fonctionne. Selon Didier Deleule, l'inadéquation humaine entre les moyens et les fins « provoque l'urgence d'une action maîtrisée<sup>74</sup> », c'est-à-dire réfléchie et diligente. Cette action sera d'autant plus efficace que l'individu est familier avec le fonctionnement des objets qui l'entourent. L'imagination est capable de saisir les régularités observées dans l'expérience, et de les utiliser pour forger des alternatives et pallier les déficiences. Pour ce faire, elle établit des relations entre les objets, projette dans l'avenir les relations qui ont été composées dans le passé, propose de nouvelles combinaisons basées sur les mêmes relations et, enfin, dirige la conduite en fonction des nouvelles connaissances. De cette façon, la vie de l'individu devient de plus en plus facile et agréable.

---

<sup>72</sup> KUNTZ Rolf, « Hume: A teoria social como sistema », *Kriterion*, 52 (124), 2011, p. 462.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> DELEULE Didier, « Anthropologie et économie chez Hume : la formation de la société civile », dans GAUTIER Claude (dir.), *David Hume et la question de la société civile*, Paris, PUF, p. 23.



L'être humain est-il le seul animal doté de la capacité à saisir les régularités de l'expérience et à les utiliser à son avantage ? Aucunement. Comme nous l'avons déjà affirmé, Hume soutient que les autres animaux sont également dotés d'imagination, sans laquelle ils seraient incapables de survivre. Mais le philosophe écossais estime que chez aucun autre animal cette capacité n'atteint un niveau équivalent à celui de l'espèce humaine. La raison en est simple : la complexité observée chez l'être humain est directement liée au déséquilibre, tout aussi unique, qui paraît être constitutif de l'espèce humaine.

Le lion a certes besoin de chasser ce dont il se nourrit, mais pour ce faire il dispose de tous les atouts nécessaires grâce à sa constitution. Pour cette raison, son imagination n'a jamais eu besoin de s'aiguiser au point de développer un pouvoir d'intervention élevé dans la nature. Faut-il intervenir dans la nature pour se protéger contre les intempéries ? Mais la nature a déjà fourni au lion la protection dont il a besoin (il est naturellement vêtu<sup>75</sup>). Tout ce dont il a besoin est obtenu directement grâce à sa constitution physique, ou par un exercice de l'imagination qui, comparés à ceux de l'espèce humaine, est élémentaire. Il en va de même pour le bœuf et le mouton, dont la nourriture est à portée de main et en quantité suffisante pour assouvir leur faim. Quel usage les herbivores feraient-ils d'une imagination aussi aiguë que celle de l'homme, si rien ne semble leur manquer dans leur environnement<sup>76</sup> ?

Bien que nous ne puissions pas dire que, dans la philosophie humienne, l'imagination est un attribut exclusif de l'espèce humaine, c'est grâce à l'imagination qu'émerge quelque chose que nous pouvons qualifier d'exclusif car capable de distinguer l'espèce humaine des autres animaux. On constate cependant que la différence entre l'homme et l'animal reste toujours une différence de degré. Elle repose sur les effets, et non sur les principes.

S'il n'est pas le seul à être doté d'une capacité d'invention, cette capacité atteint un tel point chez les êtres humains que, selon Hume, ceux-ci en viennent à renverser leur condition défavorable par rapport aux autres animaux. Sinon, comment expliquer que l'espèce humaine occupe le sommet de la hiérarchie de la nature ? La doctrine théologique explique que l'homme a été créé comme un être supérieur, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, et que toutes les espèces ont été créées pour le nourrir. Mais, pour Hume, l'espèce humaine devient supérieure grâce à une victoire dont le mérite semble pour le moins discutable : c'est la condition maladroite de l'espèce humaine dans l'environnement naturel qui aurait conduit au raffinement de l'imagination et à toutes les conquêtes qui en découlent, non seulement dans le

---

<sup>75</sup> Expression utilisée par Le Roy dans LE ROY, *Lettres sur les animaux*, (éd.) Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 106.

<sup>76</sup> Voir extrait du livre III du *Traité commentée supra* : HUME THN 3.2.2.2 (éd. fr., p. 84).

domaine de la technique, mais encore des sciences – car, pour Hume, les sciences dérivent de l'imagination autant que la technique<sup>77</sup>. En bref, l'humanité n'est pas née supérieure, mais elle l'est devenue dans le but de sauver sa peau.

S'impose ainsi une façon de considérer la raison et la société humaine qui est distincte de celle qui les considère comme des éléments inhérents à une certaine noblesse de l'espèce humaine. En effet, cette autre façon mobilise une notion de nature humaine qui se manifeste d'abord et avant tout comme nature animale. De ce point de vue, il est trompeur de penser que les êtres humains ont amélioré leurs techniques et leurs sciences afin d'occuper une place qui leur serait réservée. Au contraire, une caractéristique particulière de l'espèce animale qui est la nôtre – sa grande fragilité associée à la rareté des ressources pour assurer sa subsistance – a donné lieu à une chaîne d'invention de nouveaux moyens (et de nouveaux besoins) qui n'a pas pu être interrompue.

Concentrons-nous sur le problème de la multiplication des besoins. Pour Hume, s'il est vrai que l'exercice de l'imagination et la formation de la société contribuent à la préservation et au confort de l'espèce humaine, cela ne signifie pas que cette dernière puisse se débarrasser de sa marque spécifique, à savoir l'inadéquation entre les moyens et les fins. Le philosophe estime que l'être humain ne s'arrête pas à la satisfaction de ses besoins fondamentaux : une fois satisfaits, les besoins se multiplient. Pourquoi se multiplient-ils ? La raison en est qu'une invention en engendre d'autres car avec chaque invention le cadre des relations dans l'imagination est reconfiguré. Une fois que le premier vêtement est confectionné et que le premier abri est construit, la technique qui y est employée devient l'objet de nouvelles études et expériences qui aboutissent à d'autres inventions. Ces inventions peuvent servir une fin qui n'était pas prévue – un vêtement voyant qui peut attirer l'admiration générale – et cette fin peut devenir à son tour un besoin pressant.

« Si la raison de l'homme lui confère une grande supériorité par rapport aux autres animaux, ses besoins sont proportionnellement multipliés. Tout son temps, toute sa capacité, son activité, son courage, sa passion, trouvent un emploi suffisant, en luttant contre les misères de sa condition

---

<sup>77</sup> HUME, « Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences », dans *id.*, *Essays, Moral, Political and Literary*, (éd.) Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987.

actuelle. Et fréquemment, voire presque toujours, ils sont trop faibles pour les tâches qui leur sont assignées.<sup>78</sup> »

L'espèce humaine a beau améliorer ses arts mécaniques (techniques) et libéraux (sciences), la multiplication des besoins se produit de telle sorte que l'inadéquation entre les moyens et les fins ne la quitte jamais. Ce processus de multiplication des besoins, suscité par la reconfiguration des relations dans l'imaginaire, exprime une logique du superflu selon laquelle l'homme, par sa nature, est amené à désirer et à fabriquer constamment au-delà du nécessaire. Luiz Roberto Monzani parle du « goût du superflu », un « ressort inhérent à l'homme, qui agit en permanence, dans une progression temporelle géométrique, à mesure que ses connaissances progressent<sup>79</sup> ». Monzani emploie la notion « goût du superflu » en traitant de ce qu'il considère comme le côté obscur des Lumières, dans lequel nous trouvons une anthropologie guidée par l'insatiabilité et l'indétermination du désir, plutôt que par l'idée traditionnelle d'une raison libérée de ses nombreuses tutelles<sup>80</sup>.

Exposant l'envers des Lumières, Monzani soutient que l'homme et l'animal se distinguent comme suit : alors que chez l'animal se retrouve une seule série fermée de trois termes (besoin, désir et satisfaction), chez l'homme il y aurait une deuxième série, ouverte, qui commence et se termine par le désir (désir, besoin indéterminé, élaboration imaginaire, concrétisation de l'objet, satisfaction éphémère, désir).

« C'est précisément cette dernière [la deuxième série] qui semble être une conquête de l'homme, non pas par une négation de la première, mais par l'instauration d'une autre, superposée et supplémentaire ; ce qui provoque, à ce deuxième niveau, la rupture de cette adéquation presque parfaite entre besoin et satisfaction qui existe chez les animaux, tout comme la mise en place d'un nouveau type de cycle, sous la forme d'une spirale

---

<sup>78</sup> HUME, « Of the immortality of the soul », *Essays, Moral, Political and Literary*, (éd.) Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 593. Voici un autre passage qui mériterait d'être mis en valeur : « L'homme, il est vrai, peut par association l'emporter sur tous ses ennemis réels, et devenir le maître de toute la création animale ; mais ne se crée-t-il pas immédiatement à lui-même des ennemis imaginaires, démons de sa fantaisie qui le hantent de superstitieuses terreurs et flétrissent toutes les jouissances de la vie ? » HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2005, p. 261.

<sup>79</sup> MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995, p. 50.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 52.

indéfinie de désirs et d'insatisfactions éphémères qui provoquent de nouveaux désirs, et ainsi de suite indéfiniment.<sup>81</sup> »

On constate un lien entre l'indétermination du désir et l'élaboration imaginaire. Ce lien existe dans l'anthropologie humienne, comme on voit dans le passage ci-dessous, où Hume considère que l'homme ne se suffit pas à lui-même et qu'il se tourne donc vers les objets qui l'entourent dans une recherche incessante de sensations et d'idées vivaces susceptibles de le soulager et de le distraire. C'est ce que Deleule, d'ailleurs celui qui a le mieux compris l'anthropologie du besoin chez Hume, appelle une « impulsion fondamentale » ou une « passion-mère<sup>82</sup> ». Si à première vue ce besoin de vivacité ne semble pas faire partie des besoins fondamentaux de l'être humain, on constate qu'il acquiert une importance qui ne saurait être négligée. C'est la preuve que les besoins produits par la chaîne du besoin et de l'imagination ne cessent pas d'être pressants, et peuvent mettre en échec la préservation de l'individu<sup>83</sup>.

« Ceux qui prennent plaisir à déclamer contre la nature humaine ont observé que l'homme est non seulement impuissant à se supporter lui-même, mais encore que, lorsque vous relâchez toutes les prises que lui offrent les objets extérieurs, il sombre aussitôt dans la mélancolie et le désespoir le plus profond. De là, disent-ils, cette continuelle quête de divertissement dans le jeu, la chasse, les affaires, par laquelle nous nous efforçons de nous oublier nous-mêmes et délivrons nos esprits de l'état languissant où ils retombent dès qu'ils ne sont plus entretenus par quelque émotion vive et alerte. Cette façon de penser m'agrée au point que je reconnais l'incapacité de l'esprit d'assurer par lui-même son propre divertissement et sa quête naturelle après les objets extérieurs susceptibles de produire une sensation vive et de mouvoir les esprits.<sup>84</sup> »

---

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979, p. 25.

<sup>83</sup> Conscient de cela, Deleule écrit que cette impulsion fondamentale « concerne au premier chef la survie de l'individu : d'un côté la mort [...], de l'autre côté la vie ». *Ibid.*, p. 26.

<sup>84</sup> HUME THN 2.2.4.4 (éd. fr., p. 213).

C'est l'imagination qui élève l'espèce humaine au-dessus des autres animaux, et c'est l'imagination qui jette cette même espèce dans une spirale indéfinie de désirs et de satisfactions éphémères. Contrairement aux êtres humains, les autres animaux n'ont pas besoin de quelque chose dont ils ne puissent disposer avec une certaine facilité : voilà une perfection relative. Le décalage entre besoin et moyen semble être le meilleur moyen trouvé par Hume pour souligner la spécificité de l'être humain. Mais qu'en est-il de sa capacité unique à établir des relations de plus en plus complexes ? Cette spécificité ne serait-elle pas plus significative que ladite inadaptation ? Or, la complexité du raisonnement dont est capable l'espèce humaine ne doit être considérée comme une spécificité que comme un effet, non pas comme un principe. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de spécificité en tant que telle sur le seul terrain de la rationalité : par définition, la raison humaine est toujours une raison animale. Ce qui distingue donc l'homme des autres espèces n'est pas la capacité de raisonner, mais une capacité de raisonner qui atteint un niveau unique en fonction du déséquilibre entre les moyens et les fins.

Plus particulièrement, ce qui distingue le niveau unique de notre capacité de raisonner c'est l'étendue qu'acquiert la connaissance et l'imagination. Une telle étendue permet un degré de détachement exceptionnel entre les moyens inventés et la constitution de l'espèce. En un mot, ce qui distingue les niveaux de rationalité, c'est l'invention. Bien entendu, il ne s'agit pas de n'importe quelle invention, car les autres animaux inventent aussi dans la mesure où ils trouvent des solutions aux obstacles qu'ils doivent affronter. Il s'agit d'une invention qui, s'écartant de la constitution naturelle, est capable de permettre au plus faible des animaux de s'en sortir dans un contexte de guerre perpétuelle entre toutes les créatures de la nature<sup>85</sup>.

Néanmoins, aussi complexe que soit le raisonnement humain, et pour plus miraculeuses que soient les inventions que le raisonnement rend possibles, les lois en vertu desquelles tout cela se déroule sont les mêmes, selon Hume, que celles dirigeant la rationalité chez les animaux. Ce sont les principes d'association des idées : « les trois relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité agissent de la même façon sur les bêtes et sur les créatures humaines<sup>86</sup> ». C'est pourquoi il n'est pas difficile de reconnaître la théorie de la connaissance de Hume dans les passages consacrés à la raison des animaux, dans le *Traité* (1.3.16) et dans l'*Enquête sur l'entendement humain* (section 9). Nous aurons l'occasion de commenter des passages d'une section comme de l'autre. La rationalité animale s'identifie à la rationalité humaine. Hume

---

<sup>85</sup> L'expression « guerre perpétuelle entre les créatures de la nature » est employée par Déméa dans le *Dialogues*. HUME David, *Dialogues sur la religion naturelle*, Michel Malherbe (trad.), Paris, Vrin, 2005, p. 259)

<sup>86</sup> HUME THN 2.1.12.7 (éd. fr., p. 179).

fonde les deux rationalités sur sa conception de l'imagination, c'est-à-dire sur l'habitude et l'expérience.

« Dans tous les cas, nous pouvons observer que l'animal infère un fait qui dépasse ce qui frappe immédiatement ses sens ; et que cette inférence se fonde entièrement sur l'expérience passée pour autant que la créature attend de l'objet présent les mêmes conséquences qui, a-t-elle toujours trouvé dans ses observations, résultèrent d'objets semblables.<sup>87</sup> »

Dans le passage ci-dessus, on entrevoit le caractère empiriste de la théorie de la connaissance de Hume : 1) inférer signifie affirmer quelque chose qui va au-delà de ce qui se présente immédiatement aux sens ; 2) pour qu'une inférence puisse être faite, il faut passer par ce qui a déjà été expérimenté par les sens dans le passé ; et 3) c'est donc par les sens que l'on peut aller au-delà des sens. Connaître, c'est acquérir une habitude et s'attendre à ce que ce qui s'est avéré régulier dans le passé continue à se produire de la même manière à l'avenir. La simplicité du passage que nous venons de citer masque la radicalité du système, envisagé comme l'une des expressions les plus radicales de l'empirisme au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Néanmoins, tout en étant tous fondés sur l'habitude, tous les raisonnements ne sont pas équivalents. Alors de quelle manière, des hommes aux animaux – et entre les différentes espèces d'animaux –, peut-on admettre la supériorité de la raison sans jamais perdre de vue que les principes de l'entendement restent toujours les mêmes ? En d'autres termes, en quoi consiste réellement une telle supériorité ?

Dans la section consacrée à la raison des animaux dans l'*Enquête*, Hume ajoute une note importante qui peut nous aider à répondre à ces questions. En premier lieu, Hume soutient que la différence entre la raison humaine et la raison animale est de même nature que la différence entre les raisons de deux individus de l'espèce humaine.

« Puisque tous nos raisonnements sur les questions de fait procèdent uniquement de l'accoutumance, on peut demander comment il se fait que les hommes surpassent tant les animaux par le raisonnement, et qu'un homme en surpasse tant un autre.

---

<sup>87</sup> HUME EHU 9.4 (éd. fr., p. 178).

La même accoutumance n'a-t-elle pas sur tous la même influence ?

Nous allons tenter ici d'expliquer brièvement la grande différence qu'on découvre entre les entendements humains ; après quoi, on comprendra aisément la raison de la différence entre les hommes et les animaux.<sup>88</sup> »

Voici la liste de raisons énumérées par Hume dans la même note.

- « 1. Quand nous avons vécu quelque temps et que nous nous sommes accoutumés à l'uniformité de la nature, nous acquérons une habitude générale qui nous fait toujours transférer le connu à l'inconnu et penser que celui-ci ressemblera à celui-là. Grâce à ce principe général né de l'habitude, nous regardons même une expérience unique comme une base de raison de raisonnement et attendons un événement semblable avec certain degré de certitude, si l'expérience a été faite, avec soin et si elle a été débarrassée de toute circonstance étrangère. On considère donc comme une opération de grande importance de noter les conséquences des choses ; comme un homme peut en surpasser énormément un autre par l'attention, la mémoire et l'observation, il en résultera une énorme différence dans leurs raisonnements.
2. S'il y a entrelacement des causes pour la production d'un effet, un esprit peut être beaucoup plus ample qu'un autre et plus capable de comprendre l'ensemble du système d'objets et d'inférer correctement les conséquences.
3. Un homme est capable de poursuivre un enchaînement de conséquences plus loin qu'un autre.
4. Peu d'homme peuvent penser longtemps sans tomber dans la confusion d'idées, sans prendre une idée pour une autre ; il y a divers degrés de cette infirmité.
5. La circonstance, dont dépend l'effet, s'entoure fréquemment d'autres circonstances étrangères et extrinsèques. Leur séparation requiert souvent beaucoup d'attention, de précision et de subtilité.

---

<sup>88</sup> HUME EHU 9.5 (n. 1) (éd. fr., p. 178).

6. La formation de maximes générales à partir d'observations particulières est une opération très méticuleuse ; rien n'est plus habituel que de commettre des erreurs sur ce point par précipitation ou par étroitesse d'esprit, quand on ne considère pas de tout côté l'objet étudié.
  7. Quand nous raisonnons à partir d'analogies, l'homme qui a la plus grande expérience ou qui découvre les analogies le plus promptement raisonne le mieux.
  8. Les inclinations nées du préjugé, de l'éducation, de la passion, du parti, etc., agissent sur un esprit plus que sur un autre.
  9. Une fois que nous avons acquis de la confiance au témoignage humain, les livres et la conversation élargissent la sphère personnelle d'expérience et de pensée d'un homme beaucoup plus que celle d'un autre.
- Il serait facile de découvrir de nombreuses autres circonstances qui mettent de la différence entre les entendements humains.<sup>89</sup> »

Hume ne prétend cependant pas fournir une liste exhaustive. Une grande partie de la liste comprend des opérations directement liées à la relation de causalité. Il s'agit en effet d'une relation qui est fondamentale pour toute connaissance sur les questions de fait chez Hume. Le transfert entre le connu (passé) et l'inconnu (futur) se produit grâce à l'analogie trouvée entre le connu et l'inconnu. Néanmoins, une fois l'analogie vérifiée, ce qui est transféré est une relation de cause à effet. Si une personne a constaté d'innombrables fois dans le passé que les corps tombent, à l'avenir cette personne s'attendra à ce qu'ils tombent chaque fois que les conditions seront similaires.

Hume affirme que lorsqu'une série de causes produit un certain effet, il existe des esprits plus amples (*larger*) que les autres, c'est-à-dire plus aptes à comprendre l'ensemble du système de ces objets et d'en « inférer correctement les conséquences ». Il faut beaucoup « d'attention, de précision et de subtilité » pour pouvoir distinguer entre les véritables circonstances dont dépend l'effet et les circonstances qui les accompagnent mais qui sont « étrangères et extrinsèques<sup>90</sup> ». Ainsi, la variation de ces trois qualités de l'esprit concerne une qualité d'observation. Avec les variations de la mémoire, une telle qualité d'observation rend un raisonnement supérieur à un autre, même si tous sont fondés sur l'habitude et l'expérience. En

---

<sup>89</sup> HUME EHU 9.5 (n.1) (éd. fr., p. 178).

<sup>90</sup> *Ibid.*



outre, Hume considère qu'il existe différentes capacités à pousser *to a greater length* une certaine chaîne de conséquences<sup>91</sup> – une autre expression qui rappelle l'ampleur ou l'étendue de la pensée.

Il y a des esprits plus attentifs que d'autres, avec une plus grande capacité à observer le tout, le particulier, à retenir, séparer, identifier les similitudes, etc. Du point de vue de l'imagination, la capacité à composer des relations est aussi bien variable. Par exemple, les êtres humains sont capables d'établir des relations causales plus complexes, reliant des éléments qui semblent n'avoir aucune relation à première vue. Alors qu'ils enquêtent sur la première origine ou « l'histoire de la race humaine », les animaux restent « limités dans ses observations et raisonnements à quelques objets sensibles qui les entourent<sup>92</sup> ». Hume utilise l'expression « effort de pensée et de l'imagination<sup>93</sup> », suggérant que certaines relations exigent tellement d'effort qu'elles dépasseraient la capacité des animaux. En d'autres termes, quelques relations plus immédiates pour les hommes sont susceptibles de sembler extrêmement lointaines pour les animaux, et cela se produit, selon Hume, parce que l'imagination animale n'est pas assez forte pour composer ces relations<sup>94</sup>.

### **1.3. L'animal comme critère pour penser l'humain : l'analogie utile entre l'homme et l'animal**

Mais pourquoi la parité entre la raison humaine et la raison animale conduit-elle Hume à considérer l'animal ? Ne serait-il pas judicieux de se concentrer sur l'être humain et de renoncer à discuter des animaux ? Si nous observons attentivement, Hume ne fait pas autre chose : comme nous l'avons dit plus haut, il est loin de se préoccuper des animaux pour eux-mêmes. Cependant, la parité entre la raison humaine et la raison animale rend un service précieux à son étude de la nature humaine : grâce à elle, l'animal devient un critère pour penser l'homme, fournissant un outil important pour réfuter les systèmes philosophiques de la tradition. Pour reprendre les propres termes de Hume, la doctrine qui reconnaît telle parité est aussi évidente qu'*utile*. Elle fournit « une sorte de pierre de touche, au moyen de laquelle nous

---

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> HUME, « Of the dignity or meanness of human nature », dans *id.*, *Essays, Moral, Political and Literary*, (éd.) Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 82.

<sup>93</sup> HUME THN 2.2.12.8 (éd. fr., p. 277).

<sup>94</sup> Telle différence relative à l'imagination se manifeste dans les passions indirectes (Voir Hume THN 2.1.12 et 2.2.12). La version brésilienne de la thèse examine les sections sur les passions animales.

pouvons mettre à l'épreuve tous les systèmes<sup>95</sup> » qui réfutent la communauté avec les animaux. Dans la section du *Traité* consacrée à la raison des animaux, nous lisons :

« Le défaut commun des systèmes dont les philosophes se sont servis pour expliquer les actes de l'esprit, c'est qu'ils supposent une subtilité et un raffinement de pensée qui dépassent non seulement la capacité des simples animaux, mais aussi celle des enfants et des gens ordinaires de notre propre espèce, qui sont cependant susceptibles des mêmes émotions et des mêmes affections que les personnes d'un génie et d'un entendement des plus accomplis. Une telle subtilité prouve clairement la fausseté d'un système, comme le contraire, la simplicité, en prouve la vérité.<sup>96</sup> »

En supposant une pensée très subtile et raffinée pour expliquer les actions de l'esprit, les systèmes traditionnels commettent la grave erreur, suggère Hume, d'attribuer des causes différentes à des effets similaires. Les animaux, les enfants et les personnes ordinaires – les personnes qui mènent une vie éloignée des sciences et de la philosophie – accomplissent des actions mentales similaires à celles de personnes douées d'un génie et d'une intelligence supérieurs. Il faut que la même cause soit attribuée à toutes les actions similaires. Gautier commente ci-dessous la signification de cette « correction » à la tradition apportée par Hume.

« Ce qui, sur le plan général, excédait les termes de l'analogie, se trouve en quelque sorte réduit au principe d'une capacité dont l'opérativité est tributaire de circonstances si particulières qu'elle ne se développe pas, pour ainsi dire, chez la plupart des êtres humains.<sup>97</sup> »

En regroupant les animaux, les enfants, les personnes ordinaires et les génies, Hume adopte une démarche inhabituelle. Toutes ces catégories, y compris les animaux, sont prises comme si elles étaient sur un pied d'égalité avec les génies, hommes qui, selon les termes de Hume, se révèlent exceptionnels en philosophie et dans les sciences, et auxquels l'humanité

---

<sup>95</sup> HUME THN 1.3.16.3 (éd. fr., p. 255).

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », *art. cit.*, p. 218.

sera toujours redevable – Newton, par exemple<sup>98</sup>. D'un côté, nous avons ceux que la tradition tend à exclure de la sphère de la rationalité ; de l'autre, ceux qui sont l'expression la plus élevée de la rationalité et que la tradition prend à tort pour le modèle de toute pensée.

Hume invite le lecteur à penser les quatre catégories selon les mêmes principes, nous amenant à constater que l'étude de l'une d'entre elles en vient à préparer successivement l'étude de l'autre. En effet, dans le cadre d'une enquête qui se veut radicalement expérimentale, plus l'ensemble des phénomènes dont on tire les principes est varié, plus ces principes seront solides. On reconnaît ici l'opposition entre le normal et le pathologique que Jean-Pierre Cléro identifie chez Hume. Cléro trouve chez Hume une idée qui sera également importante pour Georges Canguilhem au milieu du XX<sup>e</sup> siècle : « il faut interroger le fonctionnement anormal du psychisme pour comprendre son fonctionnement normal<sup>99</sup> ». Y aurait-il une différence de nature entre le fou et le génie ? Hume pense qu'il n'y en a pas.

« Et il ne sera pas mal venu de remarquer que, de même qu'une imagination vive dégénère très souvent en démence ou folie et lui ressemble beaucoup par ses opérations, l'une et l'autre influencent le jugement de la même manière et produisent la croyance exactement d'après les mêmes principes.<sup>100</sup> »

Le raisonnement du génie se fonde sur l'imagination et la croyance tout autant que le raisonnement du fou. On pourrait penser que le premier s'appuie sur la raison pure, indépendante de l'imagination, mais ce n'est pas le cas selon Hume. C'est l'imagination qui permet aux personnes dites ordinaires et aux animaux de trouver des solutions aux problèmes quotidiens. Dans tous les cas, il s'agit de l'acquisition d'habitudes et de l'acte d'espérer dans l'avenir ce que l'on a appris des expériences passées. Pour reprendre une expression de Hume, il s'agit d'éclairer l'inconnu à partir du connu<sup>101</sup>.

On comprend finalement que l'animal peut devenir une pierre de touche capable de tester les systèmes philosophiques de la tradition. Hume comprend que si une hypothèse ne peut pas être appliquée aux animaux, elle doit être considérée comme non valable pour expliquer la rationalité de l'espèce humaine.

---

<sup>98</sup> Hume considère Newton comme l'un de ces grands hommes. HUME, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vols, Indianapolis, Liberty Fund, 1983, p. 362.

<sup>99</sup> CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998, p. 232.

<sup>100</sup> HUME THN 1.3.10.9 (éd. fr., p. 192).

<sup>101</sup> HUME EHU 9.5 (n. 1) (éd. fr., p. 178).

« Donc, quand une hypothèse est avancée pour expliquer une opération mentale commune aux hommes et aux animaux, nous devons l'appliquer aux uns et aux autres, et de même que toute hypothèse vraie supportera cette épreuve, je peux prendre le risque d'affirmer qu'aucune hypothèse fautive ne saura jamais l'endurer.<sup>102</sup> »

Cela dit, une objection pourrait être soulevée : mais comment pouvons-nous être sûrs que les actions mentales des animaux sont similaires aux nôtres, comme le prétend Hume, si nous ne sommes pas capables d'accéder à l'esprit animal ? Hume n'a aucune difficulté à répondre à cette objection. Pour lui, la similitude au sujet des actions mentales découle directement d'une autre similitude qu'il considère comme évidente. C'est la similitude entre, d'une part, les actions que nous voyons les animaux accomplir sous nos yeux et qui tendent à la préservation de leur vie (par exemple, un chien qui évite le feu ou le précipice), et, d'autre part, nos actions qui ont la même finalité.

« En adaptant des moyens à des fins, nous avons conscience d'être nous-mêmes guidés par la raison et l'intention, et de ne pas accomplir sans le savoir ni sans le vouloir ces actions qui tendent à assurer notre propre conservation, à obtenir le plaisir et à éviter la douleur. Par conséquent, lorsque nous voyons d'autres créatures, en des millions de cas, accomplir des actions semblables et les diriger vers des fins semblables, tous nos principes de raison et tous nos principes de probabilité nous poussent avec une force invincible à croire à l'existence d'une cause semblable. Il n'est pas besoin, à mon sens, d'illustrer cet argument par l'énumération de cas particuliers. L'attention la plus légère nous en fournira plus qu'il n'est nécessaire. La ressemblance entre les actions des animaux et celles des hommes est si complète sur ce point que la première action venue du premier animal qu'il nous plaira de choisir nous offrira un argument incontestable en faveur de la présente doctrine.<sup>103</sup> »

---

<sup>102</sup> HUME THN 1.3.16.3 (éd. fr., p. 255).

<sup>103</sup> HUME THN 1.3.16.1 (éd. fr., p. 178).

Voilà la preuve du raisonnement des animaux faite au moyen d'un argument de nature analogique<sup>104</sup>. Étant donné qu'ils sont analogues, la simplicité de la raison animale indique la simplicité de la raison humaine, si bien que toute hypothèse qui ne respecte pas le critère de la simplicité dans la raison humaine doit être considérée comme une chimère.

Voyons comment se produit la preuve par analogie. La forme de l'argument est la suivante : je suis conscient de la relation entre les deux termes A (comportement humain) et B (intériorité humaine), et je perçois qu'un troisième terme C (comportement animal) présente des similitudes par rapport à A ; cela étant, je peux conclure qu'il existe un quatrième terme D (intériorité animale) entretenant la même relation avec C que celle existant entre B et A. Nous ne pouvons pas accéder immédiatement à l'intériorité animale, mais nous pouvons donc – ou plutôt, nous devons – l'inférer de ce que nous savons de notre propre intériorité.

Voici comment Claire Crignon explique le raisonnement par analogie lorsqu'elle examine son importance chez Hippocrate et dans la pensée médicale de Locke.

« L'observation de similitudes rend possible la constitution d'un véritable raisonnement : le raisonnement par analogie. Celui-ci se fonde sur l'observation de ressemblances : entre des effets perçus antérieurement (que l'on pouvait alors rapporter à des causes perceptibles) et des effets actuellement perçus (que l'on ne peut rapporter à aucune cause), ou bien entre les qualités de certains objets qui tombent sous notre observation (la fumée) et les qualités d'objets qui échappent à notre observation (le feu).<sup>105</sup> »

Dans l'incapacité de comprendre l'essence d'une maladie, le médecin a recours au raisonnement par analogie, qui lui permet d'expliquer « les processus qui échappent à l'observation sensorielle<sup>106</sup> ». Il s'agit d'une « reconstruction des phénomènes internes invisibles par analogie avec les phénomènes visibles à l'extérieur<sup>107</sup> ». Selon Crignon,

---

<sup>104</sup> L'argument analogique remonte à des auteurs comme Montaigne et Plutarque. Voir MONTAIGNE Michel de, *Les Essais*, Livre II, Éditions Champion, Paris, 1989, p. 559 ; PLUTARQUE, *L'Intelligence des animaux*, dans *id.*, *Œuvres morales*, XIV, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 12.

<sup>105</sup> CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l'art médical*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 316.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> JOUANNA Jacques, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992, p. 442. Ver « De l'observation du visible à la reconstruction de l'invisible », in *ibid.*, p. 409-452. Dans son analyse de l'héritage de la médecine hippocratique dans la modernité, Crignon cite Jouanna.

l'analogie fournit à la médecine un modèle légitime de scientificité basé sur la probabilité, se distinguant des mathématiques qui sont fondées sur la certitude et la démonstration<sup>108</sup>. Il y a un parallèle entre ces considérations sur l'analogie en médecine et l'analogie dans l'argument de Hume en faveur de l'existence de la raison des animaux<sup>109</sup>.

Pour Hume, les animaux tout comme les hommes agissent en vue de leur propre conservation : cherchant le plaisir et évitant la douleur, ils adaptent les moyens aux fins. C'est précisément cette adaptation qui indique l'existence de la raison animale. Nous ne mettons pas notre main au feu car nous savons que, si nous le faisons, nous nous brûlerons. Nous adaptons alors le moyen (tenir notre main éloignée du feu, ou encore éviter le bord d'un précipice) pour favoriser la présence du plaisir et l'absence de douleur, autrement dit pour nous préserver. Ce type d'adaptation est, selon Hume, guidée par un principe, à savoir la raison et le dessein (*design*). Ainsi, raison et dessein sont conçus comme *causes* à la fois de nos actions et de l'adaptation des moyens aux fins.

Pour Hume, la raison animale est conçue grâce à ce rapport de causalité. À travers l'analogie entre les hommes et les animaux, nous sommes poussés à leur attribuer la même relation causale, ce qui implique de concevoir qu'ils sont doués de pensée et de raison. Si je constate chez les hommes un principe qui est la cause de ses actions et de l'adaptation des moyens aux fins, lorsque je me tourne vers les animaux, il suffit de constater un effet semblable pour que l'esprit soit conduit à concevoir une cause semblable. C'est ainsi que Hume conçoit toute relation causale : étant donnée une expérience antérieure, il suffit d'apercevoir la cause pour que l'effet soit naturellement introduit dans l'esprit ou, comme dans le cas présent, il suffit d'apercevoir l'effet pour que la cause soit introduite. Le rapport de causalité accompagne le rapport de similitude et, comme résultat, l'analogie s'impose à la pensée : « tous nos principes de raison et tous nos principes de probabilité nous poussent avec une force invincible à croire à l'existence d'une cause semblable<sup>110</sup> ».

L'expression « force invincible » n'est pas purement rhétorique. L'argumentation de Hume en faveur de la raison animale s'accorde à son système sur la nature de l'entendement

---

<sup>108</sup> CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l'art médical, op. cit.*, p. 351.

<sup>109</sup> Comme nous le verrons ci-dessous, Hume considère que l'analogie est la seule source de connaissance du monde extérieur. Dans l'ouverture de la section sur la raison des animaux dans la première *Enquête*, il écrit : « Tous nos raisonnements sur des questions de fait se fondent sur une espèce d'analogie qui nous conduit à attendre d'une cause les mêmes événements qui, avons-nous remarqué, résultent de causes semblables. » HUME EHU 9.1 (éd. fr., p. 175).

<sup>110</sup> HUME THN 1.3.16.1 (éd. fr., p. 254).

humain, dont le fondement réside dans l'imagination. Cette dernière est, sous cette perspective, une croyance profondément enracinée dans l'esprit.

« Toutes les opinions et toutes les notions des choses auxquelles nous avons été accoutumés dès notre enfance prennent si profondément racine qu'il nous est impossible de les éradiquer par tous les pouvoirs de la raison et de l'expérience ; et non seulement cette habitude approche par l'influence celle qui naît de l'union constante et inséparable des causes et des effets, mais, en maintes occasions, elle va jusqu'à en triompher. Ici, nous ne devons pas nous contenter de dire que la vivacité de l'idée produit la croyance ; il nous faut soutenir qu'elles sont identiques l'une à l'autre.<sup>111</sup> »

Il n'est pas difficile de constater que l'argument analogique suggère la présence d'un anthropomorphisme dans l'étude des animaux chez Hume : l'intériorité des animaux semble découler de la connaissance que nous avons de notre propre intériorité. Ce constat se confirme lorsque nous voyons que, chez Hume, la parité entre les êtres humains et les autres animaux ne concerne pas seulement la rationalité, mais les passions et l'identité personnelle<sup>112</sup>. Toutefois, avant de considérer telle parité comme une exagération anthropomorphique et inacceptable, il est nécessaire d'analyser quels sont les attributs que Hume confère aux animaux par l'analogie avec les êtres humains.

Si l'approche de Hume est anthropomorphique, force est de reconnaître qu'elle est aussi bien zoomorphique. Rappelons le critère de simplicité comme principe des actions mentales auquel le philosophe fait appel contre les systèmes philosophiques de la tradition. Les animaux sont la pierre de touche servant à combattre ces systèmes. Chez Hume, tant la raison humaine que les passions, voire le *self*, sont tous les fruits de cette position philosophique qui prend l'animal comme un critère pour penser l'homme.

Ainsi, nous constatons que la rationalité transférée de l'être humain à l'animal est elle-même un produit de l'adoption de l'animal comme critère. En effet, les principes de la rationalité ne sont pas ceux si « subtils et raffinés » que Hume rejette dans les systèmes traditionnels, mais plutôt ceux qui orientent les actions de la conservation de la vie. Une telle

---

<sup>111</sup> HUME THN 1.3.9.16 (éd. fr., p. 183).

<sup>112</sup> La version brésilienne de cette thèse examine la parité en ce qui concerne les passions et l'identité personnelle.

rationalité est donc animale par excellence. Son principe est l'habitude, c'est-à-dire la simple capacité de s'attendre à ce que l'objet observé produise des effets déjà produits par des objets similaires dans le passé.

Hume ne se laisse pas prendre au piège qu'un anthropomorphisme inacceptable et naïf pourrait lui poser. Dans la thèse la plus importante des *Dialogues*, Philon rejette l'anthropomorphisme de Cléanthe, qui défend l'argument de la preuve de l'existence de Dieu *a posteriori* en recourant à l'analogie entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine. Philon accuse Cléanthe d'« anthropomorphiser » Dieu dans la mesure où Cléanthe transfère négligemment à Dieu une relation que l'on retrouve chez les êtres humains, à savoir la relation entre l'artisan et son produit. La négligence consiste à supposer que l'intelligence divine soit au monde ce que l'intelligence de l'horloger est à la montre. Selon Philon (et Hume), l'erreur ne se produit pas parce que le raisonnement se fait par une analogie, mais parce que l'analogie est en l'occurrence trop fragile pour être vraie<sup>113</sup>.

Hume considère qu'une telle fragilité se transforme en force lorsqu'il s'agit de comparer l'être humain à l'animal. L'analogie s'impose à la pensée : celle-ci doit l'adopter, faute de quoi le système philosophique serait compromis dans son intégralité. En effet, dans le cadre de la méthode expérimentale humienne, penser par analogie est loin d'être interdit. Toute connaissance est dérivée du transfert de ce qui est connu vers l'inconnu, si bien que ce transfert ne peut s'accomplir que par analogie. C'est ce que nous expliquent les premières lignes de la section consacrée aux animaux dans l'*Enquête*. Lorsque l'on s'attend à ce qu'un objet produise les mêmes effets qu'un objet similaire observé dans le passé, on établit une analogie entre les deux objets.

« Tous nos raisonnements sur des questions de fait se fondent sur une espèce d'analogie qui nous conduit à attendre d'une cause les mêmes événements qui, avons-nous remarqué, résultent de causes semblables. Là où les causes sont entièrement semblables, l'analogie est parfaite et l'inférence qu'on en tire est certaine et concluante ; personne ne peut jamais douter que, là où l'on voit un morceau de fer, il y aura du poids et de la cohésion entre les parties, comme dans tous les autres cas qui sont toujours tombés

---

<sup>113</sup> Outre que le degré de similitude entre les objets comparés est loin d'être équivalent, les animaux sont observables dans l'expérience, ce qui n'est pas le cas de la nature telle qu'elle est évoquée par Cléanthe – l'ordre général de l'univers –, dont la disproportion par rapport à l'homme, comme l'observe Philon, dépasse les limites des facultés humaines. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, éd. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 28.



sous notre observation. Mais là où les objets n'ont pas une ressemblance aussi rigoureuse, l'analogie est moins parfaite et l'inférence moins concluante ; pourtant elle conserve encore de la force en proportion du degré de similitude et de ressemblance.<sup>114</sup> »

Afin de confirmer le bien-fondé de la procédure analogique, Hume rappelle que celle-ci est employée par les anatomistes ayant recours à des observations du corps des animaux pour comprendre le fonctionnement du corps humain. Dans la suite du passage cité ci-dessus, Hume explique :

« Les observations anatomiques, faites sur un être animé, s'étendent, par cette espèce de raisonnement, à tous les êtres animés ; assurément, quand, par exemple, on prouve clairement que la circulation du sang se produit dans une créature, comme dans une grenouille ou un poisson, c'est là une forte présomption que le même principe se retrouve dans toutes les créatures. On peut pousser plus loin ces remarques par analogie, même dans la science dont nous traitons actuellement ; une théorie qui nous sert à expliquer les opérations de l'entendement, ou l'origine et la connexion des passions humaines, acquerra un surcroît d'autorité si nous trouvons que la même théorie est nécessaire pour expliquer les mêmes phénomènes chez tous les autres êtres animés.<sup>115</sup> »

Nous retrouvons la même observation sur l'anatomie dans le *Traité*, section intitulée « Sur l'orgueil et l'humilité des animaux », avec quelques précisions concernant la physiologie.

« Ainsi, quoique l'on puisse légitimement présumer que le mélange des humeurs et la composition des minuscules parties soient quelque peu différents chez les hommes et chez les simples animaux, si bien que l'expérimentation d'un remède effectuée sur les uns n'aura pas toujours le même effet, appliquée aux autres, pourtant la même hypothèse qui, dans une espèce,

---

<sup>114</sup> HUME, EHU 9.1 (éd. fr., p. 175).

<sup>115</sup> HUME, EHU 9.1 (éd. fr., p. 175).

explique le mouvement musculaire, la progression du chyle, la circulation du sang, doit pouvoir s'étendre à toutes les autres ; dans la mesure où la structure des veines et des muscles, la constitution et la situation du cœur, des poumons, de l'estomac, du foie et des autres parties sont les mêmes, ou à peu près les mêmes, chez tous les animaux. Selon que cette hypothèse s'accorde ou ne s'accorde pas avec les expérimentations que nous pouvons faire sur toute espèce de créatures, nous pouvons tirer une preuve de sa vérité ou de sa fausseté en général. Appliquons donc cette méthode d'enquête, si rigoureusement fondée et si utile dans les raisonnements qui concernent le corps, à notre anatomie de l'esprit et voyons quelles découvertes elle nous permettra de faire.<sup>116</sup> »

Hume propose en effet que la philosophie adopte une procédure, courante en anatomie, dans laquelle la comparaison et l'analogie entre différentes espèces sont employées comme moyens d'investigation scientifique. Telle procédure, une fois appliquée à « l'anatomie de l'esprit » (pour reprendre l'expression de Hume), doit nous permettre de faire de nouvelles découvertes. Sans doute pense-t-il aux découvertes de son propre système philosophique, d'autant plus fort qu'il est capable d'englober les animaux, à la différence des systèmes de la tradition<sup>117</sup>.

Comme le philosophe, anatomiste de l'esprit, l'anatomiste doit savoir distinguer ce qui est circonstanciel de ce qui est structurel : il y a des différences dans le mélange des humeurs et dans la composition des particules, ce qui explique que les mêmes médicaments ont des effets différents selon l'espèce animale. Néanmoins, « la constitution et la situation du cœur, des poumons, de l'estomac, du foie et des autres parties sont les mêmes, ou à peu près les mêmes,

---

<sup>116</sup> HUME, THN 2.1.12.2 (éd. fr., p. 176).

<sup>117</sup> En commentant l'ouverture de la section sur la raison des animaux dans l'*Enquête*, Thomas Huxley, le « bulldog » de Darwin, suggère dans son livre sur Hume (1879) que celui-ci aurait esquissé « dans ses principales lignes le plan de la psychologie comparée » : un « remarquable exemple de la sagacité de Hume, c'est qu'il a compris l'importance d'une branche de la science, dont on peut à peine dire même aujourd'hui qu'elle existe ». HUXLEY Thomas, *Hume, sa vie, sa philosophie*, trad. Gabriel Compayré, Gabriel, Paris, Germer Baillière, 1880, p. 147. L'idée d'une psychologie comparée s'inspire de l'anatomie comparée qui affleure avec Buffon et Daubenton dans l'*Histoire naturelle*, et notamment avec Georges Cuvier à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Cf. SCHIMITT Stéphane, « Studies on Animals and the Rise of Comparative Anatomy at and around the Parisian Royal Academy of Sciences in the Eighteenth Century », *Science in Context*, vol. 29, n. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 11-54. Pour la place de l'anatomie dans la pensée philosophique et médicale de Locke, voir : CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l'art médical*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

chez tous les animaux<sup>118</sup> ». Ces similitudes constatées dans les corps de différentes espèces, dont l'espèce humaine, conduisent l'anatomiste à adopter la même hypothèse pour expliquer le fonctionnement des muscles, la circulation du sang, etc. Il s'agit donc d'une procédure fondée sur l'évidence de similitudes qui ne peuvent être ignorées sans porter atteinte à la nature expérimentale de la méthode. Des causes similaires doivent être attribuées à des effets similaires<sup>119</sup>.

Mais en quoi l'animal contribue-t-il à l'investigation des principes de l'esprit humain ? Les animaux fournissent-ils des données supplémentaires à une théorie concernant l'être humain qui n'est appliquée aux animaux que dans le but de prouver la même théorie ? En ce sens, Gautier déclare :

« La démarche comparative se sert des non humains comme d'un terrain d'expérimentation pour mettre à l'épreuve certaines des hypothèses établies dans les sections précédentes de l'*Enquête*. L'extension de leur domaine de pertinence vaudra gain "autorité"<sup>120</sup>. »

Ce n'est donc pas une petite contribution compte tenu de l'autorité que l'expérience acquiert dans la philosophie humienne. Néanmoins, toujours est-il que la contribution apportée par le thème de l'animal semble aller plus loin, au point de déterminer la formulation même des hypothèses qui constituent la 'science de l'homme' chez Hume. En effet, le thème de l'animal prépare un terrain commun à partir duquel la rationalité humaine est expliquée. Ce terrain commun rend explicite l'aspect pragmatique de toute rationalité. Cela devient évident chez Hume grâce à la relation étroite entre les associations dans l'imagination – la véritable source de connaissance pour Hume – et la notion d'autoconservation. La disparition des principes d'association « conduirait immédiatement la nature humaine à la ruine et à sa propre perte.<sup>121</sup> »

---

<sup>118</sup> HUME, THN 2.1.12.2 (éd. fr., p. 176).

<sup>119</sup> Rien n'empêche qu'une similitude donnée amène à la formulation d'une hypothèse qui ensuite s'avère fautive. Tel est le cas, remarque Hume, de l'inférence suivant laquelle « nous inférons la circulation de la sève dans les végétaux de notre expérience que le sang circule dans les animaux ». HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, éd. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 21. Telle analogie est réfutée par Stephen Hales en 1716. Berkeley consacre des passages intéressants à cette discussion dans BERKELEY George, *Siris : A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries* (1744), dans *id.*, *Works*, V, p. 41. Buffon traduit Hales en 1735. Pour ce qui est de la découverte de la circulation sanguine, voir HARVEY William, *De Motus Cordis, Étude anatomique du mouvement du cœur et du sang chez les animaux*, trad. C. Laubry, Paris, G. Doin, 1950 [1628].

<sup>120</sup> GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », *art. cit.*, p. 215.

<sup>121</sup> HUME THN 1.4.4.1 (éd. fr., p. 312).

La nature pragmatique de la rationalité chez Hume a été signalé par plusieurs auteurs, comme Deleuze, qui affirme : « la subjectivité dans son essence est pratique. [...] Si le sujet se constitue dans le donné, en effet, il n’y a pas d’autre sujet que pratique<sup>122</sup> ». S’appuyant sur Kemp Smith, Gautier rapproche naturalisme et scepticisme tout en soulignant l’aspect *fonctionnel* du naturalisme présenté dans la section sur la raison des animaux<sup>123</sup>. Selon Gautier, cet aspect fonctionnel indiquerait l’importance qu’il convient d’attribuer à la section sur la raison des animaux dans l’œuvre humienne. Dans le passage suivant, Gautier confirme que la contribution du thème de la raison des animaux à la philosophie de Hume est plus profonde que la prétendue validation d’un système philosophique préalablement élaboré (le système de l’entendement humain dans le livre I du *Traité*).

« En dépit de sa brièveté, la Section IX est décisive pour la qualification du scepticisme de Hume. Elle l’est d’autant plus qu’elle met en œuvre, sans déployer aucun discours de justification, un certain naturalisme que nous pouvons résumer par cette formule lapidaire : “le raisonnement expérimental lui-même [...] n’est rien qu’une espèce d’instinct”.<sup>124</sup> »

Afin de préciser ce qu’il entend par aspect *fonctionnel* du naturalisme humien, Gautier souligne que la nature expérimentale et pratique de la raison des animaux.

« Ces affections réitérées, ces “expériences”, constituent alors une “connaissance” *pratique* permettant d’ajuster *in situ* la conduite immédiate de l’animal. En ce sens, il y a bien un *apprentissage* de l’inférence, c’est-à-dire élaboration d’une disposition à l’anticipation qui satisfait au principe vital de conservation et qui permet l’évitement ou l’attraction vis-à-vis des objets extérieurs de sollicitation. Cette description ne nécessite rien d’autre, sur le plan de l’analyse, que la mise en rapport d’un organisme vivant, l’animal, avec son environnement.<sup>125</sup> »

---

<sup>122</sup> DELEUZE Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 2014 [1953], p. 117.

<sup>123</sup> GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », *art. cit.*, p. 213.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 216.

Hume se distingue des doctrines traditionnelles selon lesquelles l'être humain dispose de la prérogative d'une raison contemplative capable d'abstraire et, par l'abstraction, d'appréhender la nature des choses<sup>126</sup>. Bien entendu, Hume est loin de nier que la rationalité est capable d'abstraire et de connaître le monde naturel. De plus, il est vrai que des connaissances humaines aussi abstraites que les lois de la physique nous font perdre de vue le lien entre la rationalité et l'autoconservation – comment l'énoncé de la loi de la gravité peut-il être lié au principe de la conservation chez les animaux ? Toutefois, le thème de l'animal est là pour combler cette lacune. L'originalité de Hume consiste en effet à montrer que la raison contemplative s'enracine, elle aussi, dans une lutte pour la survie. En ce sens, on peut dire qu'il y a une primauté de la raison animale chez Hume.

#### **1.4. La raison animale ou l'imagination**

Enfin, examinons l'identité entre la raison animale et l'imagination. Hume fournit une série d'exemples concernant le raisonnement des animaux. D'abord, nous avons les inférences de cause à effet faites par les chiens.

« Pour ce qui est de la première sorte d'actions [éviter le feu et les précipices], j'affirme qu'elles procèdent d'un raisonnement qui, en lui-même, ne diffère. Pas et ne se fonde pas sur des principes différents de celui qui paraît dans la nature humaine. Il est nécessaire, en premier lieu, qu'il y ait quelque impression immédiatement présente à leur mémoire ou à leurs sens pour fonder leur jugement. Du ton de la voix, le chien infère la colère de son maître et prévoit qu'il sera puni. D'après une certaine sensation qui affecte son odorat, il juge que le gibier n'est pas loin de lui.<sup>127</sup> »

Le ton de la voix permet au chien de percevoir la colère de son maître et d'anticiper une punition. Conscient de ce qui l'attend, le chien cherche des alternatives pour éviter l'effet indésirable. Rousseau considère un exemple similaire et défend que la réaction du chien pour

---

<sup>126</sup> Détiéne et Vernant commentent la divergence entre une raison contemplatif et une autre, pratique, dans l'antiquité. DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 2018.

<sup>127</sup> HUME THN 1.3.16. 5 (éd. fr., p. 256).

éviter la punition ne dépend pas de l'expérience – telle réaction serait due à l'instinct<sup>128</sup>. Pour Hume, au contraire, la notion même d'une punition à venir ne peut se présenter à l'animal sans que celui-ci ait vécu une situation similaire auparavant. Pris isolément, ce ton de colère n'a rien qui permette au chien d'inférer une punition. Dans le même sens, Hume propose un autre exemple : l'inférence de la distance de la proie d'après des sensations qui affecte l'odorat du chien. Il s'agit ici d'une inférence qui, comme les autres, est faite par une comparaison entre la sensation actuelle et la régularité observée dans le passé. Il s'agit d'inférences de cause à effet : étant donné un objet présent (le ton de voix spécifique du maître, la sensation qui affecte son odorat), le chien infère un effet similaire (la punition, la distance de la proie) à celui qui a été observé dans le passé.

Selon Hume, ce sont des inférences qui occasionnent des actions comme celles du chien, « qui évite le feu et les précipices, qui fuit les étrangers et recherche les caresses de son maître<sup>129</sup> ». Ces actions peuvent sembler simples et automatiques, mais qui doivent leur origine à l'apprentissage et à l'expérience. Un apprentissage qui se produit par des relations de cause à effet a lieu même si l'origine de cet apprentissage est très éloignée dans le temps. C'est l'habitude qui opère, c'est-à-dire la tendance à s'attendre à ce qu'un objet présent suscite les mêmes effets suscités par un objet similaire dans le passé. Voici les exemples du cheval et du lévrier.

« Un cheval accoutumé à la campagne se familiarise avec la hauteur propre qu'il peut sauter, et il ne tentera jamais de franchir ce qui dépasse ses forces et ses possibilités. Un vieux lévrier confiera la partie la plus fatigante de la chasse à un plus jeune, et il se placera pour rencontrer le lièvre dans ses crochets ; les conjectures, qu'il forme en cette occasion, ne se fondent pas sur rien d'autre que sur son observation et son expérience.<sup>130</sup> »

Les actions observées chez le cheval et le lévrier nécessitent des connaissances qui, selon Hume, ne peuvent pas être données aux animaux dès la naissance : le cheval doit s'habituer aux champs pour savoir à quelle hauteur il peut sauter. Le lévrier doit sa ruse à son

---

<sup>128</sup> Voir la critique de Rousseau à Condillac dans ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 348. Buffon aussi considère un exemple similaire (BUFFON, « Discours sur la nature des animaux » dans *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 453), nous y reviendrons plus tard. La position de Hume à ce sujet anticipe celle de Condillac dans le *Traité des animaux*.

<sup>129</sup> HUME THN 1.3.16.5 (éd. fr., p. 256).

<sup>130</sup> HUME EHU 9.2 (éd. fr., p. 176).

âge avancé : les animaux plus jeunes sont trompés précisément en raison de leur manque d'expérience. Hume note que la domestication présente d'innombrables exemples dans lesquels les animaux apprennent par expérience.

« C'est encore plus évident à considérer les effets du dressage et de l'éducation sur les animaux ; on peut leur apprendre, par la juste application de récompenses et de punitions, une suite quelconque d'actions, et même les plus contraires à leurs inclinations naturelles. N'est-ce pas l'expérience qui fait craindre la douleur à un chien quand vous le menacez ou que vous levez le fouet pour le battre ? N'est-ce pas même l'expérience qui le fait répondre à son nom et qui lui fait inférer, à partir de tel son arbitraire, que vous le désignez plutôt qu'un de ses compagnons et que vous voulez l'appeler quand vous prononcez ce son d'une certaine manière, sur un certain ton et avec un certain accent ?<sup>131</sup> »

Si le chien ne faisait pas de déductions de cause à effet, il ne serait pas susceptible d'être domestiqué et ne pourrait même pas répondre lorsqu'on l'appelle par son nom. La régularité observée dans le passé entre son nom et l'intention de l'appeler l'amène à concevoir cette intention dès qu'il entend son nom. Par la relation de cause à effet, l'animal est capable d'inférer quelque chose au-delà de ses sens – nous revenons ainsi au passage suivant déjà cité plus haut.

« Dans tous les cas, nous pouvons observer que l'animal infère un fait qui dépasse ce qui frappe immédiatement ses sens ; et que cette inférence se fonde entièrement sur l'expérience passée pour autant que la créature attend de l'objet présent les mêmes conséquences qui, a-t-elle toujours trouvé dans ses observations, résultèrent d'objets semblables.<sup>132</sup> »

Telle « attente » nous ramène au concept de croyance, central dans la théorie de la connaissance de Hume. Gautier note comment la croyance a son origine dans des circonstances naturelles relatives à l'espèce, c'est-à-dire une origine fonctionnelle et, en ce sens, non mentale.

---

<sup>131</sup> HUME EHU 9.3 (éd. fr., p. 176).

<sup>132</sup> HUME EHU 9.4 (éd. fr., p. 176).

« La coutume, comme habitude consolidée, est une croyance. Cette dernière n'est donc pas d'origine mentale – et c'est pourquoi, sur ce plan encore, la comparaison entre l'homme et l'animal est parfaitement adéquate –, elle est “une manière particulière” pour l'imagination d'être affectée par un objet extérieur. En cela, la “croyance” est bien une “habitude d'action”, et c'est la raison pour laquelle il est significatif de dire que les animaux ont des “croyances”.<sup>133</sup> »

C'est la connaissance en tant que fruit de l'imagination que Hume s'attache à attribuer aux animaux. Après tout, c'est une telle connaissance qui constitue la rationalité par excellence dans la philosophie humienne. Dans la section sur la raison des animaux dans l'*Enquête*, Hume écrit :

« C'est la coutume seule qui engage les animaux à inférer, de chaque objet qui frappe leurs sens, l'objet qui l'accompagne habituellement et porte leur imagination à concevoir l'un à l'apparition de l'autre de cette manière particulière que nous appelons *croyance*. On ne peut donner d'autre explication de cette opération dans toutes les classes des êtres sentants qui tombent sous notre connaissance et notre observation, les classes supérieures aussi bien que les classes inférieures.<sup>134</sup> »

La croyance exprime le rôle de l'imagination dans l'attribution de la raison aux animaux et donc dans la contribution de cette section de l'*Enquête* à la théorie de la connaissance de Hume. Tel est également le cas dans la section sur la raison des animaux dans le *Traité*, où Hume se dirige vers la conclusion de son argumentation en utilisant nominalement le concept de croyance.

« Maintenant, qu'un philosophe fasse l'épreuve : qu'il s'efforce d'expliquer l'acte de l'esprit que nous appelons *croyance*, qu'il

---

<sup>133</sup> GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », *art. cit.*, p. 219. Sur l'expression « habitude d'action », Gautier cite PEIRCE Charles S., « Comment se fixe la croyance ? », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 6, 1878, p. 553-569.

<sup>134</sup> HUME EHU 9.5 (éd. fr., p. 177).



rende compte des principes d'où elle provient, indépendamment de l'influence de la coutume et de l'imagination, et que son hypothèse s'applique également aux bêtes comme à l'espèce humaine ; une fois qu'il aura fait cela, je promets d'embrasser son opinion.<sup>135</sup> »

La croyance, l'habitude, la nature et l'autoconservation forment un enchaînement de notions dont la corrélation devient évidente dans les sections concernant la raison des animaux. La relation de cause à effet qui, par la croyance, sous-tend la théorie de la connaissance de Hume est la même qui permet au chien de veiller à la satisfaction de ses besoins et de survivre. La connaissance et l'autoconservation s'avèrent de plus en plus liées, comme l'indique le passage suivant.

« C'est par ce principe [l'habitude] qu'ils se familiarisent avec les propriétés les plus évidentes des objets extérieurs et que, peu à peu, à partir de leur naissance, ils amassent leur connaissance de la nature du feu, de l'eau, de la terre, des pierres, des hauteurs, des profondeurs, etc., et des effets qui résultent de leur action. On peut manifestement distinguer ici l'ignorance et l'inexpérience des jeunes de l'habileté et de la sagacité des vieux qui ont appris, par une longue observation, à éviter ce qui les blesse et à poursuivre ce qui leur a donné aise et plaisir.<sup>136</sup> »

Nous en sommes donc considérablement loin de la tradition cartésienne, dans laquelle la connaissance des choses passe par le pouvoir d'abstraction qui est prérogative de l'entendement humain. Chez Hume, la connaissance des propriétés des objets n'est pas séparée de la satisfaction des besoins fondamentaux. L'habitude, source de la connaissance, se produit par la familiarité de l'animal avec les objets. Par cette familiarité, l'animal apprend comment chaque objet peut contribuer à sa survie ou représenter une menace pour son existence. En soulignant l'originalité de la notion d'entendement humain chez Hume, João Paulo Monteiro affirme :

---

<sup>135</sup> HUME THN 1.3.16.8 (éd. fr., p. 256).

<sup>136</sup> HUME EHU 9.2 (éd. fr., p. 176).

« La philosophie de Hume met en échec l'autonomie de l'entendement classique, qui n'est plus pensé comme une instance irréductible au corps, une faculté séparée dont la pureté garantit la possibilité de corriger la facilité ou la partialité des sens ou de l'imagination. C'est une modification de l'imagination elle-même, une certaine capacité à affronter le monde qui se détache, comme chez Freud, des couches les plus primaires du sujet, conçues comme son origine et sa condition de possibilité. Une nouvelle fonction de l'esprit humain, qui n'apparaît que parce qu'elle est nécessaire à la survie et à la satisfaction, dans un univers de stimuli où le sujet peut trouver du plaisir comme de la douleur. Résultat d'une adaptation de l'organisme à ses conditions naturelles d'existence, par un processus déchaîné par la présence du sujet dans la nature – l'habitude, condition de possibilité de l'entendement, est d'un ordre aussi naturel que le corps lui-même.<sup>137</sup> »

La notion traditionnelle d'entendement est attaquée : avec Hume, il n'est pas possible d'établir une séparation entre, d'une part, l'entendement et, d'autre part, les sens, l'imagination et le corps. Comme l'explique Monteiro, au lieu d'une telle séparation, il y a une connexion, voire une relation de préséance des trois derniers facteurs – sens, imagination et corps – sur l'entendement<sup>138</sup>. Tout se passe comme si l'entendement était une réponse de l'imagination aux exigences d'une nature qui est opprimée par les besoins. Dans cette perspective, l'habitude apparaît comme un principe de la nature, c'est-à-dire un moyen parmi d'autres permettant à l'individu d'affronter le monde qui l'entoure. Dans la clôture de la section consacrée à la raison des animaux dans le *Traité*, Hume souligne le lien entre habitude et nature :

« mais quelqu'un peut-il donner la raison ultime du fait que l'expérience et l'observation passées produisent cet effet, plutôt que la nature à elle seule ? La nature peut certainement produire tout ce qui peut naître de l'habitude ; mieux, l'habitude n'est que

---

<sup>137</sup> MONTEIRO João Paulo, « Tendência e realidade em Hume e Freud », *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972, p. 149.

<sup>138</sup> Pour une étude sur le rôle du corps dans la philosophie de Hume, voir WILSON Fred, *Body, Mind and Self in Hume's Critical Realism*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008.

l'un des principes de la nature et elle tire toute sa force de cette origine<sup>139</sup> ».

Le lien entre nature<sup>140</sup> et habitude nous amène à la conclusion des deux sections sur la raison animale (*Traité* et *Enquête*), où Hume défend l'identification de la raison à l'instinct<sup>141</sup>. La raison et l'instinct consistent traditionnellement en des principes opposés et sont souvent utilisés pour distinguer les actions des êtres humains de celles des animaux. Alors que les premières sont réfléchies et perfectionnées avec le temps, les secondes sont automatiques, prêtes dès la naissance de l'animal. Bien entendu, une telle opposition convient tout à fait aux doctrines qui réfutent l'intelligence des animaux : ce n'est pas un hasard si elle trouve son origine dans le stoïcisme, s'intensifiant considérablement chez les cartésiens<sup>142</sup>. La critique de Hume se situe à trois niveaux : en premier lieu, l'être humain a des instincts ; en deuxième lieu, l'animal a une raison ; et en troisième et dernier lieu, la raison elle-même est un instinct. Hume insiste sur le dernier niveau en utilisant l'exemple du nid des oiseaux, qui remonte au moins au stoïcisme :

« Bien que ce soit un instinct différent, c'est pourtant encore un instinct qui enseigne à l'homme d'éviter le feu ; autant que celui qui enseigne à l'oiseau, avec tant de rigueur, l'art de l'incubation et toute l'économie et l'ordre de ses soins éducatifs.<sup>143</sup> »

---

<sup>139</sup> HUME THN 1.3.16.9 (éd. fr., p. 257).

<sup>140</sup> Par l'idée de nature, il ne s'agit pas de faire allusion à une entité prétendument substantielle ou ontologique, mais à un système de principes formés à partir des régularités appréhendées dans l'expérience. Gautier note qu'en écrivant sur la raison des animaux, Hume fait un « usage non ontologique de la catégorie de « nature » pour centrer l'observation et la réflexion philosophique sur le problème de la *transformation* ou du *changement d'état*. » GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », *art. cit.*, p. 225.

<sup>141</sup> On note un changement superficiel dans les termes employés par Hume dans les deux conclusions. Dans l'*Enquête*, le philosophe préfère réserver le terme « raison » à la faculté de déduction en distinguant celle-ci du raisonnement expérimental relevant de l'imagination. Ce changement fait partie d'une tentative visant à rendre plus satisfaisant pour les lecteurs le système philosophique exposé dans le *Traité*. La position reste fondamentalement la même : faute de l'inférence causale, l'individu ne serait jamais en mesure de conserver sa vie. Il s'agit d'un changement de forme et non de contenu : la preuve en est que le titre de la section reste le même dans l'*Enquête* – la raison animale – dans lequel le terme « raison » désigne l'inférence de la causalité et le raisonnement expérimental, c'est-à-dire l'imagination.

<sup>142</sup> Sur la dichotomie entre raison et instinct chez les stoïciens, voir DIERAUER Urs, « Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique », dans CASSIN Barbara, LABARRIERE Jean-Louis, ROMÉYER-DHERBEY Gilbert (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 4.

<sup>143</sup> HUME EHU 9.6. (éd. fr., p. 179) Descartes considère la réaction des muscles qui se rétractent au contact du feu comme un exemple de mouvement involontaire du corps de l'animal, qui ne dépend pas des opérations de l'âme. Cet exemple est repris en physiologie tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à la constitution du concept de « réflexe » au siècle suivant. À ce sujet, voir CANGUILHEM Georges, *La Formation du concept de réflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, 1977.

Hume considère que fuir le feu est une action qui nécessite l'apprentissage par l'expérience et qui relève donc de la raison. Le philosophe écossais met sur un pied d'égalité deux types d'apprentissage qui sont séparés dans les traditions stoïcienne et cartésienne. D'une part, les actions soi-disant rationnelles relèvent de connaissances acquises au moyen d'inférences basées sur l'expérience passée et l'observation. De l'autre, les actions instinctives, s'il est possible de les considérer comme des connaissances, doivent être reconnues comme étant données immédiatement par la nature. D'après des mots que Hume tire des stoïciens, ces actions seraient dérivées du « pouvoir originel de la nature », comme une « impression primaire de la nature », une impression qui est greffée dans la nature de l'animal<sup>144</sup>.

Les instincts impliquent des comportements qui se manifestent « dès la première apparition de la vie et de la pensée », qui sont infaillibles dans ses opérations et « l'expérience ne les perfectionnent que peu, ou même pas du tout<sup>145</sup> ». Cela reste vrai pour les stoïciens, quelle que soit la complexité de l'action, à l'instar de celle de la fabrication des nids. Dans le même sens, Hume ne manque pas de noter la complexité de telles œuvres de la nature : « Un oiseau qui choisit avec tant de soin et de subtilité l'emplacement et les matériaux de son nid, qui couve ses œufs pendant le temps qu'il faut et durant la saison qui convient, avec toute la précaution que peut mettre un chimiste à l'expérimentation la plus délicate<sup>146</sup>. » En effet, en ce qui concerne l'exemple du nid, Hume adopte la perspective du stoïcisme, pour ensuite lui opposer l'identification entre la raison et l'instinct. Il traite la construction du nid et l'incubation des œufs comme une tendance presque mécanique agissant secrètement dans l'animal<sup>147</sup>.

En identifiant la raison et l'instinct, Hume bat en brèche la dichotomie de la tradition. Il considère le raisonnement expérimental et l'habitude comme des pouvoirs de l'esprit aussi insondables que les instincts et tout aussi nécessaires qu'eux à la conservation de la vie. « Entre l'instinct et le raisonnement expérimental », explique Gautier, « il n'y a donc qu'une différence de degré, l'un et l'autre agissant comme des “forces mécaniques” qui imposent des formes situées d'adaptation.<sup>148</sup> » Comme les instincts, l'habitude se produit immédiatement, comme si elle était automatique, sans que le sujet puisse s'en rendre compte ; elle opère d'une façon similaire chez tous les individus ; enfin, elle est chez l'animal dès la naissance de celui-ci. Nous

---

<sup>144</sup> HUME EHU 9.6 (éd. fr., p. 178) ; HUME, *The Natural History of Religion*, Londres, A. and H. Bradlaugh Bonner, 1889 [1757], p. 2.

<sup>145</sup> HUME EHU 5.22 (éd. fr., p. 118) ; HUME EHU 9.6 (éd. fr., p. 178).

<sup>146</sup> HUME THN 1.3.16.5 (éd. fr., p. 256).

<sup>147</sup> Dans la tradition stoïcienne, le nid des oiseaux est souvent associé à d'autres comme la construction de la toile d'araignée et des rayons de miel des abeilles. Nous pouvons trouver des exemples de l'emploi de la notion d'instinct, par exemple, chez Jean-Jacques Rousseau et Adam Smith. Nous en discuterons dans le deuxième chapitre lorsque nous aborderons la critique de l'instinct chez Condillac.

<sup>148</sup> GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », *art. cit.*, p. 221.

avons là au moins deux des trois caractéristiques associées à l'instinct d'après les stoïciens, à savoir l'*immédiateté* et la *similitude*<sup>149</sup>. En ce qui concerne la *limitation*, notons que l'habitude elle-même, considérée comme un pouvoir de l'esprit, ne semble pas s'améliorer avec le temps. Elle fonctionne de la même manière, du raisonnement le plus simple au plus complexe. Certes les connaissances qu'elle produit s'améliorent avec le temps – l'habitude est précisément le pouvoir d'apprendre de l'expérience. Toutefois, en tant que pouvoir ou principe, elle peut être considérée comme un type d'instinct doté de particularités par rapport aux autres comme n'importe quel instinct. Par exemple, l'acte d'allaitement du mammifère implique des notions ou des capacités qui ne sont pas les mêmes que celles qui se manifestent dans l'instinct de chasse du chien<sup>150</sup>. La raison ne serait qu'un instinct comme un autre.

La clé pour comprendre comment l'identification entre raison et instinct est possible réside dans les aspects pragmatique et naturel de l'habitude. Crucial pour la survie de l'individu, l'habitude a lieu indépendamment de la conscience que l'on peut en avoir. Pour ce qui est des associations les plus élémentaires, il est plus juste de dire qu'elles agissent sans qu'on en ait conscience, c'est-à-dire « secrètement et calmement sur l'esprit<sup>151</sup> ». Ces associations opèrent comme une « force douce, qui d'ordinaire » emporte l'esprit, « une sorte d'attraction qui, nous le constaterons, possède des effets aussi extraordinaires dans le monde de l'esprit que dans le monde naturel.<sup>152</sup> ». D'où l'observation suivante :

« À considérer la chose comme il le faut, la raison n'est qu'un instinct merveilleux et inintelligible présent dans notre âme, qui nous conduit à travers un certain enchaînement d'idées qu'il dote de qualités particulières, en fonction de leurs situations et relations particulières.<sup>153</sup> »

---

<sup>149</sup> Cf. DIERAUER Urs, « Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique », *art. cit.*, p. 20. Diderot se réfère à l'idée de perfection immédiate (promptitude) et d'uniformité dans l'article intitulé « Bête, Animal, Brute » de *L'Encyclopédie* en interrogeant brièvement la doctrine de l'automatisme. Il rejette l'argument fondé sur l'uniformité des animaux, qui donne comme exemple le nid des hirondelles et les barrages des castors, mais accepte celui qui concerne la promptitude. Dans *L'Encyclopédie méthodique*, l'article consacré à « Diderot » présente un commentaire de cette promptitude ; l'auteur y ajoute un extrait des *Lettres* de Le Roy contredisant l'opinion de Diderot

<sup>150</sup> Deux exemples employés par respectivement Smith et Rousseau dans : SMITH Adam, « Of the External Senses », dans *id.*, *The Theory of Moral Sentiments and Essays on Philosophical Subjects*, Londres, Alex. Murray & Son, 1869, p. 465 ; ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 348.

<sup>151</sup> HUME THN 2.2.2.6 (éd. fr., p. 188).

<sup>152</sup> HUME THN 1.1.4.1 ; 1.1.4.1.6 (éd. fr., p. 53, 56).

<sup>153</sup> HUME THN 1.3.16.9 (éd. fr., p. 257).

Il s'agit ici de la capacité de l'esprit à adapter le cours de ses idées aux circonstances présentes afin de répondre aux fins de l'autoconservation. En fonction des circonstances, des qualités différentes peuvent être attribuées aux idées faisant en sorte que les raisonnements prennent différentes formes : faites « que vos coups suivent un signe ou un mouvement pendant quelque temps, et ensuite un autre : il en tirera successivement des conclusions différentes, selon son expérience la plus récente.<sup>154</sup> ». Comme par instinct, une telle adaptation se fait de manière automatique et insondable : la philosophie ne peut pas expliquer les causes des principes d'association, sinon en les mettant en rapport avec une extraordinaire sagacité de la nature qui se manifeste aussi dans les instincts<sup>155</sup>.

« Comme confirmation supplémentaire de la théorie précédente, j'ajouterai : puisque cette opération de l'esprit, qui nous fait inférer des effets semblables de causes semblables, et *vice versa*, est si essentielle à la conservation de toutes les créatures humaines, il n'est pas probable qu'il ait pu être confié aux fallacieuses déductions de notre raison, qui est lente dans ses opérations, n'apparaît à aucun degré pendant les premières années de l'enfance, et, dans le meilleur des cas, est à tout âge et à toute époque de la vie humaine, extrêmement. Sujette aux erreurs et aux méprises. Il est plus conforme à la sagesse ordinaire de la nature d'assurer un acte aussi nécessaire de l'esprit par un instinct ou une tendance machinale, qui peut être infaillible dans ses opérations, peut se découvrir dès la première apparition de la vie et de la pensée et peut être indépendant de toutes les laborieuses déduction de l'entendement. De même que la nature nous a enseigné l'usage de nos membres sans nous donner la connaissance des muscles et des nerfs qui les font agir, de même elle a implanté en nous un instinct qui emporte la pensée en avant dans un cours qui correspond à celui qu'elle a établi entre les objets extérieurs ; pourtant, nous ignorons les pouvoirs et les

---

<sup>154</sup> HUME THN 1.3.16.7 (éd. fr., p. 256).

<sup>155</sup> Dans le passage suivant des *Dialogues*, Hume renforce le caractère insondable de la raison en la rapprochant des instincts : « But reason, in its internal fabric and structure, is really as little known to us as instinct or vegetation ; and, perhaps, even that vague, indeterminate word, Nature, to which the vulgar refer everything, is not at the bottom more inexplicable. The effects of these principles are all known to us from experience ; but the principles themselves, and their manner of operation, are totally unknown [...] » HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, éd. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 54.

forces dont dépendent en totalité ce cours régulier et cette succession d'objets.<sup>156</sup> »

L'enchaînement d'idées produit par la raison-instinct est fruit des principes d'association. Ces principes, selon Hume, suscitent une naturalité ou une fluidité dans la conception des idées<sup>157</sup>. C'est sur cette fluidité que se fonde la croyance, principe ultime de la connaissance chez Hume<sup>158</sup>. Ainsi, pour séparer le vrai du faux, le raisonnement se fait par les principes d'association et l'enchaînement d'idées. La raison devient donc l'imagination. Etchegaray observe que l'évidence chez Hume se présente par une « forme de justification pratique ou pragmatique à défaut d'un fondement rigoureux<sup>159</sup> ». Plus loin, Etchegaray attire l'attention sur le rôle des « tendances propres à un flux mental » dans la constitution de l'évidence<sup>160</sup>.

Prenons l'exemple de la causalité : c'est la fluidité entre la perception du feu et l'idée de brûlure qui explique l'inférence. L'inclination à penser à la brûlure quand on pense au feu existe, car il y a une relation établie par l'habitude entre les deux idées. La fluidité entre les perceptions explique pourquoi, entre toutes les perceptions pouvant surgir, c'est la brûlure qui s'introduit et non pas une autre quelconque. Cette inclination ainsi produite écarte toute sorte de doute : je sais que, si j'approche ma main trop près du feu, je me brûlerai.

Si, selon Hume, les « ressorts principaux ou les principes actifs de l'esprit humain sont le plaisir et la douleur<sup>161</sup> », il y a un ajustement des moyens aux fins que nous pouvons reconnaître plus facilement dans nos pensées (éviter de mettre sa main dans le feu pour ne pas se brûler, par exemple), tout comme un autre ajustement (des moyens aux fins également) ayant lieu à un niveau plus élémentaire de l'esprit. Ce deuxième ajustement consiste à ce que l'imagination prenne un cours de pensée qui lui donne plus de fluidité. Dans un cas comme

---

<sup>156</sup> HUME EHU 5.22 (éd. fr., p. 118).

<sup>157</sup> Cette fluidité est capable de provoquer par elle-même, selon Hume, une satisfaction de l'esprit : « Quand l'esprit n'atteint pas ses objets avec aisance et sans effort, les mêmes principes n'ont pas le même effet que si la conception des idées est plus naturelle, et l'imagination éprouve une sensation qui est hors de proportions avec celle qui naît de ses jugements et opinions ordinaires. L'attention atteint ses limites, l'attitude de l'esprit est malaisée [...]. » HUME THN 1.4.1.10 (éd. fr., p. 267). Dans l'essai « Tendance et réalité chez Hume et Freud » (*Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972), João Paulo Monteiro propose une articulation entre Hume et Freud. Il essaye de montrer qu'il y a dans la philosophie humienne un principe de plaisir analogue à celui de Freud et dont même l'entendement serait un effet. Dans « Hume, Freud, Skinner. Autour d'un paragraphe de G. Deleuze » (*Revista Discurso*, n° 121, 1980), Bento Prado Jr. commente cet article confrontant habitude et plaisir afin de définir lequel serait le principe le plus fondamental de la philosophie humienne.

<sup>158</sup> « La croyance, étant une conception vive, ne saurait jamais être complète si elle ne se fonde pas sur quelque chose d'aisé et de naturel. » HUME THN 1.4.1.11 (éd. fr., p. 268).

<sup>159</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018, p. 58.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>161</sup> HUME THN 3.3.1.2 (éd. fr., p. 195).

dans l'autre, l'imagination manifeste sa nature pragmatique et son admirable promptitude à suggérer ses idées, les présentant « à l'instant même où elles deviennent nécessaires ou utiles<sup>162</sup> ».

En bref, l'identification de la raison à l'instinct n'implique pas, pour Hume, la réfutation d'une raison humaine subtile et raffinée. Il ne s'agit pas de rabaisser la raison mais plutôt de lui donner une nouvelle signification. Chez Hume, la subtilité et le raffinement ne sont pas au principe de la pensée, mais au terme d'un processus de complexification de l'imagination. Cette complexification se produit en fonction des besoins auxquels sont soumis chaque être vivant et chaque espèce, pour en devenir le résultat. Gautier écrit : « c'est bien sûr la diversité de ces environnements qui fait que cette disposition commune à l'homme et à l'animal peut se différencier et, pour l'homme, devenir toujours plus complexe<sup>163</sup> ».

Cette façon d'expliquer la différence entre les rationalités humaine et animale – degré de raffinement plutôt que séparation de principes – est valable pour expliquer la différence entre les rationalités de toutes les espèces. Considérée comme un moyen pour atteindre des fins, la rationalité varie en fonction des circonstances (moyens disponibles et besoins) que rencontre chaque individu ou chaque espèce. Bien que les raisons aient des capacités différentes, il y a une parité de raison dans la nature puisque telles capacités différentes sont proportionnelles aux besoins de chaque espèce<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> HUME THN 1.1.7.15 (éd. fr., p. 69).

<sup>163</sup> GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », *art. cit.*, p. 219.

<sup>164</sup> HUME, « Of the immortality of the soul », dans *id.*, *Essays, Moral, Political and Literary*, (éd.) Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 593.



## Chapitre 2.

### Le sensualisme de Condillac :

#### l'animal au cœur de la théorie de la connaissance humaine

En soulignant la contribution des animaux à l'étude de l'homme dans l'ouverture de son « Discours sur la nature des animaux » de 1753, Buffon explique que la comparaison est un outil crucial pour la connaissance. Selon lui, après avoir considéré l'homme par lui-même, il faut utiliser la « voie de comparaison » des hommes avec les animaux afin de mieux nous connaître. Condillac insiste sur cette « voie de comparaison » dans l'ouverture du *Traité des animaux* en citant une phrase célèbre de Buffon : « “S’il n’existait point d’animaux, dit M. de Buffon, la nature de l’homme serait encore plus incompréhensible”.<sup>165</sup> » Condillac propose une formulation pour la même idée : « Il serait peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n’était pas un moyen de connaître mieux ce que nous sommes.<sup>166</sup> » Condillac souhaite explorer la façon dont « la voie de comparaison peut être un artifice pour les soumettre [nos facultés] à nos observations<sup>167</sup> ».

Mais pourquoi avons-nous besoin d'animaux pour soumettre nos facultés à nos observations ? Ne suffirait-il pas d'observer les hommes par eux-mêmes ? Condillac suggère que, grâce à la « voie de comparaison » avec les animaux, nous sommes en mesure d'adopter un point de vue « extérieur » sur nos facultés, comme si nous pouvions enfin observer la nature humaine comme *objet*.

Citant Buffon, Condillac convient que l'étude des animaux peut aider à la connaissance de l'homme, tout en orientant cet intérêt vers l'investigation des facultés intellectuelles. Compte tenu de l'automatisme défendu par Buffon en 1753, il est improbable que l'animal soit en mesure de contribuer à la connaissance de l'homme au-delà de l'anatomie et de la physiologie. En ce qui concerne la connaissance de la pensée et de la raison, puisque celles-ci sont exclusives à l'espèce humaine, Buffon estime en 1753 qu'il n'y a pas de contribution possible. Condillac est prudent et se prémunit contre les forces conservatrices de l'époque : pour lui, si nous pouvons appréhender nos facultés intellectuelles en les comparant à celles des animaux, ce ne

---

<sup>165</sup> BUFFON *apud* CONDILLAC, *Traité des animaux*, Paris, Vrin, 2004, p. 111.

<sup>166</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, Paris, Vrin, 2004, p. 111.

<sup>167</sup> *Ibid.*

sera jamais un moyen de « comprendre la nature de notre être<sup>168</sup> ». Quelle que soit cette nature, Condillac ne considère pas qu'elle implique l'exclusivité de la pensée, de la raison ou même du langage<sup>169</sup>. Chez Condillac, tous ces attributs traditionnellement refusés aux animaux sont dûment réaffirmés et servent à préciser, par la « voie de comparaison », le statut de l'homme.

Ce chapitre sera consacré à l'examen de la ressource stratégique de la « voie de comparaison ». Notre approche accordera une place importante au *Traité des animaux*, dans lequel Condillac se concentre sur les facultés intellectuelles des animaux, et à la *Logique* (1780), dans laquelle nous trouvons une expression mature de l'intérêt que le philosophe manifeste pour le raisonnement des animaux. De manière complémentaire, nous soulignerons comment cette problématique est en germe dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et dans le *Traité des sensations*, et comment elle évolue dans les deux principaux ouvrages examinés dans ce chapitre.

Plus précisément, pourquoi le *Traité des animaux* et la *Logique* sont-ils pertinents pour une discussion approfondie de la problématique de la raison animale chez Condillac ?

Le *Traité des animaux* est une œuvre de philosophie, et non d'histoire naturelle : comme chez Hume, l'animal est une catégorie, un thème, qui sert la connaissance de la nature humaine plutôt que celle des autres animaux. L'animal sert de « voie de comparaison », nous permettant de soumettre nos facultés à nos observations et rendant possible une critique du statut traditionnel de la raison.

Dans la *Logique*, l'artifice de la « voie de comparaison » aboutit à des résultats plus importants que dans le *Traité des animaux* : en plus d'éclairer le fonctionnement de nos propres facultés, l'artifice sert de guide pour corriger les erreurs de la métaphysique de la tradition. Condillac utilise le thème de l'animal pour réfléchir à un mode de raisonnement juste qui aurait été perdu par les hommes au cours des siècles. C'est chez les animaux, selon lui, que l'on trouve la *bonne métaphysique* capable de corriger notre *mauvaise métaphysique*.

Dans la première section, nous examinerons, dans la *Logique*, la façon dont non seulement Condillac soutient que les autres animaux pratiquent une métaphysique des sensations, mais encore qu'une telle métaphysique pourrait être considérée comme guide pour l'entendement humain. Il s'agit d'une métaphysique pratique qui se forme par des connaissances acquises naturellement dès les premiers instants de la vie des animaux. Dérivées immédiatement du besoin de l'animal, telles connaissances sont en correspondance intime avec

---

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> S'il existe des attributs propres à la nature humaine dans le *Traité des animaux*, ces attributs ne sont pas cognitifs, mais moraux et religieux.

le corps et sont donc exemptes d'erreurs. La moindre erreur est immédiatement sanctionnée par une sensation désagréable, et c'est ainsi que l'erreur est corrigée par l'expérience. La métaphysique pratique est donc une bonne métaphysique, et sert à Condillac pour corriger la mauvaise métaphysique des êtres humains. Nous aurons recours à l'analyse de François Dagognet afin d'examiner la façon dont un tel intérêt de Condillac pour la métaphysique pratique représente une revalorisation philosophique de l'animal<sup>170</sup>.

Dans la deuxième section, nous interrogerons la critique de la notion d'instinct dans le *Traité des animaux*. Conformément à la notion d'instinct, les actions des animaux sont déterminées immédiatement par la nature de l'animal, de sorte qu'elles n'ont pas besoin de réflexion et d'expérience pour être exécutées. Pour Condillac, la notion d'instinct est une menace pour l'empirisme car elle implique l'existence de connaissances et d'idées innées à l'animal. L'instinct conduit ainsi à l'innéisme. Afin d'en écarter la menace, Condillac explique que l'action instinctive naît de la réflexion et de l'expérience : elle est automatique parce qu'elle est habituelle. Débarrassées de toute trace d'innéisme, non seulement la connaissance et les idées, mais aussi les facultés de l'esprit sont considérées par Condillac comme fruits de la sensation, qui se transforme en faculté par la réflexion et par l'habitude. La critique de l'instinct permet donc à Condillac de refonder l'empirisme sur la sensation en critiquant l'empirisme lockien. Nous nous appuyons sur Jean-Luc Guichet dans le but d'examiner la façon dont cette refondation s'inscrit dans l'universalisation de l'empirisme, qui en vient à englober les animaux<sup>171</sup>.

Dans la troisième section, nous exposerons le système des connaissances des animaux présenté dans le *Traité des animaux*. Condillac plaide pour une parité entre le système animal et le système humain de connaissance : le besoin est à l'origine des liaisons d'idées et fonctionne comme le moteur de la connaissance et des facultés dans un cas comme dans l'autre. En fait, affirmer la parité entre les deux systèmes ne signifie pas affirmer qu'il y a une similitude absolue entre eux : Condillac admet que le système des connaissances humaines est beaucoup plus vaste que celui des animaux. Principe épistémologique, le besoin est capable d'expliquer une telle différence : le système humain est vaste car l'espèce humaine connaît une multiplication indéfinie de ses besoins, alors que les animaux comblent vite ceux qu'ils ont. Nous verrons comment le langage articulé, qui n'est pas une faculté innée, mais émerge du

---

<sup>170</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004.

<sup>171</sup> GUICHET Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011. Nous présenterons dans notre chapitre sur Buffon l'examen de la critique de Buffon dans la première partie du *Traité des animaux* de Condillac.

besoin comme toutes les autres facultés, est un élément important dans l'unicité de l'homme selon Condillac.

Dans la quatrième section, nous montrerons comment Condillac change sa façon d'envisager la rationalité animale de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* au *Traité des animaux*. Tandis que, dans l'*Essai*, Condillac refuse la rationalité aux animaux, dans le *Traité des animaux*, Condillac affirme la parité entre la raison humaine et la raison animale. Comme nous essayerons de le montrer au moyen d'une comparaison entre l'*Essai* et le *Traité des sensations*, un tel changement de position est dû à une révision que fait Condillac de sa propre philosophie. Publié en 1746, l'*Essai* considère le langage comme le principal moteur de la réflexion, ce qui amène Condillac au rejet de la réflexion animale. Publié en 1754, le *Traité des sensations* (paru un an avant le *Traité des animaux*) entend qu'il existe avant le langage une réflexion que l'homme partage avec les autres animaux et qui se base sur les sensations. Source de la connaissance pratique, cette réflexion est responsable de l'instruction des sens et de la satisfaction des besoins. Il y a donc chez Condillac une revalorisation de l'animal en tant qu'objet philosophique qui va de pair – non par hasard – avec la revalorisation de la sensation dans l'empirisme condillacien.

## 2.1. Pourquoi l'animal ? Sur la bonne et la mauvaise métaphysique

Dans la deuxième partie de la *Logique*, Condillac distingue la bonne et la mauvaise métaphysique. L'utilisation du langage est au cœur de la distinction : la mauvaise métaphysique se distingue de la bonne métaphysique dans la mesure où la première dégorge de mots aux significations obscures. En bonne métaphysique, le sens premier des mots est connu puisqu'on le retrouve immédiatement dans les sens : « On retrouvait dans les noms des idées qui échappaient aux sens, les noms même des idées sensibles d'où elles viennent<sup>172</sup> ».

Comme nous le voyons dans le passage ci-dessous, la bonne métaphysique se trouve dans l'origine du langage, c'est-à-dire dans les premières langues. Selon Condillac, ces langues originelles, bien que limitées, étaient « plus propres au raisonnement<sup>173</sup> » que les langues modernes qui leur ont succédé. Au début, il n'y avait pas de distance entre le nom et l'idée sensible.

---

<sup>172</sup> CONDILLAC, *Logique, ou les premiers développements de l'art de penser*, dans *id.*, *Œuvres philosophiques de Condillac*, éd. Georges Le Roy, vol. 2, Paris, PUF, 1947, p. 400.

<sup>173</sup> *Ibid.*

« Alors, par exemple, on ne demandait pas si le mot *substance* signifie autre chose que ce qui est dessous ; si le mot *pensée* signifie autre chose que *peser, balancer, comparer*. En un mot, on n'imaginait pas de faire les questions que font aujourd'hui les métaphysiciens : les langues, qui répondaient d'avance à toutes, ne permettaient pas de les faire, et l'on n'avait point encore de mauvaise métaphysique.

La bonne métaphysique a commencé avant les langues ; et c'est à elle qu'elles doivent tout ce qu'elles ont de mieux. Mais cette métaphysique était alors moins qu'une science qu'un instinct. C'était la nature qui conduisait les hommes à leur insu ; et la métaphysique n'est devenue science que lorsqu'elle a cessé d'être bonne.<sup>174</sup> »

L'intérêt du philosophe pour la raison animale se révèle avant tout par l'idée extraordinaire d'une métaphysique qui tient plus de l'instinct que de la science. Condillac propose en effet une nouvelle façon de comprendre la métaphysique : désormais, la métaphysique inclut des connaissances acquises avant même l'apprentissage des langues. Telles connaissances conduisent l'homme sans qu'il en soit conscient, c'est-à-dire automatiquement, comme par instinct. Selon Condillac, les connaissances qui constituent cette partie de la métaphysique relèvent de nos premiers apprentissages, ceux qui découlent immédiatement de l'expérience et qui sont fondamentaux pour la conservation de notre être. Ce sont des connaissances que nous partageons avec les animaux et, en ce sens, il n'est pas étrange qu'elles nous rappellent l'animalité de l'homme.

Si un tel élargissement de la notion de métaphysique a de quoi surprendre, la surprise peut être encore plus grande lorsque nous lisons Condillac soutenir que c'est à ce moment originel, dans le cadre de cette métaphysique de l'instinct, que se retrouve la bonne métaphysique. En ce sens, nous pourrions dire que pour trouver de bons métaphysiciens, il faut d'abord les chercher parmi les animaux. Tout se passe donc comme si, au moyen des animaux, nous pouvions accéder, par la « voie de comparaison », à une époque primordiale de la raison humaine. Une époque où l'on n'attribuait pas au mot « substance » plus qu'un sens tiré

---

<sup>174</sup> *Ibid.*

directement de l'expérience, à savoir que la substance est « ce qui est dessous » ; une époque où l'on ne formulait pas « les questions que font aujourd'hui les métaphysiciens<sup>175</sup> ».

Une mauvaise métaphysique entrave l'étude de nos facultés. Nous attribuons au mot « pensée » plus que ce que nous apprenons directement de l'expérience : nous intégrons la pensée à une substance spirituelle (Descartes), à un principe réflexif (Locke), alors que tout ce dont nous pouvons parler de la pensée est ce que nous percevons, c'est-à-dire « peser », « balancer », « comparer<sup>176</sup> ».

Les animaux apparaissent comme un artifice pour contourner cette difficulté dans la mesure où ils nous permettent de « soumettre nos facultés à nos observations<sup>177</sup> ». Grâce aux animaux, nous pouvons donc accéder à la vérité sur les facultés humaines. L'intention générale de la *Logique* consiste en effet à réapprendre à raisonner, et, pour ce faire, il est nécessaire d'observer les connaissances acquises naturellement, les leçons de la nature, les mêmes que l'on observe chez les animaux.

La métaphysique des animaux dont parle Condillac dans la *Logique* n'est pas une métaphysique de réflexion, mais une métaphysique de sentiment. Ces termes sont employés par l'abbé dans *L'art du raisonnement*, 1775 :

« La métaphysique de réflexion n'est donc qu'une théorie qui développe, dans le principe et dans les effets, tout ce que pratique la métaphysique de sentiment. Celle-ci, par exemple, fait les langues ; celle-là en explique le système : l'une forme les orateurs et les poètes ; l'autre donne la théorie de l'éloquence et de la poésie.<sup>178</sup> »

Pour Condillac, la métaphysique ne se limite pas à la théorie. Il existe une métaphysique de la pratique. En tant que métaphysique, la théorie et la pratique consistent en des systèmes de connaissance. Cependant, elles se séparent dans la mesure où un système se développe par la réflexion théorique, tandis que l'autre se développe par la pratique et le sentiment. Dans la métaphysique de sentiment, l'apprentissage se fait *naturellement*, sans réflexion, et nous pouvons apprendre sans même nous rendre compte de ce que nous apprenons, comme chez les

---

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 111.

<sup>178</sup> *Id.*, « Art de raisonner », dans *id.*, *Œuvres philosophiques de Condillac*, éd. Georges Le Roy, vol. 1, Paris, PUF, 1947, p. 620.

animaux. Il s'agit d'apprendre en acquérant les moyens nécessaires pour effectuer une action donnée. Il ne s'agit pas de réfléchir à l'éloquence, à ses principes et aux effets de ces principes, mais de tenir effectivement des discours devant un public et d'acquérir la pratique nécessaire pour que cette action soit menée à bien.

En ce sens, l'orateur et le poète partagent avec l'animal la métaphysique de sentiment, si ce n'est que chez l'animal, au lieu de discours et de déclamations, ses actions permettent la conservation de la vie par la satisfaction de ses besoins. Orateur, poète ou animal, il s'agit donc toujours de former un système de connaissances dans le domaine de l'action, système qui découle immédiatement de l'expérience.

Condillac comprend que la métaphysique de sentiment est à l'origine de la formation des langues. Elle « fait les langues », pour reprendre les termes de l'abbé dans la citation ci-dessus : la « bonne métaphysique a commencé avant les langues ; et c'est à elle qu'elles doivent tout ce qu'elles ont de mieux<sup>179</sup> ». Traditionnellement, le langage est un attribut exclusivement humain et lié à la réflexion. Au contraire, Condillac associe le langage aux sentiments, aux besoins et à l'autoconservation. À l'origine de tout langage, il y a un langage d'action dans lequel le signe est l'expression naturelle des sentiments (le cri de douleur, par exemple). Le langage d'action – nous y reviendrons plus tard – appartient au domaine de la métaphysique pratique. Pour Condillac, la distinction entre une bonne et une mauvaise métaphysique est équivalente à la distinction entre une bonne et une langue mauvaise.

« Les langues ont été des méthodes exactes, tant qu'on n'a parlé que des choses relatives aux besoins de première nécessité. Car, s'il arrivait alors de supposer dans une analyse ce qui n'y devait pas être, l'expérience ne pouvait manquer de le faire apercevoir. On corrigeait donc ses erreurs, et on parlait mieux.

A la vérité les langues étaient alors très-bornées : mais il ne faut pas croire que, pour être bornées, elles en fussent plus mal faites ; il se pourrait que les nôtres le fussent moins bien. En effet, les langues ne sont pas exactes parce qu'elles parlent de beaucoup de choses avec beaucoup de confusion, mais parce qu'elles parlent avec clarté, quoique d'un petit nombre.<sup>180</sup> »

---

<sup>179</sup> *Id.*, *Logique, ou les premiers développements de l'art de penser*, *op. cit.*, p. 400.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 399.

Une langue est considérée comme mauvaise lorsqu'il n'y a pas de clarté dans ce qui est dit, quel que soit le nombre de choses susceptibles d'être dites. Selon ce critère, les langues modernes sont inférieures aux langues originelles, y compris le langage d'action que nous partageons avec les animaux et qui est le résultat immédiat de la conformation organique. Dans le domaine de la métaphysique pratique, les moteurs de la connaissance sont le besoin et le désir de satisfaire ce besoin.

« Nous avons vu que, par le mot *désir*, on ne peut entendre que la direction de nos facultés sur les choses dont nous avons besoin. Nous n'avons donc des désirs que parce que nous avons des besoins à satisfaire. Ainsi, besoins, désirs, voilà le mobile de toutes nos recherches.<sup>181</sup> »

Bien que le besoin soit le moteur de la connaissance, la quantité de besoins n'est pas un critère permettant d'évaluer si une telle métaphysique est bonne ou mauvaise. Il est vrai que plus il y a de besoins, plus il y a de connaissances ; cependant, plus il y a de connaissances, plus il y est probable qu'il y ait des erreurs. Pour Condillac, la métaphysique du sentiment est bonne car elle implique peu de besoins et, par conséquent, n'exige pas beaucoup de moyens pour satisfaire ces besoins.

« Ce système resserre naturellement mes connaissances dans la sphère d'un petit nombre de besoins, et d'un petit nombre de choses à mon usage. Mais si mes connaissances ne sont pas nombreuses, elles sont bien ordonnées, parce que je les ai acquises dans l'ordre même de mes besoins, et dans celui des rapports où les choses sont à moi.<sup>182</sup> »

Dans la métaphysique pratique, les connaissances sont acquises au fur et à mesure que le besoin se présente et se répète. Lorsque le besoin se répète, on applique les connaissances qui ont pu le satisfaire auparavant. Par exemple, l'animal a faim et cherche ensuite des objets qui peuvent satisfaire ce besoin. À la nouvelle occasion où le besoin se fait sentir, l'animal sait

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>182</sup> *Ibid.*



déjà ce qui est capable de le nourrir, lui épargnant de nouvelles études, car il lui suffit d'appliquer ce qu'il a déjà appris par le passé.

Il existe donc une correspondance entre le système des connaissances et le système des besoins. Pour Condillac, le système des besoins dérive de la conformation organique. Chaque espèce a ses besoins : si certaines se servent de griffes et de cornes, d'autres n'ont pas de moyen de défense ; si certaines ont besoin de viande pour se nourrir, d'autres se contentent de plantes. Si la métaphysique pratique est toujours une bonne métaphysique, c'est parce que son système de connaissances est un résultat direct de la conformation organique de chaque espèce. Dès lors, la moindre erreur est immédiatement corrigée par l'expérience. Ci-dessous, Condillac met en évidence la correspondance entre le système des connaissances et celui des besoins.

« Tout est lié également dans l'un et l'autre système. Mes organes, les sensations que j'éprouve, les jugements que je porte, l'expérience qui les confirme, ou qui les corrige, forment l'un et l'autre système pour ma conservation, et il semble que celui qui m'a fait n'ait tout disposé avec tant d'ordre que pour veiller lui-même sur moi. Voilà le système qu'il faudrait étudier pour apprendre à raisonner.<sup>183</sup> »

Pour Condillac, outre le fait que les organes du corps sont disposés d'une manière appropriée pour la conservation de l'animal, les connaissances acquises dès les premiers instants de son existence convergent aussi bien vers le même but. En matière de connaissances pratiques, la moindre erreur est vite corrigée par l'expérience car elle est immédiatement révélée par l'échec de la satisfaction du besoin. À l'abri des erreurs, la métaphysique pratique se présente comme un modèle à étudier et à suivre.

« Observer des rapports, confirmer ses jugements par de nouvelles observations, ou les corriger en observant de nouveau, voilà donc ce que la nature nous fait faire ; et nous ne faisons que le faire et le refaire à chaque nouvelle connaissance que nous acquérons. Tel est l'art de raisonner : il est simple comme la nature qui nous l'apprend.

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 394.

Il semble donc que nous connaissions déjà cet art autant qu'il est possible de le connaître. Cela serait vrai en effet, si nous avons toujours été capables de remarquer que c'est la nature qui l'enseigne, et qui peut seule enseigner : car alors nous aurions continué comme elle nous a fait commencer.

Mais nous avons fait cette remarque trop tard : disons mieux ; nous la faisons aujourd'hui pour la première fois. C'est pour la première fois que nous voyons dans les leçons de la nature tout l'artifice de cette analyse, qui a donné aux hommes de génie le pouvoir de créer les sciences, ou d'en reculer les bornes.<sup>184</sup> »

Les sciences sont créées et développées par la même opération de l'esprit qui constitue la métaphysique pratique, à savoir l'analyse. En termes généraux, l'analyse consiste en l'opération de décomposition et de recombinaison des données de l'expérience – « le seul moyen d'acquérir des connaissances, c'est de remonter à l'origine de nos idées, d'en suivre la génération et de les comparer sous tous les rapports possibles ; ce que j'appelle *analyser*<sup>185</sup> ». Pour Condillac, qu'elle soit théorique ou pratique, toute connaissance découle donc de la même opération de l'esprit. Il est important de noter, cependant, que la pratique précède la théorie : les connaissances théoriques dérivent d'un art du raisonnement qui est, à l'origine, pratique.

Ainsi, bien que la connaissance théorique soit une manifestation exclusive à l'espèce humaine, elle découle d'une opération partagée avec les animaux. Dans l'origine de nos sciences et dans la façon dont nous les faisons progresser il y a donc une forme animale de rationalité, dans la mesure où une telle rationalité concerne l'action, la satisfaction du besoin et l'autoconservation. C'est cette force ancienne qui serait à l'origine du plus formel des calculs, souligne Derrida dans son livre sur Condillac. Derrida écrit : « Le théorique n'est qu'une remarque suppléante du pratique<sup>186</sup> ». Il y a là une primauté du pratique sur le théorique. Ou bien, selon Dagobert :

« Les hommes ont d'abord trouvé ou réussi et ce n'est que par une réflexion récurrente sur ces succès qu'ils ont pu énoncer quelques principes heuristiques. On en revient par là toujours à la même remarque : l'importance du commencement et

---

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2014, p. 118.

<sup>186</sup> DERRIDA Jacques, *L'archéologie du frivole*, Paris, Galilée, 1973, p. 82.

l'obligation de ne pas se couper de la réalité, mieux de la vitalité.<sup>187</sup> »

Dagognet commente l'importance des premiers enseignements de la nature chez Condillac, c'est-à-dire les enseignements qui conduisent l'animal à former une bonne métaphysique, une métaphysique pratique. Dans celle-ci, il existe une forme de raisonnement qui sert de modèle pour l'acquisition de connaissances en général. La capacité d'énoncer des principes pour l'acquisition de nouvelles connaissances – les principes heuristiques dont parle Dagognet dans le passage ci-dessus – est due au fait qu'il y a déjà eu chez l'animal une acquisition pratique et réussie de connaissances. En effet, aucune formulation méthodologique ne devrait s'écarter des premiers enseignements de la nature : il y a une « hostilité à une méthode délibérée et mise en forme, avant même de découvrir<sup>188</sup> ». L'importance des enseignements de la nature apparaît clairement dès les premières pages de la *Logique*, lorsque Condillac se propose de commencer son livre par l'examen des premières leçons de la nature, s'écarter ainsi du plan habituel des ouvrages consacrés à une exposition traditionnelle de la logique.

« C'est ainsi que la nature nous force de commencer, lorsque, pour la première fois, nous faisons quelque usage des facultés de notre esprit. C'est elle qui les règle seule, comme elle a d'abord réglé seule les facultés du corps ; et, si dans la suite nous sommes capables de les conduire nous-mêmes, ce n'est qu'autant que nous continuons comme elle nous a fait commencer, et nous devons nos progrès aux premières leçons qu'elle nous a données. Nous ne commencerons donc pas cette *Logique* par des définitions, des axiomes, des principes : nous commencerons par observer les leçons que la nature nous donne.<sup>189</sup> »

L'intérêt du philosophe pour la méthode pratique et naturelle traverse toutes ses œuvres, comme dans le *Traité des systèmes* : « La nature, en nous organisant, a donc tout commencé ; aussi, ai-je démontré, dans ma *Logique*, qu'elle est notre premier maître dans l'art de

---

<sup>187</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004, p. 16.

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> CONDILLAC, *Logique, ou les premiers développements de l'art de penser*, op. cit., p. 371.

penser<sup>190</sup> ». Dans *L'art de raisonner* : « Les premières découvertes dans les sciences ont été si simples et si faciles que les hommes les ont faites sans remarquer la méthode qu'ils avaient suivie. Cette méthode était bonne, puisqu'elle leur avait fait faire des découvertes ; mais ils la suivaient à leur insu<sup>191</sup> ». Et dans *Grammaire* : « Si elle (la nature) ne commençait pas, nous ne pourrions pas commencer nous-mêmes. Mais, quand elle a commencé, elle s'arrête ; contente de nous avoir mis sur la voie, elle nous laisse et c'est à nous d'avancer<sup>192</sup> ».

Dagognet interprète le sens de « la nature » chez Condillac comme « la réalité » ou « la vitalité »<sup>193</sup> ». Il considère cette réalité comme « l'immersion dans la nature et la corporéité », dans laquelle un « “Je sens” existentiel remplacerait donc le “Je pense”<sup>194</sup> ». En effet, c'est la sensation, et non l'idée, qui constitue le principe ultime de la métaphysique pratique.

« Or, cette métaphysique nouvelle, celle d'une nature matricielle, seule originaire et elle-même organisée, qui empruntera tant à Newton qu'à Locke, devait défendre, par voie de conséquence, la revalorisation de la vie animale, puisque, elle aussi, inséparable de besoins et d'une sensibilité, capable d'invention et d'idées mêmes abstraites, ainsi que le veut le *Traité des animaux*... Par nécessité, Condillac se doit d'inverser et de contredire le dualisme cartésien, qui réduisait l'organique à une simple machinerie.

L'essence de l'âme, pour Descartes, tiens dans le *Cogito*, la pure pensée ; il en conclut que l'animal ne saurait s'en prévaloir ; il en est dépourvu, ainsi que de toutes les facultés (la volonté, la sensibilité) regardées comme des attributs de la substance pensante ; il le ravalé donc au rang d'un corps strictement matériel. Condillac inversera et renversera la thèse : l'animal, en conséquence, pense.<sup>195</sup> »

---

<sup>190</sup> *Id.*, *Traité des systèmes*, dans *id.*, *Œuvres philosophiques de Condillac*, éd. Georges Le Roy, vol. 1, Paris, PUF, 1947, p. 215.

<sup>191</sup> *Id.*, « Art de raisonner », *op. cit.*, p. 744.

<sup>192</sup> *Id.*, « Grammaire », dans *id.*, *Œuvres philosophiques de Condillac*, éd. Georges Le Roy, vol. 1, Paris, PUF, 1947, p. 439.

<sup>193</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 17.

Dagognet attire l'attention sur la revalorisation philosophique de la vie animale chez Condillac. En effet, comme la nature et la corporalité prennent la place du « Je pense » en tant que fondement des sciences, la même importance revient aux animaux. Ils sont élevés à un nouveau niveau de réflexion philosophique dans le *Traité des animaux*.

## 2.2. Critique de l'instinct : refonder et universaliser l'empirisme

Dans la deuxième partie du *Traité des animaux*, Condillac formule sa critique de la notion d'instinct. Il vise ainsi cette notion remontant aux stoïciens et aux cartésiens selon laquelle les actions des animaux sont automatiques : contrairement aux êtres humains, les animaux n'auraient pas besoin d'expérience et d'apprentissage pour accomplir ses actions<sup>196</sup>. Tous les mouvements des animaux se produiraient donc sans réflexion, d'où leur similarité et leur uniformité chez les individus d'une même espèce. Pour Condillac, au contraire, si les actions semblent automatiques, elles sont le fruit d'un apprentissage par l'expérience qui s'acquiert par la réflexion (la métaphysique pratique dont nous avons discuté dans la section précédente). Une fois réfléchie, l'action est répétée à tel point qu'elle devient habituelle, et elle ne devient automatique que de cette façon. Condillac affirme que ces actions sont produites par une réflexion qui se fonde sur une habitude. Dans le sillage de Hume, Condillac nie donc l'opposition entre raison et instinct. Un exemple de la notion d'instinct critiquée par Condillac se trouve dans ce passage où Rousseau défend l'existence de l'instinct contre la position condillacienne :

« Je demande quel nom je dois donner à l'ardeur avec laquelle mon chien fait la guerre aux taupes qu'il ne mange point, à la patience avec laquelle il les guette quelquefois des heures entières, et à l'habilité avec laquelle il les saisit, les jette hors terre au moment qu'elles pousent, et les tue ensuite pour les laisser-là, sans que jamais personne l'ait dressé à cette chasse, et lui ait appris qu'il y avait là des taupes ? Je demande encore, et

---

<sup>196</sup> Cf. dichotomie entre raison et instinct dans DIERAUER Urs, « Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique », dans CASSIN Barbara, LABARRIERE Jean-Louis, ROMEYER-DHERBEY Gilbert (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 3-30. La critique de la notion d'instinct remonte à l'Antiquité. Elle existe déjà chez Plutarque, chez Montaigne et chez le Père Bougeant. Bougeant écrit : « Pourquoi attribuer à cet instinct inconnu ce qui peut n'être que le simple effet de leur connaissance ? Et puisque c'est effectivement la connaissance qui fait faire à l'homme de semblables opérations, pourquoi n'en ferait-elle pas aussi le principe dans les bêtes ? » BOUGEANT Guillaume-Hyacinthe, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, Paris, chez Gissey, Bordelet, Ganeau, 1739, p. 66.

ceci est plus important pourquoi la première fois que j'ai menacé ce même chien, il s'est jeté les dos contre terre, les pattes repliées, dans une attitude suppliante, et la plus propre à me toucher ; posture dans laquelle il se fut bien gardé de rester, si, sans me laisser fléchir, je l'eusse battu dans cet état ? Quoi ! mon chien, tout petit encore, et ne faisant presque que de naître, avait-il acquis déjà des idées morales, savait-il ce que c'était que clémence et générosité ? Sur quelles lumières acquises espérait-il m'apaiser en s'abandonnant ainsi à ma discrétion ?<sup>197</sup> »

Selon Rousseau, le comportement des animaux prouve qu'il existe des actions qui présupposent un apprentissage par l'expérience, à l'instar du comportement des enfants. Rousseau utilise des exemples qu'il prétend retrouver chez son propre chien, tels l'ardeur avec laquelle ce dernier chasse les taupes et l'art qu'il emploie à cet effet, sans que personne ne l'ait jamais entraîné. Le chien nouveau-né réagit par exemple à une menace qu'il a pourtant connue pour la *première fois* de sa vie. Comme le bébé mammifère mentionné par Smith qui tète automatiquement tout ce qui se présente à sa bouche, seul mouvement capable de satisfaire son appétit, le chien de Rousseau effectue, sans aucune expérience passée, précisément la seule action appropriée pour satisfaire ses besoins<sup>198</sup>. Le chien agit pour émouvoir son maître et le dissuader d'exécuter une punition : il se couche sur le dos, replie ses quatre pattes et fait une expression de pauvre – tous « les chiens du monde font à peu près la même chose dans le même cas<sup>199</sup> ». André Charrak commente le passage de Rousseau ci-dessus :

« Il est remarquable que le genevois reconnaît, dans l'explication condillacienne de l'instinct comme réflexion sédimentée dans une habitude, la démarche typique d'une pensée réductionniste, qui rejette toute connaissance et toute habitude dont on ne peut

---

<sup>197</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 349.

<sup>198</sup> « It is continually sucking. It sucks whatever is presented to its mouth. It sucks even when there is nothing presented to its mouth ». SMITH Adam, « Of the External Senses », dans *id.*, *The Theory of Moral Sentiments and Essays on Philosophical Subjects*, Londres, Alex. Murray & Son, 1869, p. 465. Au sujet des actions instinctives, Smith affirme qu'elles sont produites « so readily and so instantaneously that it bears every mark of an instinctive suggestion of an impression immediately struck by the hand of Nature, which does not wait for any recollection of past observation and experience ». *Ibid.*, p. 468.

<sup>199</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile*, *op. cit.*, p. 349.

établir la constitution à partir de l'expérience – mais c'est là, précisément, le fond de la critique de l'innéisme.<sup>200</sup> »

La notion d'instinct critiquée par Condillac est un obstacle pour l'empirisme car elle est susceptible de rendre service à la doctrine de l'innéisme. C'est Pierre Coste, premier traducteur en français de l'*Essai sur l'entendement humain*, qui pose ce problème à Locke. Dans une note ajoutée à sa traduction, Coste reproduit une question qu'il aurait posée personnellement à Locke lors d'une de leurs rencontres :

« Que penser de certains petits Oiseaux, du Chardonneret, par exemple, qui éclot dans un nid que le Père ou la mère lui ont fait, s'envole enfin dans les champs pour y chercher la nourriture sans que le Père ou la mère prenne aucun soin de lui, et qui, l'année suivante, sait fort bien trouver et démêler tous les matériaux dont il a besoin pour se bâtir un nid qui, par son industrie, se trouve fait et agencé avec autant ou plus d'art que celui où il est éclos lui-même. D'où lui sont venues [à ce chardonneret] les idées de ces différents matériaux et de l'art d'en construire ce nid ?<sup>201</sup> »

Coste s'oppose à Locke en observant qu'il existe des comportements animaux qui découlent d'une connaissance innée, car il n'est pas possible d'expliquer comment ces comportements peuvent être acquis par l'expérience. S'il n'existait pas d'idées innées, comme le veut la doctrine empiriste, comment expliquer le vol des oiseaux dès le plus jeune âge et rendre compte à la fois de la complexité et de l'efficacité de la technique employée par le chardonneret dans la construction de son nid<sup>202</sup> ? D'après Coste, la réponse de Locke est brusque : « Je n'ai pas écrit mon livre pour expliquer les actions des bêtes<sup>203</sup> ». Coste n'a pas l'intention de réfuter la doctrine empiriste, mais, au contraire, de la rendre plus solide en faisant une telle objection<sup>204</sup> : il est en effet nécessaire de résoudre l'incohérence que l'instinct est

---

<sup>200</sup> CHARRAK André, *Empirisme et métaphysique. L'« Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, p. 37.

<sup>201</sup> COSTE Pierre *apud* LOCKE John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. Pierre Coste, Amsterdam, Pierre Mortier, 1742, p. 111.

<sup>202</sup> L'exemple du nid est aussi ancien que la notion même d'instinct, remontant aux Stoïciens.

<sup>203</sup> Coste attribue cette phrase à Locke dans LOCKE John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>204</sup> Coste ne considère pas justes les limites imposées par Locke à la rationalité des animaux. Voir *ibid.*

susceptible d'introduire dans l'empirisme. Or, cette solution intéresse non pas Locke, mais Condillac.

Bien que Condillac ne rende jamais raison de la construction des nids – pour cela il nous faudra attendre Le Roy –, il fournit la solution et les concepts qui vont s'avérer nécessaires à une telle explication. Tout comportement automatique découle d'une réflexion qui, une fois mûrie, devient habituelle. Une fois habituelle, l'action ne nécessite pas de réflexion – n'est-ce pas la définition même de l'habitude ? En bref, pour reprendre les mots de Condillac, les « animaux doivent donc à l'expérience les habitudes qu'on croit leur être naturelles<sup>205</sup> ».

« Je suppose donc un animal qui se voit, pour la première fois, menacé de la chute d'un corps, et je dis qu'il ne songera pas à l'éviter ; car il ignore qu'il en puisse être blessé ; mais s'il en est frappé, l'idée de la douleur se lie aussitôt à celle de tout corps prêt à tomber sur lui ; l'une ne se réveille plus sans l'autre, et la réflexion lui apprend bientôt comment il doit se mouvoir, pour se garantir de ces sortes d'accidents.

Alors, il évitera jusqu'à la chute d'une feuille. Cependant, si l'expérience lui apprend qu'un corps aussi léger ne peut pas l'offenser, il l'attendra sans se détourner, il ne paraîtra pas même y faire attention.<sup>206</sup> »

Par la réflexion, l'animal apprend à prendre soin de sa propre conservation. Par l'expérience, il en acquiert l'enseignement. Au sujet de l'apprentissage de la chute des corps, Condillac conclut :

« Or, peut-on penser qu'il [l'animal] se conduise ainsi naturellement ? Tient-il de la nature la différence de ces deux corps, ou la doit-il à l'expérience ? Les idées en sont-elles innées ou acquises ? Certainement, s'il ne reste immobile à la vue d'une feuille qui tombe sur lui que parce qu'il a appris qu'il n'en doit rien craindre, il ne se dérobe à une pierre que parce qu'il a appris qu'il en peut être blessé.<sup>207</sup> »

---

<sup>205</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 151.

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> *Ibid.*



La réflexion se transforme en habitude, puis les mouvements se produisent si naturellement que l'on peut à peine identifier la réflexion à l'origine de l'habitude. C'est ainsi que l'on apprend à exécuter les mouvements les plus élémentaires : la « réflexion veille donc à la naissance des habitudes, à leurs progrès ; mais, à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c'est alors que l'animal touche, voit, marche, etc., sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait<sup>208</sup> ». Il n'y a donc plus de place pour l'instinct car chaque action s'explique par la réflexion et l'habitude.

« Par là toutes les actions d'habitude sont autant de choses soustraites à la réflexion : il ne reste d'exercice à celle-ci que sur d'autres actions qui se déroberont encore à elle, si elles tournent en habitude ; et comme les habitudes empiètent sur la réflexion, la réflexion cède aux habitudes.<sup>209</sup> »

Si tout instinct est le fruit de la réflexion et de l'habitude, la menace que représentait l'instinct pour l'empirisme est, par conséquent, dissipée. Ceux qui défendent l'existence d'un comportement inné le font parce qu'ils manquent d'observations. En fait, l'observation est le seul moyen d'appréhender toutes les étapes par lesquelles passent les animaux avant d'être capables d'accomplir les actions les plus banales. Nous allons voir que le cas de Le Roy en est certainement une confirmation. Grâce à la finesse de son esprit et à sa familiarité avec les animaux, Le Roy justifie les exemples utilisés par Coste un demi-siècle après la parution du commentaire de ce dernier. Il explique que les oiseaux apprennent à voler et à construire leurs nids grâce à l'éducation et à la vie qu'ils partagent avec leurs parents<sup>210</sup>.

Guichet commente l'importance de la critique de l'instinct pour le projet philosophique de Condillac :

« Ce mouvement [la critique de l'instinct] est requis par son projet propre de radicalisation de l'empirisme qui consiste à

---

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> Le Roy décrit la façon dont les oiseaux comptent sur l'aide de leur père et de leur mère avant de s'envoler du nid pour aller chercher de la nourriture dans les champs. Il y a des leçons de vol, et le chardonneret progresse petit à petit jusqu'à ce qu'il soit capable de voler et d'assurer sa subsistance. Quant aux nids, Le Roy soutient que l'uniformité observée est une erreur : si l'on regarde de près, il n'y a pas deux nids identiques l'un à l'autre. Les nids des oiseaux les plus expérimentés sont plus élaborés, plus confortables et plus sécurisés. LE ROY, *Lettres sur les animaux*, éd. Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 102, 172.

ramener intégralement et sans résidu la connaissance à un seul principe – la sensation – alors que Locke posait deux principes séparés : la sensation, mais aussi la réflexion. Il s’agit de passer d’une théorie de l’esprit finalement seulement humaine chez Locke à une théorie de l’esprit tout court, et parvenir à inclure l’esprit de l’animal dans cette théorie générale serait la preuve de sa réussite. À travers sa réponse à la question de l’instinct animal, Condillac ambitionne ainsi non seulement une confirmation, mais même une refondation et une universalisation de l’empirisme.<sup>211</sup> »

Condillac universalise l’empirisme en le rendant pertinent pour toutes les espèces animales. Pour lui, il n’y a pas de différence de nature entre la connaissance humaine et la connaissance des autres animaux, toutes deux sont fondées sur la sensation. Dans le but de donner de la cohérence à l’empirisme, Condillac doit montrer qu’il y a de la réflexion même là où nous croyons trouver de l’instinct. Ce faisant, c’est le sens même de la notion de réflexion qui est en jeu dans la mesure où une telle notion doit rendre compte, selon Condillac, de toutes les connaissances acquises, y compris celles nécessaires à l’action la plus élémentaire du plus brut des animaux. Avec une telle universalisation, l’abbé incorpore à l’empirisme l’« art de raisonner » des premiers enseignements de la nature – la bonne métaphysique. Celle-ci se révèle précisément là où l’automatisme était censé exister : ce qui est donné d’emblée et *semble* donc automatique est en réalité le résultat de la correspondance parfaite entre le système des connaissances et le système des besoins. La critique de l’instinct consiste donc en une étape importante vers la bonne métaphysique, soit le modèle pour la réforme du raisonnement humain.

En plus d’universaliser l’empirisme, Condillac le refonde sur les sensations. Il s’agit en effet d’une *re*-fondation car Locke a déjà essayé de le fonder sur les sensations, sans pour autant être allé assez loin du point de vue condillacien. Locke a commis une erreur en considérant que les facultés de l’esprit sont innées. Pour Condillac, même ces facultés sont dérivées de la sensation<sup>212</sup>. Dans le *Traité des sensations*, Condillac critique Locke :

---

<sup>211</sup> GUICHET Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011, p. 58.

<sup>212</sup> Dans le *Traité des sensations*, Condillac affirme : « toutes facultés de l’âme lui [Locke] ont paru des qualités innées, et qu’il n’a pas soupçonné qu’elles pourraient tirer leur origine de la sensation même ». CONDILLAC, *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984, p. 287.

« Aussi ce philosophe se contente-il de reconnaître que l'âme aperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connaît, veut, réfléchit ; que nous sommes convaincus de l'existence de ces opérations, parce que nous les trouvons en nous-mêmes, et qu'elles contribuent aux progrès de nos connaissances : mais il n'a pas senti la nécessité d'en découvrir le principe et la génération, il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient n'être que des habitudes acquises ; il paraît les avoir regardées comme quelque chose d'inné, et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice.<sup>213</sup> »

Plus loin, Condillac continue :

« Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, soit parce que la réflexion n'est pas dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la source des idées, que le canal par lequel elles découlent des sens.<sup>214</sup> »

Condillac entend éradiquer tout ce qui est susceptible d'évoquer l'innéisme cartésien. Toutes les opérations de l'esprit qui étaient considérées comme innées – percevoir, douter, croire, raisonner, savoir, vouloir, réfléchir – sont des habitudes acquises. C'est une erreur de penser que ces facultés sont innées tout comme c'est une erreur de penser que le sont également les instincts des animaux. Les facultés sont des habitudes et donnent donc l'impression d'être innées, comme cela a été observé pour les instincts. Comme les instincts, les facultés dérivent de la sensation et sont donc des apprentissages issus des premiers enseignements de la nature. Ainsi, la raison est toujours animale car les facultés qui la constituent sont dérivées de sensations et sont des acquisitions d'habitudes visant à satisfaire des besoins. Monzani commente le rejet radical de l'innéisme chez Condillac en rappelant une phrase de ce dernier selon laquelle tout ce qui relève de l'esprit consiste en une *transformation* de la sensation.

« Ici [dans le *Traité des sensations*], plutôt que dans l'*Essai*, Condillac atteint véritablement son objectif. Il montre clairement

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>214</sup> *Ibid.*

que *toutes* les opérations psychiques ne comportent rien de véritablement nouveau qui ne soit pas en germe dans les données initiales. Ce sont des sensations *transformées*. Transformée en *réminiscence*, par exemple, lorsque la sensation est gravée dans l'esprit et est évoquée. En *image* sensible lorsqu'elle réactive la perception originale avec moins d'intensité. Dans l'*attention* lorsque, pour une raison quelconque (nous verrons plus tard de quoi il s'agit), parmi les différentes impressions, l'une d'entre elles se détache, etc.<sup>215</sup> »

L'attention est considérée comme une transformation de la sensation. Cela est important car, pour Condillac, l'attention est le germe de plusieurs autres opérations, intervenant avant même les connexions d'idées.

« Le premier effet de l'attention, l'expérience l'apprend ; c'est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnées. [...] Par là il se forme entre elles une liaison, d'où plusieurs opérations tirent, ainsi que la réminiscence, leur origine.<sup>216</sup> »

En plus de l'attention et de la liaison des idées, il y a un autre principe qui joue un rôle germinal dans la production des facultés : le besoin. Dans le passage ci-dessous, Condillac articule ces trois éléments :

« La liaison de plusieurs idées ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée, quand elles se sont présentées ensemble : ainsi les choses n'attirant notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins ; c'est une conséquence que la même attention embrasse tout à la fois les idées des besoins et celles des choses qui s'y rapportent, et qu'elle les lie.<sup>217</sup> »

---

<sup>215</sup> MONZANI Luiz Roberto, « O empirismo na radicalidade. Introdução à leitura do *Tratado das Sensações* » dans CONDILLAC, *Tratado das sensações*, trad. Denise Bottmann, Campinas, Editora da Unicamp, 1993, p. 17.

<sup>216</sup> CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, op. cit., p. 90.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 96.

Par le désir, l'attention est éveillée en dirigeant la recherche d'objets capables de satisfaire le besoin. À mesure que les recherches sont menées à bien, l'attention se porte à la fois sur l'idée du besoin et sur celle de l'objet capable de le satisfaire, de sorte à former un lien entre ces idées. Au moyen du lien, une idée en vient à susciter l'autre par habitude, automatiquement, sans qu'il soit nécessaire de refaire les enquêtes qui ont déjà donné de bons résultats. Avec la statue du *Traité des sensations*, Condillac entend démontrer les différentes étapes de la constitution des facultés à partir des sensations.

« [...] nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Nous supposâmes encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettait l'usage d'aucun sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir à notre choix, aux différentes impressions dont ils sont susceptibles. <sup>218</sup> »

En commençant par l'odorat, chacun des cinq sens est éveillé successivement : l'ouïe, le goût, la vue et le toucher. Au fur et à mesure que la statue éprouve de nouvelles sensations, elle acquiert de nouvelles habitudes et c'est ainsi que les facultés naissent et se développent progressivement. Dans les premiers instants, lorsqu'il n'y a que les sensations de l'odorat, les opérations les plus élémentaires émergent, comme la mémoire, l'attention et la capacité de comparer et de juger. Selon Condillac, le plaisir et la douleur constituent une loi selon laquelle les facultés se développent. Une telle loi peut recevoir divers noms, ajoute Condillac, comme *étonnement* et besoin.

« Enfin, si nous considérons qu'il n'est point de sensations absolument indifférentes, nous concluons encore que les différents degrés de plaisir et de peine sont la loi, suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé, pour produire toutes nos facultés.

Ce principe peut prendre les noms de besoin, d'étonnement et d'autres, que nous lui donnerons encore ; mais il est toujours le même : car nous sommes toujours mus par le plaisir, ou par la

---

<sup>218</sup> CONDILLAC, *Traité des sensations*, *op. cit.*, p. 11.

douleur, dans tout ce que le besoin ou l'étonnement nous fait faire.<sup>219</sup> »

Le plaisir et la douleur, ou le besoin, sont considérés comme des moteurs de la production de nos facultés. Ci-dessous, Monzani commente l'importance du plaisir – la satisfaction du besoin – comme principe structurant et constitutif du sujet chez Condillac.

« Nous avons ici l'expression développée de l'une des thèses les plus originales – et les plus épineuses – de la pensée moderne : le rôle constitutif joué par le plaisir dans la structuration et la constitution du sujet. C'est précisément cette thèse – celle du rôle constitutif du plaisir – qui fait du *Traité des sensations* l'une des œuvres les plus importantes et les plus originales de son temps.<sup>220</sup> »

Si le plaisir et la douleur sont des moteurs des facultés, tels moteurs ont leur origine dans les sensations elles-mêmes – on ne le soulignera jamais assez, il n'y a rien d'inné pour Condillac. Une telle origine est possible car toute sensation est agréable ou douloureuse à un certain degré. La statue n'a aucun besoin avant l'éveil du premier sens et l'expérience des premières sensations : la statue « ne connaît donc des besoins, que parce qu'elle compare la peine qu'elle souffre avec les plaisirs dont elle a joui<sup>221</sup> ». Lorsqu'elle fait l'expérience de quelque chose de désagréable, « elle se rappelle ses sensations passées, elle les compare avec ce qu'elle est, et elle sent qu'il est important de redevenir ce qu'elle a été. De là naît le besoin, ou la connaissance qu'elle a d'un bien, dont elle juge que la jouissance lui est nécessaire<sup>222</sup> ». En éprouvant la douleur, mais ayant auparavant connu le plaisir, la statue acquiert l'idée du bien, c'est-à-dire l'idée de quelque chose dont elle a besoin.

« Alors la privation d'un objet que nous jugeons nécessaire à notre bonheur, nous donne ce malaise, cette inquiétude que nous nommons *besoin*, et d'où naissent les désirs. Ces besoins se répètent suivant les circonstances, souvent même il s'en forme

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>220</sup> MONZANI Luiz Roberto, « O empirismo na radicalidade. Introdução à leitura do *Tratado das Sensações* », dans CONDILLAC, *Tratado das sensações*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>221</sup> CONDILLAC, *Traité des sensations*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>222</sup> *Ibid.*

de nouveaux, et c'est-là ce qui développe nos connaissances et nos facultés.<sup>223</sup> »

Les besoins conduisent l'animal à des investigations qui lui permettront d'atteindre l'objet désiré et de se libérer de l'état désagréable. De telles investigations permettent d'acquérir de nouvelles habitudes et de produire de nouvelles facultés.

« En effet, nos premières idées ne sont que peine et plaisir. Bientôt d'autres leur succèdent, et donnent lieu à des comparaisons, d'où naissent nos premiers besoins et nos premiers désirs. Nos recherches, pour les satisfaire, font acquérir d'autres idées qui produisent encore de nouveaux désirs. L'étonnement qui contribue à nous faire sentir vivement tout ce qui nous arrive d'extraordinaire, augmente de temps en temps l'activité de nos facultés ; et il se forme une chaîne dont les anneaux sont tour à tour idées et désirs, et qu'il suffit de suivre, pour découvrir le progrès de toutes les connaissances de l'homme.<sup>224</sup> »

Les recherches produisent de nouvelles idées et celles-ci produisent de nouveaux besoins. Voilà la multiplication des besoins observée par Monzani dans son commentaire de la philosophie de Condillac. Alors que chez les animaux la multiplication des besoins se réduit à une série fermée de trois termes (besoin, désir et satisfaction), chez l'homme, observe Monzani, s'y ajoute une seconde série, ouverte, qui commence et se termine par le désir (désir, besoin indéterminé, élaboration imaginaire, concrétisation de l'objet, satisfaction fugace, désir).

« C'est précisément cette dernière [la deuxième série] qui semble être une conquête de l'homme, ne niant pas la première, mais instaurant une autre, superposée et supplémentaire ; faisant que l'adéquation quasi parfaite chez les animaux entre besoin et satisfaction soit rompue, et un nouveau cycle s'instaure, sous la

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 58.

forme d'une spirale indéfinie de désirs et insatisfactions éphémères, qui suscitent indéfiniment de nouveaux désirs.<sup>225</sup> »

Dans cette section, nous avons montré que, dans le sillage de Hume, Condillac considère que la spécificité humaine est de degré et non de nature. L'espèce humaine ne se distingue des animaux que dans la mesure où les besoins humains ne sont jamais complètement satisfaits. Un tel excès de besoins est ainsi ce qui rend l'espèce humaine différente des autres animaux. Malgré les différences entre les espèces, les principes sont toujours les mêmes : sensation, plaisir, douleur, besoin. Chez l'homme comme chez l'animal, les recherches qui permettent la satisfaction des besoins sont dérivées de la sensation et des besoins. En ce sens, ces enquêtes consistent en une raison animale. Une telle parité de degré entre l'homme et l'animal est rendue possible grâce à la critique de l'instinct, par laquelle Condillac confère une réflexion aux animaux.

« À la vérité c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquièrent [l'instinct] ; mais comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct.<sup>226</sup> »

Ainsi, Condillac ne nie pas que les facultés intellectuelles des autres animaux soient inférieures à celles de l'homme. Ce qu'il nie, c'est qu'une telle infériorité soit due à une différence de nature. Pour Condillac, cette infériorité est due uniquement au fait que les animaux satisfont promptement leurs besoins et ne connaissent pas, comme l'espèce humaine, la multiplication indéfinie des besoins.

---

<sup>225</sup> MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995, p. 52.

<sup>226</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, Paris, Vrin, 2004, p. 165. À l'instar de Condillac, Bougeant vide la notion d'instinct et la remplace par celle de raison. Dans la suite du passage cité ci-dessus, Bougeant conclut : « Je serais même tenté de croire que ce que nous appelons instinct, n'est qu'un être de raison, un nom vide de réalité, un reste de Philosophie Péripatéticienne ». BOUGEANT Guillaume-Hyacinthe, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, Paris, chez Gisse, Bordelet, Ganeau, 1739, p. 68 ; cf. MONTAIGNE Michel, *Les essais*, livre II, chap. XII, « Apologie de Raymond Sebond ».



### 2.3. Le système des connaissances des animaux : le besoin, un principe épistémologique

Dans le *Traité des animaux* comme dans le *Traité des sensations*, Condillac soutient qu'il y a une différence de degré, et non de nature, entre le système des connaissances des animaux et le système humain de connaissance. La raison en est que les deux systèmes ont le besoin pour principe. Si les hommes disposent d'un vaste système de connaissances, c'est parce qu'ils connaissent un plus grand nombre de besoins. Prévaut donc le caractère pratique de la connaissance. Condillac rejette la notion d'instinct et affirme celle de réflexion animale, qui se manifeste par les études que les animaux effectuent et par l'instruction que leur fournit la nature.

« Un animal ne peut obéir à ses besoins, qu'il ne se fasse bientôt une habitude d'observer les objets qu'il lui importe de reconnaître. Il essaie ses organes sur chacun d'eux : ses premiers moments sont donnés à l'étude ; et lorsque nous le croyons tout occupé à jouer, c'est proprement la nature qui joue avec lui pour l'instruire.<sup>227</sup> »

Voici les leçons qui, dans la *Logique*, sont énoncées comme des modèles pour la réforme des raisonnements humains<sup>228</sup>. Les principes sont les mêmes que ceux énoncés dans le *Traité des sensations*, à savoir le besoin, le plaisir, la douleur. Ce sont les moteurs du progrès des facultés. En effet, ce sont de tels moteurs qui expliquent la formation du système des connaissances de l'animal dans le *Traité des animaux* :

« Il [l'animal] étudie, mais sans avoir le dessein d'étudier ; il ne se propose pas d'acquérir des connaissances pour en faire un système : il est tout occupé des plaisirs qu'il recherche et des peines qu'il évite ; cet intérêt seul le conduit : il avance sans prévoir le terme où il doit arriver.

Par ce moyen, il est instruit, quoiqu'il ne fasse point d'effort pour l'être. Les objets se distinguent à ses yeux, se distribuent avec ordre ; les idées se multiplient suivant les besoins, se lient

---

<sup>227</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 152.

<sup>228</sup> Id., *Logique, ou les premiers développements de l'art de penser*, op. cit., p. 394.

étroitement les unes aux autres : le système de ses connaissances est formé.<sup>229</sup> »

Dans les sciences et en philosophie, il y a l'intention d'acquérir des connaissances et de former un système de connaissances. C'est l'apprentissage théorique qui, selon Condillac, se distingue de l'apprentissage qui est pratique et se déroule sans intention. Le système de connaissances n'est pas la fin, comme dans le cas de la théorie, mais le moyen de répondre aux besoins. Par conséquent, telles connaissances se forment naturellement.

Condillac fait preuve d'originalité en attirant l'attention sur un système de connaissances pratiques distinct du système de connaissances théoriques. Alors que dans le système théorique les nouvelles idées sont acquises et organisées au moyen d'arguments et de démonstrations, dans le système de connaissances pratiques l'acquisition et l'établissement de liens entre les idées sont assurés par les besoins. Le système se forme à mesure que « les idées se multiplient suivant les besoins » et « se lient étroitement les unes aux autres<sup>230</sup> ». Chaque besoin particulier donne lieu à une chaîne d'idées ; l'animal peut ainsi échapper au danger et satisfaire son besoin. Parce que les différentes chaînes ont plusieurs idées en commun, elles arrivent à former un système : les chaînes « sont et ne peuvent être que différentes combinaisons d'un petit nombre de sensations ». Toutes les chaînes « ne forment ensemble qu'une même chaîne<sup>231</sup> ».

Chez Condillac, la formation des chaînes et donc du système découle de l'habitude, principe qui tient lieu de la notion d'instinct. Une fois que les idées sont liées et que les chaînes sont formées, il suffit que le besoin soit ressenti encore une fois pour que l'action soit répétée. L'animal acquiert l'habitude de refaire la chaîne et la chaîne détermine son comportement : là réside le caractère machinal de l'action. C'est par la réflexion que l'animal découvre les solutions aux divers besoins dans différentes circonstances, et c'est par l'habitude que les idées sont liées entre elles formant une chaîne dans l'esprit.

« Cette liaison augmente encore par la nécessité où l'animal se trouve de se retracer à mille reprises ces différentes suites d'idées. Comme chacune doit sa naissance à un besoin particulier, les besoins qui se répètent et se succèdent tour à tour,

---

<sup>229</sup> *Id.*, *Traité des animaux*, op. cit., p. 152.

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> *Ibid.*

les entretiennent ou les renouvellent continuellement ; et l'animal se fait une si grande habitude de parcourir ses idées, qu'il s'en retrace une longue suite toutes les fois qu'il éprouve un besoin qu'il a déjà senti.

Il doit donc uniquement la facilité de parcourir ses idées, à la grande liaison qui est entre elles. À peine un besoin détermine son attention sur un objet, aussitôt cette faculté jette une lumière qui se répand au loin : elle porte en quelque sorte le flambeau devant elle.<sup>232</sup> »

Le besoin détermine l'attention portée à l'objet, et l'habitude fait passer l'attention sur la chaîne d'idées liées à un tel objet. L'habitude a été acquise précisément parce que les idées qui résultent de cette opération se sont avérées efficaces pour satisfaire le besoin dans des expériences passées. Le passage ci-dessous, au demeurant très audacieux, affirme le caractère central du besoin et de la liaison des idées dans l'habitude :

« C'est ainsi que les idées renaissent par l'action même des besoins qui les ont d'abord produites. Elles forment, pour ainsi dire, dans la mémoire, des tourbillons qui se multiplient comme les besoins. Chaque besoin est un centre, d'où le mouvement se communique jusqu'à la circonférence. Ces tourbillons sont alternativement supérieurs les uns aux autres, selon que les besoins deviennent tour à tour plus violents. Tous font leurs révolutions avec une variété étonnante : ils se pressent, ils se détruisent, il s'en forme de nouveaux, à mesure que les sentiments, auxquels ils doivent toute leur force, s'affaiblissent, s'éclipsent, ou qu'il s'en produit qu'on n'avait point encore éprouvés. D'un instant à l'autre, le tourbillon qui en a entraîné plusieurs est donc englouti à son tour, et tous se confondent aussitôt que les besoins cessent : on ne voit plus qu'un chaos. Les idées passent et repassent sans ordre, ce sont des tableaux mouvants, qui n'offrent que des images bizarres et imparfaites, et c'est aux besoins à les dessiner de nouveau et à les placer dans leur vrai jour.

---

<sup>232</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 153.

Tel est en général le système des connaissances dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le besoin ; tout s'y exécute par le même moyen, la liaison des idées.<sup>233</sup> »

Condillac emploie l'image du tourbillon pour définir le système des connaissances des animaux. Bien que l'image du tourbillon soit métaphorique, elle exprime assez bien la raison animale selon Condillac. Le besoin est au centre, et autour de lui tournent les idées liées. L'esprit est composé de divers tourbillons qui, en fonction des sentiments éprouvés par l'animal, gagnent de la force ou en perdent, donnent naissance à d'autres tourbillons ou disparaissent. Sans tourbillon, il n'y a pas d'ordre dans la transition des idées ; c'est le chaos, affirme le philosophe. Les idées « sont des tableaux mouvants, qui n'offrent que des images bizarres et imparfaites, et c'est aux besoins à les dessiner de nouveau et à les placer dans leur vrai jour<sup>234</sup> ».

Pour Condillac, la chaîne d'idées qui tourne autour du besoin se constitue au moyen d'inventions. Il y a de l'invention parce qu'il y a des études et des recherches. Les animaux inventent, assure l'abbé, puisqu'ils *jugent, comparent et découvrent*<sup>235</sup>. Avant de devenir une habitude, la chaîne d'idées menant à la satisfaction d'un besoin est recherchée par la réflexion. Condillac attribue donc l'*invention* aux animaux et s'oppose à Buffon qui, entre 1749 et 1753, soutient le contraire<sup>236</sup>. Condillac réfléchit à des constructions des animaux tels les nids d'oiseaux et les terriers de castors. Opposé à l'automatisme, le philosophe considère ces constructions comme des inventions : pressé par le besoin, l'animal réfléchit et accomplit l'action qu'il lui faut. S'agissant de l'activité de l'imagination, Condillac soutient que les animaux se représentent l'invention dans leur esprit avant de l'exécuter. Le « castor se peint la cabane qu'il veut bâtir ; l'oiseau, le nid qu'il veut construire. Ces animaux ne feraient pas ces ouvrages si l'imagination ne leur donnait pas le modèle<sup>237</sup> ».

En bref, l'animal est doté de la capacité d'inventer autant que l'est l'être humain. De ce point de vue-là, il n'y a donc aucune différence de nature entre l'homme et l'animal. Condillac admet cependant une différence de degré qui est déterminée par des besoins. Puisque les inventions sont le produit des besoins, moins il y a de besoins, moins il y aura d'inventions.

---

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> *Ibid.*

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> Dans le chapitre suivant, nous verrons que Buffon sera moins sévère envers les animaux dans ses écrits ultérieurs. Serait-ce une influence de la critique de Condillac sur son automatisme ?

<sup>237</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux, op. cit.*, p. 153.

« Pressées par leurs besoins et n'ayant que peu de choses à apprendre, elles arrivent presque tout à coup au point de perfection auquel elles peuvent atteindre ; mais elles s'arrêtent aussitôt, elles n'imaginent pas même qu'elles puissent aller au-delà. Leurs besoins sont satisfaits, elles n'ont plus rien à désirer, et par conséquent plus rien à rechercher. Il ne leur reste qu'à se souvenir de ce qu'elles ont fait, et à le répéter toutes les fois qu'elles se retrouvent dans les circonstances qui l'exigent. Si elles inventent moins que nous, si elles perfectionnent moins, ce n'est donc pas qu'elles manquent tout à fait d'intelligence, c'est que leur intelligence est plus bornée.<sup>238</sup> »

Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Rousseau dénie aux animaux la perfectibilité, s'alignant à cet égard aux positions de Buffon sur l'automatisme<sup>239</sup>. Rappelons que le *Traité des animaux* a été publié la même année que le *Discours* de Rousseau. Contrairement à ce dernier, Condillac soutient que les animaux sont capables de se perfectionner – la critique de l'instinct et l'affirmation de l'invention chez les animaux ne font que mettre en évidence une telle capacité. Dans un passage du *Traité des animaux*, en répondant à Buffon dans une note, Condillac écrit : « Je dis donc qu'ils inventent, qu'ils perfectionnent : qu'est-ce en effet que l'invention ? C'est le résultat de plusieurs découvertes et de plusieurs comparaisons<sup>240</sup> ». Les animaux, continue Condillac, « perfectionnent même ; car, dans les commencements, elles ne savent pas toutes ces choses comme elles les savent lorsqu'elles ont plus d'expérience<sup>241</sup> ». Par « toutes ces choses » que les animaux savent, Condillac fait référence aux découvertes des animaux qui apprennent, par exemple, à « toucher, à voir, à marcher, à se nourrir, à se défendre, à veiller à leur conservation<sup>242</sup> ».

Ainsi, bien que Condillac reconnaisse que les animaux atteignent relativement tôt le terme de leur perfection et qu'ils sont donc limités, leur limitation n'est pas due à l'absence d'une faculté particulière – comme pense Rousseau au sujet de la perfectibilité<sup>243</sup> –, mais plutôt

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>239</sup> Voir GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 195.

<sup>240</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> Dans la version brésilienne de notre thèse, nous examinons l'idée de perfectibilité dans le *Discours* de Rousseau et sa différence par rapport aux positions de Condillac.

au nombre de leurs besoins. Par rapport à l'espèce humaine, les animaux ont peu de besoins et ceux-ci sont comblés sans délai.

Selon Condillac, la limitation des besoins explique aussi pourquoi les animaux ne se perfectionnent pas en tant qu'espèce. Cette perfectibilité consiste en un progrès qui se produit à travers les différentes générations de l'espèce. Pour cela, la capacité d'invention ne suffit pas ; il faut aussi, selon Condillac, un langage articulé qui permette de transmettre les connaissances acquises. Pour Condillac, un tel langage est décisif pour expliquer la perfectibilité de l'espèce qui s'observe dans l'espèce humaine.

« Or il n'y a que fort peu de commerce d'idée parmi les bêtes, même parmi celles qui forment une espèce de société'. Chacune est donc bornée à sa seule expérience. Dans l'impuissance de se communiquer leurs découvertes et leurs méprises particulières, elles recommencent à chaque génération les mêmes études, elles s'arrêtent après avoir re- fait les mêmes progrès ; le corps de leur société est dans la même ignorance que chaque individu, et leurs opérations offrent toujours les mêmes résultats.<sup>244</sup> »

Il n'y a pas de rupture entre l'homme et l'animal. Dans les deux cas, le système des connaissances consiste en un ensemble de tourbillons dans lesquels les chaînes d'idées tournent autour des besoins. Le langage des animaux est moins développé car les tourbillons des besoins ne se sont pas suffisamment multipliés pour que les animaux inventent un langage articulé. Une telle invention n'a été nécessaire que pour l'espèce humaine. Le langage articulé est donc soumis, comme toutes les facultés de l'esprit, aux principes du système des connaissances des animaux. Il fait en effet partie de ce système. L'utilisation du mot devient ensuite un élément important dans la multiplication des besoins humains.

Aucune différence entre l'homme et l'animal n'est absolue. Condillac admet en effet que certains animaux domestiques sont capables de connaître nos mots et, grâce à ceux-ci, de comprendre ce que nous pensons. Une telle capacité ne se manifeste que lorsque le besoin existe : s'ils n'étaient pas capables de comprendre certains de nos mots, les chiens ne bénéficieraient pas des avantages apportés par la vie parmi les êtres humains<sup>245</sup>. De tels cas individuels prouvent que cette faculté est née d'un besoin. Pour Condillac, l'usage du langage

---

<sup>244</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux, op. cit.*, p. 156.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 161.

articulé chez les animaux reste cependant extrêmement limité puisqu'ils n'en ont pas besoin. En général, le langage de l'action leur suffit. Condillac écrit sur le langage d'action :

« Mais puisque les individus qui sont organisés de la même manière, éprouvent les mêmes besoins, les satisfont par des moyens semblables, et se trouvent à peu près dans de pareilles circonstances, c'est une conséquence qu'ils fassent chacun les mêmes études, et qu'ils aient en commun le même fond d'idées. Ils peuvent donc avoir un langage, et tout prouve en effet qu'ils en ont un. Ils se demandent, ils se donnent des secours : ils parlent de leurs besoins, et ce langage est plus étendu, à proportion qu'ils ont des besoins en plus grand nombre et qu'ils peuvent mutuellement se secourir davantage.<sup>246</sup> »

Les besoins sont déterminants pour expliquer l'étendue du langage d'action de chaque espèce car ils sont la raison pour laquelle ce langage existe : dans le langage d'action on communique pour demander de l'aide, c'est-à-dire pour satisfaire un besoin donné. Les signes qui constituent le langage d'action dans une espèce donnée dépendent des besoins des animaux de cette espèce. Plus il y a de besoins, plus il y aura de signes et plus le langage sera vaste.

« Les cris inarticulés et les actions du corps sont les signes de leurs pensées ; mais pour cela il faut que les mêmes sentiments occasionnent dans chacun les mêmes cris et les mêmes mouvements ; et, par conséquent, il faut qu'ils se ressemblent jusque dans l'organisation extérieure. Ceux qui habitent l'air et ceux qui rampent sur la terre ne sauraient même se communiquer les idées qu'ils ont en commun.<sup>247</sup> »

Il ne suffit pas que les besoins soient les mêmes pour que la communication soit possible. Les moyens d'expression de ces besoins – l'organisation externe – doivent également être les mêmes. Pour que la faim, par exemple, éveille une action similaire chez un animal et chez un autre, il faut que l'organisation extérieure de tels animaux soit similaire également. L'oiseau et le serpent ressentiront la même faim, mais ils ne seront jamais capables de se

---

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>247</sup> *Ibid.*

communiquer ce sentiment. Dans le langage d'action, le signe est naturel ; il n'y a pas de médiation ou de convention, le signe étant un produit immédiat de la constitution organique.

Le langage d'action est alors limité aux besoins de l'espèce. Ce n'est pas le cas du langage articulé qui, selon Condillac, est un trait spécifique de l'espèce humaine<sup>248</sup>.

« Il y a des bêtes qui sentent comme nous le besoin de vivre ensemble ; mais leur société manque de ce ressort qui donne tous les jours à la nôtre de nouveaux mouvements et qui la fait tendre à une plus grande perfection.

Ce ressort est la parole. J'ai fait voir ailleurs combien le langage contribue aux progrès de l'esprit humain. C'est lui qui préside aux sociétés et à ce grand nombre d'habitudes qu'un homme qui vivrait seul ne contracterait point. Principe admirable de la communication des idées, il fait circuler la sève qui donne aux arts et aux sciences la naissance, l'accroissement et les fruits.

Nous devons tout à ceux qui ont le don de la parole, c'est-à-dire, à ceux qui, parlant pour dire quelque chose et faire entendre et sentir ce qu'ils disent, répandent dans leurs discours la lumière et le sentiment. Ils nous apprennent à les copier jusque dans la manière de sentir : leur âme passe en nous avec toutes ses habitudes : nous tenons d'eux la pensée.<sup>249</sup> »

Grâce au langage articulé, de nombreuses habitudes acquises par un individu sont transmises aux autres. Alors que la pensée des autres animaux découle des idées produites par les besoins de l'espèce (les tourbillons), la pensée dans l'espèce humaine s'engendre en « copiant » celles d'autres individus. Par le discours, « leur âme passe en nous avec toutes ses habitudes : nous tenons d'eux la pensée<sup>250</sup> ».

Entre 1749 et 1753, Buffon soutient que les animaux de la même espèce agissent d'une manière uniforme : puisqu'ils sont incapables d'inventer, ils « se copient » les uns les autres<sup>251</sup>. Condillac objecte que les animaux agissent de manière similaire parce qu'ils partagent les mêmes besoins et la même structure organique. L'abbé renverse ainsi l'idée de Buffon : en

---

<sup>248</sup> Le passage du langage d'action au langage articulé est examiné dans la version brésilienne de notre thèse.

<sup>249</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 158.

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> BUFFON, *Histoire naturelle*, dans *id.*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007, p. 156.



réalité, ce sont les hommes qui copient et c'est précisément la copie qui conduit à la diversité de la société humaine.

« C'est donc dans la société qu'il y a d'homme à homme une différence plus sensible. Alors ils se communiquent leurs besoins, leurs expériences : ils se copient mutuellement, et il se forme une masse de connaissances, qui s'accroît d'une génération à l'autre.

[...] Mais la société étant perfectionnée, elle distribue les citoyens en différentes classes et leur donne différents modèles à imiter. Chacun, élevé dans l'état auquel sa naissance le destine, fait ce qu'il voit faire, et comme il le voit faire. On veille longtemps pour lui à ses besoins, on réfléchit pour lui, et il prend les habitudes qu'on lui donne ; mais il ne se borne pas à copier un seul homme, il copie tous ceux qui l'approchent, et c'est pourquoi il ne ressemble exactement à aucun.

Les hommes ne finissent donc par être si différents, que parce qu'ils ont commencé par être copistes et qu'ils continuent de l'être ; et les animaux d'une même espèce n'agissent tous d'une même manière, que parce que, n'ayant pas au même point que nous le pouvoir de se copier, leur société ne saurait faire ces progrès qui varient tout à la fois notre état et notre conduite.<sup>252</sup> »

En attribuant le pouvoir de copier à l'espèce humaine, Condillac n'abandonne pas sa position continuiste. Si un tel pouvoir conduit à la singularité de l'être humain, cette singularité ne nuit pas aux principes du système de connaissance des animaux. Cela ne signifie pas que les animaux sont incapables de se copier les uns les autres, ils ne le font tout simplement pas « au même point que nous<sup>253</sup> ». Ils ne copient pas parce qu'ils n'en ont pas besoin. Dans le cas de l'espèce humaine, copier est à la fois possible grâce à la communication et au langage articulé, et nécessaire en raison de la multiplication incessante des besoins. Le langage articulé n'existe que parce que dans l'espèce humaine il y a une grande complexité de besoins. À cela Guichet ajoute la complexité organique et note qu'aucune de ces deux complexités n'éloigne Condillac de la position continuiste :

---

<sup>252</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 156.

<sup>253</sup> *Ibid.*

« Le langage, dont l'importance est marquée par Condillac d'une façon inédite, est cependant finalement (dans le *Traité des sensations*) dérivé de ces deux sources premières [richesse d'organisation et complexité des besoins]. Richesse de la réceptivité et de la régulation (par le toucher) de la sensibilité, richesse de la capacité réalisatrice (par la main), richesse des demandes et des exigences par la multitude des besoins qui met l'homme en demeure d'y répondre, richesse enfin grâce au langage des capacités de relations aussi bien intellectuelles (comparaison entre les idées et production de l'abstraction) qu'objectives (liens entre les hommes), tels sont les caractères spécifiques qui expliquent la singularité humaine dans le système général sans qu'elle constitue d'une manière quelconque une exception à ses règles.<sup>254</sup> »

La richesse de l'organisation s'aligne sur la complexité des besoins qui permettent ainsi d'expliquer la singularité humaine. La plus grande sensibilité des organes sensoriels, en particulier du toucher, permet une plus grande complexité des idées<sup>255</sup>. Non seulement les mains contribuent à la supériorité du toucher, mais encore à la capacité de réalisation technique qui devient une nouvelle source d'idées. Comme les mains, le langage articulé devient également une source d'idées, soit en raison de son rôle dans la production de nouveaux rapports entre les idées, soit parce qu'il permet aux êtres humains de vivre dans des sociétés de plus en plus complexes.

En effet, en évoquant la singularité humaine, Condillac considère les moyens grâce auxquels les idées se multiplient : « Mais les bêtes ont infiniment moins d'invention que nous, soit parce qu'elles sont plus bornées dans leurs besoins, soit parce qu'elles n'ont pas les mêmes moyens pour multiplier leurs idées et pour en faire des combinaisons de toute espèce<sup>256</sup> ». Une partie de ces moyens est en rapport immédiat avec le corps (les mains, la richesse des organes sensoriels), une autre partie avec le corps et les besoins (le langage articulé).

---

<sup>254</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, op. cit., p. 89.

<sup>255</sup> No *Tratado das sensações*, é do tato que nasce o sentimento de exterioridade da estátua. Cf. PAGANINI Gianni, « Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », *Dix-Huitième Siècle*, 24, 1992, p. 165-178.

<sup>256</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 154.

## 2.4. Réévaluation philosophique de l'animal : de l'*Essai* au *Traité des animaux*

Dans le *Traité des animaux*, la génération des facultés et la formation du système des connaissances des animaux sont expliquées selon le *Traité des sensations*, publié un an avant la parution du *Traité des animaux*. Condillac propose en effet une révision de sa philosophie de l'*Essai* de 1746 au *Traité des sensations* de 1754 : dans le premier, le principe du système est le langage, tandis que le principe est la sensation dans le dernier. Une telle révision nous permet de comprendre le changement de position de Condillac concernant les facultés des animaux : dans l'*Essai*, Condillac défend une position conservatrice à l'égard de la rationalité animale. Nous examinerons d'abord la limitation des facultés animales dans l'*Essai* avant d'en venir à l'exposition de la révision philosophique avancée dans le *Traité des sensations* et le *Traité des animaux*.

Dans l'*Essai*, Condillac affirme que les animaux sont dotés de facultés de l'esprit telles que la perception, la conscience, l'attention et la réminiscence. Selon lui, il y a une différence significative entre les animaux et les humains en ce qui concerne leur capacité à contrôler son imagination<sup>257</sup>. En fait, ce contrôle est dû à l'utilisation d'un langage articulé et de signes institués, raison pour laquelle les animaux, contrairement aux humains, n'ont pas le contrôle sur leur imagination. L'enjeu ici réside dans la différence entre signes naturels et signes institués. Taylor note que la différence entre ces deux types de signes « réside dans le fait qu'au moyen de ces derniers [signes institués], l'homme peut contrôler le flux de sa propre imagination, tandis que les animaux suivent précisément ceux qui sont déclenchés en eux par la chaîne des événements<sup>258</sup> ».

Pour montrer comment l'être humain devient capable d'employer des signes institués acquérant le contrôle de l'imagination, Condillac donne l'exemple de deux enfants isolés. Pendant que les enfants restent séparés l'un de l'autre, leur imagination reste passive et rien ne distingue les enfants des animaux.

---

<sup>257</sup> « La ressemblance qu'il y a entre les bêtes et nous, prouve qu'elles ont une âme ; et la différence qui s'y rencontre prouve qu'elle est inférieure à la nôtre. Mes analyses rendent la chose sensible, puisque les opérations de l'âme des bêtes se bornent à la perception, à la conscience, à l'attention, à la réminiscence et à une imagination qui n'est point à leur commandement, et que la nôtre a d'autres opérations dont je vais exposer la génération ». CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, op. cit., p. 104.

<sup>258</sup> TAYLOR Charles, « The importance of Herder », dans ULLMANN-MARGALIT Edna, MARGALIT Avishai (éds.), *Isaiah Berlin. A celebration*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p. 50.

« Tant que les enfants, dont je viens de parler, ont vécu séparément, l'exercice des opérations de leur âme a été borné à celui de la perception et de la conscience, qui ne cesse point quand on est éveillé ; à celui de l'attention, qui avait lieu toutes les fois que quelques perceptions les affectaient d'une manière plus particulière ; à celui de la réminiscence, quand des circonstances, qui les avoient frappés, se représentaient à eux avant que les liaisons qu'elles avoient formées eussent été détruites ; et à un exercice fort peu étendu de l'imagination. La perception d'un besoin se liait, par exemple, avec celle d'un objet qui avait servi à les soulager. Mais ces sortes de liaisons, formées par hasard, et n'étant pas entretenues par la réflexion, ne subsistaient pas longtemps. Un jour le sentiment de la faim rappelait à ces enfants un arbre chargé de fruit, qu'ils avaient vu la veille : le lendemain cet arbre était oublié, et le même sentiment leur rappelait un autre objet. Ainsi l'exercice de l'imagination n'était point à leur pouvoir ; il n'était que l'effet des circonstances où ils se trouvaient<sup>259</sup>. »

Le contrôle sur l'exercice de l'imagination devient possible à partir du moment où la réflexion participe aux liaisons d'idées. Dans le cas des enfants isolés, des liaisons se font entre l'idée du besoin et celle de l'objet capable de satisfaire le besoin. Lorsque la réflexion ne participe pas à ce processus, l'imagination est passive et son exercice est restreint. En l'absence de réflexion, les circonstances déterminent quelles idées seront reliées – un jour, l'idée d'un certain besoin est reliée à un objet, le lendemain elle en sera reliée à un autre. De telles liaisons se forment au hasard, affirme Condillac, et ne subsistent pas longtemps.

Le pouvoir sur l'exercice de l'imagination est modifié lorsque les deux enfants se rencontrent et entament une communication. Au début, leur communication se limite aux signes naturels, c'est-à-dire au langage d'action qui « dans ses commencements, [...] ne consistait vraisemblablement qu'en contorsions et en agitations violentes<sup>260</sup> ».

« Quand ils vécurent ensemble, ils eurent occasion de donner plus d'exercice à ces premières opérations, parce que leur

---

<sup>259</sup> CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, op. cit., p. 195.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 197.

commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels. Ils les accompagnaient ordinairement de quelque mouvement, de quelque geste ou de quelque action, dont l'expression était encore plus sensible. Par exemple, celui qui souffrait, parce qu'il était privé d'un objet que ses besoins lui rendaient nécessaire, ne s'en tenait pas à pousser des cris : il faisait des efforts pour l'obtenir, il agitait sa tête, ses bras, et toutes les parties de son corps. L'autre, ému à ce spectacle, fixait les yeux sur le même objet ; et sentant passer dans son âme des sentiments dont il n'était pas encore capable de se rendre raison, il souffrait de voir souffrir ce misérable.<sup>261</sup> »

Ainsi, la communication des enfants se limite au début aux actions du corps qui découlent immédiatement de la passion vécue. Grâce à ces actions, un enfant est donc capable de communiquer la passion qu'il éprouve à un autre enfant. Avec la répétition d'expériences du même type, les enfants se familiarisent avec l'utilisation des signes et commencent à les utiliser volontairement. Ils deviennent capables d'exprimer un sentiment qu'ils ont éprouvé dans le passé, même si la passion n'est plus présente.

« D'abord tous deux se firent une habitude de connaître, à ces signes, les sentiments que l'autre éprouvait dans le moment ; ensuite ils s'en servirent pour se communiquer les sentiments qu'ils avoient éprouvés. Celui, par exemple, qui voyait un lieu où il avait été effrayé, imitait les cris et les mouvements qui étaient les signes de la frayeur, pour avertir l'autre de ne pas s'exposer au danger qu'il avait couru.<sup>262</sup> »

L'utilisation volontaire de signes naturels apprend aux enfants à relier des idées à des signes qui sont arbitraires dans la mesure où ces derniers ne sont pas dérivés d'une passion vécue au moment présent. Les enfants acquièrent l'habitude de relier des idées à des signes arbitraires, et cette habitude leur permet de créer un nouveau langage : ils « articulèrent de nouveaux sons, et en les répétant plusieurs fois, et les accompagnant de quelque geste qui

---

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 197.

indiquait les objets qu'ils voulaient faire remarquer, ils s'accoutumèrent à donner des noms aux choses<sup>263</sup> ».

Pour Condillac, la mémoire joue un rôle crucial dans la création du nouveau langage. C'est en effet la mémoire qui permet à l'enfant d'employer un signe pour exprimer une passion vécue dans le passé. Sans mémoire, il n'y a pas d'utilisation volontaire du signe. L'exercice de la mémoire permet à aux enfants de prendre le contrôle de son imagination et, avec la réflexion, d'instituer des signes – ils font « avec réflexion, ce qu'ils n'avaient fait que par instinct<sup>264</sup> ». Il existe une relation d'assistance mutuelle entre la mémoire et la réflexion : la mémoire conduit à l'institution de signes. Plus il y a de signes, plus la réflexion progresse ; plus il y a de réflexion, plus la mémoire progresse<sup>265</sup>.

« When using memory, the mind proceeds differently. Instead of passively associating ideas of past events upon the prompt of a current perception or thought, it voluntarily invokes a certain aspect of a past event. It thereby generates an idea that can function as a sign which partially represents a previously experienced episode as a whole. When making use of this sign function, the mind is able to think of its past experiences without necessarily feeling what was involved in having the experiences in question.<sup>266</sup> »

En bref, sans mémoire les signes institués ne peuvent pas être utilisés. Et sans les signes institués, l'imagination n'est pas contrôlée ; et, sans contrôle de l'imagination, la réflexion est considérablement limitée. Dans l'*Essai*, tous ces éléments marquent l'avantage des êtres humains sur les autres animaux.

« De là on peut conclure que les bêtes n'ont point de mémoire, et qu'elles n'ont qu'une imagination dont elles ne sont point maîtresses de disposer. Elles ne se représentent une chose absente

---

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 196. Notons que la critique de l'instinct faite par Condillac, présentée ci-dessus, n'existe pas encore dans l'*Essai*. Elle n'est exposée que dans le *Traité des animaux*, après le *Traité des sensations*.

<sup>265</sup> « Par ce moyen [invention de nouveaux signes] il augmentera l'exercice de la mémoire et de l'imagination ; dès lors la réflexion pourra aussi en avoir davantage ; et réagissant sur l'imagination et la mémoire qui l'ont produite, elle leur donnera à son tour un nouvel exercice. Ainsi, par les secours mutuels que ces opérations se prêteront, elles concourront réciproquement à leurs progrès. » *Ibid.*, p. 107.

<sup>266</sup> WALDOW Anik, « Condillac on being human : Language and reflection reconsidered », *European Journal of Philosophy*, vol. 29, n. 2, 2022, p. 507.

qu'autant que, dans leur cerveau, l'image en est étroitement liée à un objet présent. Ce n'est pas la mémoire qui les conduit dans un lieu où, la veille, elles ont trouvé de la nourriture ; mais c'est que le sentiment de la faim est si fort lié avec les idées de ce lieu et du chemin qui y mène, que celles-ci se réveillent aussitôt qu'elles l'éprouvent. Ce n'est pas la mémoire qui les fait fuir devant les animaux qui leur font la guerre ; mais quelques-unes de leur espèce ayant été dévorées à leurs yeux, les cris dont, à ce spectacle, elles ont été frappées, ont réveillé dans leur âme les sentiments de douleur dont ils sont les signes naturels, et elles ont fui. Lorsque ces animaux reparaissent, ils retracent en elles les mêmes sentiments, parce que ces sentiments ayant été produits la première fois à leur occasion, la liaison est faite. Elles reprennent donc encore la fuite.<sup>267</sup> »

Même dans l'*Essai*, la différence entre l'homme et l'animal est de degré, car il y a une continuité entre le signe naturel et le signe institué<sup>268</sup>. En effet, l'utilisation de signes institués représente un stade de développement supérieur qui, comme nous l'avons vu, découle de l'utilisation de signes naturels.

« Condillac also thought that institutional signs resulted from a long process growing out of the original use of natural signs. It is precisely owing to their institutional character that articulated linguistic signs mark most clearly the boundary between human thought and the merely instinctive use of signs and instinctive behavior. They represent the stage of sign development that differentiates humans from beasts, but this stage resulted from

---

<sup>267</sup> CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>268</sup> Condillac reconnaît plus tard que les signes naturels sont confondus avec les signes institués, et qu'il n'aurait pas dû les distinguer comme il l'a fait dans l'*Essai*. CONDILLAC, *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, texte établi, présenté et annoté par G. Le Roy, Paris, Puf, 1953, p. 85. En ce sens, Charrak écrit : « les signes naturels deviennent progressivement conventionnels, à mesure que la réflexion les écarte des idées auxquelles ils sont originalement liés – les premiers mots conventionnels étaient prononcés en présences des objets, de tel façon que les hommes pouvaient convenir entre eux de leur signification ». CHARRAK André, *Empirisme et métaphysique*, *op. cit.*, p. 79. Voir aussi SCHWARTZ Élisabeth, « Le statut des signes et la présupposition mutuelle de la nature et de l'art dans le système de Condillac », *Les Études philosophiques*, 128, 2019/1, p. 19-55.

those originally natural signs in the same way as thought was the product of “sensation transformée.”<sup>269</sup> »

Bien qu’il s’agisse d’une différence de degré, la différence entre l’homme et l’animal dans l’*Essai* est cependant considérable. Condillac, auteur de l’*Essai*, est plus conservateur que Locke en ce qui concerne la raison animale : le philosophe anglais admet que les animaux peuvent raisonner, bien qu’ils ne puissent pas combiner des idées simples et former des idées abstraites<sup>270</sup>. En refusant aux animaux la mémoire et la capacité d’utiliser des signes artificiels, Condillac se voit obligé de leur refuser même la réflexion. Dans l’*Essai*, Condillac accuse Locke de s’être trompé sur la raison des animaux : « Si ce philosophe avait vu qu’on ne peut réfléchir qu’autant qu’on a l’usage des signes d’institution, il aurait reconnu que les bêtes sont incapables de raisonnement.<sup>271</sup> » Une telle position provoque la surprise du lecteur du *Traité des animaux*, indiquant à quel point l’absence du contrôle de l’imagination pèse contre les animaux dans l’*Essai*.

En effet, Condillac défend dans l’*Essai* la thèse selon laquelle le langage n’est pas une faculté comme les autres, mais, comme l’affirme Charrak, le « principal instrument du développement de la pensée<sup>272</sup> ». Au-delà de l’opinion courante selon laquelle le langage sert à communiquer la pensée, Condillac soutient que le langage sert à développer la pensée puisqu’il participe à la production même des facultés. C’est là que réside l’originalité de l’*Essai*, comme le souligne Salles en notant comment Locke s’inscrit dans la tradition que Condillac cherche à dépasser au moyen de l’*Essai* :

« Il est vrai que Locke a également traité du langage, mais dans la philosophie de Condillac le langage acquiert une autre importance, et une nouvelle fonction est attribuée aux signes linguistiques. Si le philosophe anglais consacre le troisième livre de son *Essai* exclusivement à l’étude des signes – une étude que,

---

<sup>269</sup> RICKEN Ulrich, *Linguistic, anthropology and philosophy in the French Enlightenment*, Londres, Nova York, Routledge, 1994, p. 263. Ricken note comment les signes institués rendent la dimension historique de l’espèce humaine : « Human beings, however, emancipate themselves from the stage of a merely passive assimilation to nature, at which animals remain, owing to their ability to create language. With the help of the mutual development of language and thought, human society assumes an active and creative role and enters into a historical dimension, since language allows social experience to accumulate and to be handed down from generation to generation. » *Ibid.*, p. 336.

<sup>270</sup> LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, New York, Oxford University Press, Clarendon Press, 1979, p. 160.

<sup>271</sup> CONDILLAC, *Essai sur l’origine des connaissances humaines*, op. cit., p. 163.

<sup>272</sup> CHARRAK André, *Empirisme et métaphysique*, op. cit., p. 72.



rappelons-le, Locke a nommée sémiotique –, il la relègue à un rôle secondaire même si d'une importance extrême. Aux yeux de Condillac, un tel malentendu signifie que l'empiriste anglais n'a pas poussé son examen aussi loin qu'il aurait pu le faire. Ne comprenant les signes que comme des instruments de communication du discours mental, c'est-à-dire comme l'expression des idées enchaînées dans notre entendement, Locke n'a pas perçu la place du langage dans la production des facultés supérieures de l'esprit. Dans sa sémiotique, la fonction des signes se limitait à l'expression de propositions mentales qui, à proprement parler, préexistaient au langage lui-même et devaient fournir la norme de sa justesse.<sup>273</sup> »

Dans une lettre adressée à Maupertuis en 1752, Condillac écrit : « Je souhaiterais que vous eussiez fait voir comment les progrès de l'esprit dépendent du langage. Je l'ai tenté dans mon *Essai*, mais je me suis trompé et j'ai trop donné aux signes.<sup>274</sup> » L'importance du langage demeure dans les œuvres ultérieures tel le *Traité des sensations*, mais un changement est significatif : la sensation, le besoin, le plaisir et la douleur sont affirmés comme des principes de connaissance antérieurs au langage et aux signes institués. Il y a, en somme, une réflexion animale qui précède l'utilisation de signes humains artificiels.

L'affirmation d'une telle réflexion animale s'inscrit dans le projet condillacien de refondation de l'empirisme sur la sensation mis en place dans le *Traité des sensations* – le « jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc., ne sont que la sensation même qui se transforme différemment<sup>275</sup> ». Dans l'*Essai*, l'importance du langage menace le projet, comme le remarque Dagognet : « On risque de restaurer le rêve métaphysique d'une pensée qui se détache du sensible et de rétablir un dualisme qu'on tenait cependant à écarter !<sup>276</sup> ». Dagognet note en outre que l'importance du langage dans l'*Essai* amène à une dévalorisation de la sensorialité qui en vient à être associée à l'avilissement des animaux. En effet, si la sensorialité est rétablie dans le *Traité des sensations*, il en va de même pour la raison animale. Dans le

---

<sup>273</sup> SALLES DE OLIVEIRA Fernão, « Apresentação », dans CONDILLAC, *Lógica e outros escritos*, São Paulo, Unesp, 2016, p. 6.

<sup>274</sup> CONDILLAC, Lettre à Maupertuis, 25 juin 1752, dans *id.*, *Œuvres philosophiques de Condillac*, *op. cit.*, v. II, p. 536.

<sup>275</sup> CONDILLAC, *Traité des sensations*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>276</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, *op. cit.*, p. 121.

passage ci-dessous, c'est Condillac lui-même qui se prononce sur la révision de ses positions, de l'*Essai* au *Traité des sensations*.

« Il semble que la nature nous a donné l'entier usage de nos sens, à l'instant même qu'elle les a formés ; et que nous nous en sommes toujours servi sans étude, parce qu'aujourd'hui nous ne sommes plus obligés de les étudier.

J'étais dans ces préjugés, lorsque je publiai mon *Essai*. [...]

Le principe qui détermine le développement de ses facultés, est simple ; les sensations mêmes le renferment : car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres. Or, on se convaincra que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté.<sup>277</sup> »

Avant la réflexion qui se développe grâce à l'utilisation de signes établis (*Essai*), il y a la réflexion qui rend possible la satisfaction des besoins les plus élémentaires, qui permet la fuite de la douleur et la recherche du plaisir, qui permet, enfin, l'instruction des sens (apprendre à toucher, à voir<sup>278</sup>). Si, dans l'*Essai*, la notion de réflexion conduit à l'exclusion des animaux, dans le *Traité des sensations* le résultat est inverse : avant d'être humaine, la réflexion est animale. Cela dit, il ne s'agit pas d'annuler ce qui a été affirmé dans l'*Essai*, comme le souligne Pimenta ci-dessous, mais d'explorer un principe plus profond.

« Il ne s'agit pas d'annuler l'*Essai*, mais seulement de le (re)lire à travers le prisme de cet avertissement. Condillac montre dans le *Traité des sensations* que l'usage des signes n'est pas, à tout prendre, une condition de l'usage de l'entendement, mais seulement (ce qui est déjà beaucoup) une condition de l'expansion et du progrès de cet usage, un instrument sans lequel l'entendement resterait comme asservi au désir du plaisir et à la répulsion de la douleur qui engendrent et incitent la volonté.<sup>279</sup> »

---

<sup>277</sup> CONDILLAC, *Traité des sensations*, op. cit., p. 10.

<sup>278</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 154.

<sup>279</sup> PIMENTA Pedro Paulo, « Condillac e a crítica da metafísica ; ou, rumo a uma 'ciência sem nome' », dans CONDILLAC, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, São Paulo, Unesp, 2018.

Dans le *Traité des sensations* s'affirme l'origine pratique de la connaissance. Les premières connaissances tiennent aux besoins, au plaisir et à la douleur, enfin, à l'action. Il y a donc une priorité logique de la connaissance pratique sur la connaissance théorique.

« Lors donc que je traite des idées qu'acquiert la statue, je ne prétends pas qu'elle ait des connaissances dont elle puisse se rendre un compte exact : elle n'a que des connaissances pratiques. Toute sa lumière est proprement un instinct [...]. Pour acquérir des connaissances de théorie, il faut nécessairement avoir un langage : car il faut classer et déterminer les idées [les analyser], ce qui suppose des signes employés avec méthode.<sup>280</sup> »

Dans l'*Essai*, la connaissance commence par le langage et donc par l'analyse. Ainsi Condillac affirme dans cet ouvrage que le « seul moyen d'acquérir des connaissances, c'est de remonter à l'origine de nos idées, d'en suivre la génération et de les comparer sous tous les rapports possibles ; ce que j'appelle *analyser*<sup>281</sup> ». Dans le *Traité des sensations*, l'analyse, soit la méthode de décomposition et de recombinaison des idées, n'est plus considérée comme une condition nécessaire à la connaissance. Il y a une connaissance pratique qui ne dépend pas de l'établissement des signes et qui prévaut même sur une telle institution. À propos de cette primauté, Monzani écrit :

« Le *Traité des sensations* montre sans équivoque la primauté de la dimension pratique sur la dimension théorique, en ce sens que l'une est fondatrice de l'autre. Le théorique apparaît comme une sorte de couche sémantique qui en recouvre une autre, plus

---

<sup>280</sup> CONDILLAC, *Traité des sensations*, *op. cit.*, p. 268.

<sup>281</sup> CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, *op. cit.*, p. 27. L'analyse consiste en l'opération consistant à décomposer les idées complexes en idées simples, à comparer les idées simples de manière à trouver des relations entre elles, puis à recomposer les idées en fonction de ces relations. Avec l'analyse, un ordre est attribué aux idées, qui peuvent dès lors être présentées dans un discours, successivement : « Le premier objet du langage est [...] d'analyser la pensée. En effet nous ne pouvons montrer successivement aux autres, les idées qui coexistent dans notre esprit, qu'autant que nous savons nous les montrer successivement à nous-mêmes ; c'est-à-dire, que nous ne savons parler aux autres qu'autant que nous savons nous parler. On se tromperait, par conséquent, si l'on croyait que les langues ne nous utiles que pour nous communiquer mutuellement nos pensées. C'est donc comme méthodes analytiques que nous les devons considérer, et nous ne les connaissons parfaitement que lorsque nous aurons observé comment elles ont analysé la pensée. » CONDILLAC, « Grammaire », *op. cit.*, p. 442. Pour des études approfondies sur l'analyse et le langage chez Condillac, voir BRUNSCHVICG Léon, « Le progrès de l'analyse réflexive (I : Condillac et Maine de Biran) », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 6-3, 1926, p. 224-256 ; et ROUSSEAU Nicolas, *Connaissance et Langage chez Condillac*, Gènebra, Droz, 1986.

originale, celle des actions déterminées par les besoins. Le théorique est définitivement subordonné au pratique et c'est de la couche la plus originelle, celle des affections originelles (douleur/plaisir), des besoins et des désirs, que jaillit un sens original, primordial et balbutiant, mais qui sera décisif. La puissance des signes et du langage tout comme leur importance sont certes maintenues, mais elles sont affectées à un autre niveau, en l'occurrence dérivé. Désormais, l'homme est un être essentiellement mû par le plaisir, la nécessité et le désir.<sup>282</sup> »

La sémiotique dérive de la biologie et lui est donc subordonnée. Dès lors, dans le *Traité des sensations*, même le langage et la connaissance théorique tiennent aux sensations, au plaisir et à la douleur, aux besoins.

---

<sup>282</sup> MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995, p. 256.

## **Partie II.**

### **Développement de la notion de raison des animaux dans l'histoire naturelle**

La violence de l'homme contre l'animal est donc la  
condition de la naissance de l'universalité humaine.

Gérard Lebrun,  
« L'homme et l'animal ».

### **Chapitre 3.**

## **L’histoire naturelle de Buffon : rationalité animale et domination humaine**

Dans les premières éditions de l’*Histoire naturelle*, parues en 1749 et 1753, Buffon soutient que les animaux, contrairement aux êtres humains, sont des êtres purement matériels. Afin d’expliquer leurs actions, il soutient la thèse cartésienne de l’animal-machine selon laquelle les animaux n’agissent pas par réflexion mais par l’effet des lois mécaniques. Entre l’homme et l’animal il existerait ainsi un fossé analogue à celui entre l’esprit et la matière. À partir de 1753, cependant, la position de Buffon sur le raisonnement animal change. En décrivant les habitudes d’espèces telles que l’éléphant et le castor, Buffon considère que les animaux sont capables de diverses opérations mentales : avoir des idées sur les choses, apprendre par l’expérience, agir selon les circonstances et même communiquer entre eux. Les animaux ne sont donc pas de pures machines. Si Buffon change de position concernant la rationalité animale, il ne recule pas pour autant sur la distance qui sépare l’homme de l’animal. Pour lui, l’espèce humaine reste supérieure à toutes les autres espèces animales ; il n’y a pas de parité entre la raison humaine et la raison animale. Jacques Roger soutient qu’il faut examiner une telle supériorité, non pas sous l’angle de la métaphysique, mais plutôt au point de vue de l’histoire naturelle<sup>283</sup>.

En ce qui concerne le problème de la raison animale, l’originalité de Buffon réside en effet dans son histoire naturelle. Contrairement à la tradition, il n’explique pas la distinction entre raison humaine et raison animale par une métaphysique ou une théologie dualiste, mais plutôt par l’idée selon laquelle l’histoire de la nature consiste en une guerre entre créatures dont les êtres humains sortent vainqueurs. La nature est une sorte de champ où l’on se dispute la souveraineté, et c’est seulement une telle dispute qui permet de clarifier les similitudes et les différences entre les êtres humains et les animaux. Ainsi, en tant que naturaliste, Buffon considère que le raisonnement des animaux est le fruit d’un long processus historique qui se caractérise par la domination de l’espèce humaine sur les autres espèces animales. Même les animaux sauvages n’échappent pas à l’empire de l’humain : bien que libérés du joug quotidien

---

<sup>283</sup> « Sur ce point, Buffon est parfaitement sincère : il croit à l’absolue supériorité de l’homme sur l’animal. Mais ce n’est pas en philosophe, c’est en naturaliste qu’il va démontrer. » ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989, p. 219.

qui est infligé aux animaux domestiques, ils sont chassés et finissent par être piégés sur de petites parcelles de terre<sup>284</sup>. En même temps que les facultés humaines s'élèvent à mesure que s'étend l'empire humain, les facultés animales sont avilies. Voilà l'explication naturaliste de l'écart entre l'homme et l'animal.

En adoptant la perspective naturaliste présente chez Buffon, nous n'entendons pas réfuter les auteurs qui expliquent l'écart entre l'homme et l'animal en se concentrant sur les aspects cartésiens aussi bien lisibles chez Buffon, comme le font, par exemple, François Dagognet, José Martinez-Contreras et Francine Markovitz<sup>285</sup>. En nous concentrant sur Buffon, naturaliste, nous suivons les suggestions de Jacques Roger dans le but de mettre en évidence la façon originale dont l'*Histoire naturelle* pose le problème du raisonnement des animaux au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Dans la première section, nous examinerons l'approche naturaliste que Buffon adopte afin de distinguer l'homme de l'animal. Une telle distinction se caractérise par la domination de l'espèce humaine sur les autres espèces animales que Buffon désigne comme l'empire absolu de l'homme sur la nature<sup>286</sup>. Plus qu'un animal rationnel, l'homme est, pour Buffon, un animal impérial. Pour plus radicale qu'elle soit, la distinction est circonstancielle : elle est le fruit d'une histoire qui aurait pu être différente et qui peut prendre un nouveau cours dans le futur. Chez Buffon, l'empire humain est lié à deux facteurs distinctifs de l'espèce humaine : la technique et la perfectibilité de l'espèce. Pour procéder à l'examen de ces deux points, nous interrogerons les textes suivants : « De la nature, première vue », 1764 ; « Époques de la nature », 1778, et « Le perroquet », 1779. Quant aux effets délétères de l'empire humain sur les animaux, nous examinerons les entrées suivantes de l'*Histoire naturelle* : « Les animaux domestiques », 1753 ; « Les animaux sauvages », 1756 ; et « Le castor », 1760. Quant à la bibliographie secondaire, nous nous référons notamment à Jacques Roger et à Thierry Hoquet<sup>287</sup>.

---

<sup>284</sup> BUFFON, « Les Animaux sauvages » (1756), dans *id.*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007, p. 706.

<sup>285</sup> Voir DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004, p. 68 ; MARTINEZ-CONTRERAS Jorge, « Des mœurs des singes : Buffon et ses contemporains », dans GAYON Jean (dir.), *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992 ; et MARKOVITZ Francine, « Remarques sur l'histoire du problème de l'âme des bêtes », *Corpus : Revue de philosophie*, n. 16, 1991, p. 79-92. Julia Douthwaite revient à Aristote afin d'expliquer la différence entre l'homme et l'animal chez Buffon : selon Douthwaite, il y a chez Buffon la « prémisses aristotélicienne selon laquelle l'essence de l'homme réside dans son esprit rationnel et non dans des propriétés "accidentelles" comme les formes de son corps ». DOUTHWAITE Julia V., *The Wild Girl, Natural Man, and the Monster : Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment*, London, The University of Chicago Press, 2002, p. 17.

<sup>286</sup> BUFFON, « Les Animaux sauvages » (1756), dans *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 706.

<sup>287</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989 ; HOQUET Thierry, *Buffon : Histoire Naturelle et philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2005.

Dans la deuxième section, nous analyserons l'automatisme défendu par Buffon dans « De la nature de l'homme », 1749, et dans le « Discours sur la nature des animaux », 1753. Buffon défend une nouvelle version de la théorie de l'animal-machine : comme chez Descartes, le naturaliste affirme que les animaux agissent par l'effet des lois mécaniques telles les machines. Mais contrairement à Descartes, l'animal-machine de Buffon est doté de sentiment et d'une pluralité de facultés qui correspondent aux facultés intellectuelles de l'homme – une espèce de mémoire, une espèce de réflexion, une espèce de choix, etc. Selon la conception de l'animal-machine de Buffon, le sentiment est matériel, c'est-à-dire un stimulus mécanique, l'ébranlement, reçu par les organes sensoriels (externes) et stocké dans un sens matériel (interne). Les facultés sont également matérielles car elles sont le fruit de l'association (mécanique) de tels stimuli dans le sens interne et matériel. Notre analyse s'appuiera sur François Dagognet et Jacques Roger<sup>288</sup>.

Dans la troisième section, nous discuterons de la tension entre l'influence cartésienne, dans les textes examinés dans la section précédente, et l'influence de Locke et Condillac sur Buffon dans l'*Histoire naturelle des quadrupèdes* et, d'une façon complémentaire, dans l'*Essai sur l'arithmétique morale*. Comme l'ont observé Le Roy et, plus tard, Hastings et Dagognet, il y a pour ainsi dire deux « Buffon » : d'une part, s'occupant de questions métaphysiques marquées par le cartésianisme, Buffon philosophe affirme la distance infinie entre l'âme humaine et la machine animale ; d'autre part, décrivant les mœurs des animaux, Buffon naturaliste est capable comme nul autre de pénétrer les sentiments les plus intimes des animaux et d'en retrouver l'intelligence. À partir de 1753, dans l'*Histoire naturelle des quadrupèdes*, c'est Buffon naturaliste qui l'emporte, sous l'influence de Locke et de Condillac. L'automatisme défendu par Buffon est alors un sensualisme : grâce à l'association de stimuli dans le sens matériel et interne, les animaux sont dotés d'une intelligence qui tient aux sens et au corps.

Dans la quatrième section, nous examinerons l'intelligence animale relative aux sens chez les animaux domestiques. Dans l'*Histoire naturelle des quadrupèdes*, nous nous concentrerons sur les entrées « Les animaux domestiques », « Le chien » et « Le cheval ». Pour Buffon, les animaux domestiques sont capables de se perfectionner grâce à la relation qu'ils entretiennent avec les êtres humains. Plus précisément, ce perfectionnement se produit dans le

---

<sup>288</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004 ; ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit.



domaine des sentiments, qui deviennent plus raffinés que les sentiments de l'espèce lorsque celle-ci est laissée en liberté dans la nature. C'est le cas du chien, remarque Buffon.

Dans la cinquième et dernière section, nous examinons l'intelligence animale chez les animaux sauvages. Dans l'*Histoire naturelle des quadrupèdes*, nous lirons les entrées « Les animaux sauvages », « Le castor » et « L'éléphant ». Dans l'*Histoire naturelle des oiseaux*, parue entre 1770 et 1783, nous discuterons du « Discours sur la nature des oiseaux », de 1770. Les castors et les éléphants sont pour Buffon des exemples extraordinaires de l'intelligence animale. Nous examinerons l'intelligence des castors dans les passages où Buffon décrit la construction de leurs barrages et cabanes. En ce qui concerne les éléphants, Buffon soutient que leur intelligence est due au caractère singulier de la trompe, qui rassemble plusieurs sens en un seul organe. Ainsi, l'association des sensations se produit immédiatement dans l'organe lui-même, et non pas dans le sens matériel et interne. Pour ce qui est des oiseaux, l'intelligence des sens se manifeste, par exemple, par la connaissance approfondie du climat et de la géographie. Dans le même « Discours sur la nature des oiseaux », nous verrons que les thèses sensualistes ont pour but également d'expliquer la nature de la connaissance chez les humains.

### **3.1. Empire humain : technique et perfectibilité de l'espèce**

Pour Buffon, l'être humain est un animal comme tous les autres, à la différence que, tout au long de l'histoire, il se montre capable d'inventer un dispositif qui lui permet de subjuguier toutes les autres espèces et de devenir le souverain de la nature. Ce dispositif est la technique, c'est-à-dire la capacité de fabriquer des choses, d'intervenir sur le monde naturel et de transformer la nature. Buffon conjecture sur les débuts de l'histoire naturelle de l'être humain afin d'expliquer comment les premières inventions ont été importantes pour la conquête de la souveraineté humaine. Tout d'abord, il mentionne la découverte du feu : en apprenant à le manier, les humains sont devenus capables de braver des intempéries telle l'arrivée violente du froid qui peut être insupportable<sup>289</sup>. Vient ensuite l'invention d'une série de produits qui contribuent à la réussite de l'espèce humaine.

« D'autres arts, c'est-à-dire, d'autres traits de son intelligence, lui ont fourni des vêtements, des armes, & bientôt il s'est trouvé le maître du domaine de la Terre : ces mêmes arts lui ont donné les

---

<sup>289</sup> BUFFON, « Les Époques de la Nature » (1778), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1304.

moyens d'en parcourir toute la surface, & de s'habituer partout ;  
parce qu'avec plus ou moins de précautions, tous les climats lui  
sont devenus pour ainsi dire égaux.<sup>290</sup> »

Grâce au feu et aux autres produits de la technologie, les êtres humains se sont répandus à travers les quatre coins du monde. En témoignent, affirme Buffon, les expéditions maritimes qui, au moyen des progrès de la technique de navigation, ont permis d'explorer les lieux les plus lointains et les plus isolés, où ils ont rencontré de façon récurrente la présence humaine<sup>291</sup>. La technique modifie la géographie naturelle qui oblige chaque espèce à se fixer dans une certaine région de la planète en fonction du climat que l'espèce peut supporter. L'être humain surmonte de tels obstacles à un tel point qu'il surpasse même la capacité de déplacement des oiseaux, dont les attributs leur confèrent la plus grande aptitude à se déplacer – bien supérieure à celle des quadrupèdes, tient à signaler Buffon<sup>292</sup>. En effet, les ailes des oiseaux, la légèreté de leur corps et leur vision extrêmement précise ne sont que quelques-uns des attributs qui leur permettent de traverser les océans et de se placer au-dessus des nuages, évitant les souffrances susceptibles d'être causées par le mauvais temps<sup>293</sup>. Il n'en reste pas moins vrai que la polyvalence des oiseaux est incomparable, selon Buffon, à ce que les conquêtes de la technique procurent à l'être humain, seul animal capable de peupler l'ensemble de la planète.

Aussi, la technique fait de l'humain une espèce qui, tout en étant animale, est capable de se distinguer profondément d'autres espèces animales. Si Buffon déclare dans le « Premier discours » de 1749 que l'être humain « doit se ranger lui-même dans la classe des animaux » (une vérité « humiliante » pour l'humanité, écrit le naturaliste<sup>294</sup>), il avertit aussitôt le lecteur de la supériorité humaine et de sa condition unique. Par exemple, dans l'« Histoire naturelle de l'homme », qui date également de 1749, le naturaliste affirme que les êtres humains ont une « nature entièrement différente », distincte et supérieure à celle des animaux, et qu'ils font « une classe à part<sup>295</sup> ». Pierre Serna note qu'il y a dans cette distinction un oxymore maîtrisé : « Hors

---

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 1304.

<sup>291</sup> *Ibid.* Dans la suite de ce passage, Buffon affirme qu'ils sont tous de la même espèce humaine, ayant varié sous l'influence du climat et de la nourriture. Un problème de l'époque : sont-ils des êtres humains ou non ? À ce sujet, voir la polémique avec Rousseau dans le texte de Lebrun que nous publions en annexe de cette thèse.

<sup>292</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des oiseaux » (1770), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.* p. 1060-1062.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> BUFFON, « Premier discours » (1749), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 35.

<sup>295</sup> BUFFON, « Histoire naturelle de l'homme », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 190. C'est Linné, dans son *Système de la Nature* (1735), qui pour la première fois insère l'homme dans la classe des animaux dans un ouvrage d'histoire naturelle. D'abord, l'homme appartient au groupe des singes dans la classe des quadrupèdes ; puis, en 1758, Linné introduit la classe des primates et l'*homo* devient le genre de deux espèces, *H. Sapiens* et *H. troglodytes*. Buffon s'oppose à plusieurs reprises à Linné, à commencer par sa critique nominaliste des

de toute métaphore aisée, l'homme est le premier des animaux, mais dans un oxymore maîtrisé, pour Buffon, il n'en est pas un.<sup>296</sup> »

Au moyen d'une telle distinction, le naturaliste réfute la parité entre l'être humain et l'animal. Mais Buffon ne se rabat pas sur l'extrême opposé d'une telle parité, à savoir la doctrine de l'animal-machine : au moins à partir de 1753, la façon dont Buffon distingue l'être humain des autres animaux ne découle pas d'une prétendue réfutation absolue de la rationalité animale. Une telle distinction ne s'explique en fait que par la supériorité de la rationalité humaine par rapport à celle des animaux.

Quant à la raison des animaux, Buffon ne nie pas, par exemple, que les solutions adoptées par les oiseaux pour éviter des souffrances causées par les conditions climatiques nécessitent l'utilisation de facultés intellectuelles. Selon le naturaliste, les oiseaux ont la capacité de se souvenir de sensations éprouvées dans le passé, de faire des prévisions sur la base de ces sensations et de se déterminer en fonction de telles prévisions. Ces facultés expriment la capacité d'apprendre par l'expérience qui est nécessaire à la conservation de la vie de l'animal. En effet, la connaissance animale est empirique comme chez l'homme : l'apprentissage se fait par la réflexion sur les sensations que l'animal éprouve tout au long de sa vie. Buffon tient à décrire la façon dont les oiseaux *apprennent* à prévoir une tempête à partir des conditions atmosphériques, et ils *apprennent* les routes qui leur permettront d'éviter, ou du moins de minimiser, les souffrances susceptibles d'être causées par les conditions climatiques. L'*Histoire naturelle* de Buffon regorge d'exemples de cette sagacité des animaux<sup>297</sup>.

Bien que l'intelligence animale consiste, comme la technique, en une réflexion expérimentale, Buffon nie la parité de l'intelligence animale et de la technique. Entre elles il y a une différence de nature plutôt que de degré : alors que la technique implique une réflexion proprement dite, l'intelligence animale implique une combinaison de sensations qui « équivaut en quelque sorte à la réflexion<sup>298</sup> ». Il s'agit d'une « espèce de » réflexion – pour reprendre une formule (« espèce de ») que Buffon emploie de manière récurrente pour caractériser les facultés

---

classifications zoologiques et botaniques de Linné, mais aussi de John Ray et de Tournefort (voir BUFFON, « Premier discours », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 34).

<sup>296</sup> SERNA Pierre, *Comme des bêtes : Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)*, Paris, Fayard, 2017, p. 17.

<sup>297</sup> Malgré les nombreux volumes de l'*Histoire naturelle*, Buffon ne parvient pas à achever le plan initial de son œuvre : il traite des quadrupèdes, des oiseaux et des minéraux. Les reptiles, les poissons et les cétacés feront l'objet du travail de Lacépède, qui poursuit la publication de l'*Histoire naturelle* de 1788 à 1804.

<sup>298</sup> BUFFON, « L'Éléphant » (1764), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.* p. 928.

animales par rapport aux facultés humaines<sup>299</sup>. Mais qu'est-ce qui distingue effectivement une réflexion de l'autre ? En quel sens l'intelligence animale est-elle inférieure par rapport à la technique humaine ? Pour répondre à de telles questions, Buffon n'a pas recours à des prémisses métaphysico-théologiques, mais plutôt à des données empiriques que la méthode de l'histoire naturelle permet d'obtenir<sup>300</sup>.

Selon Buffon, la tendance à l'inventivité et à l'amélioration dont fait preuve l'humanité est une qualité qui permet de séparer radicalement la technique humaine de l'intelligence animale dans l'histoire de la nature. En la comparant aux solutions adoptées par les oiseaux, on observe que la technique est marquée par un exercice purement intellectuel<sup>301</sup> qui rend possible, par exemple, le maniement du feu, la production et l'emploi de vêtements et la construction de bateaux. Selon Buffon, une telle transformation des conditions naturelles ne peut être observée chez d'autres espèces, ni même dans les œuvres les plus extraordinaires de la nature comme le barrage de castor et le nid d'oiseau. Bien qu'elles révèlent une intelligence et une industrie admirables et qu'elles dépendent de l'apprentissage par l'expérience, telles œuvres ne sont pas les produits d'une technique au sens strict.

À la différence d'une production uniforme, la technique se caractérise par un processus continu d'invention qui non seulement se déroule tout au long de la vie de l'individu, mais encore qui traverse la vie de l'espèce. Comme l'écrit Buffon, l'être humain « reçoit l'éducation de tous les siècles [...] et peut, par un sage emploi du temps, profiter de tous les instants de la durée de son espèce pour la perfectionner toujours de plus en plus ». Il y a en effet ce que Buffon appelle une perfectibilité de l'espèce, ce « caractère unique et glorieux qui seul fait notre prééminence, et constitue l'empire de l'homme sur tous les autres êtres<sup>302</sup> ». Les animaux ne sont pas dépourvus de perfectibilité, mais, selon Buffon, leur perfectibilité est limitée à l'individu et ne s'étend pas à l'ensemble de l'espèce. L'individu peut apprendre de son expérience et améliorer ses compétences et ses aptitudes, mais tout ce qu'il est capable de transmettre à ses enfants n'est rien d'autre que ce qu'il a reçu de ses propres parents.

« Car il faut distinguer deux genres de perfectibilité, l'un stérile,  
et qui se porte à l'éducation de l'individu, et l'autre fécond, qui

---

<sup>299</sup> Dans toute l'*Histoire naturelle*, on voit que la réflexion animale fait preuve d'une espèce de mémoire, de volonté, de choix, de perfectibilité, d'imagination, d'éducation, d'idées, etc. Voir BUFFON, « Discours sur la nature des animaux » (1753), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 465, 470.

<sup>300</sup> ROGER Jacques, « Buffon et la théorie de l'anthropologie », dans BINGHAM A. J., TOPAZIO V. (éd.), *Enlightenment Studies in Honour of Lester G. Crocker*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1979, p. 260.

<sup>301</sup> BUFFON, « Les Époques de la Nature » (1778), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1304.

<sup>302</sup> BUFFON, « Le Perroquet » (1779), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1151.

se répand sur toute l'espèce, et qui s'étend autant qu'on le cultive par les institutions de la société. Aucun des animaux n'est susceptible de cette perfectibilité d'espèce ; ils ne sont aujourd'hui que ce qu'ils ont été, que ce qu'ils seront toujours, et jamais rien de plus ; parce que leur éducation étant purement individuelle, ils ne peuvent transmettre à leurs petits que ce qu'ils ont eux-mêmes reçu de leurs père et mère : au lieu que l'homme reçoit l'éducation de tous les siècles, recueille toutes les institutions des autres hommes, et peut, par un sage emploi du temps, profiter de tous les instants de la durée de son espèce pour la perfectionner toujours de plus en plus.<sup>303</sup> »

Comparée à la fécondité de la technique, la perfectibilité animale est, selon les mots de Buffon, stérile<sup>304</sup>. Sa stérilité est due à une éducation limitée aux besoins les plus élémentaires dont les produits ne sont pas améliorés au long de la vie de l'espèce, d'où l'uniformité d'ouvrages tels que le barrage du castor. Les castors plus jeunes apprennent des plus anciens comment effectuer les tâches nécessaires : la perfectibilité est donc possible puisque les castors deviennent capables d'effectuer des actions qu'ils n'effectuaient pas à leur naissance. Cependant, la perfectibilité est stérile car le même apprentissage doit se répéter d'une génération à l'autre.

La perfectibilité des espèces est le critère utilisé par Buffon pour distinguer l'homme de l'animal en tant que naturaliste. Il ne s'agit donc pas d'un retour à la métaphysique cartésienne, comme pourraient le laisser entendre certains extraits des premiers textes de l'*Histoire naturelle* parus entre 1749 et 1753. Il est vrai que dans le « Discours sur la nature des animaux » de 1753, Buffon fait référence à l'*homo duplex*<sup>305</sup>, à la distinction entre l'esprit et la matière et aux mouvements mécaniques des animaux. Comme chez Descartes, un principe spirituel associé à la pensée et au langage est attribué à l'être humain<sup>306</sup>, tandis qu'un principe matériel dont les effets seraient des résultats immédiats de l'organisation est assigné aux animaux.

---

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 1151.

<sup>304</sup> *Ibid.*

<sup>305</sup> Sur l'étymologie de l'expression *homo duplex*, voir AZOUVI François, « Homo duplex », *Gesnerus*, n° 42, 1985, p. 229-244.

<sup>306</sup> Voir DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), partie V. Au sujet de la théorie de l'animal-machine, voir le chapitre « La fable des machines », dans FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998. Pour un examen détaillé des positions de Descartes sur les animaux et de leur relation avec la pensée médiévale et antique, voir GONTHIER Thierry, *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998 ; et *id.*, *La question animale. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011.

À la différence du cartésianisme, il ne s'agit cependant pas pour Buffon de déduire en philosophe la séparation entre l'homme et l'animal à partir de l'essence de ces deux catégories, mais plutôt d'inférer, en tant que naturaliste, une séparation qui s'opère dans l'histoire lorsqu'une espèce s'élève au-dessus des autres par la violence.

« Bien qu'on puisse trouver dans le dualisme cartésien de l'âme et du corps une justification de l'exploitation des animaux comme instruments, Descartes lui-même ne semble pas avoir élaboré une doctrine sur la question de l'empire de l'homme sur les animaux. Pour Buffon, au contraire, c'est là un thème de première importance.<sup>307</sup> »

Chez Buffon, l'*homo duplex* est l'*homo artifex* qui fabrique des choses avec lesquelles il construit son empire. En toute rigueur, ce n'est que dans la perspective naturaliste que l'on peut affirmer, à l'instar de Buffon, qu'il existe un *empire* de l'esprit sur la matière<sup>308</sup>.

« Cependant il ne règne que par droit de conquête ; il joue plutôt qu'il ne possède, il ne conserve que par de soins toujours renouvelés ; s'ils cessent, tout languit, tout s'altère, tout change, tout rentre sous la main de la Nature : elle reprend ses droits, efface les ouvrages de l'homme, couvre de poussières et de mousse ses plus fastueux monuments, les détruit avec le temps, et ne lui laisse que le regret d'avoir perdu par sa faute ce que ces ancêtres avaient conquis par leurs travaux.<sup>309</sup> »

Si la séparation entre l'homme et l'animal est radicale, elle est aussi circonstancielle. Une autre espèce pourrait bien avoir développé une chose capable de résister aux inventions

---

<sup>307</sup> BURKHARDT JR Richard Wellington, « Le comportement animal et l'idéologie de domestication chez Buffon et chez les éthologues modernes », dans GAYON Jean (dir.), *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992, p. 569-582. Sur le dualisme cartésien comme justification de l'exploitation des animaux, voir CANGUILHEM Georges, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009 [1965], p. 111 ; et MIDGLEY Mary, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Routledge, London, 2002, p. 267. Voir aussi la Lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646 : « Ce n'est pas que je m'arrête à ce qu'on dit, que les hommes ont un empire absolu sur tous les autres animaux ». DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 3 vol., textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, 1976-1983, t. III, p. 693.

<sup>308</sup> BUFFON, « Les animaux domestiques » (1753), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 499.

<sup>309</sup> BUFFON, « De la Nature. Première vue » (1764), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 992. Voir LUCRÈCE, *De la Nature*, trad. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 189.

humaines et de les surpasser, ce qui conduirait l'espèce humaine à une position inconfortable sur la Terre – qui sait réduite à une perfectibilité stérile. En d'autres termes, ni la fécondité humaine ni la stérilité animale ne sont des attributs ontologiques. Le caractère circonstanciel de la stérilité animale brouille les limites de l'intelligence animale : sans l'oppression humaine, que deviendraient ces limites ?

Buffon n'hésite pas à employer le terme d'*empire* pour désigner la supériorité de l'être humain sur l'animal. L'homme est considéré comme vainqueur de la guerre des espèces dans la nature. Selon lui, les animaux domestiques sont comme des esclaves qui servent les intérêts humains – certains en profitent, comme les chiens, qui « conservera toujours une portion de l'empire<sup>310</sup> ». Les animaux sauvages ont été décimés et, quant à ceux qui résistent encore, ils sont piégés et se dispersent sur des surfaces réduites. La précarité dans laquelle se trouvent les animaux sauvages est un objet récurrent de l'*Histoire naturelle*. Pour Buffon, l'espèce humaine est à blâmer : notre présence sur la Terre rend les animaux sauvages « mille fois » plus sauvages qu'ils ne le seraient si l'espèce humaine n'existait pas<sup>311</sup>. Plus la domination humaine s'étend, moins il reste de paix pour les autres espèces et par conséquent moins il y a de sociétés, d'industrie et d'intelligence. L'oppression de la peur et des besoins les plus élémentaires relègue les espèces sauvages à la stérilité car « ils ne cherchent qu'à vivre<sup>312</sup> ».

« Dans les pays au contraire où les hommes se sont répandus, la terreur semble habiter avec eux, il n'y a plus de société parmi les animaux, toute industrie cesse, tout art est étouffé, ils ne songent plus à bâtir, ils négligent toute commodité ; toujours pressés par la crainte et la nécessité, ils ne cherchent qu'à vivre, ils ne sont occupés qu'à fuir et se cacher ; et si, comme on doit le supposer, l'espèce humaine continue dans la suite des temps à peupler également toute la surface de la Terre, on pourra dans quelques siècles regarder comme une fable l'histoire de nos castors.<sup>313</sup> »

L'influence de l'être humain sur l'animal est perçue là où on l'attend le moins. Elle étouffe la vie sauvage, réduite à des besoins élémentaires comme la nourriture et la sécurité. Là où règne la terreur, il n'y a que la lutte pour la survie ; il n'y a ni art, ni construction, ni

---

<sup>310</sup> BUFFON, « Le Chien » (1755), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 642.

<sup>311</sup> BUFFON, « Les Animaux sauvages » (1756), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 706.

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> BUFFON, « Les Animaux sauvages » (1756), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 707.

commodité. L'oppression humaine s'inscrit dans le temps, dans l'histoire : bien que nous puissions constater par l'expérience que les castors sont capables de construire des barrages, le jour viendra, suggère Buffon, où de telles constructions seront considérées comme des fables, comme tant d'autres fables sur l'intelligence des animaux. Les barrages de castors sont « des vestiges de leur merveilleuse industrie » qui ne peuvent se trouver que dans « des contrées éloignées et désertes, ignorées de l'homme pendant une longue suite de siècles, où chaque espèce pouvait manifester en liberté ses talents naturels et les perfectionner dans le repos en se réunissant en société durable<sup>314</sup> ». Les barrages de castors sont voués au passé, ce sont des monuments anciens d'une intelligence animale en voie de disparition<sup>315</sup>. Le passage ci-dessous, extrait de l'entrée consacrée au castor, fait écho au passage ci-dessus que nous avons tiré de l'ouverture de la section portant sur les animaux sauvages.

« Autant l'homme s'est élevé au-dessus de l'état de nature, autant les animaux se sont abaissés au-dessous ; soumis et réduits en servitude, ou traités comme rebelles et dispersés par la force, leurs sociétés se sont évanouies, leur industrie est devenue stérile, leurs faibles arts ont disparu, chaque espèce a perdu ses qualités générales, et tous n'ont conservé que leurs propriétés individuelles, perfectionnées dans les uns par l'exemple, l'imitation, l'éducation, et dans les autres par la crainte et par la nécessité où ils sont de veiller continuellement à leur sûreté. Quelles vues, quels desseins, quels projets peuvent avoir des esclaves sans âme, ou des relégués sans puissance ? ramper ou fuir, et toujours exister d'une manière solitaire, ne rien édifier, ne rien produire, ne rien transmettre, et toujours languir dans la calamité, déchoir, se perpétuer sans se multiplier, perdre en un mot par la durée autant et plus qu'ils n'ont acquis par le temps.<sup>316</sup> »

Il n'y a pas de perfectibilité de l'espèce chez les animaux car les conditions pour cela n'existent pas. Les animaux domestiques sont des esclaves sans âme, les sauvages des exilés impuissants. Esclaves ou exilés, ils ne sont pas capables de penser à l'avenir de l'espèce ni de

---

<sup>314</sup> BUFFON, « Le Castor » (1760), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 827.

<sup>315</sup> Lebrun commente la position de Buffon sur les barrages des castors dans l'essai publié en annexe de cette thèse.

<sup>316</sup> BUFFON, « Le Castor » (1760), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 827.



travailler pour avoir une vie meilleure. Il n'y a pas de construction publique – les castors y sont une exception. Rien ne se développe en tant qu'espèce – « chaque espèce a perdu ses qualités générales<sup>317</sup> » –, tout développement est purement individuel et ne peut donc pas durer.

« On peut donc dire que les animaux, loin d'aller en augmentant, vont au contraire en diminuant de facultés et de talents ; le temps même travaille contre eux : plus ils sentent le poids d'un empire aussi terrible qu'absolu, qui leur laissant à peine leur existence individuelle, leur ôte tout moyen de liberté, toute idée de société, et détruit jusqu'au germe de leur intelligence. Ce qu'ils sont devenus, ce qu'ils deviendront encore, n'indique peut-être pas assez ce qu'ils ont été, ni ce qu'ils pourraient être. Qui sait, si l'espèce humaine était anéantie, auquel d'entre eux appartiendrait le sceptre de la Terre ?<sup>318</sup> »

Réprimée, stérile, presque entièrement détruite, l'intelligence animale frise l'automatisme. S'il est vrai que l'automatisme animal est présent chez Buffon, il faut néanmoins que nous le distinguions de celui soutenu par la tradition. Non seulement Buffon admet une forme de rationalité chez les animaux, mais encore la séparation radicale qu'il propose entre l'homme et les autres animaux ne découle pas de prémisses métaphysico-théologiques. Une telle séparation s'explique plutôt par une théorie de la compétition pour la souveraineté de la nature. En d'autres termes, l'abaissement de l'intelligence animale ne s'explique pas, pour le naturaliste, par un prétendu refus d'un principe métaphysique et spirituel aux animaux, mais par la défaite des animaux et par l'impossibilité où ils sont de se développer sous la terreur de l'empire humain. Voilà la « matière » soumise à l'« esprit » : en raison des dures circonstances dans lesquelles il se trouve, l'animal voit son intelligence limitée à la seule satisfaction des besoins élémentaires à tel point que ses mouvements deviennent susceptibles d'être expliqués par des lois mécaniques.

« L'homme possède donc une âme dont l'animal est dépourvu, et cela se manifeste non pas en ce que l'un parle et l'autre pas, mais d'abord ce que l'un commande à l'âme comme l'âme au corps. Cette question des rapports de l'homme et de l'animal est

---

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> BUFFON, « Les Animaux sauvages » (1756), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 707.

déterminante pour Buffon en raison des résultats obtenus précédemment par l'emploi de la méthode de comparaison.<sup>319</sup> »

À juste titre, Hoquet soutient que les traits cartésiens ou dualistes chez Buffon concernent l'histoire naturelle, non la métaphysique. Selon Hoquet, Buffon s'écarte de la tradition cartésienne en ce que cette dernière emploie la *voie de la négation* pour distinguer l'homme et l'animal, alors que Buffon emploie la méthode de comparaison<sup>320</sup>. L'animal ne se définit pas par la négation des attributs de l'homme – la pensée, le langage – mais plutôt par la compréhension de ses propres attributs. Constatés par l'observation, tels attributs constituent une définition positive de l'animal et permettent d'employer la méthode de la comparaison. En tant que naturaliste, Buffon observe, définit et compare en venant à la conclusion que la distance entre l'homme et l'animal est si grande que les éléments comparés peuvent sembler « incomparables ». Là réside une ambiguïté, selon Hoquet.

« Mais la comparaison de l'homme et de l'animal, à laquelle Buffon procède dans le Discours sur la Nature de l'Homme, forme un texte ambigu puisqu'après avoir reçu un assez ample développement, la comparaison se conclut par des expressions propres à la voie de négation. En cela, l'analyse des rapports de l'homme et de l'animal suit le schéma déjà repéré dans la comparaison de l'âme et de la matière : à suivre exclusivement la voie de la comparaison, on met à jour “des différences si grandes” qu'on semble renvoyé aux expressions de la voie de la négation. Dans le couple animal-homme, comme précédemment pour le couple matière-âme, la différence est si grande, l'écart si important, que le lien paraît se distendre et la comparaison perdre prise. On se trouverait donc devant un cas à la limite de la physique. C'est comme si, devant ce couple, l'histoire naturelle devait capituler, faute d'une méthode capable de traiter la question.<sup>321</sup> »

---

<sup>319</sup> HOQUET Thierry, *Buffon : Histoire Naturelle et philosophie*, op. cit., p. 712.

<sup>320</sup> En évoquant ici la voie de la négation, Hoquet emploie la même terminologie que Buffon. Buffon affirme que la définition traditionnelle de l'âme comme substance inextensive, immatérielle et immortelle est une définition par négation des attributs constatés dans la matière. Buffon écrit : « quelle connaissance pouvons-nous acquérir par cette voie de négation ? » BUFFON, « Histoire naturelle de l'homme » (1749), dans *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 182. Buffon adopte la même position à propos de la notion d'infini. BUFFON, « Essai d'arithmétique morale », dans BINET Georges, ROGER Jacques, *Un autre Buffon*, op. cit., p. 68.

<sup>321</sup> HOQUET Thierry, *Buffon : Histoire Naturelle et philosophie*, op. cit., p. 713.

L'histoire naturelle devrait capituler, mais elle ne le fait pas. Elle ne capitule pas parce que, selon Buffon, il n'y a pas d'autre méthode plus appropriée pour traiter la question – certainement pas la métaphysique. Roger soutient également que Buffon devrait être lu comme un naturaliste plutôt que comme un métaphysicien.

« A tous égards, l'homme en était le centre, et nous n'avons pas fini de le rencontrer. Mais, dans tout ce que ces textes avaient de plus fort, de plus nouveau, de moins conventionnel, il s'agissait d'un homme naturel, aussi naturel dans sa culture et son activité intellectuelle que dans ses caractères physiques. D'un homme qui était plongé dans la Nature et qui n'était plus le centre de la Création, et d'abord parce que cette Nature même était à peine encore une Création.<sup>322</sup> »

Selon Roger, dès les premiers volumes de l'*Histoire naturelle*, dont le *Discours sur la nature des animaux* cité par Hoquet, Buffon examine l'*homme naturel*, et non l'homme des métaphysiciens ou des théologiens. Ainsi, l'être humain n'est pas défini par la théologie (Roger) tout comme l'animal n'est pas défini par la négation de l'homme (Hoquet). Par conséquent, la comparaison est possible. Si Hoquet fait remarquer qu'une telle comparaison met en évidence la distance entre l'homme et l'animal chez Buffon, Roger attire l'attention sur la proximité entre eux.

« La distance réelle et "Naturelle" entre l'homme et l'animal est peut-être bien moins grande que nous le croyons. Il ne serait pas impossible que la Terre eût un autre Roi. Ce qui est encore une manière de dire que l'homme est bien un être Naturel, que son pouvoir n'est que le résultat d'une histoire, et qu'une autre histoire pourrait tout remettre en question. Encore une fois, l'homme ne règne que par droit de conquête.<sup>323</sup> »

---

<sup>322</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit., p. 247.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 351. Cette lecture amène Roger à s'interroger sur la sincérité des affirmations de Buffon portant sur le cartésianisme : « Le spiritualisme qu'il affiche est-il sincère, ou n'est-il que le masque d'un matérialisme qui, certes, reconnaît la supériorité de l'homme et de sa raison sur l'automatisme animal, mais ne fait de cette raison humaine que le produit d'une organisation plus complexe et des pratiques sociales que cette organisation a permises? » *Ibid.*, p. 221.

Roger souligne la différence entre l'homme et l'animal chez Buffon qui s'est constituée au cours de l'histoire. L'homme tel que nous le connaissons aujourd'hui est le résultat de l'histoire de la domination d'une espèce sur les autres. Au lieu d'être un animal rationnel, l'homme est un animal impérial.

« La Nature n'est donc elle-même que grâce à l'homme, mais l'homme n'est un homme que s'il maîtrise la Nature. C'est par l'action, autant que par la connaissance, qu'il se réalise pleinement. La chaîne des causes – lenteur de la croissance et de l'éducation, famille, langage, pensée, société – ne prend son sens et n'atteint son but que dans la domination sur la Nature. L'homme n'est pas né homme ; il l'est devenu par un double travail sur lui-même et sur le monde, et il ne doit pas relâcher son effort. L'homme est un animal impérial : là où il n'exerce pas son empire, il n'est plus vraiment un homme.<sup>324</sup> »

Roger rappelle que Buffon conçoit le langage et la pensée comme des phénomènes naturels plutôt que métaphysiques<sup>325</sup>. Au lieu d'être considérés comme des attributs d'une substance spirituelle, le langage et la pensée sont expliqués comme des événements de l'histoire naturelle de l'homme ; ils sont en rapport avec la dépendance que le nouveau-né humain éprouve à l'égard de ses parents. Bien que cette dépendance soit commune à tous les animaux, Buffon note qu'elle atteint un degré extraordinaire dans l'espèce humaine<sup>326</sup>. Entre la dépendance du nouveau-né et la formation de sociétés complexes, il y a une chaîne de causes naturelles qui font de l'espèce humaine ce qu'elle est aujourd'hui, souveraine du royaume des êtres vivants. « Or cet empire, il ne doit en réalité qu'à un enchaînement de causes Naturelles, il s'est développé au long d'une histoire et il ne le maintient que par la force.<sup>327</sup> »

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>326</sup> Buffon, « De l'enfance » (1749), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 191.

<sup>327</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi, op. cit.*, p. 351.

### 3.2. L'animal-machine dans l'*Histoire naturelle* de 1749 à 1753 : le cartésianisme de Buffon

Dans le « Discours sur la nature des animaux » de 1753, Buffon développe une version de la doctrine cartésienne de l'animal-machine. L'influence du dualisme cartésien est évidente : contrairement à l'animal, « un être purement matériel<sup>328</sup> », l'être humain est doté d'une nature double – spirituelle et matérielle, *homo duplex*<sup>329</sup>. S'il est vrai que la nature « marche toujours et s'agit en tout par degrés imperceptibles et par nuances », Buffon note que « cette vérité, que d'ailleurs ne souffre aucune exception, se dément ici tout à fait ; il y a une distance infinie entre les facultés de l'homme et celles du plus parfait animal<sup>330</sup> ».

« Mais que l'homme s'examine, s'analyse et s'approfondisse, il reconnaîtra bientôt la *noblesse de son être*, il sentira l'existence de son âme, il cessera de s'avilir, et verra d'un coup d'œil la distance infinie que l'Être suprême a mise entre les bêtes et lui.<sup>331</sup> »

Descartes affirme que « le plus grand de tous les préjugés de notre enfance, c'est de croire que les bêtes pensent<sup>332</sup> ». Selon lui, un tel préjugé est dû à une fausse analogie entre l'homme et l'animal : nous attribuons l'âme et la pensée aux animaux parce que leurs corps et leurs mouvements sont semblables aux corps et aux mouvements des êtres humains. Pour se débarrasser d'un tel préjugé, il faut que nous établissions une autre analogie, cette fois-ci entre les animaux et les automates, ces machines qui se meuvent toutes seules<sup>333</sup>. Dans les *Principes*, Descartes écrit :

« Je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux ou ressorts, ou autres instruments qui causent les

---

<sup>328</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des animaux » dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 443.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>330</sup> BUFFON, « Histoire naturelle de l'homme », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 189.

<sup>331</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des animaux », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 494.

<sup>332</sup> DESCARTES, Lettre à Morus, fév. 1649, dans *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, p. 910.

<sup>333</sup> Voir DESCARTES, Lettre à Mersenne, juillet 1640, dans *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. II. Sur le parallèle entre les évolutions technologiques des constructions d'automates et les théories mécaniques du mouvement des animaux, voir DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004, p. 35.

mêmes effets des corps naturels sont ordinairement trop petits  
pour être aperçus de nos sens.<sup>334</sup> »

Sans se limiter aux mouvements physiologiques, la mécanisation des animaux englobe les actions animales en général. Dans les *Principes*, Descartes cite l'ordre du vol des hérons et l'instinct des chiens et des chats qui enterrent leurs morts<sup>335</sup>. La migration des hirondelles est mentionnée dans la lettre au marquis de Newcastle :

« Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas, car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est que notre jugement. Et sans doute que, lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges.<sup>336</sup> »

En somme, les animaux sont dépourvus d'intériorité et d'intentionnalité – « un arbre produit des fruits comme une montre marque l'heure, et comme les animaux font ce qu'ils font<sup>337</sup> ». Le principe des actions repose sur la mécanique de la physiologie, sur les mouvements du cœur qui pompe le sang vers toutes les parties de la machine : « étant échauffé par le cœur et converti en esprit, [le sang] se répand dans le cerveau, dans tous les nerfs et dans tous les muscles<sup>338</sup> ». Comme Descartes, Buffon comprend que l'analogie entre l'homme et l'animal n'est pas légitime.

---

<sup>334</sup> DESCARTES, *Principes de la philosophie*, dans *id.*, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, t. III, p. 520.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 575.

<sup>336</sup> DESCARTES, Lettre au Marquis de Newcastle, dans *id.*, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, t. III, p. 695.

<sup>337</sup> DESCARTES, *Principes de la philosophie*, dans *id.*, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, t. III, p. 520.

<sup>338</sup> Voilà les esprits animaux, à propos desquels on lit le passage suivant dans la *Description du corps humadans* « Et enfin les parties de ce sang les plus agité et les plus vives, étant portées au cerveau par les artères qui viennent du cœur [...] composent comme un air ou un vent très subtil qu'on nomme esprits animaux » DESCARTES, *La Description du corps humain*, dans *id.*, *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1967, t. XI p. 227. À ce sujet, voir FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 382 ; CASTRO Clara Carniceiro, « Des esprits animaux atomiques ? Une interprétation pour l'origine de l'âme matérielle du XVIII<sup>e</sup> siècle. De Telesio à Sade », dans KLEIMAN-LAFON Sylvie, LOUIS-COURVOISIER Micheline (org.), *Les Esprits Animaux, XVII<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècles: Litterature, Histoire, Philosophie*, Épistémocritique, Genève, Fondation Hardt, 2018, p. 171-192. Face à l'objection suivant laquelle le chien n'a pas besoin qu'on le remonte comme une montre, Rohault, médecin et naturaliste cartésien, écrit que cette fonction est remplie par la nourriture, « de sorte que nous pouvons dire qu'on remonte leurs machines toutes les fois qu'on leur donne à boire et à manger ». Chaque machine, poursuit le médecin, exige une forme de source de mouvement – les « montres de pochette ont leurs ressorts, certains tournebroches ont la fumée de la cheminée, les moulins ont l'eau et le vent, les thermomètres la chaleur ou la froideur de l'air ». ROUHAULT, *Entretiens sur la Philosophie*, 1681, p. 15. Voir CANGUILHEM, « Machine et organisme », dans *id.*, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003.

« L'analogie [entre l'homme et l'animal], dit-on, est bien fondée, puisque l'organisation et la conformation des sens, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur, sont semblables dans l'animal et dans l'homme. Cependant, ne devrions-nous pas voir que pour que cette analogie fût en effet bien fondée, il faudrait quelque chose de plus, qu'il faudrait au moins que rien ne pût la démentir, qu'il serait nécessaire que les animaux pussent faire, et fissent dans quelques occasions, tout ce que nous faisons ? or le contraire est évidemment démontré ; ils n'inventent, ils ne perfectionnent rien, ils ne réfléchissent par conséquent sur rien, ils ne font jamais que les mêmes choses, de la même façon.<sup>339</sup> »

Si l'analogie semble fondée, elle ne l'est pourtant pas : la similitude se limite à « l'organisation et la conformation des sens », c'est-à-dire au corps. Si les animaux étaient doués de pensée, écrit Buffon, ils devraient être capables de faire « tout ce que nous faisons »<sup>340</sup>. Puisqu'il n'y a ni invention ni perfectionnement, il s'ensuit qu'il n'y a pas de pensée et qu'il faut donc recourir à un autre principe pour expliquer leurs actions. En d'autres termes, l'uniformité des actions permet de conclure que l'animal est soumis à une condition machinale qui se caractérise par l'absence de pensée.

« l'animal est au contraire un être purement matériel, qui ne pense ni ne réfléchit, et qui cependant agit et semble se déterminer, nous ne pouvons pas douter que le principe de la détermination du mouvement ne soit dans l'animal un effet purement mécanique, et absolument dépendant de son organisation<sup>341</sup> ».

Contrairement à l'animal-machine de Descartes, l'automatisme défendu par Buffon a pour rouage principal le sentiment – un sentiment matériel. Outre les sentiments, l'animal-machine de Buffon est doté de facultés qui correspondent aux facultés humaines, bien qu'elles découlent de mouvements mécaniques et soient donc matérielles. Les actions des animaux sont des effets de stimuli mécaniques (les ébranlements) qui sont reçus par les organes sensoriels et

---

<sup>339</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des animaux » (1753), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 452.

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 443.

stockés dans un sens matériel interne. Ci-dessous, Buffon distingue les sentiments purement mécaniques, comme ceux de la plante sensitive<sup>342</sup>, et les sentiments humains, liés à la réflexion. À propos d'une telle duplicité, Dagognet nous rappelle que, chez Buffon, l'animal ne sent pas de la même manière que nous sentons<sup>343</sup>. En effet, écrit Buffon :

« Si par sentir nous entendons seulement faire action de mouvement à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, nous trouverons que la plante appelée *sensitive* est capable de cette espèce de sentiment, comme les animaux. Si, au contraire, on veut que sentir signifie apercevoir et comparer des perceptions, nous ne sommes pas sûrs que les animaux aient cette espèce de sentiment ; et si nous accordons quelque chose de semblable aux chiens, aux éléphants, etc. nous le refuserons à une infinité d'espèce d'animaux et surtout à ceux qui nous paraissent être immobiles et sans actions (les huîtres).<sup>344</sup> »

Le principe mécanique d'action et de réaction de Newton est appliqué aux sensations : les objets externes agissent (verbe « ébranler ») sur les sens externes ; les stimuli (ébranlements) sont transmis mécaniquement dans le corps de l'animal, qui réagit en fonction du stimulus. Les ébranlements sont la sensation matérielle, la réaction mécanique interne à l'action des objets sur les sens externes. Le mouvement de l'animal est « l'effet nécessaire de l'exercice du sentiment<sup>345</sup> ». Ce mouvement est une réaction mécanique au plaisir et à la douleur qui est déterminée par l'adéquation entre l'objet externe et la conformation organique de l'animal. Autrement dit, si l'objet est adéquat à l'animal, le plaisir est la réaction interne à l'objet extérieur, et le mouvement est ce qui est nécessaire pour garantir la jouissance d'un tel objet. L'action des objets extérieurs provoque un sentiment matériel de plaisir ou de déplaisir et « met à l'instant l'animal en mouvement, sans même que la volonté paraisse y avoir part<sup>346</sup> ».

---

<sup>342</sup> La *mimosa pudica* est au centre de débats sur la sensibilité de plantes. Cf. ROULIN Jean-Marie, « Les plantes ont-elles une âme? : La sensitive de Descartes à Delille », *Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, 1992, 1, p. 81-102.

<sup>343</sup> Cette conception du sentiment matériel est l'un des points centraux de la critique de Condillac dans la première partie du *Traité des animaux*. Voir DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac, op. cit.*, p. 63.

<sup>344</sup> BUFFON, « Histoire des animaux » (1749), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 137. En plus des chiens et des éléphants, Buffon aurait pu citer les castors. En effet, Buffon confère, comme nous le verrons, une « sorte de réflexion » à ces espèces.

<sup>345</sup> BUFFON, « Les Animaux carnassiers » (1758), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 749.

<sup>346</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des animaux » (1753), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 439.



L'animal ne se conserve donc pas par la réflexion, mais par sa sensibilité (mécanique) au plaisir. « Ce n'est donc que par le plaisir qu'un être sentant peut continuer d'exister.<sup>347</sup> »

S'il est possible de penser que la volonté détermine le mouvement, c'est uniquement dans le sens où la volonté fait partie du mécanisme ; « elle a été elle-même excitée par la sensation qui résulte de l'impression actuelle des objets sur les sens, ou de la réminiscence d'une impression antérieure<sup>348</sup> ». Il s'agit d'une volonté machinale, pour ainsi dire, qui se distingue de la volonté autonome qu'éprouve l'espèce humaine grâce à la pensée.

Selon Buffon, outre les sensations mécaniques, le sens interne matériel est un autre rouage fondamental de la machine. C'est un organe sensoriel interne qui reçoit les différents stimuli des sens externes et les conserve, rendant possible leur association. Buffon le situe d'abord dans le cerveau, puis dans le diaphragme<sup>349</sup>. La principale différence entre le sens interne et les sens externes consiste en la capacité qu'a le sens interne de conserver les stimuli reçus<sup>350</sup>. La capacité de l'animal à agir selon son intérêt, donc de manière intelligente, dépend des stimuli présents et passés qui s'associent dans le sens matériel interne amenant l'animal à rechercher le plaisir et à fuir la douleur. Roger commente la fonction du sens matériel interne :

« Il ne suffit pas de dire que la sensation fait naître le désir d'approcher ou de fuir, ou qu'un besoin naturel ressenti intérieurement, comme la faim, a le même résultat. Il faut aussi expliquer pourquoi l'animal approche *ou* fuit, pourquoi il mange telle nourriture et non telle autre, bref pourquoi il semble "délibérer", décider et choisir. Pour cela, il faut d'abord un organe où les sensations puissent se rassembler pour être comparées, mais aussi où la "disposition présente de l'animal" soit sensible d'une certaine manière afin que se déclenche le mouvement utile, et lui seul. Cet organe, c'est le cerveau, qui est donc "un sens interne général et commun". Organe purement matériel, mais qui a une propriété particulière, à savoir que l'ébranlement transmis par l'organe des sens y "subsiste et continue longtemps après l'action de l'objet extérieur", de la

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 431 ; *Id.*, « Les Animaux carnassiers », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 748.

<sup>350</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des animaux » (1753), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 449.

même façon que l'impression d'une lumière vive se conserve dans l'œil.<sup>351</sup> »

Pour Buffon, même si les animaux sont capables de conserver des stimuli passés, ils ne sont pas dotés de mémoire proprement dite, mais de réminiscences. D'une part, la mémoire suppose « la comparaison des idées, la reconstruction d'un ordre de successions, que seule notre âme est capable de réaliser<sup>352</sup> ». D'autre part, la réminiscence est une espèce de mémoire : elle se limite à l'association de deux ébranlements, soit la sensation présente et la sensation passée. La sensation présente éveille la sensation passée qui se conserve dans le sens interne matériel ; les deux se combinent de sorte à déterminer l'action de l'animal. Ainsi, les animaux « voient ensemble le présent et le passé, mais sans les distinguer, sans le comparer, et par conséquent sans les connaître<sup>353</sup> ».

Il en va de même pour l'imagination : en l'absence d'imagination proprement dite, les animaux sont dotés d'une espèce d'imagination. Il y a en effet une correspondance des facultés dont la différence tient à la distinction entre esprit et matière. L'imagination humaine est « la puissance que nous avons de comparer des images avec des idées [...], de voir nettement les rapports éloignés des objets que nous considérons<sup>354</sup> ». L'imagination animale, strictement matérielle, n'est rien d'autre qu'une impression vive et profonde « que les objets produisent sur notre sens intérieur, et qui y provoque des réactions violentes et irraisonnés<sup>355</sup> ».

L'association des ébranlements dans le sens matériel interne est une espèce de réflexion. Selon Buffon, une telle réflexion est suffisante pour expliquer les actions des animaux en général, à l'instar du chien qui apprend à agir à force d'avoir été puni. Que les chiens soient capables d'apprendre grâce aux punitions, voilà un fait indiscutable. Mais quelles sont les causes d'un tel apprentissage ? Hume, par exemple, pense que l'apprentissage par punition prouve que les animaux possèdent une réflexion analogue à celle de l'homme<sup>356</sup>.

Buffon pose la question suivante : qu'est-ce qui fait qu'un chien s'arrête devant un morceau de viande tenu par son maître ? Selon le naturaliste, le chien s'arrête grâce à une combinaison simple de sensations. Sans doute le chien a-t-il déjà attaqué le morceau de viande, ce qui lui a valu une punition dans le passé. L'ébranlement désagréable de la punition, conservé

---

<sup>351</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi, op. cit.*, p. 322.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>353</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des animaux » (1753), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 465.

<sup>354</sup> *Ibid.* p. 470.

<sup>355</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi, op. cit.*, p. 325.

<sup>356</sup> HUME EHU 9.3 (éd. fr., p. 176).

dans le sens interne matériel, se renouvelle chaque fois que l'ébranlement qui le fait avancer sur le morceau de viande est répété – « parce que ces deux ébranlements se sont toujours faits ensemble ». En somme, la viande « qu'on lui présente n'est pas offerte à un chien simplement, mais à un chien battu<sup>357</sup> ». Selon Buffon, le chien se retient non pas parce qu'il réfléchit et délibère comme le ferait un être humain dans une situation similaire, mais parce qu'il y a chez lui un équilibre parfait entre deux impulsions : l'appétit qui le fait tendre vers le morceau de viande, et l'impulsion de la répugnance du châtiment. Contraires les unes aux autres, ces impulsions se détruisent mutuellement. La situation ne change que lorsque vient s'ajouter aux deux premières une troisième impulsion provoquée par l'action du maître qui offre finalement de la viande à l'animal.

« Mais les ébranlements de l'appétit et de la répugnance, ou, si l'on veut, du plaisir et de la douleur, subsistant toujours ensemble dans une opposition qui en détruit les effets, il se renouvelle en même temps dans le cerveau de l'animal un troisième ébranlement, qui a souvent accompagné les deux premiers ; c'est l'ébranlement causé par l'action de son maître, de la main duquel il a souvent reçu ce morceau qui est l'objet de son appétit ; et comme ce troisième ébranlement n'est contrebalancé par rien de contraire, il devient la cause déterminante du mouvement. Le chien sera donc déterminé à se mouvoir vers son maître et à s'agiter jusqu'à ce que son appétit soit satisfait en entier.<sup>358</sup> »

Le comportement animal se résume donc à un « parallélogramme de forces », comme l'écrit Dagonnet, « qui se conjuguent et décident elles-mêmes de la solution<sup>359</sup> ». Il y a association d'ébranlements dans le sens matériel interne, association telle qui est analogue à l'association d'idées chez l'être humain, tout en étant strictement matérielle. Après tout, les animaux « ont des sensations, mais il leur manque la faculté de les comparer, c'est-à-dire, la puissance qui produit les idées ; car les idées ne sont que des sensations comparées, ou, pour mieux dire, des associations de sensations<sup>360</sup> ».

---

<sup>357</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des animaux » (1753), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 453.

<sup>358</sup> *Ibid.*

<sup>359</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac, op. cit.*, p. 65.

<sup>360</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des animaux » (1753), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 453.

Même s'il agit selon des lois mécaniques, l'animal-machine de Buffon possède des facultés supérieures à celles de l'animal-machine de Descartes. Cette supériorité est due au sens matériel interne, comme l'explique Roger :

« Ce qui n'existe pas chez Descartes, c'est ce "sens interne" qui, chez Buffon, reçoit les sensations et est capable de les combiner et de commander aux organes du mouvement les gestes appropriés. Organe purement matériel, mais dont le fonctionnement assure à l'animal un comportement adapté à toutes sortes de situations, si adapté, même, qu'il peut paraître "raisonnable".<sup>361</sup> »

Au moyen du sens interne matériel, Buffon explique en physiologiste la façon dont les animaux sont capables d'apprendre de leurs expériences et d'adapter leurs actions en fonction des circonstances. Comme dans la machine, cet apprentissage et les actions qui en découlent sont effectués automatiquement, c'est-à-dire sans qu'il soit nécessaire de réfléchir. L'action du chien qui s'arrête devant le morceau de viande est donc équivalente aux battements du cœur et à la digestion des aliments. Quoiqu'il en soit, ce sont des actions qui, exécutées sans conscience ni intention, concourent à la conservation de l'organisme et composent l'économie animale<sup>362</sup>.

### **3.3. Le sensualisme de Buffon et l'effacement de la frontière entre l'homme et l'animal**

L'influence de Locke sur l'œuvre de Buffon a été amplement commentée par la fortune critique. François Dagognet affirme, par exemple, que si certaines formules de l'*Histoire naturelle* évoquent un « cartésianisme subsistant » dans lequel « Buffon semble restaurer ou retrouver la métaphysique du *Cogito*, il lui donne un tour si nouveau que nous apercevons davantage en lui un point de vue franchement lockien<sup>363</sup> ». Le point de vue lockéen chez Buffon est examiné par Franck Dougherty, qui affirme que les « préceptes pédagogiques du 'Premier discours' démontrera un certain mépris de l'innéisme<sup>364</sup> ». Parmi de tels préceptes pédagogiques se trouve la prudence lockéenne concernant les limites des facultés humaines. Pour Locke, nos

---

<sup>361</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit., p. 328.

<sup>362</sup> Sur la notion d'économie animale, voir la version brésilienne de cette thèse.

<sup>363</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, op. cit., p. 68. Ver CHARRAK André, *Empirisme et métaphysique. L'« Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, p. 68.

<sup>364</sup> DOUGHERTY Frank W. P., *La Métaphysique des sciences. Les origines de la pensée scientifique et philosophique de Buffon en 1749*, thèse, Université de Paris-I, 1980, p. 39.

facultés ne sont pas capables de saisir les causes premières des choses comme le prétendaient les grands systèmes métaphysiques du XVII<sup>e</sup> siècle. Ce sont les causes secondes, ou effets, qui constituent le véritable objet d'étude de la philosophie. S'inspirant de la philosophie naturelle de Newton, Locke comprend que les idées devraient être expliqués par des hypothèses et des lois tirées de l'expérience.

En examinant l'influence de Locke sur Buffon, Phillip Sloan souligne que, dans l'*Histoire naturelle*, il n'y a pas de « connaissance d'essences réelles ou de causes essentielles<sup>365</sup> ». Dans le même sens, Binet et Roger affirment que la « certitude » chez Buffon est comme la « croyance » chez Hume, toutes deux sont construites à partir de l'induction. Pour Binet et Roger, l'*Histoire naturelle* est une science des relations, non des essences<sup>366</sup>, d'où l'importance que Buffon accorde à la comparaison. Dans l'*Essai d'arithmétique morale*, le naturaliste affirme que toutes « nos connaissances sont fondées sur des rapports et des comparaisons<sup>367</sup> ». Dans le « Discours sur la nature des animaux », Buffon affirme que l'avancement de la connaissance de l'homme et de l'animal est possible grâce aux comparaisons et aux relations que l'on peut établir entre eux.

« Ce n'est que comparant que nous pouvons juger, que nos connaissances roulent même entièrement sur les rapports que les choses ont avec celles qui leur ressemblent ou qui en diffèrent et que s'il n'existait point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible.<sup>368</sup> »

---

<sup>365</sup> SLOAN Phillip R., « Buffon-Linnaeus Controversy », *Isis*, 1976, vol. 67, n. 3, p. 359. Voir aussi BUFFON, « Essai d'arithmétique morale », dans BINET Georges, ROGER Jacques, *Un autre Buffon*, Paris, Hermann, 1977, p. 68.

<sup>366</sup> BINET Georges, ROGER Jacques, *Un autre Buffon, op. cit.*, p. 28. Buffon, « vulgarisateur fidèle et défenseur exigeant » de Newton, a été appelé le « Newton français ». Voir CASINI Paolo, « Buffon et Newton », dans GAYON Jean (dir.), *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992, p. 299-308 ; voir aussi CONRY Yvette, « Une lecture newtonienne de Lamarck est-elle possible ? », dans Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur l'Histoire des Idées de l'Université de Picardie, *Lamarck et son temps. Lamarck et notre temps*, Paris, Vrin, 1981, p. 37. Buffon traduit un certain nombre d'ouvrages de Newton. En commentant l'influence de Newton sur Buffon et sur Hume, Canguilhem appelle le premier « Hume des phénomènes naturels ». L'affinité entre l'épistémologie de Buffon et de Hume encourage Dougherty à défendre l'hypothèse suivant laquelle Buffon avait lu Hume avant la publication de ses écrits de 1749. Voir DOUGHERTY Frank W. P., *La Métaphysique des sciences. Les origines de la pensée scientifique et philosophique de Buffon en 1749, op. cit.*, p. 217. Pour un rapprochement entre Hume et Buffon CANGUILHEM Georges, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009, p. 68. Hume rencontre Buffon en Angleterre en 1738. *Ibid.*, p. 70.

<sup>367</sup> BUFFON, « Essai d'arithmétique morale », dans BINET Georges, ROGER Jacques, *Un autre Buffon, op. cit.*, p. 68.

<sup>368</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des animaux », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 431.

La connaissance de la nature humaine se forme par la comparaison entre la nature humaine et des choses qui lui sont apparentées. Dans une certaine mesure, telles choses sont semblables à la nature humaine, raison pour laquelle l'étude des animaux contribue à celle de l'être humain. Il reste néanmoins la question de savoir comment nous pourrions comprendre une telle contribution tout en tenant compte du fait que, dans le même texte (« Discours sur la nature des animaux »), Buffon affirme qu'il existe une distance infinie entre l'humain et l'animal. Au premier abord, une telle contribution semble se limiter à la connaissance du corps puisqu'à aucun moment la similitude entre le corps humain et le corps animal n'est niée par Buffon. En fait, la contribution de l'anatomie animale à l'anatomie humaine est évidente. L'essor de l'anatomie comparée dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle en est une preuve : s'il était interdit de disséquer les corps humains même après la mort, c'est, par exemple, en disséquant des animaux que l'on découvre la circulation sanguine<sup>369</sup>.

Cela dit, il reste à savoir si la contribution de l'étude de l'animal à l'étude de l'humain s'étend au-delà de l'anatomie. Ne peut-elle pas avoir des implications importantes sur l'étude du comportement humain et animal ? Les publications de Buffon postérieures à 1753 laissent penser que la réponse à cette question est positive. Dans l'*Histoire naturelle des quadrupèdes*, publiée après 1753, Buffon rédige une longue série d'entrées consacrées aux espèces animales, de l'humain aux animaux sauvages en passant par les animaux domestiques. À mesure que Buffon procède à la description des mœurs animales, la séparation cartésienne radicale s'atténue considérablement et l'empirisme prévaut. En ce qui concerne les facultés animales, c'est le sensualisme qui prévaut plutôt que l'empirisme, comme l'affirme Dougherty<sup>370</sup>. En effet, Buffon applique aux animaux une théorie de la connaissance qui est originellement conçue pour expliquer les facultés humaines. En somme, dans le cas de l'*Histoire naturelle des quadrupèdes*, on observe une contribution équivalente à celle de l'anatomie animale à l'anatomie humaine, mais en sens inverse : la théorie de la connaissance humaine contribue à expliquer la manière dont les animaux apprennent et se comportent<sup>371</sup>.

---

<sup>369</sup> La circulation sanguine a été théorisée pour la première fois par HARVEY William, *De Motus Cordis, Étude anatomique du mouvement du cœur et du sang chez les animaux*, trad. C. Laubry, Paris, G. Doin, 1950 [1628]. Concernant la contribution de l'étude de l'anatomie animale à l'étude de l'anatomie humaine, voir ANDRAULT Raphaële, BUCHENAU Stefanie, CRIGNON Claire, REY Anne-Lise (dirs.), *Médecine et philosophie de la nature humaine de l'âge classique aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

<sup>370</sup> DOUGHERTY Frank W. P., *La Métaphysique des sciences. Les origines de la pensée scientifique et philosophique de Buffon en 1749*, op. cit., p. 46.

<sup>371</sup> L'atténuation de l'automatisme par Buffon dans l'*Histoire naturelle des quadrupèdes* rapproche le naturaliste des philosophes de son temps. Bien qu'elle ait suscité un important débat entre la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et la première du XVIII<sup>e</sup>, la position cartésienne est affaiblie à l'époque où Buffon commence à rédiger l'*Histoire naturelle* : l'automatisme est massivement contesté vers la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les matérialistes Diderot, La Mettrie et Holbach, les empiristes Condillac et Hume et, enfin, Rousseau ont tous des conceptions

L'atténuation de l'automatisme dans les textes postérieurs à 1753 a été relevée par plusieurs auteurs. Hester Hastings, par exemple, attire l'attention sur la difficulté de concilier les descriptions de l'industrie animale, faisant preuve d'une grande admiration de Buffon, et les théories philosophiques qui réfutent la pensée des animaux<sup>372</sup>. Un tel malaise est formulé par Le Roy dès l'époque de la publication de l'*Histoire naturelle*. Critique véhément des positions contraires à la pensée animale exprimées par Buffon, Le Roy est en même temps un grand admirateur des histoires particulières rapportées dans l'*Histoire naturelle des quadrupèdes*.

« Tant qu'il [Buffon] conduit par le fil d'observation, sa route est sûre, il pénètre dans les intentions des animaux, et par la manière dont il décrit leurs actions, il met, en grand maître, leurs mouvements sous les yeux du lecteur. Le croirait-on ? L'auteur de l'histoire du cerf, du chien, du renard, du castor, de l'éléphant, semble oublier les faits lorsqu'il ne fait plus que raisonner, et devient un des plus grands détracteurs de l'intelligence des animaux.<sup>373</sup> »

Avec ironie, Le Roy considère en l'occurrence que l'automatisme se doit à une sorte de trou de mémoire de Buffon. Ce dernier surpasse ses précurseurs, selon Le Roy, par « une exactitude et un charme » avec lesquels il représente les détails des inclinations des animaux, leurs actions, leur sagacité et leur industrie<sup>374</sup>. Lorsque Buffon « ne fait plus que raisonner », poursuit Le Roy, il agit comme s'il oubliait les faits : la séparation absolue entre l'humain et l'animal prévaut. Flourens exprime la même opinion au siècle suivant.

« Buffon reconnaît comme historien ce qu'il nie comme philosophe. D'où vient donc une contradiction si étrange, et qui se fait sentir jusque dans les termes ? Ne serait-ce pas que Buffon, malgré son grand sens, se laisse influencer par la nature

---

distinctes de la pensée animale (certaines plus radicales que d'autres), mais aucun ne défend l'idée que les animaux sont des machines.

<sup>372</sup> HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Londres, Oxford University Press, 1936, p. 46.

<sup>373</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, Paris, Éditions Sillage, 2017, p. 169. Il convient de noter que Hastings connaît les écrits de Le Roy et que sa déclaration ci-dessus s'est peut-être inspirée de lui.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 169.

du travail auquel il se livre ; qu'historien, il est plus près des faits,  
et que, philosophe, il est plus près du système ?<sup>375</sup> »

Il y a donc une différence entre Buffon, philosophe, et Buffon, naturaliste. Alors que le premier, cartésien, défend la suprématie de l'homme et avilit à tout prix les animaux, le second, empiriste, décrit avec admiration l'intelligence et les mœurs des espèces<sup>376</sup>. Dagognet affirme que, même si Buffon a employé « tous les arguments possibles afin de dévaloriser la bête, il n'a pas pu toutefois lui retirer ses possibilités d'adaptation, de ruse, de sensibilité et de construction<sup>377</sup> ». Étant donné que c'est Buffon naturaliste qui prévaut à partir de 1753, Roger affirme qu'il existe un projet d'effacer la frontière entre l'homme et l'animal dans l'*Histoire naturelle*.

« La description du comportement animal tend à brouiller de plus en plus la frontière si nette que Buffon avait posée entre l'animal et l'homme, et dont nous avons vu toutes les difficultés qu'elle suscitait. Au fil des volumes, et à mesure que s'éloignent les grandes déclarations de principe du début de l'œuvre, le lecteur de l'*Histoire Naturelle* ne peut qu'admirer l'intelligence de ces bêtes, leur ingéniosité, leurs ruses, leurs précautions, tout ce qu'elles savent faire pour survivre au mieux dans un monde hostile.<sup>378</sup> »

En fait, au fur et à mesure que l'histoire naturelle l'emporte sur la métaphysique, l'automatisme animal cède la place au sensualisme condillacien. Les animaux sont ainsi dotés d'une inventivité et d'une capacité de perfectionnement. Au lieu d'être uniformes, leurs actions varient selon les circonstances. C'est une intelligence qui dérive immédiatement des sensations,

---

<sup>375</sup> FLOURENS Pierre, *De l'Instinct et de l'intelligence des animaux*, Paris, C. Pitois, 1861 [1841], p. 29.

<sup>376</sup> Il a été suggéré que les traits cartésiens de Buffon sont dus à sa prudence face à la censure de l'Église. Voir HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, op. cit., p. 47 ; ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit., p. 221. Il s'agit en effet d'une opinion ventilée par les critiques de l'*Histoire naturelle* de l'époque, qui dénonçaient la stratégie de l'auteur consistant à utiliser l'ambiguïté afin de déguiser ses positions en matérialistes puisqu'elles allaient à l'encontre du dogme de l'Église. Dans la revue *Nouvelles ecclésiastiques*, publication clandestine et instrument des jansénistes, on déclare que chez Buffon règne « une espèce de désordre nécessaire à l'auteur, pour couvrir sa marche ». *Nouvelles ecclésiastiques*, juil. 1754, p. 106. Publication clandestine de 1713 à 1791, puis publiée à Utrecht jusqu'en 1803. Cette opinion est partagée par Condillac et Le Roy, qui accusent Buffon d'employer des artifices pour ne pas être en désaccord avec l'Église.

<sup>377</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, op. cit., p. 71.

<sup>378</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit., p. 376.



loin du rationalisme cartésien avec ses facultés innées comme la volonté et l'entendement, et de l'héritage de ce rationalisme dans l'empirisme de Locke (comme le montre Condillac). Plus qu'un empiriste, Buffon est sensualiste s'agissant des facultés animales : il n'y a pas de principe spirituel, ce sont les sensations qui opèrent comme seule source de connaissance<sup>379</sup>. Un tel sensualisme contribue à brouiller la frontière entre l'homme et l'animal car il prévaut lorsqu'il s'agit d'expliquer les facultés humaines : Buffon affirme, par exemple, que la supériorité de connaissance de l'homme par rapport aux animaux est liée à la plus grande sensibilité du toucher<sup>380</sup>.

Non sans raison, il y a une promiscuité linguistique dans l'*Histoire naturelle des quadrupèdes* : Buffon emploie un vocabulaire humain pour décrire les mœurs des animaux, y compris leur intelligence. Les animaux sont dotés d'une série de qualités liées à l'intelligence, comme l'ingéniosité, la circonspection, la prudence et même la sagacité, à l'exemple du renard qui montre « plus d'esprit que de mouvement<sup>381</sup> ».

Une telle promiscuité peut être remarquée dans les entrées relatives aux animaux que Buffon considère comme les plus intelligents tels le castor, l'éléphant et le chien – nous examinerons les entrées qui leur sont consacrées dans les sections suivantes. S'agit-il d'une simple question de vocabulaire ? C'est ce que laissent entendre toutes les occasions où Buffon s'attache à rappeler la différence essentielle entre l'homme et l'animal, tout comme lorsqu'il emploie l'expression « espèce d'intelligence », « espèce de mémoire », etc. Dans un passage de l'article consacré à l'éléphant, Buffon fait la mise en garde suivante après avoir employé le terme « esprit » dans une description : « qu'on me permette, faute de termes, de profaner ce nom<sup>382</sup> ». Bien qu'il emploie la formule « une espèce de », notons que dans la plupart des cas, elle ne l'est pas : les termes faisant référence aux facultés humaines sont employés sans qu'une prétendue différence essentielle entre l'homme et l'animal soit soulignée. En bref, l'emploi de termes faisant référence aux facultés humaines serait-il dû à un manque de termes disponibles ? La réponse à cette question paraît être négative : l'examen des entrées à partir de 1753 nous fait

---

<sup>379</sup> Voir DOUGHERTY Frank W. P., *La Métaphysique des sciences. Les origines de la pensée scientifique et philosophique de Buffon en 1749*, op. cit., p. 44. Il convient de noter qu'un tel sensualisme n'est nullement incompatible avec l'automatisme défendu par Buffon jusqu'en 1753. Au contraire, contrairement à l'animal-machine cartésien, l'animal-machine de Buffon est doté d'organes sensoriels externes et il est capable d'apprendre par l'expérience. La machine défendue par Buffon est dotée d'une perfectibilité limitée à l'individu. Cette perfectibilité existe grâce au sens interne matériel, dans lequel existe une association d'ébranlements et dont la fonction correspond à l'association d'idées dans le sensualisme.

<sup>380</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des oiseaux » (1770), dans *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 1084.

<sup>381</sup> BUFFON, « Le Renard » (1758), dans *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 778. Les ruses des animaux, point crucial de la défense de l'intelligence animale par Le Roy, seront nombreuses dans les textes de l'*Histoire naturelle*.

<sup>382</sup> BUFFON, « L'Éléphant » (1764), dans *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 899.

penser que Roger a raison d'affirmer qu'il y a un projet d'effacement des frontières entre l'homme et l'animal chez Buffon<sup>383</sup>.

\*

En 1755, Condillac publie le *Traité des animaux*, dans lequel il présente une critique sévère de l'automatisme de Buffon. Une telle critique est peut-être l'un des facteurs qui expliquent pourquoi le sensualisme l'emporte sur l'automatisme animal dans l'*Histoire naturelle*<sup>384</sup>. Condillac s'attaque à la sensibilité matérielle, notion fondamentale de la théorie de l'animal-machine de Buffon entre 1749 et 1753. Pour Condillac, la notion de sentiment matériel est incompréhensible : si les animaux sentent comme le prétend Buffon, il faut qu'ils sentent comme les humains car il n'y a pas deux notions pour le sentiment, et encore moins une notion de sentiment matériel. Il « m'est impossible de découvrir un point fixe<sup>385</sup> », dit le philosophe français. En citant et commentant quelques passages de l'*Histoire naturelle*, Condillac tourne Buffon contre soi-même. Voici le passage dans lequel Buffon défend la notion d'un sentiment qui est purement mécanique et qui ne dépendrait donc pas de la pensée pour exister :

« si par sentir nous entendons seulement faire une action de mouvement, à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, nous trouverons que la plante appelée *sensitive* est capable de cette espèce de sentiment, comme les animaux. Si, au contraire, on veut que sentir signifie apercevoir et comparer des perceptions, nous ne sommes pas sûrs que les animaux aient cette espèce de sentiment<sup>386</sup> ».

---

<sup>383</sup> En dehors de l'intelligence, la promiscuité vocabulaire existe également dans les portraits moraux peints par Buffon. Par exemple, en comparant les lions et les tigres, Buffon écrit : « À la fierté, au courage, à la force, le lion joint la noblesse, la clémence, la magnitude : tandis que le tigre est basement féroce, cruel sans justice, c'est-à-dire, sans nécessité ». BUFFON, « Le Tigre », dans *id.*, *Histoire Naturelle, générale et particulière*, v. 9, Paris, Imprimerie royale, 1761, p. 129. Selon Hoquet, les portraits moraux ne contredisent pas la mécanisation des animaux chez Buffon : « Nous voulons démontrer à l'inverse que, pour Buffon, la description des passions animales ne contredit pas le mécanisme. Buffon parle des passions et vertus animales non comme des affections d'un sujet pensant, mais comme des effets de la machine. L'objet est d'établir que des dispositions d'organes commandent les vertus attribuées d'ordinaire à l'exercice d'une âme ». HOQUET Thierry, *Buffon: Histoire Naturelle et philosophie, op. cit.*, p. 505.

<sup>384</sup> L'entrée « Le Chien » date de 1755, « Le Castor » de 1760 et « L'Éléphant » de 1764.

<sup>385</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, Paris, Vrin, 2004, p. 117.

<sup>386</sup> BUFFON, « Histoire des animaux », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 137.

Selon Buffon, l'acte de sentir peut avoir deux sens distincts : d'une part, se mouvoir en conséquence d'un choc (cas de la plante sensitive) ; d'autre part, percevoir et comparer les perceptions. Condillac réfute les deux alternatives. Quant à la première, Condillac affirme que Buffon confond deux idées qui sont distinctes, l'idée de sensation et celle de mouvement. L'abbé écrit : « sensation et action de mouvement à l'occasion d'un choc ou d'une résistance sont deux idées qu'on n'a jamais confondues ; et, si on ne les distingue pas, la matière la plus brute sera sensible : ce que M. Buffon est bien éloigné de penser<sup>387</sup> ». Quant à la seconde alternative, il entend que Buffon confond le sentiment et la comparaison. Selon Condillac, le sentiment est l'impression que l'on éprouve « lorsque nos organes sont remués par l'action des objets ; et cette impression est antérieure à l'action de comparer<sup>388</sup> ».

Selon Condillac, l'automatisme soutenu par Buffon se fonde sur la confusion entre le sentiment et le mouvement. Il n'est pas légitime de réduire le sentiment des animaux à ce qu'éprouve la plante sensible lorsque celle-ci réagit mécaniquement à un stimulus extérieur.

« On part de ce que Buffon accorde : les bêtes *sentent* ; elles sont capables de *sentiment* (terme global qui renferme l'idée de la sensation, de la sensibilité et de la conscience sensible d'existence). Or, et c'est le premier temps de l'argument, si elles sentent, elles sentent *comme nous*. Quelle signification donner en effet au mot ? Personne n'a jamais confondu *sentir* et *se mouvoir*. Le langage interdit déjà une telle assimilation et ne permet pas qu'on rapporte la sensation à un principe matériel<sup>389</sup> ».

Selon Condillac, la distinction entre sentir et se mouvoir est si évidente qu'elle est garantie par le langage. Par conséquent, « ou ces propositions, les bêtes sentent et *l'homme sent*, doivent s'entendre de la même manière ; ou *sentir*, lorsqu'il est dit des bêtes, est un mot auquel on n'attache point d'idée<sup>390</sup> ». Ainsi, chez Buffon, la notion de sentiment matériel des animaux est une notion vide de sens. Il en va de même pour la notion de *sensation corporelle*, qui n'est qu'une autre façon de désigner la même notion vide : « Je vois qu'il [Buffon] distingue des sensations corporelles et des sensations spirituelles [...] et je ne comprends pas ce qu'on

---

<sup>387</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux, op. cit.*, p. 117.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>389</sup> MALHERBE Michel, « Introduction », dans CONDILLAC, *Traité des animaux, op. cit.*, p. 54.

<sup>390</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux, op. cit.*, p. 118.

pourrait entendre par des *sensations corporelles*.<sup>391</sup> » Pour Condillac, toute sensation est spirituelle dans la mesure où il n'y a pas de sensation là où il n'y a pas de pensée.

« L'insuffisance de l'explication mécaniste étant ainsi établie, il devient clair que si les bêtes *sentent* comme nous, elles *pensent* comme nous, et donc qu'elles ont une âme. Ce que Condillac prétend prouver à partir des textes de Buffon eux-mêmes, en les intellectualisant de manière implicite.<sup>392</sup> »

Il y a, en effet, l'intention d'intellectualiser les animaux : leur comportement n'est pas dû à des lois mécaniques, à des ébranlements qui s'associent dans le sens matériel interne, mais à des sensations et à la comparaison des sensations. Par la comparaison des sensations, les animaux acquièrent des connaissances, ils sont capables d'agir selon les circonstances et de se préserver. Sans leur attribuer la connaissance, il est impossible d'expliquer leur comportement. Pour Condillac, l'association des ébranlements dans le sens matériel interne n'est pas suffisante pour expliquer la variation du comportement des animaux face aux circonstances.

« Il reste à rendre raison des mouvements déterminés de l'animal, de ces mouvements qui lui font si sûrement fuir ce qui lui est contraire, et rechercher ce qui lui convient ; et c'est ici que la connaissance est absolument nécessaire pour régler l'action même du sens intérieur, et pour donner au corps des mouvements différents, suivant la différence des circonstances.<sup>393</sup> »

Condillac réfute l'explication mécaniste du chien qui s'arrête devant un morceau de viande tenu par son maître. Contrairement à la solution des ébranlements qui se compensent – le parallélogramme des forces, selon Dagonnet –, Condillac donne l'explication suivante :

« Enfin il me paraît que le plaisir et la douleur sont les seules choses qui puissent se contrebalancer, et qu'un animal n'est en suspens, ou ne se détermine, que parce qu'il compare les sentiments qu'il éprouve, et qu'il juge de ce qu'il a à espérer ou

---

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>392</sup> MALHERBE Michel, « Introduction », dans CONDILLAC, *Traité des animaux*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>393</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, *op. cit.*, p. 123.

de ce qu'il a à craindre. Cette interprétation est vulgaire, dira M. de Buffon, j'en conviens ; mais elle a du moins un avantage, c'est qu'on peut la comprendre.<sup>394</sup> »

Pour Condillac, l'animal possède les facultés intellectuelles de sentir, de juger et de comparer grâce auxquelles il peut agir selon les circonstances en fonction des connaissances qu'il acquiert par l'expérience. En 1753, dans le sillage de Descartes, Buffon affirme que l'attribution de telles facultés aux animaux revient à admettre une analogie illégitime. Dans les textes postérieurs à 1753, en revanche, lorsque Buffon s'intéresse aux espèces en particulier, ce sont précisément les mêmes facultés qui étayent l'intelligence animale.

### **3.4. Sensibilité et intelligence chez les animaux domestiques : le chien et le cheval**

Chez Buffon, peu de phénomènes expriment avec autant de précision que la domestication la séparation entre l'humain et l'animal. Bien que les animaux les plus forts se nourrissent des plus faibles, « cette action ne suppose qu'un besoin, un appétit, des qualités fort différentes de celle qui peut produire une suite d'actions dirigées vers le même but<sup>395</sup> ». Au moyen d'une suite d'actions visant à la domestication animale, l'espèce humaine parvient à soumettre les animaux et à les faire travailler pour servir ses propres intérêts. Il s'agit d'un projet réfléchi, écrit Buffon. Alors que le comportement animal se limite aux satisfactions élémentaires (le besoin et l'appétit amenant un animal à se nourrir d'un autre), le comportement humain relève d'une réflexion qui favorise l'invention et qui permet à l'homme de ne pas réagir immédiatement aux données de ses sens. Pendant la domestication, une telle réflexion se manifeste dans la façon dont les êtres humains commandent les animaux et les utilisent pour leurs propres intérêts – les animaux sont tenus « à leur chercher la nourriture, à les veiller, à les garder, à les soulager lorsqu'ils sont malades ou blessés<sup>396</sup> ».

Par la domestication, l'animal devient un produit de la technique humaine. Par analogie avec le maniement du feu et le port de vêtements, l'animal domestique est la chose artificielle, l'invention fabriquée et améliorée par la raison humaine. La nature de l'animal est modifiée et se conforme aux intérêts du dominateur : l'animal domestique prouve ainsi la « puissance de

---

<sup>394</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux, op. cit.*, p. 127.

<sup>395</sup> BUFFON, « De la nature de l'homme » (1749), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 187.

<sup>396</sup> *Ibid.*

l'homme comme principal opérateur de transformations », écrit Hoquet<sup>397</sup>. Buffon exalte un tel pouvoir de transformation : l'homme « peut donc non seulement faire servir à ses besoins, à son usage, tous les individus de l'Univers ; mais il peut encore, avec le temps, changer, modifier, et perfectionner les espèces ». En d'autres termes, les animaux domestiques sont des animaux améliorés, des êtres naturels qui ont été perfectionnés par l'homme. Buffon assimile une telle transformation à l'« espèce de création » du blé à partir d'une herbe stérile<sup>398</sup>.

L'amélioration de la nature des animaux domestiques s'explique par la perfectibilité stérile que Buffon attribue aux animaux en général. Comme on l'a vu plus haut, telle perfectibilité s'oppose à la perfectibilité humaine, fertile, ce « caractère unique et glorieux qui seul fait notre prééminence<sup>399</sup> ». Il y a amélioration, mais elle ne peut être transmise aux générations suivantes – l'animal apprend, se perfectionne, mais ne peut transmettre cet apprentissage à sa progéniture. Le perroquet en est un exemple éloquent : doté d'un organe de la parole semblable à celui des humains, il apprend à émettre les sons des mots humains sans pour autant devenir capable de transmettre cet apprentissage<sup>400</sup>. L'amélioration est donc limitée à l'individu.

La domination humaine altère profondément la nature de l'animal. Même les pulsions les plus intimes ne sont pas exemptes d'une telle altération, comme c'est le cas du désir d'accouplement, « ce sentiment d'amour le plus profond de la Nature ». L'être humain donne une nouvelle orientation à de telles impulsions : « [les] oiseaux de basse-cour et les quadrupèdes domestiques, ne sont pas bornés comme ceux qui sont libres à une seule saison, à un seul temps de rut<sup>401</sup> ». C'est également le cas des aboiements des chiens, qui, tout en paraissant naturels, sont beaucoup moins fréquents chez les chiens sauvages que chez les chiens domestiques<sup>402</sup>. Buffon lance donc un avertissement à tout naturaliste qui entend étudier le comportement des animaux domestiques : il faut qu'ils assurent de ne pas confondre les qualités qui sont le fruit de l'art de la domestication avec les qualités naturelles à l'espèce.

---

<sup>397</sup> L'animal est donc le monstre de l'homme, affirme Hoquet, tout en notant que l'homme est son propre monstre : « l'homme est partout un monstre de lui-même, les animaux domestiques sont d'autres monstres de l'homme, produits par lui, [...] mo(n)strant la puissance de l'homme comme opérateur principal des transformations ». HOQUET Thierry, « La comparaison des espèces : ordre et méthode dans l'*Histoire Naturelle* de Buffon », *Corpus. Revue de philosophie*, n. 43, 2003, p. 397.

<sup>398</sup> BUFFON, « Le Chien » (1755), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 646.

<sup>399</sup> BUFFON, « Le Perroquet » (1779), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1156.

<sup>400</sup> *Ibid.*

<sup>401</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des oiseaux » (1770), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1072.

<sup>402</sup> BUFFON, « Le Chien » (1755), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 664.

« L'histoire d'un animal domestique est compliquée de tout ce qui a rapport à l'art que l'on emploie pour l'appivoiser ou pour le subjuguier ; et comme on ne sait pas assez combien l'exemple, la contrainte, la force de l'habitude peuvent influencer sur les animaux et changer leurs mouvements, leurs déterminations, leurs penchants, le but d'un naturaliste doit être de les observer assez pour pouvoir distinguer les faits qui dépendent de l'instinct, de ceux qui ne viennent que de l'éducation ; reconnaître ce qui leur appartient et ce qu'ils ont emprunté, séparer ce qu'ils font de ce qu'on leur fait faire, et ne jamais confondre l'animal avec l'esclave, la bête de somme avec la créature de Dieu.<sup>403</sup> »

Les animaux sont soumis par les êtres humains à une série d'actions dont le but est de rendre l'animal utile aux êtres humains eux-mêmes. Ces actions modifient les mouvements, les déterminations et les inclinations naturelles de l'animal. Voilà l'éducation dont parle Buffon dans le passage ci-dessus : l'éducation est *acquise*, alors que l'instinct est naturel et appartient à l'espèce libre de toute intervention humaine. Buffon considère que les différentes espèces animales sont par nature plus ou moins susceptibles d'être domestiquées. Plus elle est susceptible, plus la nature animale est flexible ou malléable.

Le cheval et le chien sont des cas exemplaires d'espèces susceptibles d'être domestiquées. Selon Buffon, le cheval est la plus noble réalisation de l'être humain : il partage avec l'homme l'épuisement et les plaisirs de la guerre, et sa disposition à la servitude est encore plus forte que celle du chien.

« c'est une créature [le cheval] qui renonce à son être pour n'exister que par la volonté d'un autre, qui sait même la prévenir, qui par la promptitude et la précision de ses mouvements l'exprime et l'exécute, qui sent autant qu'on le désire, et ne rend qu'autant qu'on veut, qui se livrant sans réserve, ne se refuse à rien, sert de toutes ses forces, s'excède et même meurt pour mieux obéir<sup>404</sup> ».

---

<sup>403</sup> BUFFON, « Les Animaux domestiques » (1753), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 499.

<sup>404</sup> BUFFON, « Le Cheval » (1753), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 503.

L'asservissement est tel que l'animal, comme un esclave, voit sa volonté être remplacée par celle du maître. Mais tous les animaux ne possèdent pas une telle disposition à la servitude, bien entendu. Le chat, par exemple, est *demi-domestique* : même s'ils habitent nos maisons, écrit Buffon, on ne peut pas dire qu'ils « soient des animaux entièrement domestiques<sup>405</sup> ». Il est donc un « domestique infidèle qu'on ne garde que par nécessité<sup>406</sup> ». L'éléphant est également un exemple important de résistance à la domestication. À la différence du cheval, l'éléphant ne substitue pas entièrement la volonté de son maître à la sienne, mais seulement une partie de celle-ci – lorsqu'il est en situation de servitude ou de domesticité, la volonté du maître est « en partie le mobile » de la volonté de l'animal<sup>407</sup>. L'éléphant refuse de se reproduire en captivité, comportement que Buffon attribue à des qualités spirituelles et presque humaines. La résistance de l'éléphant est due à une intelligence qui dérive de la trompe<sup>408</sup>.

Si les animaux sauvages manifestent une intelligence qui découle des caractéristiques naturelles de leur espèce, comme nous le verrons dans la section suivante, les animaux domestiques sont dotés d'une intelligence qui découle de la relation entre l'homme et l'animal. Cette intelligence domestique se manifeste par la capacité de modifier sa propre nature et de la modeler aux conditions imposées par le maître. En ce qui concerne l'intelligence de la domesticité, Buffon comprend que le chien surpasse toutes les autres espèces. Une fois instruit, le chien se conforme au mode de vie du maître, auquel il voue la plus grande fidélité.

« Plus docile que l'homme, plus souple qu'aucun des animaux, non seulement le chien s'instruit en peu de temps, mais même il se conforme aux mouvements, aux manières, à toutes les habitudes de ceux qui lui commandent ; il prend le ton de la maison qu'il habite ; comme les autres domestiques, il est dédaigneux chez les Grands et rustre à la campagne : toujours empressé pour son maître et prévenant pour ses seuls amis, il ne fait aucune attention aux gens indifférents, et se déclare contre ceux qui par état ne sont faits que pour importuner ; il les connaît

---

<sup>405</sup> BUFFON, « Le Chat » (1756), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 692. Par ailleurs, le chat bénéficie de l'intelligence de l'animal sauvage, que nous examinerons dans la prochaine section, et qui est liée l'harmonie avec la nature.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 689.

<sup>407</sup> BUFFON, « L'Éléphant » (1764), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 902.

<sup>408</sup> À cet égard, des passages ont beaucoup fait parler de la pudeur et des coutumes sexuelles des éléphants. Voir, par exemple, la polémique avec le scolastique Johann David Michaelis (1717- 1791) dans LIFSCHITZ Avi, « The Book of Job and the Sex Life of Elephants : The Limits of Evidential Credibility in Eighteenth-Century Natural History and Biblical Criticism », *Journal of Modern History*, n. 91, 2019, p. 739-775.



aux vêtements, à la voix, à leurs gestes, et les empêche d'approcher.<sup>409</sup> »

Le chien se comporte exactement comme il le devrait afin de répondre aux besoins de son maître et de sa famille. Tel un soldat, il se charge de la sécurité de la maison, il sait très bien qui attaquer et à qui laisser le passage. C'est pourquoi le chien est considéré comme l'allié le plus précieux des êtres humains : sans lui, écrit Buffon, l'espèce humaine n'aurait jamais dominé les autres animaux<sup>410</sup>. Buffon vante l'intelligence du chien, qui se manifeste par une extraordinaire susceptibilité à être instruit par l'humain, à être éduqué. Buffon est cependant loin d'ignorer les avantages que le chien tire de la soumission à l'espèce humaine. En se soumettant, le chien jouit d'une partie de l'empire humain.

« fidèle à l'homme, [le chien] conservera toujours une portion de l'empire, un degré de supériorité sur les autres animaux, il leur commande, il règne lui-même à la tête d'un troupeau, il s'y fait mieux entendre que la voix du berger ; la sûreté, l'ordre et la discipline sont les fruits de sa vigilance et de son activité ; c'est un peuple qui lui est soumis, qu'il conduit, qu'il protège, et contre lequel il n'emploie jamais la force que pour y maintenir la paix<sup>411</sup> ».

Selon Buffon, le chien s'élève et, grâce à l'homme, devient plus noble qu'il ne l'est lorsqu'il est laissé à sa propre nature. Dans l'instruction qu'il reçoit de l'homme, il y a une intelligence comprenant une série de facultés intellectuelles énumérées dans l'exaltation du chien ci-dessous. Par opposition à l'imitation naturelle (« pour ainsi dire innée<sup>412</sup> »), l'éducation du chien consiste en une « imitation artificielle » présupposant une série de facultés liées à l'intelligence<sup>413</sup>.

---

<sup>409</sup> BUFFON, « Le Chien » (1755), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 641.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 642.

<sup>411</sup> *Ibid.*

<sup>412</sup> BUFFON, « Le Perroquet », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1153.

<sup>413</sup> Chez les animaux sauvages, il existe une imitation naturelle qui est d'autant plus influente dans l'espèce qu'elle est plus stupide. À cet égard, Buffon pense à l'uniformité de comportement que l'on observe chez les chèvres et affirme que : « l'espèce entière n'a pas plus d'intelligence qu'un seul individu ; et c'est en cela que consiste la différence entre l'esprit et l'instinct. » *Ibid.*, p. 1154. La similitude de l'instinct des chèvres les contraint à faire les mêmes choses. En ce sens, l'« esprit » est du côté des animaux domestiques, capables d'imitation artificielle (améliorations individuelles qui les distinguent de l'espèce), comme le perroquet et le chien.

« Quoique cette imitation soit, comme la première [naturelle], entièrement dépendante de l'organisation ; cependant elle [imitation artificielle] suppose des facultés particulières qui semblent tenir à l'intelligence, telles que la sensibilité, l'attention, la mémoire ; en sorte que les animaux qui sont capables de cette imitation, et qui peuvent recevoir des impressions durables et quelques traits d'éducation de la part de l'homme, sont des espèces distinguées dans l'ordre des êtres organisés ; et si cette éducation est facile, et que l'homme puisse la donner aisément à tous les individus, l'espèce, comme celle du chien, devient réellement supérieure aux autres espèces d'animaux, tant qu'elle conserve ses relations avec l'homme ; car le chien abandonné à sa seule nature, retombe au niveau du renard ou du loup, et ne peut de lui-même s'élever au-dessus.<sup>414</sup> »

L'imitation artificielle ne dépend pas entièrement de l'organisation corporelle dans la mesure où l'objet de l'imitation est étranger à sa nature, à savoir l'être humain. Mais cela ne signifie pas qu'une telle imitation ne s'effectue pas par le biais de l'organisation, c'est-à-dire par les organes sensoriels. Leur intelligence découle des impressions liées à l'éducation qu'ils reçoivent des hommes. Éduqué, le chien acquiert ainsi une série de facultés qui correspondent aux facultés intellectuelles de l'homme. Buffon mentionne la sensibilité, l'attention et la mémoire – trois facultés centrales pour le sensualisme de Condillac. Le rôle des sensations dans cette instruction est évident. En somme, bien que son intelligence ne soit pas naturelle (elle ne dépend pas uniquement de l'organisation), elle dérive entièrement de la sensation : la capacité supérieure du chien à être éduqué est due à une modification artificielle de sa sensibilité.

En effet, Buffon affirme que le chien acquiert dans sa relation avec l'homme une intensité de sentiment qui dépasse la sensibilité naturelle de l'espèce : « Et de même parmi les animaux, ceux qui vivent avec nous deviennent plus sensibles par cette communication, tandis que ceux qui demeurent sauvages n'ont que la sensibilité naturelle, souvent plus sûre, mais toujours moindre que l'acquise<sup>415</sup> ». Une telle vivacité de sentiment est à l'origine d'une série de qualités intérieures, comme l'écrit Buffon, grâce auxquelles le chien se distingue du simple automate en se rapprochant de l'être humain. Ainsi, Buffon écrit que « la perfection de l'animal

---

<sup>414</sup> BUFFON, « Le Perroquet » (1779), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1154.

<sup>415</sup> BUFFON, « Les Animaux carnassiers », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 749.

dépend donc de la perfection du sentiment<sup>416</sup> ». L'animal est d'« autant plus actif et plus intelligent, que ses sens seront meilleurs ou plus perfectionnés<sup>417</sup> ».

« c'est par elles [qualités intérieures] qu'il diffère de l'automate, qu'il s'élève au-dessus du végétal et s'approche de nous ; c'est le sentiment qui ennoblit son être, qui le régit, qui le vivifie, qui commande aux organes, rend les membres actifs, fait naître le désir, et donne à la matière le mouvement progressif, la volonté, la vie<sup>418</sup> ».

Il y a une dualité entre l'ennoblissement et la dégénérescence chez l'animal domestique, comme l'on peut voir dans l'article consacré au pigeon domestique. Buffon affirme que les « races esclaves » de cet oiseau sont « d'autant plus perfectionnées pour nous, qu'elles sont plus dégénérées, plus viciées pour la nature<sup>419</sup> ». Le chien s'élève au-dessus de tous les autres animaux en vertu de sa capacité extraordinaire à s'améliorer et à mieux servir les intérêts humains – son génie est emprunté, écrit Buffon<sup>420</sup>. Cependant, du point de vue de la nature, la perfectibilité du chien signifie la dégénérescence : l'animal est avili car il perd des qualités naturelles de l'espèce qui tiennent elles-mêmes à une sorte d'intelligence et de perfectionnement<sup>421</sup>.

### **3.5. Sensibilité et intelligence chez les animaux sauvages : le castor, l'éléphant et les oiseaux**

Si Buffon nie l'existence de sociétés animales analogues aux sociétés humaines, il pense qu'il existe une exception : la société des castors. De plus en plus rares, les sociétés de castors seraient, selon lui, les vestiges des sociétés que les animaux seraient capables de former sans l'oppression humaine<sup>422</sup>. Buffon décrit de deux à trois cents individus qui se réunissent non pas

---

<sup>416</sup> BUFFON, « Le Chien » (1755), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 640.

<sup>417</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des animaux », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 449.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 640.

<sup>419</sup> BUFFON, « Le Pigeon », dans *Histoire Naturelle des Oiseaux*, Paris, Imprimerie Royale, t. II, 1771, p. 496.

<sup>420</sup> BUFFON, « L'Éléphant » (1764), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 899.

<sup>421</sup> La notion de dégénérescence est importante pour comprendre la place de Buffon dans le développement de la doctrine du transformisme des espèces à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Voir BUFFON, « De la Dégénération des animaux » (1766), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1016.

<sup>422</sup> BUFFON, « Le Castor » (1760), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 827.

par la force de la nécessité, mais par une « espèce de choix » – le même genre de choix se vérifie lorsqu’il s’agit de choisir un partenaire et de former un couple<sup>423</sup>. Selon le naturaliste, les castors ont une vision commune et agissent en fonction de cette vision, ayant « pour objet une digue à construire, une bourgade à élever, une espèce de république à fonder<sup>424</sup> ». Les barrages sont de véritables ouvrages publics dus, selon Buffon, à une intelligence particulière des castors, une intelligence tournée vers la société.

« Les castors commencent par s’assembler au mois de juin ou de juillet pour se réunir en société ; ils arrivent en nombre et de plusieurs côtés, et forment bientôt une troupe de deux ou trois cents : le lieu du rendez-vous est ordinairement le lieu de l’établissement, et c’est toujours au bord des eaux. Si ce sont des eaux plates, et qui se soutiennent à la même hauteur comme dans un lac, ils se dispensent d’y construire une digue ; mais dans les eaux courantes, et qui sont sujettes à hausser ou baisser, comme sur les ruisseaux, les rivières, ils établissent une chaussée, et par cette retenue ils forment une espèce d’étang ou de pièce d’eau, qui se soutient toujours à la même hauteur : la chaussée traverse la rivière comme une écluse, et va d’un bord à l’autre ; elle a souvent quatre-vingts ou cent pieds de longueur sur dix ou douze pieds d’épaisseur à sa base. Cette construction paraît énorme pour des animaux de cette taille, et suppose en effet un travail immense ; mais la solidité avec laquelle l’ouvrage est construit, étonne encore plus que sa grandeur.<sup>425</sup> »

L’animal agit comme une sorte d’ingénieur en appliquant la solution nécessaire en fonction des circonstances – il ne construit une digue que si le niveau de la rivière monte ou descend. Il y a une division du travail : différentes activités sont menées parallèlement par

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, 829.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 827.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 831.

différents groupes d'individus<sup>426</sup>. Au final, la digue présente « la forme la plus convenable pour retenir l'eau<sup>427</sup> ».

Outre les ouvrages publics, Buffon décrit les constructions privées des castors, leurs habitations, soulignant leurs efforts pour les rendre de plus en plus confortables. Les termes utilisés sont généralement ceux qui évoquent les habitations humaines – un signe de la promiscuité du vocabulaire dont nous avons discuté plus haut. Il s'agit de « cabanes, ou plutôt des espèces de maisonnettes bâties dans l'eau » ; un « bâtiment » qui a deux sorties – l'une vers la terre, l'autre vers l'eau – et peut atteindre deux ou trois étages<sup>428</sup>. Selon Buffon, les habitations des castors sont non seulement sûres, mais aussi très propres et confortables : le sol est composé de verdure et « des rameaux de buis et de sapin leur servent de tapis ». Il y a même une « fenêtre » donnant sur l'eau qui sert à rafraîchir et à faciliter le bain tout au long de la journée<sup>429</sup>. Ce sont des histoires comme celle-ci que Le Roy tient tant à Buffon, qui vante, comme ci-dessous, la société des castors. La frontière entre l'homme et l'animal est brouillée :

« Quelque nombreuse que soit cette société, la paix s'y maintient sans altération ; le travail commun a resserré leur union ; les commodités qu'ils se sont procurées, l'abondance des vivres qu'ils amassent et consomment ensemble, servent à l'entretenir ; des appétits modérés, des goûts simples, de l'aversion pour la chair et le sang, leur ôtent jusqu'à l'idée de rapine et de guerre : ils jouissent de tous les biens que l'homme ne fait que désirer.<sup>430</sup> »

Malgré les affinités entre les sociétés de castors et les sociétés humaines, Buffon ne manque pas d'en marquer la différence. Tout en étant la trace d'une intelligence animale supérieure, les ouvrages publics des castors ne peuvent être comparés aux produits de la technique humaine dont l'inventivité permet de surmonter considérablement les obstacles posés

---

<sup>426</sup> S'il « se trouve sur le bord un gros arbre qui puisse tomber dans l'eau, ils commencent par l'abattre pour en faire la pièce principale de leur construction [...] ils le rongent au pied [...] et le font tomber du côté qu'il leur plaît, c'est-à-dire en travers sur la rivière [...]. Ces opérations se font en commun ; plusieurs castors rongent ensemble le pied de l'arbre pour l'abattre, plusieurs aussi vont ensemble pour en couper les branches lorsqu'il est abattu ; d'autres parcourent en même temps les bords de la rivière, et coupent de moindres arbres [...] ils les dépècent et les scient à une certaine hauteur pour en faire des pieux [...] ils en font une espèce de pilotis serré, qu'ils enfoncent encore en entrelaçant des branches entre les pieux. » *Ibid.*, p. 832.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 833.

<sup>428</sup> BUFFON, « Le Castor » (1760), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 833.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 835.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 834.

par les conditions naturelles. Selon Buffon, il y a toujours un écart infranchissable entre les produits de la technique humaine et les constructions des castors. Pour Buffon, la technique est due à la réflexion proprement dite, tandis que l'intelligence des castors est due aux sens tout comme l'est l'intelligence du chien.

Quant au caractère sensible de l'intelligence des animaux sauvages, le cas exemplaire est celui de l'éléphant. Selon Buffon, si l'éléphant ne manifeste pas l'intelligence sociale du castor, cela est dû au fait que ses territoires sont occupés par les êtres humains depuis longtemps. L'éléphant ne dispose pas de la paix et de la sécurité nécessaires pour développer les qualités sociales du castor et pour construire des ouvrages publics au profit de l'espèce. Son intelligence reste limitée au domaine de l'individu, au corps, aux sens. Cela dit, l'intelligence de l'éléphant est extraordinaire et tient à une particularité de l'organisme de l'éléphant : la trompe<sup>431</sup>.

Grâce à la trompe, l'éléphant s'élève au niveau de l'être humain « autant au moins que la matière peut approcher l'esprit<sup>432</sup> ». La trompe produit une combinaison singulière de sens en un seul organe externe, permettant d'accomplir en elle-même une fonction qui ne s'exerce habituellement que dans le sens interne matériel. En plus de réunir différents sens dans un seul organe, la trompe est également un membre capable de mouvement. Avec elle, l'éléphant fait tout ce que les humains peuvent faire avec leurs doigts : « il ramasse à terre les plus petites pièces de monnaie ; il cueille les herbes et les fleurs en les choisissant une à une ; il dénoue les cordes, ouvre et ferme les portes en tournant les clefs et poussant les verrous<sup>433</sup> ». En bref, l'éléphant « a donc le nez dans la main<sup>434</sup> ». En combinant l'action des doigts avec la puissance des poumons, l'éléphant est capable de soulever des objets extrêmement lourds et de lancer des liquides sur une personne qui lui déplaît.

---

<sup>431</sup> Buffon cite un certain nombre de voyageurs qui ont vanté l'intelligence de l'éléphant, comme André Thévet (1502-1590), François Pyrard de Laval (1578-1623), le Père Philippe de la Très-Sainte Trinité (1603-1671), Alexandre de Chaumont (1640-1710) et Guy Tachard (1651-1712). Pyrard, par exemple, considère l'éléphant comme « l'animal qui a le plus de jugement et de connaissance, de sorte que nous dirons qu'il fait quelque usage de la raison ». PYRARD DE LAVAL François, *Voyage, contenant sa navigation aux Indes Orientales, aux Moluques, & au Brésil*, Paris, 1619, tome II, p. 366. P. Philippe, dans la même veine, observe qu'ils sont très proches du « jugement et raisonnement des hommes » et, comme Buffon, le considère comme un animal supérieur au singe. PHILLIPE Père, *Voyage d'Orient du P. Philippe de la Très Sainte Trinité*, carme déchaussé, Lyon, 1669, p. 366. Pour Buffon, le singe a l'avantage d'avoir une forme extérieure ressemblant à la forme humaine, ce qui nous conduit à l'erreur de croire qu'il possède des qualités intérieures plus proches de l'homme que d'autres animaux comme l'éléphant. L'intelligence de l'éléphant est mentionnée par Voltaire au début du *Traité de métaphysique* de 1736, mais publié à titre posthume en 1784-1785.

<sup>432</sup> BUFFON, « L'Éléphant » (1764), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 897.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 927.

<sup>434</sup> *Ibid.*

« La délicatesse du toucher, la finesse de l'odorat, la facilité du mouvement et la puissance de succion se trouvent donc à l'extrémité du nez de l'éléphant. De tous les instruments dont la Nature a si libéralement muni ses productions chéries, la trompe est peut-être le plus complet et le plus admirable ; c'est non seulement un instrument organique, mais un triple sens, dont les fonctions réunies et combinées, sont en même temps la cause, et produisent les effets de cette intelligence et de ces facultés, qui distinguent l'éléphant et l'élèvent au-dessus de tous les animaux.<sup>435</sup> »

Il existe une relation intrinsèque entre la sensibilité et l'intelligence. Les idées de l'éléphant, ou, comme l'écrit Buffon, les « espèces d'idées<sup>436</sup> », sont le fruit d'une combinaison singulière de sensations provoquée par la configuration sensorielle de la trompe. L'ébranlement qui atteint le sens interne est déjà une sensation combinée.

« par un acte unique ou simultané, l'éléphant sent, aperçoit et juge plusieurs choses à la fois ; or une sensation multiple équivaut en quelque sorte à la réflexion : donc, quoique cet animal soit, ainsi que tous les autres, privé de la puissance de réfléchir ; comme ses sensations se trouvent combinées dans l'organe même, qu'elles sont contemporaines, et pour ainsi dire indivises les unes avec les autres, il n'est pas étonnant qu'il ait de lui même des espèces d'idées et qu'il acquière en peu de temps celles qu'on veut lui transmettre<sup>437</sup> ».

Selon Buffon, l'intelligence sensible de la trompe est à l'origine d'une série de qualités morales. Grâce à la trompe, les yeux de l'éléphant sont « brillants et spirituels », sa conduite est « presque réfléchie<sup>438</sup> ». Il y a en effet une certaine humanité dans le comportement de l'éléphant domestiqué dans sa relation avec son maître : lorsque la relation est amère, l'animal est vindicatif et ne dirige pas sa colère contre n'importe qui, mais contre celui qui l'a offensé. Mais c'est lorsque la relation avec son maître est bonne que son intelligence est la mieux appréciée.

---

<sup>435</sup> *Ibid.*

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 928.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 928.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 925.

« Il [l'éléphant] a pour lui [son maître] le regard de l'amitié, celui de l'attention lorsqu'il parle, le coup d'œil de l'intelligence quand il l'a écouté, celui de la pénétration lorsqu'il veut le prévenir ; il semble réfléchir, délibérer, penser et ne se déterminer qu'après avoir examiné et regardé à plusieurs fois sans précipitation, sans passion, les signes auxquels il doit obéir.<sup>439</sup> »

Loin de souscrire à tout ce que suggèrent les récits de voyage et les fables, Buffon écarte un certain nombre d'exagérations. Pour ce qui est de la vénération de certains peuples pour l'éléphant, Buffon rappelle que beaucoup le considéraient comme un miracle de la nature et n'hésitaient pas à lui conférer des qualités intellectuelles et morales. Il cite Pline, Ælien, Solin et Plutarque listant les exagérations suivantes :

« mœurs raisonnées, une religion Naturelle et innée, l'observance d'un culte, l'adoration quotidienne du Soleil et de la Lune, l'usage de l'ablution avant l'adoration, l'esprit de divination, la piété envers le Ciel et pour leurs semblables qu'ils assistent à la mort, et qu'après leur décès ils arrosent de leurs larmes et recouvrent de terre, etc.<sup>440</sup> ».

Buffon cite notamment le cas de l'Inde, où les éléphants sont considérés comme des réincarnations de l'âme des grands hommes et des rois. Les éléphants sont donc traités avec un respect démesuré, ils sont dispensés de travail et habillés de façon exubérante et luxueuse. Buffon ironise : « cependant les attentions, les respects, les offrandes les flattent sans les corrompre ; ils n'ont donc pas une âme humaine ; cela seul devrait suffire pour le démontrer aux Indiens.<sup>441</sup> » Grimm répudie le ton satirique du passage<sup>442</sup>.

---

<sup>439</sup> *Ibid.*

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 900.

<sup>441</sup> *Ibid.* p. 902. Voici quelques-unes des fables rejetées : que les castors mettent les anciens qui ne peuvent travailler, le dos au sol, et s'en servent comme de brouettes pour transporter des matériaux ; qu'ils seraient capables d'asservir les voyageurs et les étrangers pour le transport des terres et du bois ; qu'ils auraient des idées générales de gouvernement et de conduite ; qu'ils ne se réuniraient jamais en nombre pair, de sorte qu'il y aurait toujours une voix prépondérante dans leur conseil, et que leur société aurait un président et un officier pour chaque tribu. *Ibid.*, p. 837.

<sup>442</sup> « Voilà un plaisant argument ; mais il est plus ingénieux et poétique que philosophique. C'est un raisonnement à la Juvénal ; il s'emploierait très bien dans une satire, mais non pas dans un ouvrage sérieux. »



La trompe n'est pas une condition nécessaire à l'intelligence, mais plutôt un facteur qui perfectionne la dernière. Chez les autres animaux, il y a donc la même intelligence liée aux sens, même si elle ne se manifeste pas au même degré que celle des éléphants. La trompe donne à l'éléphant « l'idée de la substance des corps » (par le toucher), l'idée de la forme extérieure des corps (par la flexibilité des parties de la trompe), l'idée du poids des corps (par la puissance de succion), l'idée des qualités des corps (par l'odorat) et l'idée des distances (par la longueur du « bras », c'est-à-dire de la trompe)<sup>443</sup>. Certes, rien n'empêche que de telles idées soient acquises par d'autres espèces. Cependant, chez les éléphants et chez les quadrupèdes en général, le toucher et l'odorat sont plus importants que chez les oiseaux. Si chez les quadrupèdes l'odorat « paraît être la *source et la cause principale de leurs déterminations et de leurs mouvements* », chez les oiseaux ce sens ne produit que « quelques effets assez rares, assez peu remarquables<sup>444</sup> ». Il y a une hiérarchie des sens et, chez les oiseaux, c'est la vue qui prévaut. C'est par la vue que les oiseaux acquièrent leurs idées les plus raffinées et les plus importantes pour leur survie.

« L'idée du mouvement et toutes les autres idées qui l'accompagnent ou qui en dérivent, telles que celles des vitesses relatives, de la grandeur des espaces, de la proportion des hauteurs, des profondeurs et des inégalités des surfaces, sont donc plus nettes, et tiennent plus de place dans la tête de l'oiseau que dans celle du quadrupède ; et il semble que la Nature ait voulu nous indiquer cette vérité par la proportion qu'elle a mise entre la grandeur de l'œil et celle de la tête : car dans les oiseaux, les yeux sont proportionnellement beaucoup plus grands que dans l'homme et dans les animaux quadrupèdes ; ils sont plus grands, plus organisés, puisqu'il y a deux membranes de plus, ils sont donc plus sensibles ; et dès lors ce sens de la vue plus étendu, plus distinct et plus vif dans l'oiseau que dans le quadrupède, doit influencer en même proportion sur l'organe intérieur du sentiment, en sorte que l'instinct des oiseaux sera par cette première cause modifié différemment de celui des quadrupèdes.<sup>445</sup> »

---

GRIMM Friedrich Melchior Freiherr von, dans *id.* ; DIDEROT Denis, *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot*, v. 4, Paris, Garnier frères, 1877-1882, p. 9.

<sup>443</sup> BUFFON, « L'Éléphant » (1764), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 928.

<sup>444</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des oiseaux » (1770), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1063.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 1060.

L'idée du mouvement telle que les oiseaux la conçoivent est plus raffinée que chez les quadrupèdes en général, y compris l'éléphant. Comme chez l'éléphant, il y a chez les oiseaux une intelligence relative aux sens, à la conformation organique. L'importance de la vision est ainsi dans le corps de l'animal, dont les yeux, par rapport à la tête, sont proportionnellement plus grands que chez les quadrupèdes. Alors que chez les animaux domestiques l'intelligence tient à la relation que ces animaux entretiennent avec les êtres humains, chez les sauvages l'intelligence est due à la survie de l'animal dans les conditions naturelles de l'espèce. L'intelligence chez les animaux sauvages fait donc partie d'un équilibre entre la conformation organique et les conditions naturelles dont les obstacles doivent être surmontés. Ceci a lieu grâce aux idées raffinées qui découlent de la conformation organique.

Chez les sauvages, chaque espèce possède les attributs nécessaires pour survivre : la nature confère « aux uns la force et le courage, accompagnés du besoin et la voracité ; aux autres, la douceur, la tempérance, la légèreté du corps, avec la crainte, l'inquiétude et la timidité<sup>446</sup> ». En bref, si les oiseaux étaient myopes, observe Buffon, tous les attributs qui les rendent capables de voler comme la vitesse, la légèreté du corps et des ailes, ne seraient d'aucune utilité : « l'oiseau n'aurait jamais osé se servir de sa légèreté, ni prendre un essor rapide, il n'aurait fait que voltiger lentement, dans la crainte des chocs et des résistances imprévues<sup>447</sup> ». Enfin, s'ils étaient myopes, les oiseaux ne pourraient jamais circuler dans l'air comme ils le font.

Selon Buffon, l'intelligence des oiseaux est naturelle et, par conséquent, relative à l'instinct. Buffon explique son emploi de cette notion qui, comme on le voit, ne signifie rien d'autre que le résultat de la faculté de sentir.

« Le sentiment ou plutôt la faculté de sentir, l'instinct qui n'est que le résultat de cette faculté, et le naturel qui n'est que l'exercice habituel de l'instinct guidé et même produit par le sentiment, ne sont pas, à beaucoup près, les mêmes dans les différents êtres ; ces qualités intérieures dépendent de l'organisation en général, et en particulier de celle des sens, et elles sont relatives, non seulement à leur plus ou moins degré de

---

<sup>446</sup> BUFFON, « Les Animaux sauvages » (1756), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 703.

<sup>447</sup> BUFFON, « Discours sur la nature des oiseaux » (1770), dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1060.

perfection, mais encore à l'ordre de supériorité que met entre les sens ce degré de perfection ou d'imperfection.<sup>448</sup> »

L'intelligence des sens chez les animaux sauvages est intrinsèquement liée à l'instinct. En fait, les deux notions se confondent ici car l'intelligence et l'instinct sont tous deux le résultat de la faculté de sentir ; ils sont le résultat de la combinaison des sensations du sens interne matériel. Plus un certain sens externe est sensible (la vision chez les oiseaux, par exemple), plus importants sont l'espace et l'influence de ce sens sur l'instinct, c'est-à-dire sur l'intelligence de l'animal. La hiérarchie sensorielle est également fondamentale pour l'instinct. Dans le passage ci-dessous, Buffon montre que l'instinct fonctionne au moyen de « jugements » et de « déterminations » qui dépendent de ce que Buffon appelle les sensations dominantes de chaque espèce. La sensation dominante est celle qui dérive de l'organe le plus raffiné, dont le degré de perfection est supérieur à celui des autres organes<sup>449</sup>.

« La plus grande partie de leurs jugements, de leurs déterminations, dépendront de ces sensations dominantes ; celles des autres sens étant moins fortes et moins nombreuses, seront subordonnées aux premières, et n'influeront qu'en second sur la nature de l'être. L'homme sera aussi réfléchi que le sens du toucher paraît grave et profond : le quadrupède aura des appétits plus véhéments que ceux de l'homme, et l'oiseau des sensations plus légères et aussi étendues que l'est le sens de la vue.<sup>450</sup> »

Devrions-nous être surpris par la présence de l'être humain dans des passages comme celui-là, qui traitent de ce qui est naturel, de ce qui est instinctif et de l'intelligence relevant de la configuration sensorielle dans l'espèce ? Absolument, non. Certes l'être humain est, pour Buffon, un animal qui a développé la technique, subjuguant les autres espèces et s'élevant au-dessus de la nature. Néanmoins, malgré la technique, l'être humain possède également une intelligence relative à la configuration organique. S'il y a dans les premiers textes de l'*Histoire naturelle* une séparation radicale entre la réflexion humaine et l'intelligence animale, dans le *Discours sur la nature des oiseaux* la séparation se révèle moins évidente. Le sensualisme

---

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 1058.

<sup>449</sup> D'après Diderot, aucun sens chez l'homme ne prévaut sur les autres, ce qui signifie que l'entendement peut avoir le dessus. DIDEROT Denis, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, dans *id.*, *Œuvres complètes*, 20 v., Paris, 1875-77, v. 2, p. 323.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 1084.

prévaut : la supériorité de la pensée humaine est due au raffinement d'un organe sensoriel, le toucher.

« Dans l'homme où tout doit être jugement et raison, le sens du toucher est plus parfait que dans l'animal où il y a moins de jugement que de sentiment, et au contraire l'odorat est plus parfait dans l'animal que dans l'homme, parce que le toucher est le sens de la connaissance, et que l'odorat ne peut être que celui du sentiment.<sup>451</sup> »

Malgré la supériorité de la réflexion humaine, l'intelligence de l'instinct fournit aux animaux une série d'idées extrêmement raffinées. Ce n'est pas parce que les idées sont produites par des combinaisons de sensations (et non par la réflexion elle-même) qu'elles ne peuvent être raffinées. Certaines idées dépassent même celles que l'être humain est capable de se procurer à l'aide d'instruments techniques.

« L'oiseau connaît peut-être mieux que l'homme tous les degrés de la résistance de l'air, de sa température à différentes hauteurs, de sa pesanteur relative, etc. Il prévoit plus que nous, il indiquerait mieux que nos baromètres et nos thermomètres les variations, les changements qui arrivent à cet élément mobile ; mille et mille fois il a éprouvé ses forces contre celles du vent, et plus souvent encore il s'en est aidé pour voler plus vite et plus loin. L'aigle en s'élevant au-dessus des nuages, peut passer tout à coup de l'orage dans le calme, jouir d'un ciel serein et d'une lumière pure, tandis que les autres animaux dans l'ombre sont battus de la tempête<sup>452</sup> ».

Les oiseaux possèdent une connaissance empirique des conditions météorologiques. Cette connaissance est d'autant plus importante que les oiseaux, dotés d'une aptitude exceptionnelle au mouvement, sont capables de se placer au-dessus des nuages et d'échapper aux climats désagréables. Certaines idées que les êtres humains ne formulent qu'au moyen

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 1058. Sur l'importance du toucher chez Condillac, voir BARDOUT Jean-Christophe, « Le corps du moi. Remarques sur le *Traité des sensations* », *Les Études philosophiques*, n. 123, 2017/4, p. 531-554.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 1061.

d'instruments complexes sont conçues par les oiseaux après un simple coup d'œil, comme l'écrit Buffon<sup>453</sup>. Des facteurs tels les différentes résistances de l'air, les poids relatifs et les variations de température en fonction de la hauteur n'ont aucune influence sur l'instinct des quadrupèdes. Comparés aux oiseaux, ces derniers ne peuvent pas faire grand-chose contre les variations du climat.

Selon Buffon, la supériorité de la vue est la première cause qui amène à la différenciation de l'instinct des oiseaux par rapport à celui des quadrupèdes ; la seconde est l'élément dans lequel ils vivent. Les oiseaux sont des animaux qui habitent l'air. Ainsi, outre les idées relatives au climat, il y a aussi l'idée de mouvement et les idées qui en découlent – « telles que celles des vitesses relatives, de la grandeur des espaces, de la proportion des hauteurs, des profondeurs et des inégalités des surfaces<sup>454</sup> ». Ensuite, il y a les idées des surfaces terrestres étendues : comme l'affirme Buffon, tandis que les êtres humains n'ont que « des notions imparfaites de l'inégalité relative des surfaces » (nos plans à vue d'oiseau sont imprécis, écrit le naturaliste), les oiseaux sont capables de représenter telle inégalité<sup>455</sup>.

« voyant une province entière aussi aisément que nous voyons notre horizon, il [l'oiseau] porte dans son cerveau une carte géographique des lieux qu'il a vus ; que la facilité qu'il a de les parcourir de nouveau, est l'une des causes déterminantes de ses fréquentes promenades et de ses migrations<sup>456</sup> ».

La connaissance de vastes étendues de terre est aussi empirique que la connaissance des conditions météorologiques. L'oiseau connaît les territoires de les avoir visitées, et c'est parce qu'il les connaît qu'il les visite fréquemment. Derrière la migration des oiseaux il y a donc des idées, des connaissances et une intelligence. Certes les détracteurs de l'intelligence animale affirment souvent que la migration des oiseaux est le signe d'un comportement mécanique. Toutefois, si une telle conception de la migration peut se retrouver dans les premiers textes de l'*Histoire naturelle*, dans lesquels le cartésianisme est agissant, celui-là ne sera plus le cas du *Discours sur la nature des oiseaux*. Dans ce dernier texte, la migration n'est pas un comportement machinal qui incite l'animal à renoncer à l'apprentissage de l'expérience. Les lignes ci-dessous auraient pu être écrites par Le Roy dans sa critique de l'automatisme de

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 1062.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 1060.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 1061.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 1089.

Reimarus, suivant qui la migration a lieu par l'exercice d'une force cachée interne à l'animal. En fait, comme nous le verrons dans le dernier chapitre de cette thèse, il n'y a pas de différence significative au sujet de la migration entre le passage ci-dessous et les écrits du philosophe-chasseur :

« le quadrupède borné, pour ainsi dire, à la motte de terre sur laquelle il est né, ne connaît que sa vallée, sa montagne ou sa plaine ; il n'a nulle idée de l'ensemble des surfaces, nulle notion des grands distances, nul désir de les parcourir ; et c'est par cette raison que les grands voyages et les migrations sont aussi rares parmi les quadrupèdes, qu'elles sont fréquentes dans les oiseaux ; c'est ce désir, fondé sur la connaissance des lieux éloignés, sur la puissance qu'ils se sentent de s'y rendre en peu de temps, sur la notion anticipée des changements de l'atmosphère, et de l'arrivée des saisons, qui les détermine à partir ensemble et d'un commun accord : dès que les vivres commencent à leur manquer, dès que le froid ou le chaud les incommodent, ils méditent leur retraite ; d'abord ils semblent se rassembler de concert pour entraîner leurs petits, et leur communiquer ce même désir de changer de climat, que ceux-ci ne peuvent encore avoir acquis par aucune notion, aucune connaissance, aucune expérience précédente. Les pères et mères rassemblent leur famille pour la guider pendant la traversée, et toutes les familles se réunissent, non seulement parce que tous les chefs sont animés du même désir, mais parce qu'en augmentant les troupes, ils se trouvent en force pour résister à leurs ennemis<sup>457</sup> ».

Il y a de l'intelligence et de la réflexion derrière la migration. Une série de facteurs contribuent au départ des oiseaux en « commun accord<sup>458</sup> » : la connaissance qu'il existe des lieux qui, en raison de la distance, présentent des conditions climatiques absolument différentes de celles où ils sont, le sentiment d'avoir le pouvoir de s'envoler vers des lieux très éloignés et la capacité de prévoir l'arrivée du mauvais temps. Il existe un accord mutuel entre les parties,

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 1062.

<sup>458</sup> *Ibid.*

un accord qui présuppose un jugement : les oiseaux partent parce qu'ils pensent que les conditions de vie qu'ils retrouveront à leur destination sont plus douces que celles qu'ils expérimentent. De plus, ils voyagent en groupe non seulement parce qu'ils souhaitent tous partir, mais aussi parce qu'ils savent par expérience qu'en voyageant ensemble ils sont plus forts contre leurs ennemis. C'est également par expérience qu'ils savent que des ennemis peuvent essayer de les surprendre pendant leur déplacement. Les parents expérimentés communiquent leur désir de partir à leurs enfants, qui les accompagnent. De père en fils, il y a donc une transmission du savoir.

Bien que la migration implique l'intelligence et la réflexion, c'est l'intelligence et la réflexion qui, selon Buffon, découlent de la sensibilité. La migration est donc aussi un instinct compris comme le résultat de la faculté de sentir, non comme une connaissance innée indépendante de l'expérience (comme le prétend Reimarus). Néanmoins, la conformation organique et le milieu naturel dans lequel vivent les jeunes animaux les amènent à se forger des idées et à migrer – sans oublier que la migration fait partie de l'éducation qui se transmet de père en fils. En fait, Buffon considère la migration comme un « besoin si pressant », l'une des affections les plus fortes de l'instinct des oiseaux, que ce besoin se manifeste même chez les animaux en captivité<sup>459</sup>.

---

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 1062. Au sujet de la manifestation d'un tel instinct chez l'animal apprivoisé, voir « Caille », dans *id.*, *Histoire Naturelle des Oiseaux*, *op. cit.*

## Chapitre 4.

### L'éthologie de Charles-Georges Le Roy : philosophie, histoire naturelle et chasse

Ce chapitre examine la contribution de Charles-Georges Le Roy au développement de la notion de raison animale au XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous soutenons que sa contribution se distingue par l'élaboration d'une méthode éthologique originale. Selon Le Roy, pour connaître l'intelligence animale, il faut s'enfoncer dans les forêts et vivre en société avec les animaux<sup>460</sup>. L'originalité de la méthode donne lieu à des résultats tout aussi originaux. La notion de raison chez les animaux est poussée plus loin que ce qu'avaient fait les auteurs examinés dans les chapitres précédents. De nouvelles observations donnent une nouvelle vigueur aux thèses sensualistes : Le Roy repousse les limites du langage articulé et de la perfectibilité des espèces chez les animaux, considérés jusqu'alors comme exclusifs à l'être humain.

Le Roy s'inspire de trois sources : le sensualisme de Condillac, l'histoire naturelle de Buffon et la chasse. Chez Condillac, il trouve le cadre conceptuel qui lui permet de penser la rationalité animale ; chez Buffon, il puise la sagacité naturaliste qui lui permet de mettre en lumière les motivations intimes des animaux ; dans la chasse, Le Roy établit une familiarité acquise par la coexistence avec les animaux, lui permettant de se mettre à leur place et de les connaître de leur point de vue – une métamorphose, pour utiliser un vocabulaire contemporain.

Nous nous concentrons sur une sélection de lettres de Le Roy publiées entre 1762 et 1768 dans le *Journal étranger*, la *Gazette littéraire de l'Europe* et les *Variétés littéraires*<sup>461</sup>. À la demande de Jacques-André Nageon, éditeur de l'*Encyclopédie méthodique*, Le Roy édite une série de lettres déjà publiées et les regroupe en un seul texte, dans lequel il abandonne le format épistolaire tout en conservant le contenu original pratiquement inchangé. En 1794, à titre posthume, ce texte a été publié dans l'*Encyclopédie méthodique* sous le titre « Instinct des animaux<sup>462</sup> ». L'édition des *Lettres* que nous avons consultée est celle d'Elisabeth Anderson,

---

<sup>460</sup> LE ROY, *Lettres sur les animaux*, éd. Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 53, 49.

<sup>461</sup> Le Roy publie de nouvelles lettres jusqu'en 1781, y compris des lettres sur les hommes.

<sup>462</sup> LE ROY, « Instinct des animaux (histoire de la philosophie) », dans NAIGEON Jacques-André (éd.), *Philosophie ancienne et moderne*, t. III, Encyclopédie méthodique, Paris, H. Agasses, 1794.



publiée en 1994. Quant à l'entrée dans l'*Encyclopédie méthodique*, nous nous référons à l'édition publiée en 2017 aux éditions Sillage, qui a l'avantage de diviser le texte en sections qui suivent normalement la division des *Lettres*<sup>463</sup>.

Réimprimées à plusieurs reprises jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les lettres ont reçu l'approbation de grands philosophes et naturalistes tels que Cabanis, Dupont de Nemours, Frédéric et Georges Cuvier, Pierre Flourens et Darwin<sup>464</sup>. Auguste Comte considère Le Roy comme « celui de tous les vrais observateurs de l'animalité qui [...] paraît avoir mieux compris la nature morale et intellectuelle des animaux », qui a su adopter « un point de vue nécessairement commun à l'homme et aux animaux<sup>465</sup> ». Comte inclut Le Roy dans le calendrier positiviste, remplaçant le jour de Cabanis dans l'année bissextile. Elizabeth Anderson nous offre un riche aperçu de la réception de Le Roy entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, dans ce qui constitue l'étude la plus complète sur l'auteur à ce jour, tirée de sa thèse et publiée en 1994 comme introduction à la nouvelle édition des *Lettres*<sup>466</sup>.

Dans la première section, nous examinerons, dans les *Lettres*, la façon dont Le Roy conçoit la méthode éthologique. Distinguant sa méthode des sciences de laboratoire telles l'anatomie et la physiologie, Le Roy préconise un champ d'études dans lequel les animaux sont étudiés dans leur environnement naturel. Puisqu'il s'agit de connaître les facultés intellectuelles des animaux, la méthode employée, selon lui, devrait être celle de l'observation quotidienne de leurs mœurs et de leur comportement. Bien qu'elle s'inspire de l'histoire naturelle, sa méthode se fonde sur la philosophie : au-delà de décrire des mœurs et des comportements, il s'agit de réfléchir, en philosophe, sur les facultés et les connaissances des animaux. Plus précisément, une telle réflexion s'établit sur les principes développés par Condillac dans le *Traité des animaux*, où les facultés intellectuelles et les connaissances des animaux sont fondées sur la sensation et le besoin. Le sensualisme est donc à l'origine de la pensée éthologique. En ce qui concerne la bibliographie secondaire, Guichet et Richards apportent des contributions particulièrement significatives pour notre approche dans cette section<sup>467</sup>.

---

<sup>463</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, éd. Paul Jimenes, Paris, Éditions Sillage, 2017. La division proposée par l'éditeur n'existe pas dans le texte original. La correspondance entre les sections et les *Lettres* est assurée par l'éditeur dans la présentation du volume.

<sup>464</sup> Cf. CABANIS Pierre-Jean-Georges, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, t. IV, 1802, p. 147 ; CUVIER Frederic, « Instinct », dans *id.*, *Dictionnaire des sciences naturelles*, Paris, F. G. Levrault, t. XXIII, 1822, p. 535 ; et DARWIN Charles, *Charles Darwin's Natural Selection, being the Second Part of his Big Species Book Written from 1856-1858*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 490.

<sup>465</sup> COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, leçons 46-51, Paris, Hermann, 1975, p. 859.

<sup>466</sup> ANDERSON Elizabeth, « Introduction », dans LE ROY, *Lettres sur les animaux*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 1-71.

<sup>467</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Cerf, 2006 ; GUICHET Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance*,

Dans la deuxième partie, nous étudierons le rôle de la chasse dans la pensée de Le Roy. En plus d'être un excellent chasseur, Le Roy est un lecteur assidu des traités de *Vénerie* publiés au cours des siècles précédents. Pour lui, le chasseur détient un savoir ignoré des naturalistes et des philosophes : l'expérience de la forêt et la familiarité avec ses habitants le rendent capable d'adopter le point de vue des animaux, de penser comme eux et, en ce sens, de se métamorphoser. Pour capturer les animaux, le chasseur doit connaître leurs coutumes, notamment les ruses qu'ils utilisent pour s'échapper. Confronté quotidiennement à ces ruses, le chasseur est donc le seul capable d'apprécier l'intelligence des animaux. Dans cette section, au-delà de *Lettres*, nous nous pencherons sur les traités de chasse *La Vénerie Royale* de Robert de Salnove (1665) et *La vénerie* de Jacques Du Fouilloux (1561). Les livres *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage* de Stépanoff et *Les ruses de l'intelligence : la métis de Grecs* de Détienne et Vernant sont importants pour le développement de notre analyse<sup>468</sup>.

Dans la troisième section, nous examinons l'hypothèse de Le Roy sur le langage articulé chez les animaux. Comme nous l'avons vu plus haut, Condillac reconnaît l'existence du langage des animaux dans le *Traité des animaux*, tout en le limitant au langage de l'action. Grâce à l'observation, le philosophe-chasseur Le Roy donne une nouvelle importance au langage animal reconnu par Condillac. Pour lui, l'observation de la vie quotidienne des animaux sauvages prouve qu'ils disposent d'un langage articulé et considérablement développé. Il considère, par exemple, la chasse d'un couple de loups qui se répartissent les tâches pour faciliter la capture de leurs proies et l'instruction de jeunes renards dans des territoires dangereux où les pièges sont nombreux. Nous verrons que, sur le plan des principes philosophiques, Le Roy suit Condillac à la lettre : le langage des animaux est, comme toute faculté intellectuelle, le fruit du besoin et de la sensation. Dans cette section, nous aborderons par ailleurs l'article de Bourdin concernant l'importance de l'analogie pour la connaissance des facultés intellectuelles des animaux chez Le Roy<sup>469</sup>.

Dans la quatrième et dernière section, nous examinerons l'hypothèse de Le Roy sur la perfectibilité des espèces chez les animaux. Comme dans la section précédente, nous montrerons comment Le Roy prolonge les thèses de Condillac grâce à ses observations de

---

*anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011 ; RICHARDS Robert, « The influence of sensationalist tradition on early theories of evolutionary behavior », *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, 1979, p. 85-105.

<sup>468</sup> SALNOVE Robert de, *La Vénerie Royale*, Paris, M. Charles Godde, 1870 [1665] ; DU FOUILLOUX Jacques, *La vénerie*, Paris, Émile Nourry, 1561 ; STÉPANOFF Charles, *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, Paris, La Découverte, 2021 ; DÉTIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence : la métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 2018.

<sup>469</sup> BOURDIN Jean-Claude, « L'Anthropomorphisme de Charles-Georges Le Roy. Chasseur et philosophe », *Dix-huitième siècle*, n° 42, 2010/1, p. 357.

chasseur. Rappelons brièvement que dans le *Traité des animaux* Condillac limite la perfectibilité des animaux à l'individu en fonction des limites du langage d'action : faute de mots pour communiquer, les animaux ne peuvent pas se transmettre de connaissances de génération en génération. En revanche, en considérant que le langage articulé est bien présent chez les animaux, Le Roy entend que ces derniers ont bel et bien la possibilité de se transmettre des connaissances à travers les générations. Pour rendre compte de la complexité des actions effectuées par chaque animal, Le Roy a donc recours à l'expérience collective des animaux, celle de l'espèce considérée dans son ensemble. S'il comprend que la perfectibilité de l'espèce reste latente dans la plupart des cas, il l'explique par le concours de circonstances et de facteurs organiques, non par l'absence d'une faculté intellectuelle supposée être le propre de l'espèce humaine. Dans cette dernière section, nous convoquons les interprètes Jacques Roger et Laurent Fédi<sup>470</sup>.

#### **4.1. Un nouveau champ d'études : les origines sensualistes de la pensée éthologique**

C'est Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire qui utilise pour la première fois, en 1859, le terme d'*éthologie* dans le sens que nous connaissons aujourd'hui, à savoir l'étude du comportement des animaux dans la nature. Saint-Hilaire baptise ainsi une branche de la zoologie qui s'oppose à la psychologie comparée, née dans les années 1840 avec les études de Pierre Flourens sur la structure du cerveau. C'est à Flourens que l'on doit l'expérience d'ablation des lobes cérébraux d'un pigeon, qui reste en vie mais sans signe de facultés intellectuelles telles que la volonté ou la perception. Sur la base de l'analogie entre le cerveau humain et celui des animaux, Flourens étudie l'intelligence des animaux. Le modèle dont il a hérité est celui de l'anatomie comparée, science qui prédomine en zoologie dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle dans la mouvance de Georges Cuvier. À l'époque, scientificité et laboratoire sont deux mots qui vont de pair : on a tendance à penser que les expériences de laboratoire procurent une caution scientifique, alors que les observations de terrain faites par les naturalistes semblent en manquer. « À chaque fois qu'un zoologue découvrait une nouvelle créature, il était impatient de la disséquer et de la placer sous le microscope<sup>471</sup> ».

---

<sup>470</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989 ; FEDI Laurent, « Charles-Georges Leroy et la perfectibilité des animaux », dans BINOCHÉ Bertrand (dir.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, p. 170-199.

<sup>471</sup> JAYNES Julian, « The Historical Origins of "Ethology" and "Comparative Psychology" », *Animal Behaviour*, vol. 17, 1969, p. 601-606. Rousseau avait écrit dans les années 1760 : « Quel appareil affreux qu'un amphithéâtre anatomique, des cadavres puants, de baveuses & livides chairs, du sang des intestins dégoûtants, des

Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'éthologie apparaît comme une alternative à l'anatomie. Si Saint-Hilaire est considéré comme le créateur du terme, déterminer le véritable fondateur de la discipline n'a rien d'évident. Il est en tout cas certain que la fondation remonte au XVIII<sup>e</sup> siècle au moins. Flourens et, plus récemment, Jean-Luc Guichet et Jacques Roger relèvent des traits éthologiques chez Buffon et chez Réaumur<sup>472</sup>. Tandis que les naturalistes se consacraient à faire la classification de la morphologie extérieure et intérieure (avant Linné, John Ray et Tournefort, par exemple), Buffon introduit dans l'histoire naturelle du XVIII<sup>e</sup> siècle l'étude des penchants naturels des animaux et de leurs mœurs en tant qu'êtres libres dans la nature<sup>473</sup>. Roger explique que ces traits constituent une facette de l'originalité de Buffon : « Derrière chaque nom, il y a maintenant un animal vivant, qui chasse, qui se reproduit, qui élève ses petits. L'histoire naturelle s'ouvre à toute une série de connaissances nouvelles qui en avaient été exclues par les classificateurs.<sup>474</sup> » Dans le passage ci-dessous, Guichet commente l'origine de l'éthologie au XVIII<sup>e</sup> siècle :

« Il ne semble guère raisonnable en effet de faire démarrer la naissance d'une éthologie vraiment scientifique avant N. Tinbergen et K. Lorenz. Cependant, dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle [...], le souhait de Boullier prévoit clairement la possibilité, et même la nécessité, d'une telle science. L'exemple ensuite de Rousseau, de Buffon, de Condillac (bien que ce soit d'une manière excessivement théorique et reconstituée chez ce dernier) et particulièrement, de Réaumur et de G. Le Roy, ajoute, pour la période des Lumières, des jalons concrets qui vont dans ce sens.<sup>475</sup> »

---

squelettes affreux, des vapeurs pestilentielles ! » ROUSSEAU Jean-Jacques, « Les Rêveries du Promeneur Solitaire », dans *id.*, *Collection complète des œuvres de Rousseau*, t. XX, Genève, 1782, p. 358.

<sup>472</sup> FLOURENS Pierre, *De l'Instinct et de l'intelligence des animaux*, Paris, C. Pitois, 1861 [1841], p. 11 ; REAUMUR René-Antoine Ferchault de, *Mémoires pour servir à l'Histoire des Insectes*, Paris, l'Imprimerie Royale, 1734-1742, 6 vols. ; ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, *op. cit.*

<sup>473</sup> Buffon écrit : « Elle [l'histoire d'une espèce animale] doit comprendre leur génération, le temps de la prégation, celui de l'accouchement, le nombre des petits, les soins des pères et des mères, leur espèce d'éducation, leur instinct, les lieux de leur habitation, leur nourriture, la manière dont ils se la procurent, leurs mœurs, leurs ruses, leur chasse, ensuite les services qu'ils peuvent nous rendre, et toutes les utilités ou les commodités que nous pouvons en tirer. » BUFFON, « Premier discours », dans *id.*, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2007, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 46.

<sup>474</sup> Cf. ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, *op. cit.*, p. 129. Pour plus de détails sur les distances entre Buffon et les classificateurs, voir *ibid.*, p. 106.

<sup>475</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme*, *op. cit.*, p. 402. Voir aussi BURKHARDT JR Richard Wellington, « Le comportement animal et l'idéologie de domestication chez Buffon et chez les éthologues modernes », dans GAYON Jean (dir.), *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992, p. 569-582.

Bien que l'on ne puisse parler de l'apparition d'une éthologie véritablement scientifique avant le XX<sup>e</sup> siècle, Guichet soutient que les fondements de la discipline sont constitués au XVIII<sup>e</sup> siècle. Parmi les auteurs qu'il cite, Le Roy est le seul dont l'intérêt principal est la construction de tels fondements. Aucun autre auteur ne s'est autant consacré à l'étude des animaux sauvages que Le Roy : il est, écrit Dominique Lestel, « le premier à discuter en détail des comportements de l'animal sauvage ». Chez Le Roy, poursuit Lestel, nous trouvons « une authentique éthologie de terrain<sup>476</sup> ». L'importance de Le Roy n'échappe pas à Flourens : « L'étude positive des instincts et de l'intelligence des animaux, commencée par Buffon et Réaumur, a été, pour la première fois peut-être, indiquée comme une science propre par Le Roy<sup>477</sup> ».

Le Roy formule une méthode proprement éthologique en affirmant que pour connaître l'intelligence animale, il faut s'enfoncer dans la forêt et vivre en société avec les animaux<sup>478</sup>. Si Buffon a introduit l'étude du comportement animal dans l'histoire naturelle, c'est la première fois que l'on préconise de suivre « la conduite journalière » et « toutes les démarches<sup>479</sup> » des animaux dans la nature sans s'en tenir à des « faits isolés<sup>480</sup> ». L'examen ne se réduit pas à la constatation et à la description des faits observés à la manière du naturaliste. Il s'agit aussi d'examiner les « démarches » afin de comprendre comment l'intelligence s'engendre à partir des modifications de la faculté de sentir. L'influence de Condillac est manifeste : l'intelligence animale est analysée comme une faculté qui s'engendre à partir des sensations et des besoins. Dans le passage ci-dessous, Le Roy loue l'originalité de sa méthode éthologique en la comparant à la méthode des naturalistes :

« M. Steller, dans le mémoire qu'il nous a donné sur les ours marins, a rempli cette tâche du philosophe avec plus de soin que n'en ont apporté beaucoup de naturalistes, et M. de Buffon l'a fait encore plus abondamment dans ce qu'il a donné au public de l'histoire des animaux : mais celui qui voudrait se familiariser avec eux, et prendre la peine d'étudier longtemps leurs actions pour deviner leurs intentions, y trouverait matière à des

---

<sup>476</sup> LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003, p. 25.

<sup>477</sup> FLOURENS Pierre, *De l'Instinct et de l'intelligence des animaux*, Paris, C. Pitois, 1861 [1841], p. 11.

<sup>478</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, *op. cit.*, p. 53, 49.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>480</sup> *Ibid.*

spéculations bien plus étendues, et même d'un genre différent.<sup>481</sup> »

Le nouveau champ d'études appartient à un « genre différent » de celui des naturalistes, y compris Buffon, dont les histoires de castors et d'éléphants sont particulièrement appréciées par Le Roy. Excellent naturaliste, Buffon pénètre les intentions des animaux et expose leurs mouvements comme aucun autre, reconnaît Le Roy, même s'il reste un piètre philosophe<sup>482</sup>. En effet, il ne suffit pas de « pénétrer dans les motifs secrets » des actions des animaux, il faut réfléchir aux causes de telles déterminations<sup>483</sup>. Autrement dit, il faut réfléchir à ce qui rend les actions des animaux possibles en expliquant comment la faculté de sentir se transforme en intelligence.

« La forme, tant intérieure qu'extérieure, la durée de l'accroissement et de la vie, la manière de se nourrir, les inclinations dominantes, la manière et le temps de l'accouplement, celui de la gestation, etc., ce ne sont là proprement que des objets de première vue, sur lesquels il suffit d'avoir les yeux ouverts ; mais suivre l'animal dans toutes ses opérations, pénétrer dans les motifs secrets de ses déterminations, voir comment les sensations, les besoins, les obstacles, les impressions de toute espèce dont un être sentant est assailli, multiplient ses mouvements, modifient ses actions, étendent ses connaissances, c'est ce qui me paraît être spécialement du domaine de la philosophie.<sup>484</sup> »

Marquer ses distances avec les naturalistes, Le Roy inscrit son champ d'étude dans la philosophie. Pour lui, lorsqu'on aura connu les différentes espèces par leurs penchants naturels et par leurs formes intérieures et extérieures, « il y a [ura] encore beaucoup à faire pour le philosophe<sup>485</sup> ». Si Le Roy a choisi le « physicien de Nuremberg » comme pseudonyme, c'est

---

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>482</sup> « Tant qu'il [Buffon] conduit par le fil de l'observation, sa route est sûre, il pénètre dans les intentions des animaux, et par la manière dont il décrit leurs actions, il met, en grand maître, leurs mouvements sous les yeux du lecteur. Le croirait-on ? L'auteur de l'histoire du cerf, du chien, du renard, du castor, de l'éléphant, semble oublier les faits lorsqu'il ne fait plus que raisonner, et devient un des plus grands détracteurs de l'intelligence des animaux. » *Ibid.*, p. 169.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>484</sup> *Ibid.*

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 51.

le philosophe – et non le naturaliste – qu’il désigne à plusieurs reprises comme responsable de l’application de la nouvelle méthode dans les *Lettres*. Encore plus clairement, voici exposés à la fois le rôle du philosophe dans la méthode éthologique et l’ascendant condillacien de la pensée de Le Roy :

« Le naturaliste, après avoir bien observé la structure des parties, soit extérieures, soit intérieures, des animaux, et deviné leur usage, doit quitter le scalpel, abandonner son cabinet, s’enfoncer dans les bois pour suivre les allures de ces êtres sentants, juger des développements et des effets de leur faculté de sentir, et voir comment, par l’action répétée de la sensation et de l’exercice de la mémoire, leur *instinct* s’élève jusqu’à l’intelligence<sup>486</sup>. »

Influencé par Condillac, Le Roy est aussi original en philosophie qu’en histoire naturelle. Le « philosophe » dont il parle dans ses *Lettres*, appartenant à un genre nouveau, fait son cours de philosophie dans la forêt<sup>487</sup>. Il faut « avoir vécu en société avec elles [les bêtes] ; et la plupart des philosophes n’y entendent rien<sup>488</sup> ». En effet, l’observation de la conduite quotidienne des animaux préconisée par la méthode de Le Roy n’est possible qu’en vivant en société avec eux. Comme nous le verrons dans la section suivante, la chasse s’affirme pour lui comme un troisième élément à côté de la philosophie et de l’histoire naturelle. Certes, les chasseurs n’ont pas d’intérêt à faire de la philosophie : « Le chasseur, en suivant les pas de l’animal, ne cherche qu’à découvrir le lieu de son rembuchement ; mais le philosophe y lit l’histoire de ses pensées<sup>489</sup> ». C’est le philosophe-chasseur qui réfléchit sur la pensée animale, s’interroge sur la nature de son intelligence, le degré de sa perfectibilité, son langage, etc. Guichet commente cet aspect :

« Avec Le Roy semblent enfin se rencontrer regard philosophique et expérience véritable de l’animal, exigences souvent dissociées. Chasseur expérimenté qui fait sa pratique le cadre d’expérimentation des conceptions théoriques dont il est familier, Le Roy est en quelque sorte un philosophe de terrain,

---

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 52. On constate un parallèle entre cet appel et l’écart noté plus haut, au XIX<sup>e</sup> siècle, entre la valeur associée au laboratoire et celle associée à l’éthologie naissante.

<sup>487</sup> LE ROY, *Lettres sur les animaux*, op. cit., p. 77.

<sup>488</sup> *Id.*, *Sur l’intelligence des animaux*, op. cit., p. 49.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 64.

particulièrement un condillacien soucieux de vérifier le sensationnisme à l'épreuve du comportement des bêtes, complément empirique fort utile pour étayer l'empirisme si théorique d'un Condillac, dont l'"éthologie" était plus livresque – voire déduite – qu'observée. Estimant selon la leçon de ce dernier que l'intelligence dépend des besoins, il le vérifie en constatant la supériorité intellectuelle des carnivores-prédateurs sur les herbivores, la chasse aiguisant davantage les capacités<sup>490</sup>. »

Comme Condillac, Le Roy affirme que l'intériorité animale est analogue à l'intériorité humaine, la différence entre elles s'expliquant par le fait que l'espèce humaine éprouve plus de besoins que les autres espèces<sup>491</sup>. Il reprend donc le système condillacien : pour lui comme pour Condillac, les facultés et les connaissances sont conçues sur la base de la seule faculté de sentir, qui est relevée par les besoins.

« Il me semble qu'en rassemblant les faits simples que présente la vie commune des différents animaux dont je vous ai parlé, nous avons droit d'en conclure que toutes les espèces ont une faculté qui leur est commune, la sensibilité. Nous pouvons encore ajouter que cette faculté, plus ou moins exaltée par les besoins et les circonstances, produit les différents degrés d'intelligence que nous remarquons, soit dans les espèces, soit dans les individus.<sup>492</sup> »

Au lieu de l'instinct, Condillac souligne le rôle de l'apprentissage et de l'expérience dans le développement des connaissances<sup>493</sup>. D'accord avec lui, Le Roy rejette l'idée suivant laquelle le comportement animal se produit d'une façon automatique et instinctive, sans réflexion – par « l'action répétée de la sensation et de l'exercice de la mémoire, leur *instinct*

---

<sup>490</sup> GUICHET Jean-Luc, *Problématiques animales*, op. cit., p. 48.

<sup>491</sup> « Dès que nous observons une suite, et surtout une suite longue et variée d'actions qui n'auraient pas pu avoir lieu pour nous sans certains motifs, nous sommes en droit de juger que l'être agissant a eu ces mêmes motifs. Non seulement cette analogie est légitime, mais nous n'avons pas d'éléments qui puissent nous autoriser, avec quelque apparence de raison, à lui supposer d'autres principes d'action. » LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, op. cit., p. 155.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 53.



s'élève jusqu'à l'intelligence<sup>494</sup> ». Dans les *Lettres*, il étudie la façon dont les carnivores *apprennent* à chasser. Par exemple, il détaille avec précision comment la louve enseigne l'art de la chasse à ses petits et les abandonne lorsqu'ils deviennent capables de subvenir à leurs besoins<sup>495</sup>. « [I]l faudrait voir par quels degrés l'expérience lui apprend à rendre sa chasse plus facile et plus sûre », propose Le Roy, « comment la disette éveille son industrie, combien les ressources qu'il emploie supposent de faits connus, retracés par la mémoire et combinés ensemble par la réflexion<sup>496</sup> ». Dans la vie concrète, il examine comment l'expérience modifie les démarches que les animaux adoptent pour satisfaire leurs besoins, de sorte à rendre de telles démarches progressivement plus efficaces. Plus il y a de pénuries et d'obstacles, plus la connaissance et l'intelligence de l'animal s'élargissent<sup>497</sup>. L'étendue de la connaissance tient à l'intensité de la sensation, comme l'indique l'extrait suivant :

« On verrait dans quelques espèces la sensation obtuse et presque sans activité, n'enfanter qu'un petit nombre de mouvements spontanés ; dans d'autres, son intensité les multiplierait : on en verrait sortir le désir et l'inquiétude qui produisent l'attention dans les êtres sentants, et deviennent par-là les vraies sources de leurs connaissances. De même que la géométrie s'élève de la considération des propriétés d'une ligne simple aux spéculations les plus sublimes, ainsi l'observation s'élèverait de la sensation la plus simple jusqu'à ses effets les plus compliqués, et les gradations observées dans le monde sentant, marcheraient de pair avec celles qui frappent dans le monde visible.<sup>498</sup> »

Les chasseurs savent très bien quelles sont les espèces les plus intelligentes et les plus rusées. Savent-ils pourquoi une espèce est plus intelligente que l'autre ? Pour Le Roy, la réponse à cette question est apportée par Condillac, philosophe selon qui l'intelligence dépend de l'intensité de la sensation de l'animal, c'est-à-dire de combien la faculté de sentir est

---

<sup>494</sup> La sensation est considérée comme origine des facultés, les besoins comme leur moteur, et la liaison des idées comme le moyen. « Sensation, besoin, liaison des idées : voilà donc le système auquel il faut rapporter toutes les opérations des animaux. » CONDILLAC, *Traité des animaux*, Paris, Vrin, 2004, p. 200.

<sup>495</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, op. cit., p. 59.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>497</sup> Monzani considère que l'œuvre de Condillac opère un tournant dans la modernité car chez Condillac le plaisir et la douleur deviennent le principe ultime du système de connaissance. Cf. MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995.

<sup>498</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, op. cit., p. 55.

sollicitée, pour ainsi dire exaltée. L'intensité de la sensation multiplie les mouvements, suscite des désirs et des agitations, éveille l'attention ; ainsi l'animal accumule des connaissances.

Mais qu'est-ce qui rend la sensation plus intense ? L'organisation de l'espèce (son corps) et les circonstances. D'une part, les espèces sont dotées d'organes sensoriels plus ou moins aigus. L'odorat et la vue du lièvre ne sont pas développés, alors que son ouïe est excellente ; les oiseaux ont une vue perçante, le loup, un odorat exceptionnel. Plus grande est l'acuité d'un sens, plus intense est la sensation et plus raffinée est la connaissance que ce sens est capable de procurer.

L'organisation conditionne également l'étendue des connaissances en raison de la présence ou de l'absence d'attributs permettant à l'animal de se défendre (cornes, griffes ou force musculaire). Moins les attributs naturels d'une espèce sont favorables, plus la faculté de sentir est sollicitée et plus l'animal doit faire preuve d'ingéniosité pour éviter les dangers qui menacent son existence. En ce sens, la robustesse et la rapidité du loup font de lui un animal peu rusé, car il n'a pas besoin de recourir souvent aux artifices qui abondent chez les espèces plus faibles, comme le cerf et le lièvre.

« Les ruses, l'invention, l'industrie, étant une suite de la connaissance des faits graves par le besoin dans la mémoire, les animaux doués de vigueur, ou pourvus de défenses, doivent être moins industrieux que les autres. Aussi voyons-nous que le loup, qui est un des plus robustes animaux de nos climats, est un des moins rusés lorsqu'il est chassé. Son nez, qui le guide toujours, ne le rend précautionné que contre les surprises. Mais d'ailleurs il ne songe qu'à s'éloigner, et à se dérober au péril par l'avantage de sa force et de son haleine. Sa fuite n'est point compliquée comme celle des animaux timides. Il n'a point recours à ces feintes et à ces retours, qui sont une ressource nécessaire pour la faiblesse et la lassitude.<sup>499</sup> »

Outre l'organisation, le degré d'intelligence dépend aussi des circonstances, car les obstacles et les dangers auxquels les animaux sont soumis varient entre les individus d'une même espèce. Dans les *Lettres*, le plus grand danger auquel les animaux sont confrontés est la proximité de l'homme. Un renard qui vit loin des habitations des hommes se sent moins

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 145.

perturbé que celui qui est constamment menacé par les pièges préparés par les humains. Le danger et le risque les font vivre dans la peur, ce qui appelle leur attention et grave dans la mémoire des séries spécifiques de relations. Selon Le Roy, les enfants des renards les plus astucieux, lorsqu'ils quittent le terrier pour la première fois, sortent déjà plus prudents que les adultes qui vivent sans menaces humaines. Et puisque les parents doivent transmettre leurs connaissances à leur progéniture avant qu'elle ne quitte la tanière, Le Roy entend que les renards développent un langage articulé – Darwin cite cette idée de Le Roy<sup>500</sup>. Nous reviendrons plus tard sur le langage articulé.

En bref, nous avons essayé de montrer dans cette section que le système condillacien de génération des facultés et des connaissances des animaux ne fait pas de Condillac le fondateur de l'éthologie. C'est dans le cadre d'une critique de la métaphysique traditionnelle, dont il veut extirper les vestiges dans l'œuvre de Locke, que Condillac inscrit son étude des facultés animales. Néanmoins, dans sa critique de la métaphysique présentée dans le *Traité des animaux*, Condillac jette les bases de la pensée éthologique dont s'approprie Le Roy. On pourrait même dire que Condillac établit une méta-éthologie dans la mesure où il fournit le cadre conceptuel sans lequel l'œuvre de Le Roy n'aurait pas existé. En effet, la critique de l'instinct par Condillac prépare l'étude de l'intelligence animale, de la simple sensation à la ruse la plus complexe. Pour Condillac, toute intelligence dans le règne animal doit être étudiée à partir de ces trois principes généraux : la *sensation*, le *besoin* et la *liaison des idées*. Tout compte fait, le *Traité des animaux* peut être lu comme une sorte de *Discours de la méthode* des *Lettres* de Le Roy.

« Le traité de Condillac sur les animaux est une entreprise purement conceptuelle, soutenue uniquement par des exemples familiers et des anecdotes du comportement animal. Charles-Georges Le Roy, tout en acceptant bon nombre des présupposés de Condillac sur le pouvoir de la sensation, a poursuivi en les appuyant avec des études détaillées du comportement des mammifères, en particulier celui des renards, des loups et des cerfs.<sup>501</sup> »

---

<sup>500</sup> Ce cas est cité dans le texte que Darwin avait préparé pour le chapitre de *L'origine des espèces* consacré à l'instinct, mais qui n'a finalement été publié qu'à titre posthume en 1883 par son disciple George Romanes. Voir DARWIN Charles, « Essay on instinct », dans ROMANES George John, *Mental evolution in animals. With a posthumous essay on instinct by Charles Darwin*, Londres, Kegan Paul Trench & Co, 1883, p. 361.

<sup>501</sup> RICHARDS Robert, « The influence of sensationalist tradition on early theories of evolutionary behavior », *art. cit.*, p. 92.

Hastings attire l'attention sur l'importance théorique de Condillac dans les écrits de Le Roy. Tout en faisant de même, Jean-Luc Guichet et Elizabeth Anderson soulignent les points sur lesquels Le Roy dépasse Condillac : Anderson mentionne le langage et l'abstraction ; Guichet, la perfectibilité<sup>502</sup>. Nous y reviendrons plus loin.

#### 4.2. Le savoir du chasseur : perspective et métamorphose

Voyons comment la chasse constitue, avec la philosophie et l'histoire naturelle, le troisième élément crucial de l'œuvre de Le Roy. Ce dernier est catégorique : il « n'appartient qu'aux chasseurs d'apprécier l'intelligence des bêtes<sup>503</sup> ». À la différence des naturalistes et des philosophes, les chasseurs vivent en société avec les animaux. Une telle société, comme nous le verrons, est composée de relations de complicité avec certains animaux – entre le chasseur et le chien, par exemple – et de relations de rivalité entre le chasseur et ses proies, parmi lesquelles le cerf est le plus noble<sup>504</sup>. Ces relations font en sorte que les chasseurs se familiarisent avec le comportement quotidien des animaux : ils s'enfoncent dans les forêts et suivent le comportement de chaque animal.

En plus d'être un excellent chasseur, Le Roy était un lecteur des grands traités de vénerie. Dans ce mode de chasse, on n'utilise pas d'armes à feu : la proie est poursuivie jusqu'à l'épuisement par une meute de chiens. Dans l'entrée intitulée « Vénerie » de l'*Encyclopédie*, Le Roy fait mention de deux traités, *La Vénerie royale* de Robert de Salnove (1665) et *La vénerie* de Jacques Du Fouilloux (1561), dont il discute quelques observations dans les *Lettres*<sup>505</sup>. Bien entendu, Le Roy, lecteur des traités de vénerie, a aussi bien une vaste expérience en tant que chasseur. Comme l'écrit Elizabeth Anderson, il n'adopte pas servilement les faits énoncés dans les traités : il les adopte parce que sa propre observation les confirme<sup>506</sup>. La preuve en est, selon Anderson, la vivacité avec laquelle les faits sont relatés dans les *Lettres*<sup>507</sup>.

Les traités de Salnove et de Du Fouilloux sont destinés à l'instruction des hommes dans l'art de la vénerie. On y trouve un certain nombre de règles, comme la mélodie que doit jouer

---

<sup>502</sup> ANDERSON Elizabeth, « Introduction », *art. cit.*, p. 45 ; GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>503</sup> LE ROY, *Lettres sur les animaux*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>504</sup> BOURDIN Jean-Claude, « L'Anthropomorphisme de Charles-Georges Le Roy. Chasseur et philosophe », *art. cit.*, p. 360.

<sup>505</sup> SALNOVE Robert de, *La Vénerie Royale*, Paris, M. Charles Godde, 1870 [1665] ; DU FOUILLOUX Jacques, *La vénerie*, Paris, Émile Nourry, 1561. Le Roy publie une série d'entrées pour l'*Encyclopédie*, telles que « fumier », « ferme », « forêt », « garde-chasse » et « gibier ».

<sup>506</sup> ANDERSON Elizabeth, « Introduction », *art. cit.*, p. 44.

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 45.

le cor de chasse dans différentes situations. Cela dit, comme les traités de chasse en général depuis les *Traité de la chasse et de la pêche* d'Oppien, les traités de vénerie ont pour objectif principal de former le chasseur à la capture de l'animal. Une partie fondamentale de la formation consiste à transmettre des informations sur les coutumes des animaux, dont la description prend une partie considérable des traités. On y trouve des informations telles les habitudes de reproduction et d'alimentation de l'animal et leur évolution en fonction des saisons. Chaque espèce est traitée séparément. Une attention particulière est accordée à la description de l'endroit où les animaux vivent à chaque période de l'année et aux ruses qu'ils utilisent pour échapper au chasseur.

En ce qui concerne la localisation, les traités abordent des controverses et tentent de les résoudre : en argumentant en faveur de la chasse à un endroit particulier, par exemple, ils utilisent des données concernant le régime alimentaire de l'espèce et ses déficiences saisonnières. Ils s'interrogent sur les obstacles présents chaque saison et sur ce que les animaux font habituellement pour les surmonter. Dans cette argumentation, les faits observés par le chasseur lui-même l'emportent sur les raisonnements abstraits et les croyances populaires<sup>508</sup>. Les traités de chasse révèlent ainsi une importante dimension empirique et tentent de séparer ce qui relève de l'observation (le témoignage) du « jugement de quelques auteurs qui en disent force choses imaginaires<sup>509</sup> ».

Le Roy s'intéresse particulièrement à l'étude de la ruse. Personne mieux que les chasseurs ne connaît les nombreuses ressources utilisées par les différentes espèces une fois flairées par les chiens. Peut-on imaginer un phénomène plus instructif pour l'examen de l'intelligence des animaux ?

« L'expérience de la chasse, difficile, souvent humiliante pour l'homme, où la bête, stimulée par l'angoisse de la mort au lieu d'être abrutie par la sécurité domestique, donne au contraire sa

---

<sup>508</sup> Salnove cite, par exemple, la croyance selon laquelle le cerf peut rajeunir après avoir avalé un serpent. « Ils s'abusent : l'expérience les contredit parce qu'il faudrait avoir pris un cerf dans lequel un serpent se soit trouvé en état de le renouveler, sans lui ronger les intestins ». SALNOVE Robert de, *La Vénerie Royale, op. cit.*, p. 2.

<sup>509</sup> *Ibid.* D'autres controverses surgissent comme celle portant sur la bonne méthode pour déterminer la maturité d'un cerf et pour distinguer le jeune de l'adulte. En l'occurrence, Salnove soutient que la distinction se fait par la conduite de l'animal, et non par ses cornes ou ses pattes. « C'est n'est pas que je doute que le cerf ne vive fort longtemps par les connaissances du pied et de la teste, où la vieillesse d'un cerf se peut juger assurément et non pas l'âge, sans se tromper, mais bien par sa conduite, et le régime de vivre qu'il observe tout admirable dès l'âge de sept ans, qu'il est dans son entière hauteur du cors et de la teste, où il prend la qualité de cerf de dix cors, qui le discerne des jeunes cerfs ; c'est alors qu'il entre dans une façon réglée et perpétuelle d'agir et de viander selon les temps, ce qui paroist aux bois, autant de foi qu'on a dessein de le détourner [...]. *Ibid.*

pleine mesure, apparaît sous ce rapport plus instructive que celle de l'élevage ou du dressage.<sup>510</sup> »

Dans les *Lettres*, Le Roy décrit longuement une série de ruses bien connues des chasseurs. Le cerf, par exemple, lorsqu'il est poursuivi par le veneur et sa meute, utilise diverses ressources pour les confondre. La ressource suivante est appelée « retour<sup>511</sup> » :

« Mais, quoiqu'il [le cerf] n'entende plus les chiens, il sait que bientôt il sera rapproché par eux ; ainsi, loin de se livrer à une sécurité dangereuse, il profite de ce temps de répit pour imaginer des moyens de tromper ses ennemis. Il a remarqué qu'il était trahi par les traces de ses pas, et que la poursuite s'y attachait constamment : pour dérober sa marche, il court souvent en ligne droite, revient sur ses voies, et se séparant ensuite de la terre par plusieurs sauts consécutifs, il met en défaut la sagacité des chiens, trompe l'œil du chasseur et gagne au moins du temps.<sup>512</sup> »

Par expérience, le cerf apprend que ses traces permettent aux chiens de le retrouver. Il fait donc tout pour les cacher : il fait des allers-retours sur la même piste, puis prend une autre piste et fait des sauts successifs en touchant le moins possible le sol. Ci-dessous, Le Roy raconte, à la première personne, le raisonnement du cerf.

« Un chien conduit par un homme m'a plusieurs fois forcé de fuir et m'a suivi longtemps à la trace, donc ma trace lui a été connue : ce qui est arrivé plusieurs fois peut encore arriver aujourd'hui ; donc il faut qu'aujourd'hui je me précautionne contre ce qui est déjà arrivé. Sans savoir comment on fait pour connaître ma trace et la suivre, je présume qu'au moyen d'une fausse marche je pourrai dévoyer mes poursuivants ; donc il faut que j'aïlle et revienne sur mes voies pour leur en dérober la connaissance et assurer ma tranquillité.<sup>513</sup> »

---

<sup>510</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme*, op. cit., p. 400.

<sup>511</sup> Le Roy emploie un certain nombre de termes propres à la *vénérerie*. Buffon fournit une explication de la plupart de ces termes dans les notes de son article sur le cerf dans l'*Histoire naturelle*.

<sup>512</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, op. cit., p. 80.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 77.

Si le retour ne suffit pas et si les chiens persistent, le cerf prend de nouvelles dispositions. Il recourt, par exemple, au « change » : il s'approche d'un autre cerf, attend que sa température soit équivalente à la sienne puis s'enfuit en attendant que les chiens le prennent pour l'autre.

« Souvent il va chercher d'autres bêtes de son espèce pour s'accompagner. On pourrait croire que c'est l'effet de ce sentiment naturel qui porte à chercher la compagnie pour se rassurer ; mais une preuve qu'il a un autre motif, c'est que son association ne dure pas aussi longtemps que le danger. Lorsque la harde à laquelle il s'est mêlé est assez échauffée pour partager le péril avec lui, et que l'ardeur des chiens peut s'y méprendre, il la laisse exposée, et se dérobe par une fuite plus rapide. Le change en résulte souvent, et cette ruse est une de celles dont le succès est le plus assuré.<sup>514</sup> »

Le change est une ruse qui met les chiens dans une situation compliquée. C'est donc au chasseur de distinguer les chiens auxquels il peut faire confiance. Si les plus jeunes offrent un « spectacle d'incertitude<sup>515</sup> », les plus âgés et les plus expérimentés, difficiles à tromper, mettent en œuvre toutes les ressources possibles pour retrouver les traces. Le chasseur n'a pas d'autre choix que de se laisser guider par la perspicacité des chiens expérimentés<sup>516</sup>. Une fois que ceux-ci ont pris leur décision, le chasseur donne le commandement aux plus jeunes, les faisant sortir de l'hésitation gênante.

Mieux que quiconque, le chasseur sait quelles sont les espèces les plus astucieuses et quelles sont les plus brutales. Il sait que le loup, dont le souffle et la force sont exceptionnels, utilise une seule astuce pour fuir : courir le nez au vent, afin d'anticiper d'éventuels dangers sur le chemin – avec le vent, l'odorat est capable de « voir » plus loin. Le sanglier, bien armé de ses canines, ne fait pas non plus preuve d'une grande ruse pour se défendre : « S'il se sent blessé dans sa fuite, il s'arrête pour combattre<sup>517</sup> ». Mais pour cela, le sanglier choisit les buissons les plus épais et « il s'y place de manière à ne pouvoir être abordé qu'en face<sup>518</sup> ». Plus l'animal est

---

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>516</sup> *Ibid.*

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>518</sup> *Ibid.*

fort et armé, plus il est brutal, car moins il est obligé d’user de ruse et d’ingéniosité pour échapper à ses ennemis.

Ainsi l’intelligence animale que saisissent les chasseurs est l’intelligence de la ruse, pour reprendre l’expression que Détiene et Vernant utilisent ci-dessous. Contrairement à l’intelligence contemplative, qui s’intéresse aux essences immuables, l’intelligence rusée « se trouve directement impliqué[e] dans les difficultés de la pratique, avec tous ses aléas, confronté à un univers de forces hostiles, déroutantes parce que toujours mouvantes et ambiguës<sup>519</sup> ». Il s’agit d’un *logos* de poulpe, autre expression utilisée par les auteurs<sup>520</sup>. Ce « type d’intelligence rusée, assez prompt et souple, assez retorse et trompeuse pour faire face chaque foi à l’imprévu, parer aux circonstances les plus changeantes et l’emporter, dans des combats inégaux, sur les adversaires les mieux armés pour l’épreuve de force<sup>521</sup>. »

Flexibilité, adaptation aux circonstances, lutte pour la vie, artifice du plus faible contre le plus fort, telle est l’intelligence animale familière aux chasseurs. Pour faire face à cette intelligence, le chasseur doit lui-même faire preuve de ruse. Ruse contre ruse. Parfois même, les ruses utilisées sont les mêmes, comme dans le cas des pêcheurs qui doivent se comporter comme des poissons : « ils doivent être silencieux, se déplacer sans bruit, et, si vites qu’ils soient, savoir au besoin demeurer immobiles pendant des heures<sup>522</sup> ». Comme le poulpe, le chasseur doit se transformer, prendre d’autres formes, notamment celle de sa proie : c’est la ruse de la métamorphose ou du polymorphisme<sup>523</sup>. Elle est possible grâce à la familiarité du chasseur avec l’animal. C’est un art perspectiviste, comme l’observe l’anthropologue Stépanoff à propos des chasseurs ruraux de la France d’aujourd’hui.

« Le piégeur marche à la façon du renard et réciproquement. Il déchiffre les indices et constitue mentalement un scénario. Pour disposer ses pièges, il doit connaître les voies de passage et habitats des animaux, mais aussi prendre en compte leurs habitudes, leurs goûts et leurs craintes. Un piège ne peut être efficace que si celui qui le pose a appris à regarder les choses du point de vue des bêtes et à percevoir le paysage visuel et sonore comme s’il était des leurs. Pour prendre une fouine dans une

---

<sup>519</sup> DÉTIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 72.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 50. Voir aussi *ibid.*, p. 71.

<sup>523</sup> Selon Deleuze, les véritables sont capables de devenir des animaux. BOUTANG, Pierre-André (dir.), *L’abécédaire de Deleuze*, « A d’animal », Paris, 1995, Film/documentaire.



grande, on installe sur des ballots de paille un faux nid de canard où l'on dépose de vrais œufs. Pour saisir le prédateur, il faut être plus rusé que lui. Le piégeage est un art perspectiviste consistant à recréer un décor-leurre pour manipuler la perspective de l'animal-cible.<sup>524</sup> »

Le chasseur « apprend à regarder les choses du point de vue des bêtes<sup>525</sup> ». À force de suivre les pistes ouvertes et entretenues par les renards, le chasseur finit par former un paysage visuel et sonore de la forêt semblable à celui de l'animal<sup>526</sup>. Il peut se mettre à la place de l'animal et savoir exactement comment celui-ci se comporte face aux circonstances ; il devient alors capable d'anticiper les ruses du renard et de faire ce qu'il faut pour le capturer. Comme Le Roy, Stépanoff constate que la vie partagée avec les animaux fait naître un lien particulier entre le chasseur et la proie, une intimité – le « vivre en société avec les animaux » de Le Roy<sup>527</sup>.

« L'intimité avec des animaux sauvages appartenant à une espèce chassée complexifie profondément le rapport du gibier. L'animal n'est pas seulement une cible à abattre entrevue sur le terrain de chasse, il existe aussi en tant que voisin admiré, partenaire et parfois membre de la communauté hybride qu'est la ferme ou la maison. Cette ambiguïté fondamentale rapproche les chasseurs ruraux des chasseurs de sociétés lointaines. Dans les collectifs indigènes, le rapport à l'animal sauvage ne résume jamais à l'acte de prédation. Certains individus sauvages adoptés petits,

---

<sup>524</sup> STÉPANOFF Charles, *op. cit.*, p. 114.

<sup>525</sup> *Ibid.*

<sup>526</sup> « En se faufilant sur la piste animale, en mettant nos pas dans les siens, en nous courbant pour adopter sa stature, nous nous habituons à imaginer comment son utilisateur perçoit les lieux et nous nous prenons à regarder le paysage de son point de vue. » *Ibid.*, p. 111. Pour ce qui est de l'idée de suivre la piste animale, Stépanoff fait référence à Baptiste Morizot, qui confère une place centrale au pistage dans sa réflexion philosophique. Cf. MORIZOT Baptiste, *Manières d'être vivant*, Paris, Actes Sud, 2020.

<sup>527</sup> STÉPANOFF Charles, *op. cit.*, p. 103. Un parallèle peut être tracé entre Le Roy, Charles Stépanoff et Viveiros de Castro, qui écrit : « Les animaux voient de la même façon que nous des choses différentes de ce que nous voyons, car leurs corps sont différents des nôtres. Je ne me réfère pas ici aux différences physiologiques – quant à ça, les Amérindiens reconnaissent une uniformité basique des corps –, mais aux affects qui singularisent chaque espèce de corps, ses puissances et ses faiblesses : ce qu'il mange, sa façon de se mouvoir, de communiquer, où il vit, s'il est grégaire ou solitaire, timide ou fier... La morphologie corporelle est un signe puissant de ces différences, bien qu'elle puisse être trompeuse, car une figure humaine, par exemple, peut cacher une affection-jaguar. Ce que nous appelons ici le « corps », donc, n'est pas une physiologie distinctive ou une anatomie caractéristique ; c'est un ensemble de manières et de modes d'être qui constituent un *habitus*, un ethos, un éthogramme. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, il y a ce plan central qui est le corps comme faisceau d'affects et de capacités, et qui est à l'origine des perspectives. Loin de l'essentialisme spirituel du relativisme, le perspectivisme est un maniérisme corporel. » VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf, 2009, p. 39.

apprivoisés et nourris, partagent la vie des maisonnées : pacas, pécaris et différents oiseaux en Amazonie ; cochons sauvages et oiseaux en Nouvelle-Guinée ; renardeaux, louveteaux, ours ou rapaces en Sibérie ; oursons polaires vivant dans les iglous des Inuits. Orphelins dont la mère a été tuée par les chasseurs, ils sont parfois nourris au sein par les femmes.<sup>528</sup> »

Dans la chasse, il y a une « étrange disposition à chérir, admirer et louer » les autres animaux, une « ambiguïté fondamentale<sup>529</sup> ». En effet, chez Le Roy, l'ardeur de la chasse et l'affection pour les animaux vont de pair. S'il est vrai que la chasse est appréciée par l'aristocratie française en général, le cas de Le Roy est exceptionnel : il succède à son père au poste de chargé de la chasse dans les jardins du roi. Outre la gestion des eaux et des forêts, Le Roy est chargé de la gestion du gibier, fonction qui comprend l'élimination des nuisibles et la multiplication des proies. La gestion du gibier contribue à transformer « le regard et l'attention, les rendant plus sensibles aux différences et aux variations d'actions des bêtes<sup>530</sup> ».

« On accède au domaine philosophique, finalement, par des voies détournées, inscrites dans la pratique plutôt que dans la théorie, toujours suspecte aux yeux de l'empiriste. C'est en tant que chasseur, faisant fond sur ses "archives animales" [expression de E. de Fontenay] que Le Roy est en position de dire aux philosophes qu'ils n'y connaissent rien. Il est bien connu que la vraie philosophie se moque de la philosophie – et tel est au fond le dernier mot d'un empirisme qui se veut conséquent.<sup>531</sup> »

Le Roy n'est pas le seul philosophe du XVIII<sup>e</sup> siècle à affirmer qu'une sorte de société se forme entre le chasseur et les animaux. Diderot, pourtant moins enthousiaste à l'égard de la chasse, affirme que « [l]'ardeur de la proie établit entre le chien, l'homme, le cheval, & le

---

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>529</sup> La première expression est issue de FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 653. La dernière est extraite de STÉPANOFF Charles, *op. cit.*, p. 107.

<sup>530</sup> BOURDIN Jean-Claude, « L'Anthropomorphisme de Charles-Georges Le Roy. Chasseur et philosophe », *art. cit.*, p. 360. Pour plus de détails sur la fonction qu'occupait Le Roy, voir le début de l'introduction d'Elizabeth Anderson dans la réédition des *Lettres* de Le Roy, tout comme QUENET Grégory, *Versailles, une histoire naturelle*, Paris, La Découverte, 2015 ; MAROTEAUX Vincent, « Gardes forestiers et gardes-chasse du roi à Versailles : approche d'un milieu social », *Revue forestière française*, 1986, 38 (6), p. 573-581.

<sup>531</sup> FÉDI Laurent, « Charles-Georges Leroy et la perfectibilité des animaux », *art. cit.*, p. 178.

vautour, une espèce de société, qui a commencé de très-bonne heure, qui n'a jamais cessé, & qui durera toujours<sup>532</sup> ». Ainsi, la société formée par le veneur et les animaux correspond, pour Diderot, à la société que le chasseur « primitif » forme avec les animaux, dans la mesure où le chasseur « primitif » doit protéger les troupeaux contre les loups, protéger les récoltes contre les bêtes sauvages, se nourrir, se vêtir, etc.<sup>533</sup> Diderot affirme la similitude entre la vénerie et la chasse « primitive » tout en notant une différence importante : dans la vénerie, le chasseur-aristocrate ne vise pas à satisfaire des besoins élémentaires ; le *veneur* véritable ne chasse jamais pour l'utilité, mais pour l'action et le plaisir<sup>534</sup> et pour l'acquisition des habitudes de la guerre, comme l'écrit Buffon<sup>535</sup>. Ainsi, la vénerie est aperçue comme une mise en scène de la chasse des premières sociétés humaines, dans lesquelles les autres animaux sont omniprésents. En mettant en scène ce moment ancestral où l'homme lutte pour vaincre les autres espèces, la vénerie fait revivre une forme de société avec des animaux en voie de disparition.

#### 4.3. Le langage articulé chez les animaux : nouveau souffle à la thèse de Condillac

En associant philosophie et chasse, Le Roy donne un nouveau souffle à la thèse sensualiste sur le langage des animaux. Dans le *Traité des animaux*, Condillac avait déjà affirmé l'existence du langage des autres animaux : comme toute faculté de l'esprit, le langage est une

---

<sup>532</sup> DIDEROT Denis, « Chasse », dans DIDEROT Denis, D'ALEMBERT Jean Le Rond (éds.), *Encyclopédie*, vol. 3, Paris, 1753, p. 225. Diderot adopte une position critique sur la chasse : « on n'examina guère quel droit on avait sur les autres ; & on les tua toutes indistinctement, excepté celles dont on espéra de grands services en les conservant ». *Ibid.* Cf. Pierre Serna : « Mais qu'aurait-elle été sans leurs compagnons de guerre, sans les moteurs de l'économie, sans leurs nourritures, sans leurs moyens de transport, sans leurs découvertes scientifiques, sans leur imaginaire, sans leurs sources de richesse, en un mot, qu'auraient été les révolutionnaires sans les animaux ? » SERNA Pierre, *Comme des bêtes, Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)*, Paris, Fayard, 2017, p. 7.

<sup>533</sup> « L'homme devint donc un animal très-redoutable pour tous les autres animaux. Les espèces se dévorèrent les unes les autres, après que le péché d'Adam eut répandu entre elles les semences de la dissension. L'homme les dévora toutes. Il étudia leur manière de vivre, pour les surprendre plus facilement ; il varia ses embûches, selon la variété de leur caractère & de leurs allures ; il instruisit le chien, il monta sur le cheval, il s'arma du dard, il aiguisa la flèche ; & bientôt il fit tomber sous ses coups le lion, le tigre, l'ours, le léopard : il perça de sa main depuis l'animal terrible qui rugit dans les forêts, jusqu'à celui qui fait retentir les airs de ses chants innocents ; & l'art de les détruire fut un art très-étendu, très-exercé, très-utile, & par conséquent fort honoré. » DIDEROT Denis, « Chasse », *art. cit.*, p. 225.

<sup>534</sup> Salnove condamne la perte d'excellence dans cet art, argumentant que tout le monde chasse « plutôt pour utilité, que pour l'action et le plaisir ». SALNOVE Robert de, *op. cit.*, p. VIII. Son traité est écrit afin de préserver une pratique décadente de la noblesse française, comme l'auteur le reconnaît lui-même.

<sup>535</sup> La chasse est « l'école agréable d'art nécessaire [l'art de la guerre] », qui permet d'acquérir « l'habitude au mouvement, à la fatigue, l'adresse, la légèreté du corps, si nécessaires pour soutenir, et même pour seconder le courage ». BUFFON, « Le Cerf », dans *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 709. Voir l'entrée « Le cerf » dans l'*Histoire naturelle*, dans laquelle Buffon fait l'éloge de la vénerie. Au-delà du plaisir et des vertus de la guerre, Buffon observe que l'action et le plaisir que procure la chasse sont capables de soulager le grand homme de l'ennui et des chagrins des affaires publiques et du commerce. À cet égard, Buffon nous offre de beaux passages dans lesquels il souligne l'importance de la chasse pour procurer une solitude souhaitable, ainsi que pour renforcer la relation de l'homme avec la nature.

modification de la sensation et il se produit pour répondre à des besoins. Ainsi, pour Condillac, le langage animal est limité car les besoins des animaux sont suffisamment comblés par un langage rudimentaire, le langage de l'action : « cris inarticulés et les actions du corps qui sont les signes de leurs pensées<sup>536</sup> ». Inconcevable dans la tradition cartésienne – pour Descartes (*Discours de la méthode*, V), l'absence de mots est la preuve de l'absence du langage, voire de la pensée –, il y a bel et bien un commerce d'idées qui se fait sans l'usage des mots.

Si Condillac nie le langage articulé aux autres animaux, il ne le fait pas en termes absolus. Selon lui, certains animaux domestiques sont capables d'acquérir « quelque intelligence » du langage articulé<sup>537</sup>. Il fait notamment référence au chien, capable de comprendre plusieurs termes employés par son maître. Selon Condillac, une telle communication est possible parce que le chien, soumis, est intéressé à comprendre les idées que le maître veut lui communiquer. Le chien apprend des mots parce qu'il a besoin de les apprendre pour satisfaire ses besoins.

Condillac n'affirme pas pour autant que les animaux sauvages sont capables de comprendre le langage articulé. Pour lui, étant donné que le mot est une exclusivité humaine, il n'est partagé qu'avec les animaux domestiques<sup>538</sup>. En revanche, Le Roy réunit une série d'observations pour réfuter Condillac sur ce point. Certes, le langage de l'espèce humaine reste supérieur car, pour Le Roy comme pour Condillac, le langage dérive de la nécessité, et l'espèce humaine est la plus nécessiteuse de toutes<sup>539</sup>. Cependant, selon Le Roy, les animaux parlent et ils ont des mots, même les sauvages.

Dans sa défense du langage articulé chez les animaux, Le Roy remet en question tout d'abord la légitimité de l'opinion selon laquelle les animaux ne parlent pas et n'ont pas de mots. Selon lui, on ignore notre propre incapacité à distinguer et à comprendre le langage articulé des animaux. C'est par une telle incapacité que l'on pense que les autres animaux n'émettent que des sons inarticulés et répétés.

« Lorsqu'on parle en notre présence, une langue qui nous est étrangère, nous croyons n'entendre que la répétition des mêmes sons. L'habitude et même l'intelligence du langage nous apprennent seules à juger des différences. Celle que les organes

---

<sup>536</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 160.

<sup>537</sup> *Ibid.*

<sup>538</sup> *Ibid.*

<sup>539</sup> L'animal a la parole, mais pas d'écriture, une différence cruciale même pour Le Roy. Voir LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, op. cit., p. 92.

des bêtes mettent entre elles et nous, doit nous rendre encore bien plus étrangers à elles, et nous mettre dans l'impossibilité de connaître et de distinguer les accents, les expressions, les inflexions de leur langage.<sup>540</sup> »

Bien entendu, ce n'est pas à force d'écouter les animaux que nous deviendrons capables de distinguer les mots qu'ils emploient et la signification qu'ils leur donnent. Des sons inarticulés et répétés sont tout ce que nous percevons. Mais il est possible de nous habituer à une langue étrangère, même si l'habitude a ses limites – une certaine connaissance de la langue peut être cruciale, comme le laisse entendre Le Roy. Alors comment acquérir de connaissances du langage des autres espèces ? Sans dictionnaire et sans grammaire, la difficulté est accrue par la différence qui existe entre les organes de chaque espèce : la langue d'un pays étranger n'est jamais aussi étrangère que la langue d'autres espèces animales.

Le Roy pense aux animaux sauvages, beaucoup moins familiers à l'homme que le chien. Par l'habitude, ce dernier partage des idées et peut communiquer avec son maître malgré la différence organique. Mais comment penser la langue des loups ? Il est inutile d'essayer de communiquer directement avec l'animal ou d'essayer de déchiffrer le sens de ses hurlements. Or, c'est là précisément qu'apparaît la partie positive de l'argumentation de Le Roy. L'observation du comportement quotidien des animaux prouve que ceux-ci sont capables d'un langage articulé car, selon Le Roy, les animaux accomplissent une série d'actions qu'ils ne pourraient jamais réaliser sans être dotés du langage. À la question « [l]es bêtes parlent-elles ou non ? », Le Roy répond avec une autre question : « Peuvent-elles, sans parler, exécuter ce qu'elles exécutent ?<sup>541</sup> »

« Mais si nous suivons de près le détail de leurs actions, nous voyons de plus qu'il est impossible qu'elles ne se communiquent pas une partie de leurs idées, et qu'elles ne le fassent pas par le secours des mots. Nous sommes assurés qu'elles ne confondent pas entre elles le cri de la frayeur avec le cri qui exprime l'amour. Leurs diverses agitations ont des intonations différentes qui les caractérisent. Si une mère effrayée pour sa famille n'avait qu'un cri pour l'avertir de ce qui la menace, on verrait à ce cri la famille

---

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 105.

faire toujours les mêmes mouvements. Mais au contraire ces mouvements varient suivant les circonstances. Tantôt c'est précipiter la fuite, tantôt c'est se cacher, une autre fois ce sera de se présenter au combat. Puisqu'en conséquence de l'ordre donné par la mère, les actions sont différentes, il est impossible que le langage ne l'ait pas été.<sup>542</sup> »

Bien qu'il ne soit pas possible de distinguer les mots des animaux et leur signification, il est donc nécessaire de supposer qu'ils existent. Face à une attaque, la mère crie et les poussins agissent de concert et selon les circonstances, ce qui prouve que le cri a un sens qui n'est pas seulement l'expression immédiate de la peur, comme ce serait le cas avec le langage de l'action. L'observation quotidienne de la famille montre que celle-ci adopte des stratégies différentes selon les situations.

Ainsi, même si nous ne pouvons pas distinguer les inflexions du langage articulé des animaux, il faut admettre, selon Le Roy, que ces inflexions existent. Le philosophe-chasseur déduit la variété inaccessible des sons émis par les animaux (les mots) à partir de la variété accessible de leurs mouvements. Suivant la démarche analogique préconisée par Hume et par Condillac, le langage articulé devient ainsi une faculté parmi d'autres que l'on peut conférer à l'animal par analogie avec l'être humain.

Selon Le Roy, un autre cas qui prouve l'usage de la parole chez les animaux est la parade nuptiale entre mâle et femelle :

« Peut-on dire que les expressions ne soient pas fort diversifiées entre un mâle et une femelle pendant la durée de leur commerce, puisqu'on remarque clairement entre eux mille mouvements de différente nature ? empressement plus ou moins marqué de la part du mâle ; réserve mêlée d'agaceries de la part de la femelle ; refus simulés, emportements, jalousies, brouilleries, raccommodement. Pourrait-on croire que des sons qui accompagnent tous ces mouvements ne sont pas variés comme les situations qu'ils expriment ?<sup>543</sup> »

---

<sup>542</sup> *Ibid.*

<sup>543</sup> *Ibid.*

Le Roy n'hésite pas à employer pour les mouvements des animaux des termes appliqués habituellement aux humains : jalousie, discorde, réconciliation – dans un autre cas, il fait référence au mariage entre mâle et femelle<sup>544</sup>. Comme nous n'accédons pas immédiatement à l'intériorité des animaux, l'analogie est le seul moyen possible de la connaître. L'observation rigoureuse a l'avantage de nous faire éviter toute exagération.

Anthropomorphisme ? Il faut séparer l'anthropomorphisme naïf de l'anthropomorphisme utilisé comme un moyen légitime de production de connaissances<sup>545</sup>. Comme Hume et Condillac, Le Roy rappelle l'importance de l'analogie pour les anatomistes, qui apprennent l'anatomie humaine grâce à la dissection d'animaux<sup>546</sup>. Selon Bourdin, l'emploi de l'analogie chez Le Roy est « inévitable et justifié », prouvant que l'on peut « à la fois être anthropomorphiste et se placer du point de vue de l'animal<sup>547</sup> ». Pour Bourdin, « [ê]tre en rapport avec les animaux passe par l'identification et la lecture des signes par lesquels les bêtes construisent leur monde propre. La sémiologie et l'éthologie animale remplacent la psychologie analogique spontanée.<sup>548</sup> » Comme chez Hume et chez Condillac, l'anthropomorphisme devient scientifique s'il est conditionné par une observation attentive.

« Si par anthropomorphisme on entend le fait de recourir à des concepts réfléchissant la pensée humaine pour les appliquer aux actions des bêtes et leur attribuer les facultés humaines, alors Le Roy est certainement anthropomorphiste. C'est une attitude qui prétend à la plus grande force explicative que des explications adverses : appuyée sur des observations menées dans un rapport pratique avec certains animaux et suivant une méthode qui est davantage un canon qu'un organon, elle se sert des concepts

---

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>545</sup> MORIZOT Baptiste, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Paris, Éditions Wildproject, 2016, p. 163.

<sup>546</sup> « Mais de même qu'en observant la structure intérieure du corps des animaux, nous apercevons des rapports d'organes qui servent souvent à nous éclairer sur la structure et l'usage des parties de notre propre corps ; ainsi en observant les actions produites par la sensibilité qu'ils ont, ainsi que nous, on peut acquérir des lumières sur le détail des opérations de notre âme, relativement aux mêmes sensations ». LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux, op. cit.*, p. 52. Voir ANDRAULT Raphaële, BUCHENAU Stefanie, CRIGNON Claire, REY Anne-Lise (dirs.), *Médecine et philosophie de la nature humaine de l'âge classique aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 91.

<sup>547</sup> BOURDIN Jean-Claude, « L'Anthropomorphisme de Charles-Georges Le Roy. Chasseur et philosophe », *art. cit.*, p. 357. Avec moins d'intérêt, Stoczkowski commente l'anthropomorphisme de Le Roy en examinant la façon dont l'animal est conçu à partir des idées reçues sur la nature humaine. STOCZKOWSKI Wiktor, « L'anthropologie des animaux. Éthologie animale et savoirs anthropologiques dans l'œuvre de Charles-Georges Le Roy », *Revue de synthèse*, 5<sup>e</sup> série, 2003, p. 237-260.

<sup>548</sup> BOURDIN Jean-Claude, « L'Anthropomorphisme de Charles-Georges Le Roy. Chasseur et philosophe », *art. cit.*, p. 353.

disponibles dans le sensualisme du temps. Les travaux contemporains sur la cognition animale ne procèdent pas autrement, quoiqu'avec d'autres modèles que ceux dont disposait Le Roy. Ils n'hésitent pas à parler d'intentions, de croyances, d'hypothèses sur les intentions des autres, de comportements de ruse, etc.<sup>549</sup> »

Afin de prouver la nécessité de l'analogie pour comprendre l'existence du langage articulé chez les animaux, Le Roy multiplie les observations. En plus du cri de la mère fuyant avec sa famille et de la parade nuptiale, le philosophe-chasseur constate que les jeunes renards vivant en territoire hostile (c'est-à-dire à proximité des humains), lorsqu'ils quittent pour la première fois leur terrier, effectuent des mouvements qu'ils ne pourraient jamais réaliser sans l'usage du langage articulé. Ils prennent des précautions que même les renards adultes vivant dans des territoires plus paisibles ignorent. Force est d'admettre que les renards adultes enseignent telles procédures à leur progéniture avant que les jeunes renards ne s'éloignent pour la première fois. Comme dans les exemples précédents, la variété des mots employés est prouvée indirectement par la variété des procédures, que le langage de l'action ne suffirait pas à expliquer. L'« instruction devenant plus compliquée, les mots deviennent nécessaires pour la transmettre : sans une langue articulée, l'éducation d'un renard ne pourrait pas se consommer<sup>550</sup> ».

« Il est certain, par le fait, qu'avant d'avoir pu s'instruire par l'expérience personnelle, les jeunes renards, en sortant du terrier pour la première fois sont plus défiants et plus précautionnés dans les lieux où on leur fait beaucoup la guerre, que les vieux ne le sont dans ceux où l'on ne leur tend point de pièges. Cette observation qui est incontestable, démontre absolument le besoin qu'ils ont du langage. Car comment sans cela pourraient-ils acquérir cette science de précautions qui suppose une suite de faits connus, de comparaisons faites, de jugements portés ? Il paraît donc qu'il est absurde de douter que les bêtes aient entre

---

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>550</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, *op. cit.*, p. 106.



elles une langue, au moyen de laquelle elles se transmettent les idées dont la communication leur est nécessaire.<sup>551</sup> »

Le rapport entre la faculté intellectuelle et le besoin ne saurait être plus clair. Le langage articulé des renards découle de la nécessité : dans les territoires où les pièges abondent, les jeunes renards ne tiendraient pas un jour si les habitudes acquises par les générations précédentes n'étaient pas transmises aux générations futures. Or, sans le langage, cette transmission n'aurait pas lieu et les renards seraient dans une situation encore plus difficile face à l'oppression humaine.

Le rôle du besoin dans le cas des cris de la mère désirant sauver sa famille est évident – là encore, l'homme est le premier responsable du développement de la faculté animale<sup>552</sup>. Le besoin est également à l'origine du langage articulé des loups. Une fois de plus, Le Roy constate que le langage de l'action ne suffit pas à expliquer la variété des mouvements constatés.

« Il est vrai que le langage d'action est d'un très grand usage parmi les bêtes, et qu'il est suffisant pour qu'elles se communiquent la plus grande partie de leurs émotions. Ce langage familier à ceux qui sentent plus qu'ils ne pensent, fait une impression très prompte, et produit presque dans l'instant la communication des sentiments qu'il exprime, mais il ne peut pas suffire dans toutes les actions combinées des bêtes qui supposent concert, convention, désignation de lieu, etc. Deux loups qui, pour chasser plus facilement ensemble, se sont partagé leurs rôles, dont l'un est allé attaquer la proie pendant que l'autre s'est chargé de l'attendre à un lieu donné pour la pousser avec des forces fraîches, n'ont pas pu agir ensemble avec tant de concert sans se communiquer leur projet, et il est impossible qu'ils l'aient fait sans le secours d'un langage articulé.<sup>553</sup> »

Dans le cas des loups, les mouvements qui prouvent l'utilisation du langage articulé sont tirés des actions que les loups effectuent lorsqu'ils chassent leurs proies. Selon Le Roy, il existe

---

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>552</sup> Considérer l'humain comme responsable de l'intelligence animale n'est pas contradictoire avec la vision selon laquelle l'empire humain opprime les animaux et, par conséquent, empêche leur développement en tant qu'espèce – l'intelligence de la fuite n'est pas équivalente à la perfectibilité de l'espèce. Le Roy partage la position de Buffon concernant l'influence négative de l'empire humain sur les facultés animales.

<sup>553</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, op. cit., p. 106.

une division des tâches qui s'exécute avec une telle harmonie qu'il faut admettre que le couple a conçu préalablement un tel projet et qu'il est capable de le communiquer avant de le mettre en pratique. Sans nul doute, le couple de loups utilise un langage suffisamment diversifié pour rendre possible la diversité de leurs actions : chacun agit exactement comme il doit agir pour que, ensemble, ils parviennent à capturer la proie.

« Les loups unis chassent ensemble, et le secours qu'ils se prêtent rend leur chasse plus facile et plus sûre. S'il est question d'attaquer un troupeau, la louve va se présenter au chien qu'elle éloigne en se faisant poursuivre, pendant que le mâle insulte le parc et emporte un mouton que le chien n'est plus à portée de défendre. S'il faut attaquer quelque bête fauve, les rôles se partagent en raison des forces : le loup se met en quête, attaque l'animal, le poursuit et le met hors d'haleine, lorsque la louve, qui d'avance s'était placée à quelque détroit, le reprend avec des forces fraîches et rend en peu de temps le combat trop inégal.<sup>554</sup> »

La thèse de Le Roy sur le langage articulé chez les animaux ne passe pas inaperçue aux yeux de Diderot, qui la défend dans les années 1770.

« Car vous vous moquez, lorsque vous êtes tenté de croire que l'art de créer des signes, surtout en prenant le mot signe dans une acception aussi étendue que vous l'avez fait, est essentiellement propre à l'homme. Les animaux ont cet art tout comme nous. Ils s'entendent, ils se parlent comme nous. Les périls nouveaux auxquels nous les exposons étendent leur idiome. Les chasseurs le comprennent en bonne partie<sup>555</sup>. »

Comme Le Roy, Diderot entend que les animaux sont capables de créer des signes. En plus des signes naturels du langage de l'action, les animaux comme l'espèce humaine sont capables d'instituer de nouveaux signes – il n'y a pas de différence de nature, mais seulement de degré. Comme Le Roy, Diderot attribue à l'étendue du langage des animaux une importance

---

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>555</sup> DIDEROT Denis, « Commentaire sur la Lettre sur l'homme et ses rapports de Hemsterhuis », dans HEMSTERHUIS François, *Lettre sur l'homme et ses rapports*, New Haven, Yale University Press, 1964, p. 227.

croissante en fonction des dangers qu'ils courent et admet que les chasseurs n'ont aucune difficulté à constater l'existence d'un tel langage.

#### **4.4. Perfectibilité de l'espèce : transmission des habitudes acquises de génération en génération**

Le Roy va plus loin que Condillac en attribuant aux animaux la perfectibilité de l'espèce, c'est-à-dire une amélioration qui tient à l'expérience collective et à la transmission des habitudes entre les générations. Comme pour le langage articulé, Le Roy s'appuie sur les principes de Condillac tout en élargissant les limites imposées aux animaux par Condillac grâce à l'observation quotidienne des animaux. Nous verrons d'abord comment les deux auteurs s'accordent sur la perfectibilité chez l'individu, ensuite, comment Le Roy soutient l'existence de la perfectibilité de l'espèce.

La position de Condillac concernant la perfectibilité chez l'individu est claire : derrière les actions animales que nous considérons comme automatiques, il y a une séquence d'apprentissages qui, par l'habitude, permet à l'animal de survivre.

« Je dis donc qu'ils inventent, qu'ils perfectionnent : qu'est-ce en effet que l'invention ? C'est le résultat de plusieurs découvertes et de plusieurs comparaisons. Quand Molière, par exemple, a inventé un caractère, il en a trouvé les traits dans différentes personnes, et il les a comparés pour les réunir dans un certain point de vue. *Inventer* équivaut donc à *trouver* et à *comparer*. Or les bêtes apprennent à toucher, à voir, à marcher, à se nourrir, à se défendre, à veiller à leur conservation. Elles font donc des découvertes ; mais elles n'en font que parce qu'elles comparent, elles inventent donc. Elles perfectionnent même ; car, dans les commencements, elles ne savent pas toutes ces choses comme elles les savent lorsqu'elles ont plus d'expérience.<sup>556</sup> »

S'opposant à l'automatisme défendu par Buffon en 1749 et 1753, Condillac n'hésite pas à attribuer aux animaux la capacité d'inventer. À la naissance, l'animal ne sait pas se servir de ses sens ni accomplir les actions les plus élémentaires comme marcher, se nourrir ou se

---

<sup>556</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux, op. cit.*, p. 154.

défendre. Une série d'investigations sont menées au cours desquelles les animaux découvrent des solutions pour satisfaire les besoins qu'ils éprouvent. Selon Condillac, il s'agit d'un apprentissage qui signifie perfectionnement, amélioration. Ainsi, si les actions des animaux sont uniformes, ce n'est pas parce qu'elles sont automatiques (comme le voudraient les partisans de l'automatisme), mais parce que les animaux peuvent trouver rapidement la solution pour le peu de besoins qu'ils ont. Une fois la solution trouvée, il leur suffit ensuite de la répéter.

« Pressées par leurs besoins et n'ayant que peu de choses à apprendre, elles arrivent presque tout à coup au point de perfection auquel elles peuvent atteindre ; mais elles s'arrêtent aussitôt, elles n'imaginent pas même qu'elles puissent aller au-delà. Leurs besoins sont satisfaits, elles n'ont plus rien à désirer, et par conséquent plus rien à rechercher. Il ne leur reste qu'à se souvenir de ce qu'elles ont fait, et à le répéter toutes les fois qu'elles se retrouvent dans les circonstances qui l'exigent. Si elles inventent moins que nous, si elles perfectionnent moins, ce n'est donc pas qu'elles manquent tout à fait d'intelligence, c'est que leur intelligence est plus bornée.<sup>557</sup> »

Les animaux ne se perfectionnent plus parce qu'ils n'ont pas d'intérêt à le faire. Le Roy suit Condillac à la lettre, comme l'attestent les réponses du philosophe-chasseur à l'un de ses adversaires. Dans l'objection, une question insolite est posée : « Pourquoi les aigles n'iraient-ils pas à la chasse des hommes ? » ; s'ils sont aussi intelligents et capables de s'améliorer que le prétend l'auteur des *Lettres*, qu'est-ce qui les empêche, « en planant dans les airs, de laisser tomber sur nos têtes ces fardeaux immenses qu'ils sont capables de porter ?<sup>558</sup> ». C'est une preuve négative contre la perfectibilité des animaux : on prend la perfectibilité comme prémisses et on en examine les conséquences (la révolte des aigles) ; comme les conséquences ne sont pas vérifiées, il s'ensuit que la prémisses n'est pas vraie.

Le même argument est appliqué au cas des perroquets et des singes. Si les perroquets sont intelligents, dit l'adversaire, rien les empêche de former un langage, « se subjuguier les uns les autres par le charme de l'éloquence, s'élire un Roi, former une société politique, s'imposer des lois, et se donner des maîtres pour leur avantage commun<sup>559</sup> ». Quant aux singes, « avec

---

<sup>557</sup> *Ibid.*

<sup>558</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, op. cit., p. 133.

<sup>559</sup> Lettre de M. le C., *Journal des Sçavans*, Paris, C. J. Panckoucke, 1765, p. 30.

l'intelligence qu'on leur accorde », ils devraient être capables de construire, comme les hommes, des arcs et des flèches, « dont ils se seraient beaucoup plus adroitement que les Sauvages qui habitent les mêmes contrées<sup>560</sup> ». Le Roy répond avec la même ironie :

« Ce pourrait être un avis utile à donner aux aigles ; je crois en effet qu'ils ne s'en sont jamais avisés, si ce n'est peut-être celui qui brisa la tête chauve du poète Eschyle avec une tortue. C'était un maître aigle que celui-là ! Quant aux autres, quoiqu'ils portent des fardeaux *immenses*, comme tout le monde sait, je pense qu'il leur est plus avantageux de continuer à enlever des agneaux et des lièvres, comme ils ont toujours fait. C'est en allant à son but par le chemin le plus court, qu'on montre le plus d'esprit et de sagacité.<sup>561</sup> »

Reconnaître la perfectibilité chez les animaux ne signifie pas leur attribuer la capacité de réaliser les œuvres humaines : à quoi servirait-il aux perroquets de s'assujettir les uns les autres et d'élire un roi ? De la même manière, les innombrables ruses qu'un cerf est capable de mettre en œuvre lorsqu'il est poursuivi ne devraient pas intéresser les perroquets. Les animaux n'ont pas besoin d'apprendre nos mathématiques et notre physique, comme le suggèrent les partisans de l'automatisme<sup>562</sup>. Ici, l'anthropomorphisme est du côté des détracteurs de l'intelligence animale : ces derniers considèrent que les animaux doivent faire preuve d'intelligence humaine pour être intelligents.

Selon Le Roy, si l'on veut étudier l'intelligence et la perfectibilité des animaux, il ne faut pas se demander pourquoi les animaux ne font pas ce qu'ils pourraient faire, mais plutôt comment ils peuvent faire ce qu'ils font *effectivement*<sup>563</sup>. Comment sont-ils capables d'accomplir leurs actions les plus quotidiennes (les actions vulgaires, comme l'écrit Hume) ? D'où la réponse de Le Roy à propos des singes archers : « Je ne parlerai pas des singes, parce que je ne connais pas leurs mœurs. Je n'en ai point vu de rassemblés en société libre, et je n'ai rien lu de fort instructif sur leur compte dans les voyageurs<sup>564</sup> ». Philosophe et chasseur, Le Roy est sensible à la perfectibilité qui se cache derrière les gestes quotidiens des animaux, procédant

---

<sup>560</sup> *Ibid.*

<sup>561</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>564</sup> *Ibid.*

comme un étranger qui, habitué à une langue, commence à distinguer des inflexions là où il ne percevait auparavant qu'une uniformité. Contrairement au profane, pour « un chasseur attentif, il n'est pas deux renards dont l'industrie se ressemble entièrement, ni deux loups dont la gloutonnerie soit la même<sup>565</sup> ».

Le Roy affirme que la perfectibilité se manifeste même dans la construction du nid par les oiseaux, cas exemplaire des défenseurs de l'automatisme animal. Selon lui, la construction du nid est le résultat d'un apprentissage par l'expérience, lorsque les oiseaux sont jeunes et vivent dans le nid de leurs parents jusqu'à ce qu'ils puissent prendre leur envol. Les observations le confirment : les oiseaux qui restent plus longtemps dans le nid après l'éclosion construisent des nids plus élaborés que ceux qui s'envolent rapidement en tant qu'oisillons<sup>566</sup>. De plus, avec le temps, les oiseaux apprennent à construire des nids plus confortables et plus élégants<sup>567</sup>. Là encore, la perception de l'uniformité est due à un manque d'observation.

Un autre cas exemplaire est celui de la migration des oiseaux. Comme les nids, la migration ne se fait pas automatiquement et sans expérience. Ayant recours à l'observation, Le Roy affirme que les oisillons apprennent de leurs parents tout ce qui est nécessaire pour migrer.

« Le babil rapide et varié qui règne dans ces assemblées indique clairement une communication et des préceptes devenus nécessaires à la nombreuse progéniture de l'année. Elle doit avoir besoin d'instructions préliminaires, et souvent répétées, pour être préparée à ce grand événement. Les essais multipliés de voler en troupe ne sont pas moins indispensables, et ils sont toujours suivis d'une répétition d'enseignements qui font retentir nos toits

---

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>566</sup> « Rien n'est plus simple ni plus grossièrement construit que le nid des oiseaux qui n'y restent pas longtemps après être éclos. Ceux dont le nid demande plus de recherche et d'art y vivent longtemps avant que de le quitter, et ils peuvent s'assurer par eux-mêmes de sa forme et de sa construction ». *Ibid.*, p. 120.

<sup>567</sup> « Mais si nous voyons clairement l'intention de l'hirondelle lorsqu'elle travaille à construire son nid, nous ne pouvons pas savoir si le temps n'a pas perfectionné son architecture, si l'expérience n'ajoute pas de l'élégance ou de la commodité à cette construction ». *Ibid.*, p. 89. Voici un autre argument avancé par Le Roy : les oiseaux auxquels on enlève les œufs cessent de nicher au bout d'un certain temps, parce qu'ils s'aperçoivent qu'ils n'ont plus besoin de le faire. *Ibid.*, p. 120. Voltaire commente le cas du nid dans l'entrée « Bêtes » de son *Dictionnaire philosophique* : cet « oiseau qui fait son nid en demi-cercle quand il l'attache à un mur, qui le bâtit en quart de cercle quand il est dans un angle, et en cercle sur un arbre : cet oiseau fait tout de la même façon ? » Voltaire soutient la perfectibilité des animaux : « Ce chien de chasse que tu as discipliné pendant trois mois n'en sait-il pas plus au bout de ce temps qu'il n'en savait avant tes leçons ? Le serin à qui tu apprends un air le répète-t-il dans l'instant ? n'emploies-tu pas un temps considérable à l'enseigner ? n'as-tu pas vu qu'il se méprend et qu'il se corrige ? ». VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, dans *id.*, *Œuvres complètes*, t. 17, Paris, Garnier, 1878, p. 565.

et nos cheminées. Des hommes rassemblés, dont nous n'entendrions pas la langue, ne marqueraient pas pour nous un projet pareil d'une manière différente. Mais un phénomène qui se répète souvent prouve, mieux que cette analogie, que ces transmigrations ne sont point le résultat d'une disposition sourde et machinale. Lorsqu'au moment indiqué pour le passage, moment que la saison ne permet pas de retarder sans compromettre le salut de l'espèce entière ; il se trouve un nombre, même assez grand, d'individus trop jeunes pour suivre la troupe, ils sont abandonnés, et restent dans le pays.<sup>568</sup> »

Le Roy cible Reimarus, auteur d'un traité sur l'instinct publié en 1760 en allemand et traduit en français en 1770<sup>569</sup>. Reimarus soutient que, dans la migration, les oiseaux sont mus par l'instinct considéré comme une force aveugle appartenant à la nature de l'animal. Au contraire, Le Roy soutient qu'une série d'enseignements précèdent la migration – comme l'apprentissage du vol en groupe – en l'absence desquels les oiseaux sont incapables de suivre le groupe (ce qui ne se produirait pas s'ils étaient dotés d'une force interne naturelle). En se basant sur l'observation et le raisonnement analogique, Le Roy considère que des facultés telles que la réflexion et la perfectibilité président au comportement des animaux.

Dans les *Lettres*, la migration apparaît comme un exemple de perfectibilité relative à l'espèce, puisqu'il s'agit d'une habitude qui s'est peu à peu installée au fil des générations.

« Il est difficile, sans doute, de deviner précisément comment s'est établie originairement cette habitude de changer de pays. On peut croire pourtant que l'incommodité d'une température qui ne convenait plus à la constitution de l'animal y a donné lieu, de proche en proche ; peut-être a-t-il fallu plus d'un siècle pour établir, par degré, la régularité parfaite de ces transmigrations. Mais, dans l'état actuel, il est certain que la connaissance de la nécessité du passage, et du temps auquel il doit s'exécuter, est le fruit d'une instruction qui se perpétue de race en race. Le passage n'a pas lieu pour ceux à qui l'instruction a manqué, et il est

---

<sup>568</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, op. cit., p. 157.

<sup>569</sup> REIMARUS Hermann Samuel, *Observations physiques et Morales sur l'instinct des animaux, leur industrie et leur mœurs*, Paris, Jombert, 1770.

visible que les jeunes oiseaux sont conduits par ceux à qui l'âge et l'expérience donnent les connaissances et l'autorité.<sup>570</sup> »

Pour Le Roy, il ne fait aucun doute que la migration se produit grâce à la transmission des connaissances des parents aux oisillons. S'il y a uniformité, par exemple dans les itinéraires adoptés par l'espèce, cela se doit au fait qu'il suffit de la répéter indéfiniment une solution après l'avoir trouvée – une limitation équivalente à celle ayant lieu chez l'individu s'applique à l'espèce<sup>571</sup>. Mais à la différence de la perfectibilité chez l'individu, Le Roy suggère que la solution de la migration a occupé plusieurs générations – ce qui en fait une perfectibilité de l'espèce.

En affirmant la perfectibilité de l'espèce chez les animaux, Le Roy va donc clairement au-delà de Condillac<sup>572</sup>. Pour ce dernier, les animaux répètent leurs comportements de génération en génération parce qu'ils sont limités aux mêmes besoins. La perfectibilité des espèces apparaît comme une spécificité humaine qui découle de l'usage du langage articulé, autre spécificité humaine. La parole, selon Condillac, préside à la société humaine et l'amène à acquérir une série d'« habitudes qu'un homme qui vivrait seul ne contracterait point ». Et encore : l'« admirable de la communication des idées, [c'est qu'] il fait circuler la sève qui donne aux arts et aux sciences la naissance, l'accroissement et les fruits<sup>573</sup> ».

Le Roy n'a rien à redire à Condillac sur le rôle de la parole dans l'épanouissement de la société humaine. Mais pour le philosophe-chasseur, il n'est pas vrai que les animaux sont dépourvus de la parole, donc de la perfectibilité de leur espèce et de leur société, même si l'usage de la parole par les animaux n'est pas développé en raison de leurs besoins limités. Le Roy laisse même entendre que la société humaine n'est qu'une version plus complexe des sociétés animales.

---

<sup>570</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>571</sup> « Leurs besoins sont satisfaits, elles n'ont plus rien à désirer, et par conséquent plus rien à rechercher. Il ne leur reste qu'à se souvenir de ce qu'elles ont fait, et à le répéter toutes les fois qu'elles se retrouvent dans les circonstances qui l'exigent ». CONDILLAC, *Traité des animaux*, *op. cit.*, p. 154.

<sup>572</sup> MARTINEZ-CONTRERAS Jorge, MONTIEL-CASTRO Augusto J. « Charles-Georges Le Roy y los Orígenes de la etología lustrada », México, Cedar publicaciones, 2013, p. 14. Hastings écrit : « For the time being he [Le Roy] represents the highest point in the granting of mental activities to animals. The claims for imagination, memory, ideas, etc., made [...] by La Mettrie or d'Holbach are in Le Roy coolly supported by observation and employed simply to illustrate what he considers a bare fact, the perfectibility of animals. » HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Londres, Oxford University Press, 1936, p. 148.

<sup>573</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, *op. cit.*, p. 158. Condillac ne nie pas qu'il existe une société des animaux, évoquant la nécessité de vivre ensemble qu'ils partagent avec nous, mais cette société est dépourvue de la parole, « ce ressort qui donne tous les jours à la nôtre de nouveaux mouvements, et qui la fait tendre à une plus grande perfection ». *Ibid.*



« Pour garder à l'homme sa supériorité absolue, Buffon est donc obligé de nier l'existence de véritables sociétés animales, fondées sur une communication réelle, et par conséquent sur un langage, si primitif soit-il. Certains observateurs de la vie animale, comme Le Roy, affirmeront l'existence d'un tel langage. Dès lors, il sera possible de franchir le pas que Buffon se refuse de faire, et de voir la société humaine comme le produit d'une évolution de la société animale. C'est ce que fera Lamarck, dans des pages célèbres de sa *Philosophie zoologique*.<sup>574</sup> »

Capables d'utiliser la parole, les animaux peuvent transmettre les habitudes acquises à ses descendants. De génération en génération, les habitudes s'améliorent et l'espèce se perfectionne en tant qu'espèce. Ci-dessous, Le Roy suggère que la perfectibilité de l'espèce est à l'origine d'actions considérées comme instinctives.

« Il est donc possible que ce que nous voyons exécuter à une partie des animaux, sans avoir besoin du tâtonnement de l'expérience, soit le fruit d'un savoir anciennement acquis, et qu'il y ait eu dans des temps antérieurs mille essais plus ou moins infructueux qui ont enfin conduit les races au degré de perfection que nous observons aujourd'hui dans quelques-uns de leurs ouvrages.<sup>575</sup> »

Le Roy donne une nouvelle dimension à la critique de l'instinct faite par Condillac. Pour lui, les actions machinales sont des actions réfléchies devenues des habitudes. C'est par la réflexion que l'animal trouve la solution pour satisfaire un besoin donné ; ensuite il répète la solution à tel un point que la réflexion n'est plus nécessaire et l'habitude est acquise – d'où le caractère machinal de l'action. En soutenant l'existence de la perfectibilité des espèces, Le Roy ouvre la voie pour appliquer le même raisonnement à l'histoire de l'espèce, au-delà de l'histoire de l'individu. L'espèce trouve des solutions, ces solutions deviennent des habitudes et ces habitudes s'inscrivent dans la nature des générations suivantes<sup>576</sup>. Selon Le Roy, il « est

---

<sup>574</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit., p. 343. Voir LAMARCK Jean-Baptiste de, *Philosophie zoologique*, Paris, Flammarion, 1994, p. 298-300.

<sup>575</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, op. cit., p. 165.

<sup>576</sup> Il n'est donc pas surprenant que Le Roy soit considéré comme un précurseur de la théorie lamarckienne de la transmission des caractères acquis. Comme le montre Richards, Cabanis est le lien entre Le Roy et Lamarck : « Cabanis predicated of animals, as did Le Roy, a tendency toward greater perfection. Cabanis thought it of the

démontré, par des faits incontestables, qu'un grand nombre de dispositions acquises uniquement par l'éducation, lorsqu'elles ont été maintenues de suite dans deux ou trois sujets, deviennent presque toujours héréditaires<sup>577</sup> ». Concernant la perfectibilité des espèces, Guichet écrit :

« Avec Condillac, l'animal théorique de l'expérience loupe le rendez-vous de l'expérience effective des bêtes, coupant ainsi l'empirisme d'une source d'instruction majeure et d'une "fondation éthologique" possible. En revanche, une solution sera ouverte plus tard par Georges Le Roy qui, partant des mêmes principes empiristes, non seulement les soutiendra d'une connaissance indiscutable des bêtes, mais semblera s'apercevoir de la nécessité d'admettre l'imitation et l'instruction mutuelles afin de construire le comportement sur la base de l'expérience collective et non plus individuelle, celle de l'espèce tout entière, seule à même de rendre compte de la complexité réelle de ce comportement.<sup>578</sup> »

Dans le *Traité des animaux*, Condillac affirme que l'homme est capable de progresser en tant qu'espèce parce qu'il imite les générations précédentes, dont il reproduit les habitudes – Condillac inverse ainsi la thèse de Buffon selon laquelle l'invention est l'apanage de l'espèce humaine, les autres animaux se contentant d'imiter<sup>579</sup>. Dans cette perspective, l'imitation est une sorte d'instruction, toutes deux affirmées par Le Roy dans sa défense de la perfectibilité de l'espèce chez les autres animaux. Sans perfectibilité de l'espèce, c'est-à-dire sans que l'on puisse avoir recours à une expérience collective des animaux, il est impossible d'expliquer la complexité observée dans le comportement animal.

---

very nature of sensibility to acquire, through associations, new habits – and he offered the acquisition of new habits as the root-cause of animal perfectibility. But Cabanis went further than Le Roy, with whose work he was well acquainted. Cabanis believed the perfectibility of animals was worked out in the phylogenic transformation of species. The ladder of rational progress suggested by Le Roy was turned by Cabanis into an escalator moving lower creatures through higher degrees of perfection.» RICHARDS Robert, « The influence of sensationalist tradition on early theories of evolutionary behavior », *art. cit.*, p. 93. Voir aussi MARTINEZ-CONTRERAS Jorge, MONTIEL-CASTRO Augusto J. « Charles-Georges Le Roy y los Orígenes de la etologia lustrada », *art. cit.*, p. 14.

<sup>577</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, *op. cit.*, p. 164. Cette éducation peut être celle des parents aux enfants ou celle de l'homme aux animaux (le dressage des chiens, par exemple). Le Roy rappelle qu'il existe des races qui, dressées d'une certaine manière pendant des générations, voient certaines dispositions et actions devenir « naturelles à la race, et même se perpétuent pendant quelques générations sans être entretenues ». *Ibid.*, p. 120.

<sup>578</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>579</sup> BUFFON, « Histoire des animaux », dans *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 156.

Bien qu'il reconnaisse la perfectibilité des espèces animales, Le Roy admet qu'une telle perfectibilité n'est qu'un attribut potentiel dans la plupart des cas. Si rien n'empêche les animaux de s'établir dans une société proprement dite, certaines conditions s'y opposent : les circonstances – l'oppression de l'empire humain – et même les caractéristiques corporelles de l'espèce. Le Roy estime que pour qu'il y ait société proprement dite, et donc progrès par rapport à l'espèce, il ne suffit pas que l'espèce possède des dispositions pour la vie en société, il faut également que les circonstances et l'organisation de l'espèce permettent à l'union d'être utile, amenant les individus à échanger des services<sup>580</sup>.

Selon Le Roy, les herbivores ne s'unissent pas par utilité, mais par peur. Leur force n'augmente pas avec l'union : « Un chien seul disperse cette timide association<sup>581</sup> ». Quant aux autres aspects de leur vie, leurs liens tendent à se dissoudre et non à se renforcer : « Ils broutent ensemble l'herbe qui leur est nécessaire à tous<sup>582</sup> ». Il y a alors une compétition pour la nourriture qui est susceptible de devenir fatale. C'est à cause de cette compétition que même les espèces dont l'union est capable d'augmenter la force des individus, comme le sanglier, ne maintiennent pas de liens durables. Il en va de même pour les loups, qui vivent isolés dans des territoires délimités et dont la rencontre donne lieu à des combats plutôt qu'à des unions<sup>583</sup>.

Il existe néanmoins des cas où l'échange de services est possible. Il y a, par exemple, les oiseaux migrateurs, qui connaissent très bien les avantages de migrer en grands groupes et de se protéger des ennemis. Outre les oiseaux, les lapins vivent en société, étant donné qu'ils ont fondé, selon Le Roy, la république des lapins<sup>584</sup>. Leur progrès en tant qu'espèce se manifeste dans leurs habitations : on note « l'art de la distribution dans leurs logements, et un ensemble de précautions qui les mettent à l'abri des accidents qui les menacent<sup>585</sup> ». Les terriers sont protégés contre les inondations, « l'entrée masque en partie l'intérieur du domicile ; la multiplicité des chambres qui se communiquent, et les détours des corridors lassent et rebutent souvent le furet qui pénètre dans la demeure<sup>586</sup> ». Qu'est-ce qui empêche ces avancées d'être plus significatives encore ? Victimes de l'empire humain, les lapins vivent opprimés par une agitation continuelle, « trop occupante pour laisser beaucoup de temps à la réflexion<sup>587</sup> ». De

---

<sup>580</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, op. cit., p. 95.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>582</sup> *Ibid.*

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>586</sup> *Ibid.*

<sup>587</sup> *Ibid.*

plus, la plupart de leurs besoins fondamentaux ne peuvent être satisfaits par l'échange de services, à l'exception de la sécurité que leur procure le terrier<sup>588</sup>.

Dans le sillage de Buffon, Le Roy considère que les castors sont un cas exceptionnel en matière de vie en société. Leurs avancées sont cependant entravées par des raisons circonstanciées : l'empire humain.

« Il est impossible de prévoir sûrement à quel degré s'élèverait leur intelligence, si on les laissait se multiplier tranquillement et jouir des résultats de leur association. Mais ce malheureux avantage qu'ils ont d'être utiles à l'homme fait qu'on a songé beaucoup plus à les chasser qu'à les observer. A peine leur laisse-t-on commencer quelques habitations qu'elles sont bientôt démembrées. Ils n'ont point de loisir, puisqu'ils sont continuellement occupés d'une crainte qui ne laisse aucun exercice à la curiosité.<sup>589</sup> »

Dans ces conditions, il n'est pas possible de déterminer les limites de la société des castors. Tout porte cependant à croire qu'il n'y a pas de différence de nature entre la société que forment potentiellement les autres animaux et la société humaine. Ce qui différencie cette dernière, c'est qu'il y a dans l'espèce humaine les conditions nécessaires à l'actualisation de la perfectibilité de l'espèce. À l'instar de Condillac, Le Roy entend que la formation de la société humaine est due à la force des besoins humains, incomparables avec n'importe quelle autre espèce du règne animal. Plus il y a de besoins, plus le besoin d'échanger des services est grand et, par conséquent, plus il y a de chances de former des liens durables. À l'augmentation des besoins s'ajoute un autre facteur organique, à savoir les mains, dont le rôle est fondamental pour Le Roy, puisqu'elles servent à fabriquer des instruments et à écrire<sup>590</sup>. La puissance des besoins conduit les hommes aux premières recherches et l'usage des mains leur permet de produire des instruments qui seront les sources de nouvelles idées et de nouvelles recherches. Le besoin fondamental de se vêtir – propre à l'espèce humaine – est alors considéré comme « la source d'un grand nombre d'inventions et d'arts<sup>591</sup> ».

---

<sup>588</sup> *Ibid.*

<sup>589</sup> *Ibid.*

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 97.

« On sait que c'est l'intelligence qui invente les arts, et que ce sont les mains qui les exécutent. Mais on sait aussi qu'on n'invente point ce qu'on n'a nul moyen d'exécuter. Si les hommes eussent été sans mains, avec toute leur intelligence ils n'eussent point inventé les arts. Mais les arts, une fois inventés et exécutés, par l'intelligence et par les mains, étendent la sphère de l'intelligence même, en multipliant les objets de ses connaissances. Il n'y a point là de cercle vicieux.<sup>592</sup> »

Il s'agit d'une réaction en chaîne. Les arts se perfectionnent et de nouveaux moyens sont inventés pour répondre plus efficacement aux besoins. Au fur et à mesure que se multiplient les moyens, se multiplient également les besoins. Parmi les nouveaux besoins, il y a celui d'être ému, que Le Roy considère comme la source principale des malheurs et des crimes de l'espèce humaine, mais aussi de son progrès. Toujours actif, ce besoin nous amène à rechercher des scènes de spectacle capables de provoquer des émotions fortes et vives. Le besoin d'être touché est également à l'origine de la curiosité, considérée par Le Roy comme une maladie propre à l'espèce humaine<sup>593</sup>. Par la curiosité, les hommes cherchent à atténuer le besoin d'être affectés. Par la connaissance, ils cherchent à apaiser la curiosité, qui représente donc une source de la connaissance humaine. Quelle que soit l'étendue de ses connaissances, l'homme ne peut jamais se débarrasser de son malaise<sup>594</sup>.

« Les bêtes ne connaissent point cet état qui fait le tourment de l'homme oisif et policé. Elles ne sont excitées à l'attention que par les besoins de l'appétit, ceux de l'amour, et la nécessité d'éviter le péril. Ces trois objets occupent la plus grande partie de leur temps, elles passent le reste dans un état de demi-sommeil, qui ne comporte ni l'ennui, ni la curiosité stimulante que nous éprouvons.<sup>595</sup> »

---

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>594</sup> « [M]ais le savoir a-t-il jamais valu le repos ? Ce peut être un moyen de bonheur pour l'homme oisif et agité, qui a besoin d'occupation pour éviter l'ennui, c'est un remède à cette maladie de curiosité qui le tourmente : mais parmi les êtres sensibles, ceux qui n'éprouvent point habituellement le besoin d'être fortement occupés, n'ont point la maladie que guérit l'occupation forte. Dans l'homme même, ce malaise inquiet, qui le porte sans cesse à chercher du secours au dehors, et qui par-là devient la source de la plus grande partie de ses connaissances, n'est peut-être qu'un vice acquis et un produit de l'éducation. » *Ibid.*

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 96.

En bref, ce n'est pas une faculté spécifique de l'esprit humain qui explique la perfectibilité des espèces, mais des facteurs organiques et circonstanciels. « En plaçant le critère de démarcation non dans la perfectibilité mais dans ses conditions d'exercice, Le Roy peut d'un même geste sauver le gradualisme et rendre compte de ce qu'on appelle depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, mais surtout depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la civilisation.<sup>596</sup> »

---

<sup>596</sup> FÉDI Laurent, « Charles-Georges Leroy et la perfectibilité des animaux », *art. cit.*, p. 173.

## Conclusion

De Hume à Le Roy, en passant par Condillac et Buffon, on constate une interdépendance entre l'étude de l'animal et l'étude de l'homme au siècle des Lumières. L'application de la méthode expérimentale aux sciences de l'esprit fait en sorte que l'analogie entre l'homme et l'animal devienne une source légitime de connaissance. D'un côté, la réflexion sur l'intelligence animale conditionne l'élaboration des systèmes de l'entendement humain. De l'autre, ces systèmes conditionnent la conception de l'intelligence animale et donc la naissance de l'éthologie. En effet, l'éthologie de Le Roy dépend du système de Condillac, élaboré en principe dans le cadre d'une recherche sur l'entendement humain. Ainsi, l'anthropomorphisme et le zoomorphisme, éloignés de leurs versions naïves, deviennent deux éléments indispensables à la fois pour la science de l'être humain et pour la science du comportement animal.

Chez Hume, le rôle de l'animal dans la science de l'homme n'est pas une simple confirmation d'un système préalablement élaboré sur l'entendement humain ni relève d'une approche purement anthropomorphique. Bien que les animaux servent à confirmer le système de l'entendement humain et que l'approche de Hume implique un élément anthropomorphique, le thème de l'animal conditionne l'étude de l'homme<sup>597</sup>. En effet, si les facultés des animaux sont conçues par analogie avec les facultés humaines, ces dernières sont « animalisées », réévaluées en fonction de l'analogie avec l'intelligence animale. Laisser de côté les animaux, c'est donc penser « contre l'analogie », pour reprendre une expression de Hume dans ses *Essais*<sup>598</sup>.

Dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume souligne, par l'intermédiaire du personnage Philon, que les seules preuves dont dispose Galilée pour défendre le système copernicien reposent sur des analogies<sup>599</sup>. Selon Philo, la cosmologie aristotélicienne est réfutée grâce aux similitudes observées entre les corps terrestres et la Lune, puis entre la Lune et les

---

<sup>597</sup> Si tel n'était pas le cas, la section sur la raison des animaux n'aurait guère l'importance que nous constatons dans l'œuvre de Hume, qui la maintient dans la première *Enquête*, tandis que d'autres sujets importants au *Traité* tels que la sympathie et l'identité personnelle sont abandonnés.

<sup>598</sup> HUME, « Of the immortality of the soul », dans *id.*, *Essays, Moral, Political and Literary*, éd. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 597.

<sup>599</sup> HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, éd. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 27.

autres planètes. Grâce à l'analogie, les corps célestes se transforment en « propres objets de l'expérience »<sup>600</sup>, rendant ainsi leur connaissance pertinente y compris pour l'étude des corps terrestres. Le même raisonnement s'applique à l'analogie entre l'homme et l'animal au XVIII<sup>e</sup> siècle, initialement limitée à l'anatomie puis étendue à la psychologie : en affirmant l'existence de l'analogie entre l'intériorité humaine et l'intériorité animale, les philosophes font de cette dernière un « objet propre de l'expérience » et donc la rendent pertinente pour l'étude de l'intériorité humaine.

Le statut traditionnel de la rationalité est remis en question : associée à la notion de préservation de soi, la raison n'est qu'un instinct parmi d'autres (Hume). Ou alors, c'est l'instinct qui n'est que de la réflexion transformée en habitude (Condillac), ce qui revient au même rejet de la dichotomie entre la raison et l'instinct<sup>601</sup>. La Raison ontologique et spirituelle, exclusive à l'espèce humaine, est remplacée par la *métis* grecque, une intelligence de nature pratique, se référant aux « multiples savoir-faire utiles à la vie » et capable de s'adapter à « l'imprévu des circonstances pour mieux réaliser le projet qu'elle a conçu<sup>602</sup> ».

Sous l'influence du sensualisme de Condillac, la notion philosophique de raison animale s'inscrit dans l'histoire naturelle de Buffon et dans l'éthologie de Le Roy. Alors que Hume et Condillac *prouvent* que les facultés intellectuelles découlent de l'habitude et des besoins de l'être vivant, Buffon et Le Roy *montrent* comment cette genèse intellectuelle se produit dans l'expérience concrète des animaux. En le faisant, Buffon et Le Roy contribuent de manière significative au développement de la notion de raison des animaux au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Malgré l'influence de la doctrine de l'automatisme dans les premiers textes de l'*Histoire naturelle*, la frontière entre l'homme et l'animal s'estompe à mesure que Buffon travaille sur les différents tomes de l'*Histoire naturelle des quadrupèdes* et de l'*Histoire naturelle des oiseaux*. En déplaçant le problème de la philosophie vers l'histoire naturelle, Buffon introduit un nouvel aspect à la notion de raison animale : la domination des êtres humains sur les animaux, qui dès lors explique la différence entre la rationalité humaine et la rationalité animale. L'empire humain ôte aux animaux « tout moyen de liberté, toute idée de société, et détruit jusqu'au germe de leur intelligence<sup>603</sup> ». Bien que les animaux fassent preuve d'intelligence,

---

<sup>600</sup> *Ibid.* Les similitudes considérées entre les corps terrestres et la Lune sont, par exemple, l'obscurité naturelle lorsque la lune n'est pas éclairée et la variation de ses phases.

<sup>601</sup> Voir HUME, THN 1.3.16.9 (éd. fr., p. 257) et CONDILLAC, *Traité des animaux*, *op. cit.*, p. 151. Comme nous l'avons vu, Condillac soutient que tout ce que nous croyons être instinctif provient en réalité d'une réflexion qui, grâce à l'expérience, s'est transformée en habitude.

<sup>602</sup> DETIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 2018, p. 22, 37.

<sup>603</sup> BUFFON, « Les Animaux sauvages » (1756), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 707.



leurs progrès ne se révèlent pas significatifs, car ils ne bénéficient pas de la paix et de la liberté nécessaires pour vivre en société. Ainsi, la stupidité des espèces animales est due à la soumission à un empire humain impitoyable. Selon Buffon, il ne faut pas juger la perfectibilité des animaux selon leur état actuel : « Ce qu'ils sont devenus, ce qu'ils deviendront encore, n'indique peut-être pas assez ce qu'ils ont été, ni ce qu'ils pourraient être. Qui sait, si l'espèce humaine était anéantie, auquel d'entre eux appartiendrait le sceptre de la Terre ?<sup>604</sup> »

Tout en s'inspirant de Condillac et de Buffon, Le Roy fait appel à l'expérience des chasseurs, ce qui permet d'avancer la réflexion sur l'intelligence animale. Selon Le Roy, en cohabitant quotidiennement avec les animaux, les chasseurs finissent par les connaître mieux que les philosophes et les naturalistes. Le Roy développe donc une méthode d'observation des animaux qui lui permet de pénétrer encore plus profondément que Buffon dans les « motifs secrets<sup>605</sup> » des déterminations des animaux. Une telle méthode, proprement éthologique, consiste à « s'enfoncer dans les bois pour suivre les allures de ces êtres sentants, [et] juger des développements et des effets de leur faculté de sentir<sup>606</sup> ». À l'instar du chasseur, il s'agit d'adopter la perspective de l'animal et de prendre sa forme, se métamorphosant en chaque espèce afin de mieux les connaître. La richesse de l'observation amène Le Roy à repousser les limites que Condillac avait établies concernant l'analogie entre l'homme et l'animal, notamment en ce qui concerne le langage articulé et la perfectibilité de l'espèce. En effet, c'est chez Le Roy que nous découvrons, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la version la plus conséquente de la doctrine défendue par Hume, selon laquelle l'analogie est la véritable voie pour comprendre la raison des animaux.

---

<sup>604</sup> BUFFON, « Les Animaux sauvages » (1756), dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 707.

<sup>605</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 77.

## Annexe

### « L'Homme et l'animal » de Gérard Lebrun

De Hume à Le Roy, notre thèse a pour objectif de mettre en lumière la réflexion sur l'intelligence animale au XVIII<sup>e</sup> siècle. Puisque le manuscrit « L'homme et l'animal » de Gérard Lebrun converge dans la même perspective, nous nous proposons de le présenter en annexe de cette thèse, avec l'accord de M. Pedro Paulo Pimenta. Jusqu'ici inédit, ce texte nous permet de réfléchir sur la place de l'animal dans l'histoire de la philosophie. Nous nous proposons par la suite d'en présenter les enjeux.

Lebrun soutient que la vanité de l'espèce humaine face aux autres espèces animales est au cœur de l'histoire de la philosophie moderne. Selon lui, « le mythe de la Raison universelle » est étroitement liée à la dévalorisation de l'animal. De ce fait, il pense que la remise en cause de cette dévalorisation implique une critique de la Raison. En soutenant que l'attribution de la Raison à l'homme, et à l'homme seul, découle de la violence de l'homme envers l'animal, Lebrun cite Kant : « la première fois que l'homme dit au mouton – “la peau que tu portes, c'est pour moi que la nature te l'a donnée”, et s'en revêtit il affirma un privilège de nature<sup>607</sup> ». Ainsi, « nous vivons dans l'idée que cette rupture ne fut pas contingente, qu'elle était inscrite en notre destin<sup>608</sup> ». Par ailleurs, Lebrun souligne que nous ne sommes pas loin du spécisme que Claude Lévi-Strauss, et avant lui Auguste Comte, considèrent comme le germe du racisme<sup>609</sup>.

Tout au long de son texte, Lebrun examine l'œuvre de différents auteurs, de Rousseau à Darwin, afin de comment, par diverses manières on a échoué à se débarrasser de l'illusion de la supériorité humaine. Il fait brièvement référence à Hume et à Montaigne, les associant à Diderot, dont la critique à l'anthropocentrisme n'aurait pas suffi à surmonter le clivage entre l'homme et l'animal. Bien entendu, s'il est vrai que le clivage n'a pas été surmonté dans le siècle des Lumières, il faut reconnaître qu'il a subi des bouleversements significatifs qui ont

---

<sup>607</sup> Traduction de Lebrun. Pour une traduction française du même extrait, voir : KANT, *Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine*, in : KANT, *Histoire et politique*, Introduit et annoté par Monique Castillo, Paris, Vrin, 1999, p. 106.

<sup>608</sup> LEBRUN Gérard, « L'Homme et l'animal », *art. cit.*

<sup>609</sup> COMTE Auguste, *Cours de philosophie positiviste. Leçons 46-51*, Paris, Hermann, 1975, p. 231. Dans *La bible* : « Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre » Genesis, I, 26.

préparé le terrain pour les idées qui émergent au XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, de Plutarque à Darwin, en passant par Montaigne et Bayle, on constate des tentatives de renoncer à l'idée selon laquelle l'être humain aurait une nature fondamentalement différente de (et infiniment supérieure à) celle des autres animaux. Montaigne, par exemple, met en doute la supériorité de l'homme vis-à-vis des autres animaux : « Quand je joue avec mon chat », provoque-t-il, « qui sait s'il ne s'amuse pas plus de moi que je le fais de lui ? ». Montaigne attire l'attention sur la présomption humaine, qu'il considère comme une maladie naturelle et originelle. Selon lui, c'est à cause de cette présomption que l'être humain se place « par imagination au-dessus du cercle de la lune », avec « le ciel sous ses pieds<sup>610</sup> ». On constate que le soupçon de Montaigne concernant la supériorité humaine est lié à une critique de la raison<sup>611</sup>.

À l'instar de Montaigne, Holbach attaque une telle vanité de l'espèce humaine dans son *Système de la nature* : l'homme « reconnaîtra que l'idée d'excellence qu'il attache à son être n'a d'autre fondement que son intérêt propre et la prédilection qu'il a pour lui-même<sup>612</sup> ». On découvre la même dénonciation dans la *Lettre sur les aveugles* de 1749, lorsque Diderot note que les aveugles n'ont aucune raison de se considérer comme inférieurs aux voyants. Malgré ce que l'on pourrait croire, argumente Diderot, les aveugles seraient capables de se former des idées sur des choses complexes qui sont aussi (ou plus) précises que les voyants, voire des idées sur la vue elle-même. Diderot étend ce raisonnement aux animaux en affirmant que, malgré la croyance en leur infériorité, ce n'est pas le cas. En adoptant le point de vue des animaux, le philosophe imagine ce qui pourrait être leurs pensées lorsqu'ils se comparent à l'être humain : « Il a des bras, dit peut-être le moucheron, mais j'ai des ailes. S'il a des armes, dit le lion, n'avons-nous pas des ongles ? L'éléphant nous verra comme des insectes<sup>613</sup> ». Avec son ironie habituelle, Diderot conclut : « Nous avons un si violent penchant à surfaire nos qualités et à

---

<sup>610</sup> MONTAIGNE Michel de, *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Flammarion, 1999, p. 61.

<sup>611</sup> « Pourquoi disons-nous que c'est à l'homme science et connaissance bâtie par art et par discours, de discerner les choses utiles à son vivre et au secours de ses maladies de celles qui ne le sont pas, de connaître la force de la rhubarbe et du polypode ? Et, quand nous voyons les chèvres de Candie, si elles ont reçu un coup de trait, aller, entre un million d'herbes, choisir le dictame pour leur guérison ; et la tortue, quand elle a mangé de la vipère, chercher incontinent de l'organum pour se purger ; le dragon fourbir et éclairer ses yeux avec du fenouil ; les éléphants arracher, non seulement de leur corps et de leurs compagnons, mais des corps aussi de leurs maîtres (témoin celui du Roi Porus, qu'Alexandre défit), les javelots et les dards qu'on leur a jetés au combat, et les arracher si dextrement qu'ils ne font mal ni douleur quelconque : pourquoi ne disons-nous de même que c'est science et prudence? » *Ibid.*, p. 75.

<sup>612</sup> HOLBACH Baron de, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, éd. Jacques-André Naigeon, Paris, 1820, p. 157.

<sup>613</sup> DIDEROT Denis, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Paris, Éditions Gallimard, 1951, p. 22.

diminuer nos défauts, qu'il semblerait presque que c'est à l'homme à faire le traité de la force, et à l'animal celui de la raison.<sup>614</sup> »

Il n'est pas exagéré d'affirmer que la période la plus sombre de la vanité humaine est celle où prévaut la doctrine cartésienne de l'animal-machine. Alors que pour Descartes les actions humaines doivent être expliquées par celles qui concernent le domaine de la pensée, les actions animales doivent être expliquées par des lois purement mécaniques telles celles qui régissent le mouvement des corps inorganiques – ce sera toujours le cas, quelle que soit la similitude entre l'action de l'animal et celle de l'homme, parfois flagrante. L'homme, seul être doué d'esprit, serait un intermédiaire entre Dieu et la nature, formant une chaîne de l'être dont les gradations expriment de grands sauts. Le bon sens serait la chose la mieux répartie entre les hommes, mais une telle répartition ne s'étend pas au-delà de l'espèce humaine : selon Descartes, même le plus parfait et le mieux constitué des animaux ne serait pas capable de faire ce dont est capable le plus stupide ou le plus insensé de tous les hommes.

La Raison marque ainsi une scission entre l'espèce humaine et le monde naturel. En revanche, cette scission connaît une tension qui menace sa stabilité lorsqu'il est question d'interroger la pensée animale. La menace est d'autant plus importante que l'analogie entre l'homme et l'animal est forte. Descartes considère que le « plus grand de tous les préjugés de notre enfance, c'est de croire que les bêtes pensent<sup>615</sup> ». Cette équivoque se produirait, selon Descartes, parce que la similitude quant à la figure extérieure et quant au mouvement laisse croire que les animaux seraient dotés d'une âme semblable à l'âme humaine. Cela fait perdre de vue qu'en réalité, selon Descartes, les mouvements des animaux sont dus à un principe purement matériel : les esprits animaux<sup>616</sup>.

La thèse de l'animal-machine est si étroitement liée au dualisme cartésien qu'une question s'impose : dans quelle mesure le dualisme serait-il tributaire de la réfutation de la pensée des animaux ?<sup>617</sup> Selon Descartes, l'analogie entre l'homme et l'animal consiste en une

---

<sup>614</sup> *Ibid.* Concernant le spécisme et la vanité humaine voir aussi John Gregory : “The comparative anatomy of brute animals has indeed been cultivated with some attention, and has been the source of the most useful discoveries in the anatomy of the human body. But the comparative animal economy of mankind and other animals, and comparative views of their states and manner of life have been little regarded – the pride of man is alarmed, in this case, with too close a comparison, and the dignity of philosophy will not easily stoop to receive a lesson from the instinct of Brutes: But this conduct is very weak and foolish.” GREGORY John, *A Comparative View of the State and the Faculties of Man with those of the Animal World*, Londres, 1766, p. 8.

<sup>615</sup> DESCARTES, Lettre à Morus, fév. 1649, in : *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, 1983, p. 884.

<sup>616</sup> L'âme des animaux serait le sang, i.e. « un corps fluide qui se meut très vite, duquel la partie la plus subtile s'appelle esprit ». DESCARTES, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, p. 59. Cf. FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 382.

<sup>617</sup> Cf. ASSOUN Paul-Laurent, « Lire La Mettrie », dans LA METTRIE Julien Offray de, *L'Homme-machine*, Paris, Éditions Denoël/ Gonthier, 1981, p. 54.

habitude d'enfance qu'il faudrait dissoudre, et cela se ferait par l'acquisition d'une autre habitude : l'analogie entre les animaux et les automates<sup>618</sup>. Pour lui, si le principe spirituel de l'homme était présent chez les animaux, nous serions obligés d'admettre la présence de l'âme chez les huîtres ou les éponges, des animaux trop imparfaits pour que cela soit vrai<sup>619</sup>. En même temps, on constate que l'analogie fait vaciller la définition de la nature humaine. Et s'il en est ainsi, le problème de la distinction entre l'humain et l'animal ouvre la voie à une critique de la Raison. Une telle stratégie est proposée par Lebrun dans « L'homme et l'animal ».

---

<sup>618</sup> DESCARTES, Lettre à Mersenne, juil. 1640, dans *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. II, 54.

<sup>619</sup> DESCARTES, Lettre à Newcastle, nov. 1646, dans *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, p. 696.

## Transcription du manuscrit inédit « L’Homme et l’animal » de Gérard Lebrun<sup>620</sup>

L’intervention de l’animal dans le monde humain est l’un des ressorts les plus sûrs de l’épouvante : que l’animal puisse nous faire la guerre, commettre un crime (*les Oiseaux, La rue Morgue*), exercer sur nous une violence de style humain, voilà ce qui suscite bien plus que de la peur : un malaise. Ne l’avions-nous pas dompté à jamais ? Cette domination, qui semblait aller de soi, peut-elle donc être remise en question, et le rapport de forces tourner à notre désavantage<sup>621</sup> ? Bien plus : pourquoi faut-il qu’il y ait rapport de forces ? Après tout, est-il si naturel de manger la chair animal (nos tabous déjà significatifs : le chien, le chat)<sup>622</sup> ?

Or, nous vivons dans l’idée que *cette rupture ne fut pas contingente, qu’elle était inscrite en notre destin* : « la première fois que l’homme dit au mouton – ‘la peau que tu ports, c’est pour moi que la nature te l’a donnée’, et s’en revêtit il affirma un privilège de nature<sup>623</sup> ». En rompant avec ses compagnons de Création, il se préparait – de loin, il est vrai – à la reconnaissance de l’*humanitas*. Même interprétation optimiste par Hegel de cet acte de violence : nécessité de sortir de la stupidité animale du Paradis – les cultes des animaux, époque de la sauvagerie et de la lutte aveugle :

« peuplades isolées et insociables qui, dans leur haine, se combattent à mort et prennent conscience d’espèces animales déterminées comme de leurs essences, et, en effet, ils ne sont rien d’autre qu’une vie animale consciente de soi sans universalité<sup>624</sup>. »

---

<sup>620</sup> Je remercie Pedro Paulo Pimenta d’avoir mis à ma disposition le manuscrit en question. (Note du transcripteur, dorénavant NT).

<sup>621</sup> Cf. la promesse d’anéantissement de l’humanité dans LAUTREAMONT, *Les Chants de Maldoror*, 102, 103, 106, 102, 103, 106.

<sup>622</sup> Cf. les mythes de bonne intelligence : mythe du Politique, Orphée, mythe du Paradis terrestre. Une paix très antique fut donc un jour brisée : c’est après la chute que les bêtes attaquent les hommes (Platon).

<sup>623</sup> Traduction de Lebrun. Pour une traduction française du même extrait, voir : KANT, *Conjectures sur le commencement de l’histoire humaine*, dans KANT, *Histoire et politique*, Introduit et annoté par Monique Castillo, Paris, Vrin, 1999, p. 106. Nous conservons les traductions et citations de Lebrun telles qu’elles ont été citées par ce dernier. (NT)

<sup>624</sup> HEGEL, *Phénoménologie*, II, 217. Exemple de démission de la conscience de soi : confier les grandes décisions au vol des oiseaux ou aux entrailles des victimes.

## Rançon de l'*universalitas*

La violence de l'homme *contre* l'animal est donc la condition de la naissance de l'universalité humaine<sup>625</sup>. De même, la confusion persistante avec l'animalité est un indice de barbarie. Que vaut cette croyance ? Il est vrai que, jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, l'ethnocentrisme est accompagné d'une facilité à reléguer *les autres* dans l'animalité : foisonnement du bestiaire (homme à tête de chien), les cartes du XVI<sup>e</sup> siècle représentent l'Amérique peuplée de monstres mi-hommes mi-bêtes. Les hommes, c'est *le groupe* : au-delà, peuples inconnus, démons, singes, etc. L'avènement de l'humanité *comme raisonnable* semble donc inséparable d'une démarcation nette avec l'animalité. A ce moment, les monstres hybrides reculent ou bien deviennent les emblèmes de pièges tendus à notre Raison : Satan au pied fourchu. Une foi refusée la proximité de l'animalité, ce qu'il reste d'animalité en l'homme est conçu comme un Mal et un péril. Toute communauté avec l'animalité est pathologique (différent des Stoïciens). La dévalorisation de l'animalité est-elle donc l'envers du mythe de la Raison Universel ? Si oui, remettre en question ce rapport, c'est remettre en question cette Raison. Seule la Raison, en se contestant, peut retrouver la κοινότητα<sup>626</sup> brisée. Jusqu'où et combien le peut-elle ?

## L'état de Nature encore trop humain

La remontée à l'état de Nature semblerait en être l'occasion. Avant la naissance de la Raison et des cités, « l'homme sauvage [...] commencera par des fonctions purement animales : apercevoir et sentir sera son premier état qui lui sera commun avec tous les autres animaux »<sup>627</sup>. On pourrait penser que cette remontée à l'origine va altérer l'essence de l'homme ou, au moins, estomper la frontière de l'animalité. Or c'est le contraire qui advient : bien loin d'effacer le clivage, Rousseau nous reproche de reléguer l'homme sauvage dans l'animalité : voyageurs qui « sans beaucoup de façons, mettent leurs semblables au rang des bêtes »<sup>628</sup> – « nos voyageurs

---

<sup>625</sup> Et, avant Lévi-Strauss, A. Comte voit un prodrome du racisme (« insolent orgueil qui porte certaines castes à se regarder comme d'une autre espèce que le reste de l'humanité ») dans « l'irrationnel dédain contre tout rapprochement affectif entre la nature humaine et la nature animale ». COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, 48<sup>e</sup> Leçon, Paris, Hermann, 1975, p. 231.

<sup>626</sup> Communion, communauté, partage. (NT)

<sup>627</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, dans *id.*, *Œuvres complètes*, Paris, Imprimerie de Decourchant, 1831, p. 260.

<sup>628</sup> ROUSSEAU Lettre à Charles Bonnet, p. 234.

font sans façons des bêtes sous les noms d'Orang-Outang ... de ces mêmes êtres dont les Anciens faisaient des divinités<sup>629</sup>. » Ils ne parlent pas... mais l'exercice de la parole n'est pas naturel à l'homme. De même les enfants-loups ne témoignent nullement contre la spécificité de l'essence humaine<sup>630</sup>. Bref, il faut apprendre à ne pas confiner « l'homme » dans le *territorium* qu'ont délimité l'exercice et le perfectionnement et à savoir le reconnaître *au plus loin*.

Pas d'accord avec Lévi-Strauss quand il voit chez Rousseau l'éclatement de « l'humanisme corrompu par l'animal-propre ». La frontière est déplacée, sans doute, mais reste intacte : liberté et perfectionnement assurent la différence spécifique de l'homme et « il est bien démontré que le singe n'est pas une variété de l'homme<sup>631</sup>. » Les orang-outang ne sont peut-être pas des singes : voilà tout ce que nous apprend Rousseau – et sa tolérance demeure plus que jamais anthropocentrique. D'où l'importance du refus de recourir à l'Anatomie comparée, dans la première partie du *Discours*, « je le supposerai de tout temps conformé comme je le vois aujourd'hui marchant à deux pieds<sup>632</sup> ». Contrairement à Moscati (1770) : l'homme d'abord quadrupède. Comme l'écrira Boucher de Perthes, « l'esprit n'était nullement prêt à admettre que le silex ait pu être taillé par quelque demi singe ». Buffon présente bien l'intelligence du Castor comme un vestige d'un état antique et supérieur de l'animalité – mais les sociétés animales ayant été dissoutes par l'homme, « autant l'homme s'est élevé au-dessus de l'état de nature, autant les animaux se sont abaissés *au-dessous*<sup>633</sup> ».

### **La nature – milieu entre hasard et dieu – n'est pas elle-même un commun dénominateur**

Reconduire l'homme à l'état de Nature, ce n'est donc aucunement l'animaliser, mais au contraire retrouver en lui l'origine de la « supériorité de nature » qui rend possible la domestication et qui ne vient pas « de ce qu'il est le plus fort, le plus parfait ou le plus adroit des animaux [...] le premier du même ordre<sup>634</sup> ». Cette certitude, ni l'échelle des êtres ni l'unité du plan d'organisation ne l'ébranlent : bien au contraire, l'homme y est au centre ou au terme de la Création, et les autres créatures en sont l'ébauche. Buffon remarque : bien que l'orang-outang – envers qui il n'a pas la présomption favorable de Rousseau – semble plus proche de

---

<sup>629</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, p. 368.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 134. Justificative dans *Ibid.*, p. 198.

<sup>633</sup> BUFFON, « Le Castor » (1760), dans *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 827.

<sup>634</sup> *Id.*, « Les animaux domestique » (1753), dans *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 499.



l'homme que de bien des singes, il lui manque l'étincelle divine<sup>635</sup>. Conformisme de Buffon quand il s'oppose à Rousseau (le singe n'est pas homme sauvage) ? Rien n'est moins sûr.

### L'Histoire vers la rupture accomplie

La faculté de perfectionnement spécifique et non individuel est la preuve du clivage : l'animal ne transmet que ce que lui ont transmis ses parents – il vit dans la monotonie et la répétition. Kant : le destin de l'animalité c'est l'extension (*Ausdehnung*) à la surface de la terre par la répétition des individus<sup>636</sup>; de l'humanité, le développement (*Entwicklung*) des dispositifs dans une temporalité cumulative. L'histoire est le *nous* de cet accomplissement de l'espèce, sans quoi l'homme ne serait qu'un individu animal doté de moins d'instincts. « À quoi servait de chanter la sagesse de la Création dans le domaine de la Nature où la Raison est absente [...] si, sur la vaste scène où agit la sagesse suprême, nous trouvions un terrain qui nous fournissait une objection inéluctable<sup>637</sup> ? » Frappant de voir que la déthéologisation et la laïcisation de la Raison vont de pair avec l'accentuation de la différence de nature homme-animal. Cf. protestation de Buffon contre les « Théologies des insectes » et le finalisme naïf auquel donne lieu l'instinct animal : affirmation du pur mécanisme du comportement animal, et le corollaire : pourquoi nous dégrader mal à propos<sup>638</sup> ?

\*

Les ressemblances fonctionnelles et anatomiques ne jouent donc pas contre la certitude de la différence spécifique. Cf. Théophile à Philalithe : le magot le plus velu, s'il possédait la Raison, saurait bien se faire reconnaître, – l'essence spécifique apparaîtrait bien par quelque côté<sup>639</sup>. Mais, dira-t-on, et le pré-évolutionnisme du XVIII<sup>e</sup> siècle ? Maillet (d'ailleurs apprécié

---

<sup>635</sup> Pas étonnant que l'homme qui se connaît si peu lui-même « n'admette entre les animaux et lui qu'une nuance, dépendante d'un peu plus ou d'un peu moins de perfection dans les organes ; qu'il les fasse raisonner... comme lui. Mais que l'homme s'examine, s'analyse et s'approfondisse..., il verra d'un coup d'œil la distance infinie que l'Être Suprême a mise entre les bêtes et lui. » BUFFON, « Discours sur la nature des animaux » dans *Œuvres, op. cit.*, p. 494. Cf. Lamarck, *Philosophie Zoologique*, si l'homme n'était distingué des animaux que par son organisation, pourquoi en faire une famille à part ?

<sup>636</sup> Idée vitaliste. Cf. Gobineau. Avec l'homme, soustraction à l'influence du climat – probablement à la variabilité.

<sup>637</sup> KANT, *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, s. 30.

<sup>638</sup> Curieusement, les insectes sont si parfaits géomètres, machines si bien montées (Réaumur, Fontenelle), qu'on pourrait finir par se demander si Dieu n'est pas Celui des mouches et non des hommes. À la limite, l'homme débouté de sa place centrale. La justification va trop loin.

<sup>639</sup> LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, III.

de Buffon), les poissons-volants dont les nageoires deviennent ailes et pattes ? Les hommes et les femmes velus et avec des queues qu'on rencontre à Orléans et à Aix<sup>640</sup> ? Les grands chèvrepieds dont on ferait nos laquais (*Suite Entretien*, Diderot) ? Il est vrai que Maillet s'attire aussi bien les journalistes des *Mémoires de Trévoux* (1749) que l'ironie de Voltaire : « Malgré l'extrême passion qu'on a aujourd'hui pour les généalogies, il y a peu de gens qui croient descendre d'un turbot ou d'une sole »<sup>641</sup>.

Mais l'intention est-elle bien d'ébranler l'anthropocentrisme ?<sup>642</sup> L'intention chez Diderot est plutôt d'exalter la puissance pratique de la « Nature », à la surface de quoi nos espèces ne sont que des marques conventionnelles.<sup>643</sup> Les expériences ou les rêveries d'hybridation mettent sans doute en cause la spécificité de toute éternité de *l'homme physique* – elles font reculer l'avènement de l'homo sapiens – mais ne sont nullement équivalentes à une évolution par mutatis de la Vie entendue comme milieu physique.

En contrepartie, la critique sceptique (Montaigne, Hume), qui entend montrer que l'intelligence humaine n'est ni plus ni moins admirable que l'intelligence animale, ne remet nullement en cause le clivage homme-animal. On rapproche l'homme de l'animal pour le réinsérer dans une Nature vivante dont il devient une des potentialités – on ne songe pas à les réunifier dans *la Vie comme a priori matériel*<sup>644</sup>. L'animal reste l'Autre de l'homme – et n'est pas *inscrit en lui*, sinon pathologiquement. La juxtaposition de l'homme et des animaux résumée par le mot de Buffon : « S'il n'existait pas d'animaux, la nature de l'homme serait incompréhensible ». Mais les métamorphoses fantastiques, les réarrangements de molécules organiques qui passent de l'humus à la plante, de la plante à l'animal n'ont rien à voir avec une évolution de la vie et ne modifient en rien notre « supériorité de nature » ? Histoire ordonnée de la vie, ce serait une histoire finalisée, « ex machina » – et ce qu'on demande à la Nature, c'est la libre luxuriance : « tout ce qui peut être est ».

---

<sup>640</sup> *Ibid.*, II.

<sup>641</sup> EHRARD Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 206. (NT)

<sup>642</sup> VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, t. 27, Paris, Garnier, 1879, p. 156.

De Maillet pas transformiste : impossible que noirs et blancs puissent descendre les uns des autres – que les hommes qui ont des queues soient fils de ceux qui ni en ont point. Simplement attaque contre l'homme créé à l'image de Dieu.

<sup>643</sup> Cf. La Mettrie, l'hypothèse du singe parlant : « ne bornons point les ressources de la Nature ; elles sont infinies » – elles peuvent aller jusqu'à faire éclore l'humanité jusqu'ici obstruée dans l'animal.

<sup>644</sup> Vitalisme plutôt que matérialisme réducteur : Certes, Diderot reproche à Buffon des coupures abstraits dans le continuum organisation-vie-sentiment-pensée. Mais s'il nie l'originalité radicale de la vie ou de la pensée, c'est surtout pour les répandre dans les degrés infinis : la faculté de sentir « va en s'affaiblissant à mesure qu'on suit la chaîne des êtres en descendant » (Article « Animal »). Robinet : fausseté d'une distinction matière brute – organisée. Toute matière organique et sensible.

## **L'évolutionnisme et ses ambiguïtés**

Ni retour à « l'état de nature » ni inscription dans la « Nature » des hybridations et des métamorphoses ne remettent donc en cause la supériorité de nature garantie par la Genèse et reprise par la Raison laïcisée. L'Histoire, dimension de l'accomplissement rationnel, devient la ligne de partage la plus ineffaçable avec l'animalité. C'est seulement l' « Histoire » autrement entendue, somme des modifications du milieu et des transformations mécaniques subies par la matière vivante, qui pourra assurer à homme et animal une commune patrie *au niveau de l'animalité* – qui affleure chez les idiots humains (Darwin *versus* Leibniz).

Et pourtant, *là encore*, reprise de bien des naïvetés anthropocentriques : si la brute affleure dans l'insensé, comme les animaux sont intelligents ! Pas de différence de nature, assure Darwin, entre leurs signes et les nôtres : les cinq tons de l'aboïement. Là encore, donc, stratégie du rationalisme retourné : si la connaissance se réduit aux signes (La Mettrie) ou aux consécutions empiriques (Hume prenant le contre-pied de Leibniz), il faut l'attribuer à bien d'autres vivants – et l'histoire de la mythologie darwinienne (Leroi-Gourhan, *Geste & parole*, Ch. I) montre qu'on y a encore plus réhabilité le singe que rabaissé l'orgueil de l'homme.

## **En dernier ressort, l'animal ni dieu ni monstre, mais humanisé**

Le statut de l'animalité ne peut être *objectif* : contre-épreuve du niveau auquel nous définissons la rationalité. Plus « l'homo sapiens » coïncide avec le sujet anthropométrique, le « singe nu », plus s'étend la complicité homme-animal. Mais c'est notre frère ou notre ancêtre, et notre pouvoir sur lui seulement légitimé de façon plus paternaliste. Déformation (caricaturale ou monstrueuse) de l'homme, l'animal est la mesure de l'idéologie de l'ἄνθρωπος. Ni les animaux ni les dieux n'ont besoin de vivre en cité (*Polit.* I, 1253e) : preuve en est que c'est seulement chez les hommes que le λόγος τί τὸ δῆλον τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον. La zoologie ne fut-elle pas toujours une théologie inversée, – un des deux horizons merveilleux, un des deux horizons a-logiques et merveilleux sur lesquels se découpe notre normalité ? On a bien pu désacraliser l'animal : ce ne fut jamais sans l'investir de pouvoirs qui montrent combien il est plus difficile de désacraliser l'homme.

## Bibliographie

AINSLIE Donald, « Hume on Personal Identity », dans RADCLIFFE Elizabeth S. (éd.), *A Companion to Hume*, Oxford : WileyBlackwell, 2008.

ANDERSON Elizabeth, « Introduction », dans LE ROY Charles-Georges, *Lettres sur les animaux*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994.

ANDRAULT Raphaële, BUCHENAU Stefanie, CRIGNON Claire, REY Anne-Lise (dirs.), *Médecine et philosophie de la nature humaine de l'âge classique aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

ARCO JÚNIOR Mauro Dela Bandeira, *A origem da alteração e a alteração de origem : antropologias de Rousseau*, thèse, Faculté de philosophie, lettres et sciences humaines, Université de São Paulo, 2018.

ÁRDAL Pall S, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburg, Edinburg University Press, 1989.

ARISTÓTELES, *História dos animais*, (trad.) Maria de Fátima Sousa e Silva, São Paulo, Martins Fontes, 2014.

ARNOLD Denis G., « Hume on the moral difference between humans and other animals », *History of Philosophy Quarterly*, 12/3, 1995, p. 303-316.

ATTANASIO Alessandra, *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni nel «Trattato della natura umana» di Hume*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

AZOUVI François, « Homo duplex », *Gesnerus*, n. 42, 1985, p. 229-244.

BAIER Annette, *A Progress of Sentiments*, Harvard, Harvard University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. « Hume's touchstone », *Hume Studies*, 36.1, 2010, p. 51-60.

BARDOUT Jean-Christophe, « Le corps du moi. Remarques sur le *Traité des sensations* », *Les Études philosophiques*, n. 123, 2017/4, p. 531-554.

BARIDON Michel, « Une lettre inédite d'Edward Gibbon à Jean-Baptiste Antoine Suard », *Études anglaises*, 24, 1971, p. 79-87.

BAYLE Pierre, « Rorarius », dans *id.*, *Dictionnaire historique et critique*, 1697.

BEAUCHAMP Tom L., « Hume on the Nonhuman Animal », *Journal of Medicine and Philosophy*, 24 (4), 1999, p. 322-335.

BERCHTOLD Jacques, GUICHET Jean-Luc (dir.), « L'Animal des Lumières », *Revue Dix-huitième siècle*, n. 42, Paris, La Découverte, 2010.

BERTRAND Aliénor, AARSLEFF Hans (éds.), *Condillac : L'origine du langage*, Paris, PUF, 2002.

BERKELEY George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Chicago, London Agents, 1910.

\_\_\_\_\_. *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries*, dans *id.*, *Works*, vol. V. London, C. Hitch and C. Davis, 1744.

BINET Georges, ROGER Jacques, *Un autre Buffon*, Paris, Hermann, 1977.

BINOCHÉ Bertrand (dir.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.

BLANCKAERT Claude, « La valeur de l'homme : l'idée de nature humaine chez Buffon », dans GAYON Jean (dir.), *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992.

BORDEU Théophile de, *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action*, Paris, G.-F. Quillau Père, 1751.

BOUTANG, Pierre-André (dir.), *L'abécédaire de Deleuze*. Paris, 1995, Film/documentaire.

BOUGEANT Guillaume-Hyacinthe, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, Paris, chez Gissey, Bordelet, Ganeau, 1739.

BOULLIER David-Renaud, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, Amsterdam, F. Changuinon, 1728.

BOURDIN Jean-Claude, « L'anthropomorphisme de Charles-Georges Leroy chasseur et philosophe », *Dix-huitième siècle*, 2010/1, n. 42, p. 353-366.

BRAHAMI Frédéric, *Introduction au Traité de la nature humaine*, Paris, Puf, 2003.

\_\_\_\_\_. « La généalogie du moi dans la philosophie de Hume », *Revue philosophique de la France e de l'étranger*, t. 126, 2001/2, p. 169-190.

\_\_\_\_\_. « Hume, contractualiste ? Famille, droit, pouvoir dans la philosophie de Hume », *Philosophique*, 12, 2009, p. 79-92.

BRUNET Olivier, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, Paris, A. G. Nizet, 1965.

BRUNSCHVICG Léon, « Le progrès de l'analyse réflexive (I : Condillac et Maine de Biran) », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 6-3, 1926, p. 224-256

BUCKLE Stephen, *Natural Law and the Theory of Property : Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

BUFFON Georges-Louis Leclerc, *Histoire Naturelle, générale et particulière*, 36 vols, Paris, Imprimerie royale, 1749–1789.

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*, texte établi, introduit et annoté par Stéphane Schmitt avec la collaboration de Cédric Crémière, Honoré Champion, Paris, 2007-2021.

\_\_\_\_\_. *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_. *Histoire Naturelle des Oiseaux*, Paris, Imprimerie Royale, 1770-1785.

\_\_\_\_\_. *Le chien*, éd. Bruno Vincent, Paris, Arléa, 1994.

BURGAT Florence, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006.

BURKHARDT JR Richard Wellington, « Le comportement animal et l'idéologie de domestication chez Buffon et chez les éthologues modernes », dans GAYON Jean (dir.), *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 569-582.

CABANIS Pierre-Jean-Georges, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, 1802.

CANGUILHEM Georges, « L'Homme et l'animal du point de vue psychologique selon Charles Darwin », dans *id.*, *Œuvres complètes Tome III : Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*, Paris, Vrin, 2019.

\_\_\_\_\_. *La Formation du concept de reflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, 1977.

\_\_\_\_\_. *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009 [1965].

CANTOR Paul A., « The Metaphysics of Botany : Rousseau and the New Criticism of Plants », *Southwest Review*, v. 70, n. 3, 1985, p. 362-380.

CARLSON Asa, « There is just one Idea of Self in Hume's Treatise », *Hume Studies*, v. 35, n. 1, 2, 2009, p. 171-184.

CASINI Paolo, « Buffon et Newton », dans GAYON Jean (dir.), *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 299-308.

CASSIN Barbara, LABARRIÈRE Jean-Louis, DHERBEY, Gilbert Romeyer (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997.

CASTRO Clara Carniceiro, « Des esprits animaux atomiques ? Une interprétation pour l'origine de l'âme matérielle du XVIII<sup>e</sup> siècle. De Telesio à Sade », dans KLEIMAN-LAFON Sylvie, LOUIS-COURVOISIER Micheline (org), *Les Esprits Animaux, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles: Litterature, Histoire, Philosophie, Épistémocritique*, Genève, Fondation Hardt, 2018, p. 171-192.

CICERON, *La nature des dieux*, Paris, Le Belles Lettres, 2022.

*Sobre a natureza dos Deuses [De Natura Deorum]*.

CHARRAK André, *Empirisme et métaphysique. L'« Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003.

CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998.

\_\_\_\_\_. « La science des passions », « Introduction », dans HUME David, *Dissertation sur les passions* suivie de *Des passions (Traité de la nature humaine, livre II)*, Flammarion, Paris, 1991.

COMTE Auguste, *Cours de philosophie positiviste. Leçons 46-51*, Paris, Hermann, 1975.

CONDILLAC Etienne Bonnot de, *Traité des animaux*, Paris, Vrin, 2004.

\_\_\_\_\_. *Œuvres philosophiques de Condillac*, éd. Georges Le Roy, 3v, Paris, PUF, 1947.

\_\_\_\_\_. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2014.

\_\_\_\_\_. *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984.

\_\_\_\_\_. *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, texte établi, présenté et annoté par G. Le Roy, Paris, Puf, 1953, p. 85.

\_\_\_\_\_. *Lógica e outros escritos*, trad. Pedro Paulo Pimenta, São Paulo, Editora Unesp, 2017.

\_\_\_\_\_. *Tratado dos animais*, dans CONDILLAC Etienne Bonnot de, LE ROY Charles-Georges, *A inteligência dos animais*, trad. Dario Galvão e Lourenço Fernandes Neto e Silva, São Paulo, Unesp, 2022.

\_\_\_\_\_. *Tratado das sensações*, trad. Denise Bottmann, São Paulo, Unesp, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, trad. Fernão Salles, São Paulo, Editora Unesp, 2018.

COHN Eduardo, *How Forests Think - Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013

CONRY Yvette, « Une lecture newtonienne de Lamarck est-elle possible ? », dans Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur l'Histoire des Idées de l'Université de Picardie, *Lamarck et son temps. Lamarck et notre temps*, Paris, Vrin, 1981, p. 37-57.

CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l'art médical*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

CULLEN William, *Institutions of medicine. Part I, Physiology*, 3rd éd., Charles Elliot, T. Cadell, Edinburgh, Londres, 1785, [1772].

CURRAN Andrew, *Diderot and the art of thinking freely*, New York, Other Press, 2019.

CUVIER Frederic, « Instinct », dans *id.*, *Dictionnaire des sciences naturelles*, t. XXIII, Paris, F. G. Levrault, 1822.

DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004.

DARMANSON Jean-Marie, *La bête transformée en machine*, Amsterdam, (sans nom d'éditeur), 1684.

DARWIN Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, London, Penguin, 1968.



\_\_\_\_\_. « Essay on instinct », dans ROMANES George John, *Mental evolution in animals. With a posthumous essay on instinct by Charles Darwin*, London, Kegan Paul Trench & Co., 1883, p. 355-384.

\_\_\_\_\_. *Charles Darwin's Natural Selection, being the Second Part of his Big Species Book Written from 1856-1858*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

DARWIN Charles, CHAUVIN Rémy, *L'Instinct animal*, Paris, Contrastes / Esprit du temps, 1990.

DE PIERRIS Graciela, « Hume and Locke on Scientific Methodology : The Newtonian Legacy », *Hume Studies*, v. 32, n. 2, 2006, p. 277-330.

DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979.

\_\_\_\_\_. « Anthropologie et économie chez Hume : la formation de la société civile », dans GAUTIER Claude (dir.), *David Hume et la question de la société civile*, Paris, PUF, p. 17-47.

DELEUZE Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 2014 [1953].

\_\_\_\_\_. « Instincts et institutions », dans *id.*, *L'Île déserte*, éd. David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.

\_\_\_\_\_. *Empirismo e subjetividade*, São Paulo, Editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. « Instintos e instituições », dans *id.*, *A ilha deserta*, São Paulo, Ed. Iluminuras, 2019.

DERRIDA Jacques, *L'archéologie du frivole*, Paris, Galilée, 1973.

\_\_\_\_\_. *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 3 vol., textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, 1976-1983.

DESPRET Vinciane, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.

DÉTIENNE Marcel, VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 2018.

DIDEROT Denis, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Paris, Éditions Gallimard, 1951.

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*, 20 vols, Paris, 1875–77.

\_\_\_\_\_. “Commentaire sur la Lettre sur l’homme et ses rapports de Hemsterhuis”, dans HEMSTERHUIS François, *Lettre sur l’homme et ses rapports*, New Haven, Yale University Press, 1964, p. 227.

DIDEROT Denis, D’ALEMBERT Jean Le Rond (éds.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 17v. Paris, 1751-1772.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia*, org. Pedro Pimenta e Maria das Graças de Souza, 6v, São Paulo, Editora Unesp, 2015-2017.

DIERAUER Urs, « Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique », dans CASSIN Barbara, LABARRIERE Jean-Louis, ROMEYER-DHERBEY Gilbert (dir.), *L’Animal dans l’Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 3-30.

DOUGHERTY Frank W. P., *La Métaphysique des sciences. Les origines de la pensée scientifique et philosophique de Buffon en 1749*, thèse, Université de Paris-I, 1980.

DOUTHWAITE Julia V., *The Wild Girl, Natural Man, and the Monster : Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment*, London, University of Chicago Press, 2002.

DU FOUILLOUX Jacques, *La vénerie*, Paris, Émile Nourry, 1561.

DUCHESNEAU François, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

\_\_\_\_\_. « Buffon et la physiologie », dans GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992, p. 451-462.

\_\_\_\_\_. *L’empirisme de Locke*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1973.

\_\_\_\_\_. « Condillac Critique de Locke », *Studi Internazionali di Filosofia*, 6, 1974, p. 77–98.

DUCHET Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, Albin Michel, 1995 [1971].

DUNHAM Jeremy, « Habit of Mind. A Brand New Condillac », *Journal of Modern Philosophy*, 1(1), 2019, p. 1-18.

EHRARD Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

ELIEN, *La Personnalité des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018.

ETCHEGARAY Claire, HAMOU Philippe (dir.), *Lire l'Enquête sur l'entendement humain de Hume*, Paris, Vrin, 2022.

FÉDI Laurent, « Charles-Georges Leroy et la perfectibilité des animaux », dans BINOCHÉ Bertrand (dir.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, p. 170-199.

FERGUSON Adam, *Principles of moral and political science*, Printed for A. Strahan and T. Cadell, W. Creech, London, Edinburgh, 1792.

FORBES Duncan, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

FLOURENS Pierre, *De l'Instinct et de l'intelligence des animaux*, Paris, C. Pitois, 1861 [1841].

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

FRASCA-SPALDA Marina, *Space and Self in Hume's Treatise*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

FRASCA-SPALDA Marina, KAIL, Peter J. E. (éd.), *Impressions of Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

FRY Richard J., « Smith and Hume on Animal Minds », *Journal of Scottish Philosophy*, 16 (3), 2018, p. 227-243.

GAUTIER Claude, « La raison des animaux (section IX) », dans ETCHEGARAY Claire, HAMOU Philippe (dir.), *Lire l'Enquête sur l'entendement humain de Hume*, Paris, Vrin, 2022, p. 213-227.

\_\_\_\_\_. « Expérience et relation chez Hume », dans PERREAU Laurent (éd.), *L'expérience*, Paris, Vrin, 2010, p. 41-64.

GAUTIER Claude (dir.), *David Hume et la question de la société civile*, Paris, PUF, 2001.

GAUKROGER Stephen, *The Natural and the Human : Science and the Shaping of Modernity 1739-1841*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

\_\_\_\_\_. *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

GONTIER Thierry, *La question animale. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011.

\_\_\_\_\_. *L'Homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, Puf, 1999.

\_\_\_\_\_. *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998.

GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006.

\_\_\_\_\_. *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011.

\_\_\_\_\_. « Âme des bêtes et matérialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans GUICHET Jean-Luc (dir.), *De L'Animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (xvii<sup>e</sup>-xxi<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2010.

GRAÇAS DE SOUZA Maria das, *Natureza e ilustração : sobre o materialismo de Diderot*, São Paulo, Editora Unesp, 2002.

GREGORY John, *A Comparative View of the State and the Faculties of Man with those of the Animal World*, Londres, 1766.

GRIMM Friedrich Melchior Freiherr von, DIDEROT Denis, *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot*, 16 vols, Paris, Garnier frères, 1877-1882.

GROSRICHARD Alain, « Une expérience psychologique au dix-huitième siècle », *Cahiers pour l'analyse*, n. 1/2, 1966, p. 103-115.

HAMOU Philippe, « L'instabilité des définitions de l'homme dans l'*Essai sur l'entendement humain* », *Corpus*, 57, Université Paris Ouest – Nanterre – La Défense, 2009, p. 19-50.

HARAWAY Donna J. *The Companion Species Manifesto : Dogs, People and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003.

\_\_\_\_\_. *When Species Meet*. Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2008.

HARVEY William, *De Motus Cordis, Étude anatomique du mouvement du cœur et du sang chez les animaux*, trad. C. Laubry, Paris, G. Doin, 1950 [1628].

HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Londres, Oxford University Press, 1936.

HERZFELD Chris, *Wattana : Un orang-outan à Paris*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012.

HOQUET Thierry, *Buffon : Histoire Naturelle et philosophie*. Paris, Honoré Champion, 2005.

\_\_\_\_\_. « La comparaison des espèces : ordre et méthode dans l'*Histoire Naturelle* de Buffon », *Corpus. Revue de philosophie*, n. 43, 2003, p. 355-416.

HOLBACH Baron de, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, éd. Jacques-André Naigeon, Paris, 1820.

HUME David, *Treatise of Human Nature*, éd. David Fate Norton e Mary J. Norton. Oxford, Clarendon Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *A Treatise of Human Nature*, éd. P. H. Nidditch & Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *An Inquiry Concerning Human Understanding*, éd. Tom L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, éd. Tom L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *A Dissertation on the Passions, The Natural History of Religion*, éd. Tom L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Essays, Moral, Political and Literary*, éd. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987.

\_\_\_\_\_. *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, éd. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *The Natural History of Religion*, Londres, A. and H. Bradlaugh Bonner, 1889 [1757].

\_\_\_\_\_. *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vols, Indianapolis, Liberty Fund, 1983.

\_\_\_\_\_. *The Letters of David Hume*, 2 vols, éd. J. Y. T. Greig, Oxford, Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana*, trad. Déborah Danowski, São Paulo, Ed. Unesp, 2000.

\_\_\_\_\_. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, trad. José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, Ed. Unesp, 2003.

\_\_\_\_\_. *Diálogos sobre a religião natural*, trad. José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *História natural da religião*, trad. Jaimir Conte. São Paulo, Ed. Unesp, 2004.

\_\_\_\_\_. *História da Inglaterra*, trad. Pedro Paulo Pimenta, São Paulo, Ed. Unesp, 2017.

HURLBUTT Robert H., *Hume, Newton and the Design Argument*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1985.

HUXLEY Thomas, *Hume, sa vie, sa philosophie*, trad. Gabriel Compayré, Paris, Germer Baillière, 1880.

JAFFRO Laurent, *La couleur du goût : psychologie et esthétique au siècle de Hume*, Paris, Vrin, 2019.

JAYNES Julian, « The Historical Origins of ‘Ethology’ and ‘Comparative Psychology’ », *Animal Behaviour*, 17, 1969, p. 601-606.

JOUANNA Jacques, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992.

JOURNAL DES SÇAVANS, Paris, C. J. Panckoucke, 1765.

KAIL Peter J. E, *Projection and Realism in Hume’s Philosophy*, Oxford : Oxford University Press, 2007.

KUNTZ Rolf, « Hume : A teoria social como sistema », *Kriterion*, 52 (124), 2011, p. 457-490.

LA METTRIE Julien Offray de, *L'Homme-machine*, Paris, Éditions Denoël/ Gonthier, 1981.

LARUE Renan, *Le Végétarisme des Lumières. L'abstinence de viande dans la France du xviii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

LAMARCK Jean-Baptiste de, *Philosophie Zoologique*, Paris, Flammarion, 1994.

LE ROY Charles-Georges, *Sur l'intelligence des animaux*, éd. Paul Jimenes, Paris, Éditions Sillage, 2017.

\_\_\_\_\_. *Lettres sur les animaux*, éd. Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994.

\_\_\_\_\_. « Instinct des animaux (histoire de la philosophie) », dans NAIGEON Jacques-André (éd.), *Philosophie ancienne et moderne*, t. III, Encyclopédie méthodique, Paris, H. Agasses, 1794.

\_\_\_\_\_. *Sobre a inteligência dos animais*, dans CONDILLAC Etienne Bonnot de, LE ROY Charles-Georges, *A inteligência dos animais*, trad. Dario Galvão e Lourenço Fernandes Neto e Silva, São Paulo, Unesp, 2022.

LEBRUN Gerard, *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Editora Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. « L'Homme et l'animal », manuscrit inédit publié en annexe de cette thèse.

LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

LIFSCHITZ Avi, « The Book of Job and the Sex Life of Elephants : The Limits of Evidential Credibility in Eighteenth-Century Natural History and Biblical Criticism », *Journal of Modern History*, n. 91, 2019, p. 739-775.

LILTI Antoine, *L'Héritage des Lumières : Ambivalences de la modernité*, Points, Paris, 2022.

LINNÉ Carl Von, *Systema naturae, sive Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, et species*, Lugduni Batavorum, T. Haak, 1735.

LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding*, C. H. Kay, Philadelphia, 1847.

\_\_\_\_\_. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, (trad.) Pierre Coste, Amsterdam, Pierre Mortier, 1742.

LORENZ Konrad, *Os Fundamentos da Etologia*, São Paulo, Editora da Unesp, 1995.

LOVEJOY Arthur O, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

\_\_\_\_\_. « Monboddo and Rousseau », *Modern Philology*, v. 30, n. 3, 1933, p. 275-296.

LUCRÈCE, *De la Nature*, trad. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

MALEBRANCHE Nicolas, *De la recherche de la vérité*, Paris, Garnier Frères, 1910.

MALHERBE Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. *Kant ou Hume, ou la raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1993.

\_\_\_\_\_. « Le Problème de l'identité dans la philosophie sceptique de David Hume », *Revue Internationale de Philosophie*, v. 30, n. 115/116 (1/2), 1976, p. 28-46.

MALSON Lucien, *Les enfants sauvages. Mythe et réalité*, Paris, Éditions 10/18, 2014.

MARKOVITZ Francine, « Remarques sur l'histoire du problème de l'âme des bêtes », *Corpus : Revue de philosophie*, n. 16, 1991, p. 79-92.

MAROTEAUX Vincent, « Gardes forestiers et gardes-chasse du roi à Versailles : approche d'un milieu social », *Revue forestière française*, 1986, 38 (6), pp.573-581

MARTINEZ-CONTRERAS Jorge, « Des mœurs des singes : Buffon et ses contemporains », dans GAYON Jean (dir.), *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992, p. 557-568.

MARTINEZ-CONTRERAS Jorge, MONTIEL-CASTRO Augusto J., « Charles-Georges Le Roy y los Orígenes de la etologia lustrada », México, Cedar, 2013.

MCINTERY Jane, « Personal identity and the passions », *Journal of the History of Philosophy*, 27, 4, 1989.

MENGAL Paul, « La psychologie de Buffon à travers le traité *De l'Homme* », dans GAYON Jean (dir.), *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*.

MICHAUD Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983.



MIDGLEY Mary, *Beast and Man : The Roots of Human Nature*, Routledge, London, 2003 [1979].

MONBODDO James Burnett, *Origin and Progress of Language*, 6 vol., J. Balfour, T. Cadell, London, Edinburgh, 1773-1792.

MONTAIGNE Michel de, *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Flammarion, 1999.

\_\_\_\_\_. *Les Essais*, Paris, Honoré Champion, 1989.

MONTEIRO João Paulo, « Tendência e realidade em Hume e Freud », *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972.

\_\_\_\_\_. *Teoria, retórica, ideologia : ensaio sobre a filosofia política de Hume*, São Paulo, Ática, 1975.

\_\_\_\_\_. *Natureza, conhecimento e moral na filosofia de Hume*, livre-docência pela Universidade de São Paulo, 1973.

MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995.

\_\_\_\_\_. « O empirismo na radicalidade. Introdução à leitura do *Tratado das Sensações* », dans CONDILLAC, *Tratado das sensações*, trad. Denise Bottmann, Campinas, Editora da Unicamp, 1993.

MORGAN Lewis Henry, *The American Beaver*, Nova York, Dover Publications, 1986 [1868].

MORIZOT Baptiste, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Paris, Éditions Wildproject, 2016.

\_\_\_\_\_. *Manières d'être vivant*, Paris, Actes Sud, 2020.

NOUVELLES ECCLESIASTIQUES, Le Clère, Paris, 1754.

NEWTON Isaac, *Opticks*, 2. Ed., W. and J. Innys, London, 1718.

NOXON James, « Senses of Identity in Hume's Treatise », *Dialogue*, 8 (3), 1969, p. 367-384.

OWEN David, *Hume's Reason*, Nova York, Oxford University Press, 2002 [1999].

PAGANINI Gianni, « Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », *Dix-Huitième Siècle*, 24, 1992, p. 165-178.

PARADIS Swann, *Imagination, Jugement, Génie : La Fabrique Des Quadrupèdes Dans L'histoire Naturelle De Buffon (1707-1788)*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval, 2008.

PASSMORE John, *Hume's Intentions*, London, Duckworth, 1980.

\_\_\_\_\_. « Pride Produces the Idea of Self : Hume on Moral Agency », *Australasian Journal of Philosophy*, v. 68 (3), 1990, p. 255-269.

PEIRCE Charles Sanders, « Comment se fixe la croyance ? », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n. 6, 1878.

PIMENTA Pedro Paulo. G., *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da ilustração*, São Paulo, Editora Unesp, 2018.

PIMENTA Pedro Paulo. G., CASTRO Clara Carniceiro, « Diderot ou la métaphysique au crible de la physiologie », *Siglo Dieciocho*, v. 2, 2021, p. 167-186.

PHILLIPE Père, *Voyage d'Orient du P. Philippe de la Très Sainte Trinité*, carme déchaussé, Lyon, 1669.

PLATON, *Protagoras*, dans PLATON, *Œuvres complètes*, t. III, 1a partie, Paris, Belles Lettres, 2002.

PLUCHE Abée Noël-Antoine, *Le Spectacle de la nature*, Paris, Estienne et Jean Desaint, t. I, 1732.

PLUTARQUE, *L'Intelligence des animaux*, dans *id.*, *Œuvres Morales*, XIV, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

PRADO JR. Bento, « Hume, Freud e Skinner. Em torno de um parágrafo de G. Deleuze », *Revista Discurso*, n. 12, 1980.

PYRARD DE LAVAL François, *Voyage, contenant sa navigation aux Indes Orientales, aux Moluques, & au Brésil*, Paris, 1619.

QUENET Grégory, *Versailles, une histoire naturelle*, Paris, La Découverte, 2015.

RÉAUMUR René-Antoine Ferchault de, *Mémoires pour servir à l'Histoire des Insectes*. Paris, l'Imprimerie Royale, 6 vols, 1734-1742.

REID Thomas, *An Inquiry into the Human Mind : On the Principles of Common Sense*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.

REIMARUS Hermann Samuel, *Observations physiques et Morales sur l'instinct des animaux, leur industrie et leur mœurs*, Paris, Jombert, 1770.

RENK, Jean-Luc, SERVAIS Véronique, « Charles-Georges Leroy (1723-1789), une vision large de l'animal », dans LE ROY Charles-Georges, *L'intelligence des animaux*. Paris, Ibis Press, 2006.

RIBEIRO DE MOURA Carlos Alberto, « David Hume para além da epistemologia », dans *Crise e racionalidade*, São Paulo/ Curitiba, Humanitas, 2002.

RICHARDS Robert, « The influence of sensationalist tradition on early theories of evolutionary behavior », *Journal of the History of Ideas*, 1979, v. 40, p. 85-105.

RICKEN Ulrich, *Linguistic, anthropology and philosophy in the French Enlightenment*, Londres, Nova York, Routledge, 1994.

ROGER Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1993.

\_\_\_\_\_. *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989.

\_\_\_\_\_. « Buffon et la théorie de l'anthropologie », dans BINGHAM Alfred. J., TOPAZIO Virgil W. (éd), *Enlightenment Studies in Honour of Lester G. Crocker*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1979, p. 253-262.

RORTY Amelie, « Pride Produces the Idea of Self : Hume on Moral Agency », *Australasian Journal of Philosophy*, v. 68, n. 3, p. 255-269.

ROHAULT Jacques, *Entretiens sur la Philosophie*, Paris, M. le Petit, 1671.

ROULIN Jean-Marie, « Les plantes ont-elles une âme ? La sensitive de Descartes à Delille », *Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, 1992, 1, p. 81-102.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Frères, 1964.

\_\_\_\_\_. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Imprimerie de Decourchant, 1831.

\_\_\_\_\_. « Les Rêveries du Promeneur Solitaire » dans *id.*, *Collection complète des œuvres de Rousseau*, t. XX, Genève, 1782.

ROUSSEAU Nicolas, *Connaissance et Langage chez Condillac*, Genebra, Droz, 1986.

- SALAÜN Franck, *Hume. L'identité personnelle*, Paris, Puf, 2014.
- SALLES Fernão de Oliveira, « Natureza e artifício : Hume crítico de Hutcheson e Mandeville », *Discurso*, 50 (1), 2020, p. 65–79.
- SALNOVE Robert de, *La Vénerie Royale*, Paris, M. Charles Godde, 1870 [1665].
- SCHWARTZ Élisabeth, « Le statut des signes et la présupposition mutuelle de la nature et de l'art dans le système de Condillac », *Les Études philosophiques*, 128, 2019/1, p. 19-55.
- SERRES Michel, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 2020.
- SERNA Pierre, *Comme des bêtes, Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)*, Paris, Fayard, 2017.
- SIGAUT François, « Les outils et le corps », *Communications*, 81, 2007, p. 9-30.
- SIMON Anne, *Une bête entre les lignes. Essai de zoopoétique*, Paris, Wildproject, 2021.
- SGARD Jean, *Condillac et les problèmes du langage*, Genève, Slatkine, 1982.
- SLOAN Phillip R., « Buffon-Linnaeus Controversy », *Isis*, 1976, v. 67, n. 3, p. 356-375.
- SMITH Adam, *The Theory of Moral Sentiments and Essays on Philosophical Subjects*, Londres, Alex. Murray & Son, 1869.
- SMITH Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, Baskingstoke, UK, and New York, Macmillan, 2005 [1941].
- SOLON Jean-François, *La Cour de France*, Perrin, Paris, 2014.
- SPADA Emanuela Cenami, « Amorphism, mechanomorphism, and anthropomorphism », dans MITCHELL Robert W., THOMPSON, Nicholas S., MILES, H. Lyn (éds.), *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, State University of New York Press, 1997.
- STAROBINSKI Jean, *La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1997.
- STENGERS Isabelle, *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 2022.
- STÉPANOFF Charles, *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, Paris, La Découverte, 2021.
- STIVAL Monica, *Subjetividade, espaço e tempo em David Hume*, São Paulo, Humanitas Fflch/Usp, 2015.

STOCZKOWSKI Wiktor, « L'anthropologie des animaux. Éthologie animale et savoirs anthropologiques dans l'œuvre de Charles-Georges Le Roy », *Revue de synthèse*, 5e série, année 2003, p. 237-260.

STRAWSON Galen, *The evident connexion : Hume on personal identity*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

TAYLOR Charles, « The importance of Herder », dans ULLMANN-MARGALIT Edna, MARGALIT Avishai (Eds.), *Isaiah Berlin, A celebration*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 40–63.

TINLAND Franck, *L'homme Sauvage : homo ferus et homo sylvestris*, Paris, L'Harmattan, 2003.

THOMAS D'ACQUIN, *On the Government of Rulers. De Regimine Principum. Ptolemy of Lucca, with portions attributed to Thomas Aquinas*, trad. James Blythe, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1997.

THOMAS Keith, *Man and the Natural World : Changing Attitudes in England 1500-1800*, Londres, Penguin Books, 1984.

THORPE W. H., *Breve historia de la etologia*, Cast. Alianza Editorial, Madrid, 1982.

UEXKÜLL Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Rivages, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf, 2009.

VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877-1885.

WAAL Frans de, *The Ape and the Sushi Master. Cultural Reflections by a Primatologist*, New York, Basic Books, 2001.

WALDOW Anik, « Condillac on being human : Language and reflection reconsidered », *European Journal of Philosophy*, 29 : 2, 2022, p. 504-519.

WAXMAN Wayne, *Hume's Theory of Consciousness*, New York, Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Kant's Model of the Mind. A New Interpretation of Transcendental Idealism*, Nova York, Oxford University Press, 1991.

WILSON Fred, *Body, Mind and Self in Hume's Critical Realism*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008.

WOLFE Charles, *La Philosophie de la biologie avant la biologie. Une histoire du vitalisme*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

WRIGHT John P., *The Sceptical Realism of David Hume*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

\_\_\_\_\_. « Metaphysics and Physiology : Mind, Body, and Animal Economy in Eighteenth-Century Scotland », dans STEWART, M. A. (éd.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

YOLTON John W., *Locke and French Materialism*, Nova York, Oxford University Press, 2004 [1991].

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

A razão dos animais no século XVIII  
entre filosofia e história natural:  
Hume, Condillac, Buffon e Le Roy

Dario de Queiroz Galvão Neto

volume 1 (português)

São Paulo

2023

Dario de Queiroz Galvão Neto

A razão animal no século XVIII  
entre filosofia e história natural:  
Hume, Condillac, Buffon e Le Roy

versão original

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em dupla titulação com a Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador (USP-Brasil): Prof. Dr. Pedro Paulo Pimenta

Orientador (Paris 1-França): Prof. Dr. Laurent Jaffro

São Paulo

2023



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

G182r Galvão Neto, Dario de Queiroz  
A razão dos animais no século XVIII entre filosofia e história natural: Hume, Condillac, Buffon e Le Roy / Dario de Queiroz Galvão Neto; orientador Pedro Paulo Garrido Pimenta; coorientador Laurent Jaffro - São Paulo, 2023.  
359 f.

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

1. Antropologia da Luzes. 2. História e Filosofia das Ciências. 3. Sensualismo. 4. Animal. 5. Etologia. I. Pimenta, Pedro Paulo Garrido, orient. II. Título.

*Para Edwige e Hugo.*

Nous avons un si violent penchant à surfaire nos qualités et à diminuer nos défauts, qu'il semblerait presque que c'est à l'homme à faire le traité de la force, et à l'animal celui de la raison.

Denis Diderot,  
*Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient.*

## Resumo

GALVÃO NETO, Dario de Queiroz. **A razão animal no século XVIII entre filosofia e história natural: Hume, Condillac, Buffon e Le Roy.** 2023. 359 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo (Brasil); École Doctorale de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (França). São Paulo, Paris.

Esta tese interroga a noção de razão animal no século XVIII. Argumenta-se que essa noção adquire um papel central nas obras de Hume e Condillac, e que ela é consideravelmente desenvolvida em Buffon e em Le Roy. Na contramão da doutrina cartesiana do animal-máquina, Hume e Condillac defendem que os animais são dotados de racionalidade assim como os seres humanos. Assim, não somente a razão animal é integrada aos seus sistemas filosóficos, mas ainda ela se torna o modelo a partir do qual se pode pensar toda racionalidade possível. Mostraremos primeiro como a descoberta da função epistemológica do animal representa um momento decisivo nas críticas da tradição realizadas por Hume e por Condillac. Em seguida, em Buffon e em Le Roy, nós analisaremos a maneira como a observação da vida concreta dos animais tende a substituir as considerações abstratas e puramente conceituais, levando o leitor de suas obras a conhecer as barragens dos castores, as assembleias que precedem a migração dos pássaros, as estratégias empregadas pelos cervos e pelas lebres para evitar as armadilhas do caçador, e tantas outras mais. A noção de razão animal forjada no quadro de um pensamento filosófico ganha a partir de então um novo vigor: inspirado tanto pelos escritos naturalistas de Buffon quanto pelo sensualismo de Condillac, Le Roy não recusará aos animais nem a linguagem articulada nem a capacidade de transmissão de conhecimentos de geração em geração. Nestes quatro autores, nós encontramos então a gênese de um pensamento etológico fundamental para a definição da razão humana no século XVIII.

**Palavras-chave:** Antropologia da Luzes, História Natural, História e Filosofia das Ciências, Sensualismo, Animal, Linguagem, Etologia.

## Résumé

GALVÃO NETO, Dario de Queiroz. **La raison des animaux au XVIII<sup>e</sup> siècle entre philosophie et histoire naturelle : Hume, Condillac, Buffon et Le Roy.** 2023. 359 f. Thèse (Doctorat). Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines. Département de Philosophie, Université de São Paulo (Brésil) ; École Doctorale de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (France). São Paulo, Paris.

Cette thèse interroge la notion de raison animale au XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous soutenons que cette notion acquiert un rôle central dans les œuvres de Hume et de Condillac, et qu'elle est développée considérablement chez Buffon et chez Le Roy. À l'encontre de la doctrine cartésienne de l'animal-machine, Hume et Condillac soutiennent que les animaux sont doués de rationalité au même titre que les êtres humains. Ainsi, non seulement la raison animale est intégrée à leurs systèmes philosophiques, mais encore elle devient le modèle à partir duquel on peut penser toute rationalité possible. Nous montrerons d'abord comment la découverte de la fonction épistémologique de l'animal représente un moment décisif dans les critiques de la tradition menées par Hume et par Condillac. Ensuite, chez Buffon et chez Le Roy, nous analyserons la façon dont l'observation de la vie concrète des animaux tend à se substituer à des considérations abstraites et purement conceptuelles, amenant leurs lecteurs à connaître les barrages de castors, les assemblées qui précèdent la migration des oiseaux, les stratégies employées par les cerfs et par les lièvres pour éviter les pièges du chasseur, et bien d'autres encore. La notion de raison animale forgée dans le cadre d'une pensée philosophique prend dès lors une nouvelle vigueur : s'inspirant à la fois des écrits naturalistes de Buffon et du sensualisme de Condillac, Le Roy ne refusera aux animaux ni le langage articulé ni la capacité de transmission de connaissances de génération en génération. Chez ces quatre auteurs, nous retrouvons ainsi la genèse d'une pensée éthologique fondamentale pour la définition de la raison humaine au XVIII<sup>e</sup> siècle.

**Mots-clés :** Anthropologie des Lumières, Histoire Naturelle, Histoire et Philosophie des Sciences, Sensualisme, Animal, Langage, Éthologie.

## Abstract

GALVÃO NETO, Dario de Queiroz. **Animal Reason in the 18th Century between Philosophy and Natural History: Hume, Condillac, Buffon, and Le Roy.** 2023. 359 f. Thesis (PhD). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo (Brasil); École Doctorale de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (França). São Paulo, Paris.

This PhD dissertation examines the notion of animal reason in the eighteenth century. I argue that this notion plays a central role in the works of Hume and Condillac, and it is further developed in Buffon's and Le Roy's writings. In contrast to the Cartesian animal-machine doctrine, Hume and Condillac argue that animals are endowed with rationality as well as human beings. Animal reason is not only integrated into their philosophical systems, but it also becomes the model from which all possible rationality can be conceived. I will first show how the discovery of the epistemological function of the animal represents a decisive moment in the critiques of tradition carried out by Hume and Condillac. I shall then analyse how Buffon and Le Roy replace abstract and purely conceptual considerations with observations of the concrete lives of animals. Their readers are indeed confronted with accounts of beaver dams, assemblies preceding bird migration, strategies employed by deer and hares to avoid the hunter's traps, and more. The notion of animal reason arising from philosophy thus takes on new vigour: inspired by both Buffon's naturalist texts and Condillac's sensualism, Le Roy does not deny animals the ability for articulated language or the capacity to transmit knowledge between different generations. In the works of these four authors, it is possible to understand the genesis of an ethological thinking that is fundamental for defining human reason in the 18<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Anthropology in the Enlightenment, Natural History, History and Philosophy of Science, Sensualism, Animal, Language, Ethology.

## Sumário

Introdução.....	11	
PARTE I. RUMO À RAZÃO DOS ANIMAIS ENQUANTO NOÇÃO FILOSÓFICA..20		
Capítulo 1. A antropologia de Hume: o lugar do animal na “ciência do homem” .....	21	
1.1. Antropologia da carência: o animal na origem da sociedade humana .....	26	
1.2. A diferença de grau entre homem e animal: imaginação e necessidade.....	46	
1.3. O animal como crivo para pensar o humano: a analogia útil entre homem e animal .....	57	
1.4. A razão animal ou a imaginação .....	69	
1.5. Racionalidade animal e teoria do conhecimento: Locke e Hume.....	84	
1.6. O animal na teoria das paixões.....	102	
1.7. Animalidade e self .....	117	
Capítulo 2. O sensualismo de Condillac: o animal no cerne da teoria do conhecimento humano .....	143	
2.1. Por que o animal? Sobre a boa e a má metafísica .....	147	
2.2. Crítica do instinto: refundar e universalizar o empirismo.....	155	
2.3. Sistema dos conhecimentos dos animais: carência, um princípio epistemológico .....	172	
2.4. Revalorização filosófica do animal: do <i>Ensaio</i> ao <i>Tratado dos animais</i> .....	182	
2.5. Perfectibilidade dos animais: Condillac contra Rousseau e Monboddo.....	195	
PARTE II. DESDOBRAMENTO DA NOÇÃO DE RAZÃO DOS ANIMAIS NA HISTÓRIA NATURAL .....		207
Capítulo 3. A história natural de Buffon: racionalidade animal e dominação humana...208		
3.1. Império humano: técnica e perfectibilidade da espécie.....	211	
3.2. O animal-máquina na <i>História natural</i> de 1749 a 1753: o cartesianismo de Buffon .....	225	
3.3. O sensualismo de Buffon e o esfumaçamento da fronteira entre homem e animal .....	241	
3.4. Sensibilidade e inteligência nos animais domésticos: o cão e o cavalo.....	255	
3.5. Sensibilidade e inteligência nos animais selvagens: o castor, o elefante e as aves.....	263	
Capítulo 4. A etologia de Charles-Georges Le Roy: filosofia, história natural e caça....276		
4.1. Um novo campo de estudo: as origens sensualistas do pensamento etológico.....	279	
4.2. O saber do caçador: perspectiva e metamorfose .....	292	

4.3. Linguagem articulada nos animais: novo vigor à tese de Condillac .....	303
4.4. Perfectibilidade da espécie: transmissão dos hábitos adquiridos de geração em geração .....	311
Conclusão .....	325
Apêndice. Tradução e transcrição do manuscrito inédito “O homem e o animal” de Gérard Lebrun.....	328
Referências bibliográficas .....	340



## **Agradecimentos**

Agradeço aos meus orientadores, os professores Pedro Paulo Pimenta e Laurent Jaffro.

Meu percurso é acompanhado por Pedro Pimenta há mais de uma década. Agradeço por sua atenção, seu rigor e seu encorajamento. Agradeço igualmente a Laurent Jaffro por ter aceitado com benevolência e simpatia a direção conjunta desta tese. Seu apoio é inestimável.

Agradeço aos professores interlocutores que contribuíram para a elaboração deste trabalho, em particular Fernão de Oliveira Salles, Maria das Graças de Souza, Livia Guimarães, Luís César Oliva, Maria Isabel Limongi, Thomaz Kawauche, Marcos Balieiro, Joe Cain, Chiara Ambrosio, Jon Agar, Charlotte Sleight e Cesar Kiraly. Penso igualmente nos colegas Thiago Vargas, Ciro Lourenço, Mauro Dela Bandeira, Lourenço Fernandes Neto e Silva, Julia Marchevsky, Sacha Kontic, Nicolas Nayfeld, Eder Corbanezi, Gustavo Ribeiro et Rodolfo Ferronato. Um agradecimento particular a Marcos Camolezi pela releitura do texto final desta tese. Enfim, gostaria de expressar minha gratidão a Edwige de Montalembert por seu apoio e sua escuta ao longo da elaboração desta tese.

Sou grato à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento desta pesquisa (proc. nº. 2018/03829-0 e 2019/14764-9).

## Introdução

Este trabalho tem origem numa suspeita. Em seus escritos sobre a razão animal, Hume sugere que a aplicação de seu sistema do entendimento humano para explicar as ações animais confere a esse sistema uma autoridade adicional, uma confirmação. O leitor de Hume fica com a impressão, todavia, de que a importância de seus escritos sobre a razão animal é mais significativa do que a reconhecida pelo autor. É o que nota Claude Gautier em comentário à parte sobre a razão dos animais na primeira *Investigação*<sup>1</sup>. Com efeito, Hume identifica a razão dos animais à sua concepção de *imaginação*, faculdade que consiste na fonte legítima de conhecimento como veremos mais abaixo. Há motivos para pensar, então, que seus escritos sobre o raciocínio de animais como os cavalos e os cachorros definem uma propriedade fundamental do entendimento humano segundo Hume. Essa propriedade fundamental consiste na natureza pragmática do entendimento, isto é, sua natureza animal.

Uma tal suspeita nos conduz a um dos maiores problemas da história da filosofia: as relações entre homem e animal. Alguns defendem inclusive que em nenhum outro período o animal foi tão discutido quanto no século XVIII. Essa é a opinião de Jean-Luc Guichet, por exemplo, segundo o qual não somente o animal, mas ainda a natureza humana jamais teria sido problematizada como no século das Luzes<sup>2</sup>. Pierre Serna também chama a atenção para a importância filosófica do animal no século das Luzes. “Não apenas porque o animal esteve no coração na batalha intelectual, erudita e científica do século das Luzes”. Com efeito, ele destaca:

L’animal fut le fer de lance d’une pensée qui, pour démontrer l’humanité des hommes, dégagés de toute soumission au principe divin, devait démontrer la familiarité entre les plus évolués des mammifères,

---

<sup>1</sup> “En dépit de sa brièveté, la Section IX est décisive pour la qualification du scepticisme de Hume” GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, in: ETCHEGARAY Claire; HAMOU Philippe (dir.), *Lire l’Enquête sur l’entendement humain de Hume*, Paris, Vrin, 2022, p. 213.

<sup>2</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l’animal et l’homme. L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006. Além de Guichet, destaco os clássicos HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Londres, Oxford University Press, 1936; e FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998 – neste último, a autora considera o problema desde a antiguidade.

humains et non-humains. Le XVIII<sup>e</sup> siècle offrit le privilège  
à l'homme de devenir le premier des animaux.<sup>3</sup>

Serna faz assim referência à mesma interdependência destaca por Guichet entre a questão do homem e aquela do animal. Se a interdependência existe, há uma hierarquia: a questão do animal subordina-se à do homem. Em sua tese sobre o problema do homem e do animal em Rousseau, Guichet estuda como o animal teria sido utilizado como “experiência epistemológica” para pensar o homem. Tanto em sua tese quanto numa série de artigos, ele argumenta que o papel epistemológico do animal está presente nos materialistas e nos sensualistas franceses, dentre os quais notadamente Condillac<sup>4</sup>.

Entretanto, mesmo se suas ideias constituem o quadro de nosso trabalho, nem Guichet nem Serna interrogam sistematicamente às obras de Hume. Com efeito, parece-nos que a contribuição das seções sobre a razão animal no *Tratado da natureza humana* e na primeira *Investigação* vai além da mera confirmação das teses previamente defendidas nas seções dedicadas ao entendimento humano. Reconhecer os animais como seres dotados de razão contribui à demonstração da humanidade no homem. Esta última é definida positivamente pela familiaridade – livre de toda submissão ao princípio divino, para retomar as palavras de Serna acima – entre o homem e os outros mamíferos.

Dentre tantos pensadores notáveis que o século XVIII conheceu, destaca-se Charles-Georges Le Roy (1723-1789). A esta época, ninguém foi tão longe quanto Le Roy na atribuição de faculdades intelectuais aos animais<sup>5</sup>. Le Roy foi o intendente de caças dos Parques de Versailles e de outros domínios reais, cargo que exige um conhecimento prático aprofundado na gestão das presas (o *gibier*) e na lida com os animais. A partir da década de 1760, Le Roy publica anonimamente suas *Cartas sobre a inteligência dos animais*, nas quais afirma com tom provocador que teria feito seu curso de filosofia na floresta<sup>6</sup>. Com poucas palavras, ele rejeita o fervoroso debate sobre a alma

---

<sup>3</sup> SERNA Pierre, *Comme des bêtes, Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)*, Paris, Fayard, 2017, p. 8.

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, GUICHET Jean-Luc, “Âme des bêtes et matérialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle”, in: GUICHET Jean-Luc (dir.), *De L'Animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVII<sup>e</sup>- XXI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2010.

<sup>5</sup> “For the time being he [Le Roy] represents the highest point in the granting of mental activities to animals. The claims for imagination, memory, ideas, etc., made [...] by La Mettrie or d'Holbach are in Le Roy coolly supported by observation and employed simply to illustrate what he considers a bare fact, the perfectibility of animals.” HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Londres, Oxford University Press, 1936, p. 148.

<sup>6</sup> LE ROY, *Lettres sur les animaux*, ed. Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 77.

dos animais que ocupou os filósofos desde meados do século XVII: “Apenas os caçadores estão em condição de apreciar a inteligência dos animais”, pois para “bem conhecê-los, é necessário viver em sociedade com eles”<sup>7</sup>.

Le Roy pode surpreender os leitores habituados à história da filosofia ao apresentar-lhes seu estudo dos animais. Em seus textos, nós somos conduzidos através de narrativas sobre os costumes de caça dos lobos, a migração dos pássaros, a felicidade das ovelhas, a sagacidade das raposas, e tantas outras. Le Roy nos ensina, por exemplo, que o lobo em fuga orienta-se sempre na direção oposta àquela que sopra o vento. Haja vista que o olfato é o seu sentido mais desenvolvido, o lobo aproveita do vento para identificar os perigos que o aguardam mais à frente. Ou ainda, quando eles formam um casal, lobo e loba tiram proveito da união para dividir as tarefas da caça e aumentar as chances de serem bem-sucedidos a roubar uma ovelha do rebanho vigiado por um cão. Aos olhos de Le Roy, essas ações concertadas são uma prova da capacidade dos animais a estabelecer convenções<sup>8</sup>.

Os costumes dos animais nas narrativas de Le Roy são objetos filosóficos? Podem eles nos ajudar a compreender o problema que encontramos em Hume?

Quando Le Roy recusa aos filósofos a possibilidade de conhecer a inteligência animal, seu alvo não é a filosofia em si, mas a maneira como a questão fora tratada na filosofia. Segundo ele, há um grande defeito de método: reflete-se muito sem, todavia, partir de observações apropriadas ao objeto que se pretende estudar. Para conhecer a

---

<sup>7</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, in: CONDILLAC; LE ROY, *A inteligência dos animais*, trad. Dario Galvão e Lourenço Fernandes Neto e Silva, São Paulo, Unesp, 2022, p. 169. Algumas referências a respeito do debate sobre a alma dos animais : quanto aos cartesianos, temos por exemplo LE GRAND Antoine, *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*, 1675; DILLY Antoine, *De l'âme des bêtes*, 1676; LAMY Guillaume, *Explication mécanique des fonctions de l'âme sensitive où l'on traite de l'organe des sens, des passions et du mouvement volontaire*, 1677; DUNCAN Daniel, *Explication nouvelle et méthodique des actions animales*; *Id.*, *L'histoire de l'animal*, 1682, VALLADE J. F., *Discours philosophique sur la création et l'arrangement du monde*, Amsterdam, 1700 ; RACINE L., « Épître à Madame la Duchesse de Noailles sur l'âmes des bêtes », *Journal historique*, mars, 1719, p. 47; LETELLIER, « Nouveaux essais sur l'âme des bêtes », *Journal de Trévoux*, mai, Paris, 1730, p. 915 ; e MACY (l'Abée), « Traité de l'âme des bêtes, avec des réflexions physiques et morales », *Journal de Trévoux*, oct., 1737. A favor da alma dos animais temos, por exemplo, o verbete “Rorarius” de Pierre Bayle no *Dictionnaire historique et critique*, 1697; BOULLIER David-Renaud, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, Amsterdam, F. Changuinon, 1728.; BEAUMONT Saunier de, *Apologie des bêtes, ou leurs [sic] connaissance et raisonnement prouvés contre le système des philosophes cartésiens, qui prétendent que les brutes ne sont que des machines automates. Ouvrage en vers*, Paris, P. Prault, 1732 ; D'ARGENS J. B. de Boyer, *La Philosophie du bon sens, ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines*, Nouvelle édition, La Haye, P. Paupie, 1735.

<sup>8</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 223.

inteligência dos animais, é necessário então observá-los em ação na natureza, partindo da observação de uma longa cadeia de fatos, e não de um fato particular<sup>9</sup>.

Le Roy inspira-se na *História Natural* de Buffon, à qual não deixa de fazer algumas colaborações. A obra de Buffon contém uma série de descrições do comportamento e da inteligência dos animais, mas suas descrições não são sistemáticas nem associadas a uma reflexão metodológica capaz de dar conta de um objeto de conhecimento tão controverso como a inteligência animal. Em diversas ocasiões, Buffon *se opõe* categoricamente à razão animal, defendendo uma versão do automatismo cujos traços cartesianos não podem ser ignorados.

Para Buffon, o animal é uma máquina, pois suas faculdades não são fecundas como as faculdades humanas. Essa diferença é ainda mais significativa, porque ela permite estabelecer entre o homem e o animal uma diferença de natureza, e não apenas de grau. Buffon justifica essa diferença filosófica enquanto historiador natural. Em seus escritos, a esterilidade das faculdades animais não deriva de uma reflexão metafísica, mas da observação da história das espécies, marcada pela submissão do animal ao homem<sup>10</sup>.

Eis porque Buffon pareceu adotar posições ambíguas sobre a inteligência animal aos olhos de seus contemporâneos. Ele adota um ponto de vista original ao interrogar o papel da dominação humana no desenvolvimento da racionalidade dos animais. A racionalidade animal que observamos hoje não existiu desde sempre. Mas as ambiguidades da obra de Buffon não escapam a Le Roy, que toma o automatismo de Buffon, como fizera Condillac em 1755, como um dos principais alvos de suas *Cartas*.

A incontestável influência de Condillac sobre os escritos de Le Roy é confirmada pelas inúmeras referências explícitas ao longo do texto deste último. Em 1755, Condillac defende que a inteligência humana e a animal são análogas. Assim, o animal definido no *Tratado dos animais* é analisado através dos princípios formulados à propósito do homem, tal como Hume havia feito no *Tratado*. Em Condillac, a máxima empirista segundo a qual todo conhecimento deriva da experiência torna-se uma arma contra os defensores do automatismo. Como em Hume, o animal de Condillac, por oposição ao de Le Roy, é um animal teórico. Sob essa perspectiva, pode-se dizer que Le Roy se situa entre Buffon, de um lado, e Hume e Condillac, de outro: se ele escreve a história do

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>10</sup> “Autant l’homme s’est élevé au-dessus de l’état de nature, autant les animaux se sont abaissés au-dessous; soumis et réduits en servitude, ou traités comme rebelles et dispersés par la force, leurs sociétés se sont évanouies, leur industrie est devenue stérile, leurs faibles arts ont disparu”. BUFFON, “Le Castor” (1760), in: *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 827.

comportamento animal como um naturalista, inspirado em Buffon, essa história é escrita com base no sensualismo condillaquiano – e, como veremos, na antropologia humiana.

Se, nos escritos do filósofo escocês, temos a impressão de que o estudo do animal, além de confirmar os princípios de uma ciência do homem, é capaz de esclarecer esses mesmos princípios, em Le Roy, é o conhecimento da natureza humana que parece servir a uma ciência do comportamento animal. Em Le Roy, ao contrário de Hume e de Condillac, o animal é considerado como a finalidade do conhecimento, enquanto o homem torna-se um meio graças ao qual essa finalidade pode ser alcançada. Mas, como podemos supor, o problema não é tão simples.

Por um lado, Le Roy não exclui que seus escritos possam contribuir ao conhecimento da natureza humana. Ele o declara inclusive explicitamente, por exemplo, quando afirma que a “moral dos lobos tem algo a nos ensinar sobre a moral dos homens”<sup>11</sup>. O mesmo vale para Buffon. Embora ele se dedique às espécies animais, tal estudo está longe de ser sem valor para o avanço do conhecimento do ser humano, donde sua conhecida proposição: “se não existissem os animais, a natureza humana seria ainda mais incompreensível”<sup>12</sup>.

Por outro lado, nem Hume nem Condillac têm a pretensão de aplicar ao homem um conhecimento acabado do animal. De fato, se o animal é capaz de suscitar uma reflexão sobre o homem, isso só ocorre na medida em que o animal é considerado uma “espécie de homem”: menos complexo, porém dotado de tudo o que o homem possui. Conceber o animal a partir dos princípios da natureza humana conduz a uma atualização de tais princípios. Como resultado, tem-se um homem com traços animalizados.

Aqui, não se trata de ser exaustivo. A análise proposta nesta tese exige uma leitura aprofundada dos textos que nos obriga a renunciar à ideia de abordar as obras de outros autores do período em questão. Os autores da Antiguidade serão considerados apenas seletivamente. Para estudos voltados à animalidade entre os Antigos e a relação entre estes e a modernidade, o leitor terá todo o interesse a consultar os trabalhos de Élisabeth de Fontenay e de Thierry Gontier<sup>13</sup>. Quanto aos autores do século XVIII como Rousseau

---

<sup>11</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 176.

<sup>12</sup> BUFFON, “Histoire Naturelle”, in: *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 431.

<sup>13</sup> FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998; GONTIER Thierry, *La question animale. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011 ; e GONTIER Thierry, *L'Homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, Puf, 1999. Além dos dois, conferir também a coletânea CASSIN Barbara, LABARRIERE Jean-Louis, ROMEYER -DHERBEY Gilbert (dir.) *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997.

e os materialistas franceses, em particular Diderot e La Mettrie, remetemos o leitor aos textos de Guichet citados mais acima. Dito isso, as considerações que acabamos de fazer não significam que Rousseau, Diderot, La Mettrie e outros estão ausentes de nossa tese.

A atenção particular que conferimos a Hume e a Condillac nos leva a uma corrente da filosofia das Luzes que, embora guarde afinidades consideráveis com o materialismo, se interessa menos com o problema da união entre corpo e mente do que com a formulação de uma psicologia, por assim dizer, positiva. Veremos como a formulação de tal psicologia adquire traços fisiológicos sob a influência do materialismo. Vale notar que não é aos materialistas que Le Roy se volta a fim de formular sua ciência do comportamento animal – uma proto-psicologia animal –, e sim a Condillac.

Levando em consideração o tema analisado, se não foi possível ampliar o objeto desta tese, não encontramos razões para reduzi-lo. Por que decidimos aproximar Hume dos autores franceses? O fato de que Hume tenha escrito relativamente pouco sobre os animais não diz nada a respeito da importância do animal em sua obra. A maneira como ele concebe a analogia entre entendimento humano e entendimento animal desde a publicação do *Tratado* em 1739 é tão radical quanto aquela de Condillac e de Le Roy. Assim, nossa intenção foi entender as afinidades e as diferenças entre esses autores separados pelo Canal da Mancha, ao tentar conciliar filosofia e história natural.

Refletindo sobre o materialismo e o sensualismo no século XVIII, Guichet observa que a razão adquire um aspecto animal, na medida em que ela é “enraizada ao corpo, respondendo a necessidades específicas e a dispositivos sensoriais determinados, e circunscrita à estreita abertura de seu modo sensível de apreender o mundo”. Dessa maneira, ela é “ligada intimamente à vida”<sup>14</sup>. Embora Hume não empreenda um estudo detido sobre tais dispositivos sensoriais como vemos em Condillac e Le Roy, isso não significa que sua concepção de razão seja menos enraizada no corpo ou ligada à vida. Hume recorre à razão animal com o objetivo de revisar a maneira como a razão humana é compreendida: em sua obra, a razão dos animais toma o lugar reservado à razão tradicional, cartesiana, puramente espiritual e exclusiva à espécie humana. Ele propõe uma sorte de democratização da razão, e a fronteira entre homem e animal é esfumada.

Em linhas gerais, a razão animal que emerge em sua obra confunde-se com aquela que a tradição reserva ao domínio da ação, a dita razão prática. Ela visa sempre um

---

<sup>14</sup> GUICHET Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011, p. 68.

determinado fim e procura mobilizar os meios mais adequados para atingi-lo. Os fins (da razão prática) consistem nas necessidades do animal, o fim último sendo a preservação do animal ele-mesmo e aquela da espécie. Fazendo face às ameaças e aos perigos, a razão prática ou animal prova-se um atributo crucial à sobrevivência.

Em Hume e Condillac, essa racionalidade torna-se o paradigma para pensar toda racionalidade possível. É neste sentido que podemos afirmar que a razão dos animais adquire um papel central em suas obras: mais do que apenas integrada ao sistema filosófico, ela ocupa o coração mesmo deste sistema. É por ela que poderemos pensar o conjunto de faculdades da alma, incluindo a linguagem e a identidade pessoal. A linguagem, em vez de ser um atributo inerente a uma alma superior, quase divina, é compreendida como um meio capaz de satisfazer as necessidades. Ora, a elevada capacidade de comunicação observada na espécie humana é remetida ao conjunto de necessidades que a espécie experimenta. Associar a linguagem às necessidades também consiste em remetê-la às sensações, o que nos permite entrever o interesse que os empiristas mostram pelo animal. A razão sensível é também uma razão natural, animal, em que o prazer é rei, e a dor, rainha<sup>15</sup>.

Assim, a integração da racionalidade animal em Hume e em Condillac está intimamente ligada a uma crítica da razão. Nesses dois filósofos, a fronteira entre homem e animal é esfumada – um novo estatuto é conferido à racionalidade, cujos traços zoomórficos são desde então evidentes. Essa tendência se confirma nos escritos naturalistas de Buffon e de Le Roy. Esses últimos observam a linguagem e o pensamento nos animais com uma precisão de detalhes e uma amplitude dificilmente imaginadas entre os filósofos da época.

\*

De Hume a Le Roy, chamar atenção sobre a razão animal vai ao encontro dos preconceitos antropomórficos do pensamento das Luzes sobre os animais. Canguilhem dedica um artigo para mostrar que nem Darwin escapa de tais preconceitos. Segundo Canguilhem, na medida em que o pai da teoria da evolução confere aos animais “atenção, curiosidade, memória, imaginação, linguagem, raciocínio e razão, senso moral e senso

---

<sup>15</sup> A expressão “razão sensível” é inspirada em ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018.



religioso”<sup>16</sup>, sua psicologia animal se constitui em referência à psicologia humana. *Descendência do homem*, de 1871, seria a primeira “antropologia sistematicamente purgada de antropocentrismo”<sup>17</sup>, mas não de antropomorfismo. Quanto ao que ele considera a “psicologia animal independente”, Canguilhem pensa em autores como Jakob von Uexküll e Konrad Lorenz, considerados como os fundadores da etologia moderna na primeira metade do século XX.

Entretanto, a história da etologia conhece importantes desdobramentos. Ao final do século XX, seus textos fundadores terão passado por um longo processo de revisão. Nos anos 1970, os trabalhos de Jane Goodall, de Dian Fossey e de Biruté Galdikas revelam longas séries de observações sobre os costumes dos grandes primatas nas selvas africana e asiática. Em sua monografia, Goodall apresenta cada chimpanzé por foto, nome e traços psicológicos. Supera-se uma fronteira que Le Roy estava consciente de não poder superar à época: “Não falarei dos macacos porque não conheço seus costumes. Jamais os vi reunidos numa sociedade livre e nada li a respeito nos relatos de viagem que seja muito instrutivo”<sup>18</sup>.

Trabalhos de campo dessa natureza conduzem a uma reformulação teórica da etologia, com frequência proposta por filósofos como Dominique Lestel, Vinciane Despret e Baptiste Morizot. Convém notar que Le Roy é mencionado por cada um desses autores. Lestel nota: “Le Roy é o primeiro a discutir em detalhe os comportamentos do animal selvagem. Seu livro *Cartas sobre a inteligência animal* realiza o sonho de uma autêntica etologia de campo”<sup>19</sup>. Em seguida, Morizot distingue um “antropomorfismo espontâneo” que é preciso expurgar da prática científica e um outro antropomorfismo que, ao contrário, constituiria uma “fase heurística metodológica, fundada sobre o raciocínio analógico”<sup>20</sup>. A analogia entre o homem e o animal se revela então como um procedimento científico legítimo no século XVIII como no presente<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> CANGUILHEM Georges, “L’Homme et l’animal du point de vue psychologique selon Charles Darwin”, in: *id.*, *Œuvres complètes Tome III : Écrits d’histoire des sciences et d’épistémologie*, Paris, Vrin, 2019, p. 400.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 392, 393. Lebrun faz uma sugestão similar no ensaio publicado no Apêndice desta tese.

<sup>18</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 248.

<sup>19</sup> LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003, p. 25. Frans de Waal escreve sobre o receio dos etólogos de recair no antropomorfismo: WAAL Frans de, *The Ape and the Sushi Master. Cultural Reflections by a Primatologist*, New York, Basic Books, 2001.

<sup>20</sup> MORIZOT Baptiste, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Paris, Éditions Wildproject, 2016, p. 163. A respeito da referida reformulação teórica, conferir *Ibid.*, p. 52.

<sup>21</sup> A legitimidade do raciocínio analógico no pensamento medical de Locke é examinada por Claire Crignon em CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l’art médical*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 316.

Em suma, a discussão continua à ordem do dia: seria possível pensar numa psicologia animal que se passaria do ser humano? Ou inversamente, uma psicologia humana que se passaria dos animais?

## **Parte I.**

### **Rumo à razão dos animais enquanto noção filosófica**

Nous ne sommes ni au-dessus, ni au-dessous du reste : tout ce qui est sous le ciel, dit le sage, court une loi et fortune pareille.

Montaigne,  
*Apologie de Raymond Sebond.*

# Capítulo 1.

## A antropologia de Hume: o lugar do animal na “ciência do homem”

Hume não é naturalista e tampouco manifesta grande interesse em descrever os costumes dos animais e suas diversas astúcias. Quando considera a questão, detém-se a fatos ordinários que se provam suficientes para responder aos objetivos de sua argumentação. Na maioria das vezes, uma ação banal do mais familiar dos animais é o bastante: o cachorro, por exemplo, que “evita o fogo e os precipícios, desconfia de estranhos e acaricia seu dono”<sup>22</sup>; ou ainda, que persegue a presa guiado pelo olfato, e é capaz de saber que estamos chamando por ele quando pronunciamos seu nome<sup>23</sup>. Um punhado de exemplos como estes configuram o que podemos aprender com Hume a respeito das características do cachorro. Exemplos semelhantes ilustram o pouco que podemos aprender sobre o cachorro com Hume, mesmo que o cachorro seja o animal mais citado pelo filósofo escocês.

Se, sob a perspectiva da história natural, os animais em Hume são caracterizados com pobreza, sob o ponto de vista da filosofia, todavia, as análises de Hume se provam claras e precisas. Hume recorre ao animal enquanto tópica a fim de dar conta de problemas pertinentes à *ciência do homem*, termo que ele inventa na introdução do *Tratado* em 1739. Tais problemas, como veremos, atravessam todo o corpus filosófico de Hume, da teoria do conhecimento à política, passando pelas paixões e pela moral.

Uma série de estudos importantes já chamaram a atenção para o tema do animal em Hume, da obra clássica de Norman Kemp Smith (1941) aos trabalhos de Annette Baier (1991) e de Jean-Pierre Cléro (1998)<sup>24</sup>. Nota-se, todavia, que nesses estudos o tema do

---

<sup>22</sup> HUME, T 1.3.16.5 (ed. br., p. 210). Referências ao *Tratado da natureza humana* de Hume serão realizadas da seguinte maneira: T livro, parte, seção, parágrafo. Adotamos a tradução em português publicada pela Editora Unesp: *Tratado da natureza humana*, trad. Déborah Danowski, São Paulo, Ed. Unesp, 2000.

<sup>23</sup> HUME, T 1.3.16.6 (ed. br., p. 211), HUME, EHU 9.3 (ed. br., p. 149). Referências à *Investigação sobre o entendimento humano* de Hume serão realizadas da seguinte maneira: EHU parte, parágrafo. Adotamos a tradução em português publicada pela Editora Unesp: *Uma investigação sobre o entendimento humano*, in *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, (trad.) José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, Ed. Unesp, 2003.

<sup>24</sup> SMITH Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, Baskingstoke, UK, and New York, Macmillan, 2005 [1941]; BAIER Annette, *A Progress of Sentiments*, Harvard, Harvard University Press,

animal está sempre submetido ao tratamento de outros problemas<sup>25</sup>. Nós temos, todavia, a intenção de nos concentrar sobre a razão dos animais em Hume, e a partir dela, dar um sentido aos diversos domínios da filosofia humiana.

No que concerne os comentários a respeito das seções relativas à razão dos animais na filosofia de Hume, concordamos com Gautier quando este defende, como antecipado na introdução, que tais seções possuem uma dimensão crítica importante e permitem esclarecer a filosofia humiana. Segundo ele, o animal é utilizado como um instrumento metodológico para pensar o homem, na mesma linha do que afirma Guichet a respeito de Rousseau e dos materialistas franceses<sup>26</sup>. Divergimos, assim, das interpretações que tomam os escritos de Hume sobre os animais de maneira quase substancialista a partir das noções de natureza humana e natureza animal. Como bem observa Gautier, tais interpretações visam construir um inventário das semelhanças e das diferenças entre homens e animais para Hume; apenas com o objetivo de reafirmar a superioridade humana face aos animais<sup>27</sup>. Diferentemente, propomos aqui uma leitura crítica da razão dos animais, a fim de apreender a importância que tal noção adquire na filosofia humiana.

Na primeira seção, examinamos a antropologia da carência (não é um termo de Hume<sup>28</sup>) e como Hume considera o tema do animal na origem da sociedade humana. Comentando passagens selecionadas do Livro III do *Tratado*, mostraremos que o princípio antropológico (aquilo que define o homem enquanto tal) é definido, segundo Hume, através de termos iminentemente animais, como a necessidade e a preservação de si. Desde já a noção de racionalidade animal é importante: é graças a ela, uma racionalidade ligada a adaptação dos meios em vista da satisfação e da preservação de si, que o ser humano teria sido capaz de superar os outros animais, e tornar-se o humano que conhecemos hoje, soberano da natureza. Na contramão da tradição, em Hume não é a Razão com “r” maiúsculo que leva o ser humano a essa condição superior, mas é a própria razão animal, devidamente compreendida como imaginação, faculdade protagonista na

---

1991; CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998; BRAHAMI Frédéric, *Introduction au Traité de la nature humaine*, Paris, Puf, 2003.

<sup>25</sup> A importância do naturalismo para compreender o ceticismo humiano (Kemp Smith); a noção de sentimento como unidade dos três livros do *Tratado* (Baier); a filosofia das ficções (Cléro).

<sup>26</sup> GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*

<sup>27</sup> BEAUCHAMP Tom L., “Hume on the Nonhuman Animal”, In: *Journal of Medicine and Philosophy*, 1999, p. 322-335; ARNOLD Denis G., “Hume on the moral difference between humans and other animals”, *History of Philosophy Quarterly*, 12/3, 1995, p. 303-316.

<sup>28</sup> O termo antropologia é empregado retrospectivamente para explicar as teorias do século XVIII. Ver DUCHET Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, Albin Michel, 1995 [1971].

teoria do conhecimento de Hume. Faremos referência notadamente ao ensaio “Instintos e instituições” sobre Hume, escrito por Gilles Deleuze, e ao livro *David Hume. L’esprit sensible*, de Claire Etchegaray<sup>29</sup>.

Na segunda seção, examinamos a diferença entre a razão humana e a razão animal em Hume. Trata-se de uma diferença de grau e não de natureza: os princípios são os mesmos, a saber, o hábito e a experiência. Se a razão humana é superior, é porque a espécie humana experimenta uma multiplicação indefinida de necessidades. Quanto à multiplicação de necessidades, nós nos concentramos em passagens selecionadas da seção “Do amor das relações” (Livro II do *Tratado*) e do ensaio “Sobre a imortalidade da alma”. Quanto à diferença de grau, uma longa nota de rodapé na seção da razão dos animais na primeira *Investigação* é particularmente importante. Nossa análise recorre a Didier Deleule e Luiz Roberto Monzani<sup>30</sup>.

Na terceira seção, examinamos os textos sobre a razão dos animais no *Tratado* e na primeira *Investigação*. Trata-se de estudar mais detidamente a noção de razão animal e a maneira pela qual ela se torna peça crucial na crítica da razão em Hume. Inspirado na anatomia, Hume defende que o raciocínio analógico é um procedimento legítimo de conhecimento. A razão animal é então concebida a partir da analogia entre homem e animal. Tal analogia, segundo o filósofo, é não somente evidente, mas útil: uma vez concebida, a razão dos animais serve a esclarecer a razão humana (como a circulação de sangue em uma espécie pode esclarecer a circulação de sangue numa outra espécie). Nossa análise recorre a autores como Jean-Pierre Cléro, Claude Gautier e, no que concerne o raciocínio analógico, Claire Crignon<sup>31</sup>.

Na quarta seção, examinamos a identidade entre razão animal e imaginação. Prosseguimos nossa análise dos textos sobre a razão dos animais no *Tratado* e na *Investigação*. Ademais, comentamos passagens selecionados do Livro I do *Tratado*, nas quais Hume desenvolve sua concepção de crença e de imaginação. Razão animal ou imaginação, ambos significam a cadeia de pensamento que se forma a partir dos princípios de associação em vista da satisfação das necessidades. A razão possui então

---

<sup>29</sup> DELEUZE Gilles, “Instincts et institutions”, in: *id.*, *L’Île déserte*, ed. David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002 ; ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L’esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018.

<sup>30</sup> MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995.

<sup>31</sup> CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998; GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*; CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l’art médical*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

uma natureza pragmática, donde a aproximação entre razão e instinto. Haja vista que a razão animal é a imaginação, podemos afirmar que a razão animal é tão importante quanto à imaginação na filosofia de Hume. Nossa análise recorre notadamente a Claire Etchegaray e a João Paulo Monteiro<sup>32</sup>.

Na quinta seção, realizamos um estudo comparativo entre Hume e Locke acerca do tema da razão dos animais. Embora admita que os animais sejam dotados de racionalidade, Locke considera que eles não são capazes de fazer comparações de ideias e formar ideais abstratas. Restrita à imediatez dos sentidos, a razão animal é esvaziada de seu sentido. Ao defender a imaginação como base da racionalidade – em vez da faculdade da reflexão, como em Locke – Hume propõe uma versão mais coerente do empirismo, ao mesmo tempo em que reabilita a razão dos animais, afirmando sua paridade com a razão humana. Nos apoiaremos em textos de Wayne Waxman, Claire Etchegaray e Jean-Luc Guichet<sup>33</sup>.

Na sexta seção, examinamos a razão dos animais na teoria das paixões de Hume. Segundo Hume, a paridade entre homem e animal vale também para as paixões. Com efeito, Hume inclui no *Tratado* uma seção sobre o orgulho e a humildade nos animais, e outra seção sobre o amor e o ódio nos animais. Nosso exame se concentra nessas seções, mas também nas seções como um todo que compõem as duas primeiras partes do Livro II do *Tratado*, nas quais Hume trata das paixões que ele designa por indiretas, que ocupam a maior parte do referido Livro II. As considerações de Hume acerca da influência da imaginação na produção das paixões indiretas – orgulho, humildade, amor, ódio – nos permitem complementar nosso exame acerca da razão animal. Tendo em vista tal influência, veremos que, segundo Hume, é por conta da imaginação mais complexa da espécie humana que as paixões humanas são igualmente mais complexas em comparação com as paixões animais. Nesta seção recorreremos sobretudo a Jean-Pierre Cléro e Annette Baier<sup>34</sup>.

Na sétima e última seção, examinamos a razão dos animais na teoria da identidade pessoal de Hume. Aqui também, Hume não considera que haja uma diferença de natureza entre homem e animal. Examinaremos a seção sobre a identidade pessoal no *Tratado* (T

---

<sup>32</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible, op. cit.*; MONTEIRO João Paulo, "Tendência e realidade em Hume e Freud", *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972.

<sup>33</sup> WAXMAN Wayne, *Hume's Theory of Consciousness*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 272; ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible, op. cit.*; GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières, op. cit.*

<sup>34</sup> CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions, op. cit.*; BAIER Annette, *A Progress of Sentiments*, Harvard, Harvard University Press, 1991.

1.4.6.) com o objetivo de compreender o papel crucial que a imaginação adquire na produção do *self*. Segundo Hume, a identidade pessoal é análoga a toda ideia de identidade, desde a mais simples massa de matéria à identidade que atribuímos a um rio. Entendidas como produções ou ficções da imaginação, veremos que tais identidades respondem a uma lógica particular à imaginação, que é guiada pela busca do prazer e pela fuga da dor. Segundo Hume, a formação da identidade pessoal responde, então, a uma sorte de mecanismo de defesa da mente. Na segunda parte desta seção, examinamos outra contribuição do tema do animal à teoria da identidade pessoal de Hume, que é influenciada pela noção de “economia animal” da fisiologia da época. A ideia de uma ordem imanente ao corpo, que prescinde de um princípio exterior para existir, é empregada por Hume para compreender a maneira como as percepções se organizam na mente e as faculdades intelectuais são produzidas. Recorremos aqui notadamente a Michel Malherbe, Yves Michaud, Frédéric Brahami e Didier Deleule<sup>35</sup>.

As fontes primárias do presente capítulo consistem nos escritos que compõem o *corpus* filosófico da obra de Hume. Temos o livro o *Tratado da natureza humana* (1739-1740), no qual encontramos os temas mencionados acima – a teoria do conhecimento, as paixões, a moral e a política. Quanto à teoria do conhecimento, temos também a *Investigação acerca do entendimento humano* (1748). Como se sabe, Hume, convencido de que as ideias expostas no *Tratado* mereciam um novo estilo de exposição, menos abstruso e mais agradável ao leitor, publica quase dez anos depois uma versão ensaística do Livro I (Do entendimento). Na *Investigação*, uma série de assuntos são excluídos, como a parte sobre o espaço e o tempo, as passagens sobre o mecanismo do princípio da simpatia, e aquelas sobre a identidade pessoal. A seção sobre a razão dos animais permanece, o que confirma a importância que o filósofo atribui a essa parte. Ao compararmos as seções sobre a razão dos animais nas duas obras, veremos que as diferenças encontradas são apenas superficiais, as quais se pode atribuir à cautela adicional com a qual Hume escolhe seus termos na *Investigação*, mais precavido a respeito dos ataques dos críticos contra seu suposto ateísmo e ceticismo. A posição de Hume permanece a mesma, assim como o sistema filosófico no interior do qual tal posição ganha sentido.

---

<sup>35</sup> MALHERBE Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001; MICHAUD Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983; BRAHAMI Frédéric, “La généalogie du moi dans la philosophie de Hume”, *Revue philosophique de la France e de l'étranger*, t. 126, 2001/2, p. 169-190; DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979.



Quanto às obras sobre as paixões, a moral e a política, temos os livros II e III do *Tratado*, bem como as duas publicações posteriores nas quais Hume procura reescrever esses livros num estilo mais ensaístico: a *Dissertação sobre as paixões* (1757) e a *Investigação sobre os princípios da moral* (1751). Quanto aos ensaios, embora não constituam o foco de nosso trabalho, não deixaremos de comentá-los quando julgarmos pertinente. Este é principalmente o caso de algumas passagens dos ensaios “Da dignidade e da baixeza da natureza humana” (1741) e “Da imortalidade da alma”, publicado postumamente em 1777, mas escrito nos anos 1750. Nesses ensaios, Hume menciona de passagem a comparação entre homem e animal.

Além disso, temos os *Diálogos sobre a religião natural*, sem os quais nossa lista de fontes primária não poderia estar completa. Publicados postumamente em 1779, os *Diálogos* são considerados por muitos o texto mais bem-acabado de Hume<sup>36</sup>. Atravessada pelo tema do animal, essa obra contém diversas passagens que servirão ao exame que se segue, seja ao estudarmos a identificação entre razão e instinto na segunda seção, seja ao estudarmos a animalidade e o *self* na última seção.

### **1.1. Antropologia da carência: o animal na origem da sociedade humana**

Em Hume, a espécie humana se distingue das outras espécies por motivos e segundo modalidades estritamente: a invenção da sociedade é considerada como um remédio capaz de livrar a espécie humana da condição desfavorável em que se encontra na natureza. Isolados, os seres humanos não dispõem de meios suficientes para responder as inúmeras necessidades que os afligem, inclusive as ameaças que sofrem da parte das outras espécies cujas constituições naturais são superiores à sua. A sociedade tem, assim, sua origem no animal: ela é estabelecida como artifício por uma espécie animal – a espécie humana – a fim de se preservar face às ameaças de outras espécies na natureza.

Trata-se de uma antropologia da carência, pois é o excesso de carência – antes de toda outra faculdade ou atributo – que exprime o próprio da espécie humana. Como todos os animais, o ser humano é um ser dotado de carências e de recursos capazes de suprir a tais carências; todavia, diferentemente dos outros, o ser humano padece de um profundo desajuste entre as carências e os recursos.

---

<sup>36</sup> Por exemplo, o grande historiador do século XVIII Edward Gibbon afirma que, das obras filosóficas de Hume, esta seria a “mais profunda, mais engenhosa e melhor escrita”. BARIDON Michel, “Une lettre inédite d’Edward Gibbon à Jean-Baptiste Antoine Suard”, *Études anglaises*, 24, 1971, p. 80.

De todos os animais que povoam nosso planeta, à primeira vista parece ser o homem aquele contra o qual a natureza foi mais cruel, dadas as inúmeras carências e necessidades com que o cobriu e os escassos meios que lhe forneceu para aliviar essas necessidades. Em outras criaturas, esses dois pontos em geral se compensam mutuamente. Se considerarmos que o leão é um animal voraz e carnívoro, descobriremos facilmente que é cheio de necessidades; mas se prestarmos atenção em sua constituição e temperamento, sua agilidade, sua coragem, suas armas e sua força, veremos que nele as vantagens são proporcionais às carências. O carneiro e o boi carecem de todas essas vantagens, mas seus apetites são moderados e seu alimento é fácil de obter. Apenas no homem se pode observar, em toda sua perfeição, essa conjunção antinatural de fragilidade e necessidade.<sup>37</sup>

Duas noções são indispensáveis: o ajuste entre meios e fins, e a perfeição relativa. Conforme escreve Hume, o leão necessita de uma grande quantidade de alimento para satisfazer seu apetite; além disso, esse alimento tenta constantemente escapar-lhe, pois ele precisa caçá-lo. Embora o leão seja repleto de necessidades, estas são compensadas por um grande número de vantagens constitutivas da espécie (“agilidade, coragem, armas e força”<sup>38</sup>). Há um ajuste entre os recursos disponíveis e as necessidades, isto é, entre os meios e os fins.

Tal ajuste existe, segundo Hume, nas mais diversas espécies animais, como nos herbívoros – ele cita o carneiro e o boi – que, apesar de não contarem com as vantagens do leão, têm “apetites moderados, e seu alimento é fácil de obter”<sup>39</sup>. Então, cada espécie é, à sua maneira, perfeita, pois nenhuma dispõe de mais recurso do que o necessário, ou está sujeita a mais necessidade do que seus recursos podem dar conta. É uma perfeição relativa, pois o ajuste entre os meios e os fins torna o animal cujos recursos são os mais pobres tão perfeito quanto todos os outros.

---

<sup>37</sup> HUME, T 3.2.2.2. (ed. br., p. 525).

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

Apenas o ser humano não goza de tal perfeição relativa, motivo pelo qual ele carrega uma imperfeição em sua natureza – a “conjunção antinatural de fragilidade e necessidade”<sup>40</sup>. A condição é dita antinatural, pois ela foge à tendência geral do ajuste entre meios e fins observada entre as espécies na natureza. Mas, no que concerne à espécie humana, tal conjunção não poderia ser mais natural, pois ela exprime uma característica geral da espécie. É uma característica que se manifesta nos primórdios da história da espécie e então antes do estabelecimento da sociedade. Na origem da sociedade, o humano é um “animal bárbaro e carente, [...], oprimido por muitas necessidades e paixões”<sup>41</sup>.

Não somente o alimento necessário para a sua subsistência escapa a seu cerco e aproximação, ou, ao menos, exige trabalho para ser produzido, como, além disso, o homem precisa de roupas e abrigo para se defender das intempéries. Entretanto, considerado apenas em si mesmo, ele não possui armas, força ou qualquer outra habilidade natural que seja condizente com suas necessidades.<sup>42</sup>

O ser humano é então mais carente do que o mais carente dos animais. Seu alimento não é fácil de obter, pois ele precisa caçar outros animais como o leão, ou trabalhar na terra. Além disso, outras necessidades se impõem, como a de confeccionar roupas e construir abrigos para resistir às intempéries. Mas não há nada na sua condição natural que pareça ser “condizente com suas necessidades”<sup>43</sup>.

Como resultado dessa condição desfavorável e embaraçosa, o ser humano é obrigado a inventar novos meios como as roupas e os abrigos. Esses novos meios permitem-lhe satisfazer as necessidades que excedem seus exíguos recursos naturais. Constatamos, então, que a sobrevivência do ser humano depende de sua capacidade a inventar recursos que, inicialmente, não são dados na sua constituição.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> HUME, *The Natural History of Religion*, Londres, A. and H. Bradlaugh Bonner, 1889 [1757], p. 4.

<sup>42</sup> HUME, T 3.2.2.2 (ed. br., p. 525).

<sup>43</sup> *Ibid.* Na segunda parte desta tese, ao abordarmos os naturalistas, veremos que a distinção aqui elaborada por Hume fica relegada ao campo da filosofia e da história conjectural, cujo objetivo é defender uma tese a respeito da natureza humana. Veremos que os animais também procuram meios para fugir das intempéries, como as aves, que podem se colocar acima das nuvens (BUFFON, “Histoire Naturelle des Oiseaux”, in: *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 200, p. 1060-1062), e os coelhos, que constroem suas tocas (LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 203).

Hume retoma, assim, uma ideia que remonta aos antigos, segundo a qual o homem, frágil, desprovido de atributos físicos naturais, é dotado de razão, princípio que lhe permite desenvolver a técnica e dominar os outros animais. François Sigaut refere-se à ideia da seguinte maneira:

L'idée que les outils sont le propre de l'homme est probablement aussi ancienne que la philosophie, en Europe tout au moins. C'est avec des outils (au sens large du terme) que l'homme compense la nudité naturelle qui le distingue des animaux. Il n'a pas de cornes, de crocs ni de griffes, mais il se fabrique des armes. Sa peau est dépourvue de fourrure ou d'écailles, il la protège avec des vêtements, et ainsi de suite. Les autres animaux sont dotés par la nature des « outils » qui leur sont nécessaires, l'homme seul fait exception. Mais s'il ne reçoit pas d'outils à sa naissance, il reçoit autre chose : des mains et une intelligence qui lui permettent de fabriquer ceux dont il a besoin<sup>44</sup>.

A mesma ideia é presente no *Protágoras* de Platão e no *Do Reino* de Tomaz de Aquino. Neste último, temos a seguinte passagem:

L'homme est par nature un animal social et politique, vivant en groupe, à la différence de tous les animaux, ce que montre clairement la nécessité naturelle. Car aux autres animaux, la nature a préparé leur nourriture, du poil pour vêtement, des dents, des cornes, des griffes pour se défendre, ou au moins la vitesse pour s'enfuir. L'homme n'a reçu de la nature aucune de ces choses, mais pour en tenir lieu il a reçu la raison, grâce à laquelle il peut faire usage de ses mains pour se les préparer lui-même tâche à laquelle un homme seul ne peut pas suffire. Car un homme

---

<sup>44</sup> SIGAUT François, “Les outils et le corps”, *Communications*, 81, 2007, p. 9.

seul ne pourrait pas se suffire pendant toute sa vie. Il est donc naturel à l'homme de vivre en sociétés nombreuses.<sup>45</sup>

Por conta de sua natureza frágil, o homem é obrigado a unir forças e, neste sentido, a sociedade lhe é natural. Mas a vida em sociedade é possível graças a razão, faculdade que recebe da natureza e que lhe permite fabricar as coisas que suprem a falta dos atributos naturais. Sem a razão, portanto, as mãos pouco serviriam para atender as necessidades da espécie humana<sup>46</sup>.

Hume retoma a ideia, mas o faz de maneira original: a técnica não se deve a uma forma de racionalidade exclusiva à espécie humana, e sim à imaginação. Esta última, compartilhada com os outros animais, é a faculdade que permite a estes de satisfazer suas necessidades. Há, nesse sentido, uma paridade de razão, conforme vemos na seguinte passagem, extraída do ensaio em que Hume argumenta contra a imortalidade da alma humana.

Os poderes dos homens não são mais superiores a suas necessidades, consideradas apenas nesta vida, do que os poderes das raposas e lebres, comparados a *suas* necessidades e *seu* período de existência. A inferência de paridade de razão é, assim, óbvia.<sup>47</sup>

A capacidade de invenção deriva, no fundo, de uma necessidade de invenção, e não de uma faculdade exclusiva da mente humana. Ou seja, em última instância, é a

---

<sup>45</sup> AQUINO Tomás de *apud* SIGAUT François, “Les outils et le corps”, *art. cit.*, p. 9. Ver o mito de Protagoras em PLATÃO, *Protágoras*, in: *id.*, *Œuvres complètes*, t. III, 1a partie, Paris, Belles Lettres, 2002, p. 320.

<sup>46</sup> Considerando antropólogos como Leroi-Gourham, Sigaut examina o desenrolar, entre os séculos XIX e XX, da ideia da técnica como definidora do próprio à espécie humana (SIGAUT François, “Les outils et le corps”, *art. cit.*). A referência aos macacos para argumentar a favor de uma separação absoluta entre inteligência humana e animal pode ser observada em uma objeção a Le Roy: LE ROY Charles-Georges, *Lettres sur les animaux*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>47</sup> HUME, “Of the immortality of the soul”, in: *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 593. Neste ensaio, Hume defende que se assumirmos que a alma animal é mortal, devemos assumir, por analogia, que a alma humana é igualmente mortal: “The souls of animals are allowed to be mortal; and these bear so near a resemblance to the souls of men, that the analogy from one to the other forms a very strong argument. Their bodies are not more resembling; yet no one rejects the arguments drawn from comparative anatomy”. *Ibid.*, p. 597. Para Hume, se essa imortalidade da alma humana fosse verdadeira, os poderes de sua alma deveriam ser proporcionais às necessidades experimentadas, não apenas nesta vida, mas em todas as vidas anteriores dessa mesma alma. Este não é o caso: constata-se na experiência a proporção entre os poderes da alma do homem e as necessidades da vida presente.

necessidade – e não a faculdade – extraordinária que explica por que o ser humano se distingue das outras espécies animais. Quanto à pretensa faculdade, insistimos: para Hume, não há nada de extraordinário no ser humano; é pela imaginação, isto é, pela própria razão animal, que o ser humano vem a desenvolver sua técnica e dominar as outras espécies. Trata-se de uma racionalidade que, baseada na experiência, encontra meios apropriados para atender às necessidades do ser vivo. Em outros termos, trata-se de uma razão prática.

Posto que o artifício é o resultado direto das necessidades da natureza humana, ele mesmo é, em certa medida, natural – tema já explorado por diversos estudiosos da obra humiana<sup>48</sup>. Isso vale para todas as invenções, das mais simples fabricações, como as roupas e os abrigos, às mais complexas, como as instituições políticas. Com efeito, as instituições políticas, tanto quanto as roupas e os abrigos, são consideradas por Hume como invenções ou artifícios criados pela espécie humana em vista de sua conservação. Para este fim, a sociedade é a invenção mais importante de todas.

Somente pela sociedade ele [o homem] é capaz de suprir suas deficiências, igualando-se às demais criaturas, e até mesmo adquirindo uma superioridade sobre elas. Pela sociedade, todas as suas debilidades são compensadas; embora, nessa situação, suas necessidades se multipliquem a cada instante, suas capacidades se ampliam ainda mais, deixando-o, em todos os aspectos, mais satisfeito e feliz do que jamais poderia se tornar em sua condição selvagem e solitária.<sup>49</sup>

Graças à razão prática ou animal, a espécie humana pode fabricar os novos meios que lhe permitem corrigir seu desequilíbrio natural entre meios e fins. Isso leva, todavia, a uma multiplicação das necessidades (por exemplo, todas as novas necessidades ditas factícias que nascem junto com a sociedade). Mas o ser humano pode ainda assim se contentar de suas obras: ele será “em todos os aspectos, mais satisfeito e feliz”<sup>50</sup> do que podia ser na condição que precede à sociedade. Curiosamente, é a razão animal na espécie

---

<sup>48</sup> Sobre a continuidade entre artificial e natural, ver por exemplo SALLES Fernão de Oliveira, “Natureza e artifício: Hume crítico de Hutcheson e Mandeville”, *Discurso*, 50(1), 2020, p. 65-79.

<sup>49</sup> HUME, T 3.2.2.3 (ed. br., p. 526).

<sup>50</sup> *Ibid.*

humana que permite a esta adquirir a superioridade frente aos outros animais e dominar a natureza. É precisamente através de tal racionalidade prática que o ser humano se torna apto à vida em sociedade: “certamente os movimentos cegos daqueles [dos afetos], sem a direção deste [do entendimento], incapacitam o homem para a sociedade”<sup>51</sup>.

Para Hume, a sociedade com suas instituições não deriva imediatamente da natureza ou da razão. Ela é produto de uma reflexão gradual, uma reflexão que é sobretudo prática na medida em que se trata de estudar e experimentar meios capazes de suprir as necessidades. Rudimentar no início, ela torna-se complexa à medida que as necessidades são satisfeitas e se multiplicam. A sociedade jamais seria possível se ela não proovesse nada para atenuar a condição naturalmente desfavorável da espécie humana. Na passagem a seguir, vemos como a sociedade, ainda em seu aspecto mais rudimentar, mostra-se vantajosa ao indivíduo.

Quando cada indivíduo trabalha isoladamente, e apenas para si mesmo, sua força é limitada demais para executar qualquer obra considerável; tem de empregar seu trabalho para suprir as mais diferentes necessidades, e por isso nunca atinge a perfeição em nenhuma arte particular; e como sua força e seu sucesso não são iguais o tempo todo, a menor falha em um dos dois deve inevitavelmente trazer para ele a ruína e a infelicidade. A sociedade fornece um remédio para esses *três* inconvenientes. A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes. É por *essa força, capacidade e segurança* adicionais que a sociedade se torna vantajosa.<sup>52</sup>

A união das forças, a divisão do trabalho e a cooperação em caso de necessidade, eis as vantagens imediatas que a sociedade aporta aos humanos. E as regras que dirigem as condutas se estabelecem gradualmente, como convenções, que “devem se aprimorar a cada dia, conforme a sociedade vai se ampliando”<sup>53</sup>. Hume explica que, apesar de

---

<sup>51</sup> HUME, T 3.2.2.14 (ed. br., p. 533).

<sup>52</sup> HUME, T 3.2.2.3 (ed. br., p. 526).

<sup>53</sup> HUME, T 3.2.2.14 (ed. br., p. 533). Hume observa que “convenção é apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua

artificiais, as leis das quais dependem a coesão e a estabilidade da sociedade são naturais: isso porque a aptidão a inventar artifícios é tão necessária à espécie humana que se pode dizer que ela é natural.

O homem é uma espécie inventiva; e quando uma invenção é evidente e absolutamente necessária, é tão correto considerá-la natural quanto tudo que proceda imediatamente de princípios originais, sem a intervenção do pensamento ou reflexão. Embora as regras da justiça sejam *artificiais*, não são *arbitrárias*. Tampouco é impróprio utilizar a expressão *Leis Naturais* para caracterizá-las, se entendermos por natural aquilo que é comum a uma espécie qualquer, ou mesmo se restringirmos seu sentido apenas ao que é inseparável dessa espécie.<sup>54</sup>

A atividade do pensamento e da reflexão compensam a condição desfavorável do ser humano. Isso ocorre de tal forma que tudo o que é criado pelo pensamento e pela reflexão pode ser considerado como natural, assim como os atributos corporais como a força do cavalo e as garras do leão. Em suma, trata-se de refutar a distinção entre leis de natureza e leis positivas encontrada na tradição jusnaturalista. Para Hume, as leis são tanto artificiais como naturais: não há lei que preceda a sociedade, e as leis que são criadas no advento da sociedade são naturais, pois elas são frutos dos interesses enraizados na natureza humana.

Assim, não se trata de considerar o advento da sociedade como um meio de garantir direitos supostamente naturais – por exemplo, quando consideramos que o direito à propriedade é um direito natural, e o governo é estabelecido a fim de conservar tal direito. Hume inverte o raciocínio: é a ideia de direito que é fruto da sociedade, e não o contrário. Pois, sem sociedade, simplesmente não existe a ideia de direito. Enquanto tal,

---

conduta segundo certas regras.” HUME, T 3.2.2.10 (ed. br., p. 530). É um artifício, mas nasce da natureza e se aprimora naturalmente: de “maneira semelhante, as diversas línguas se estabelecem gradualmente pelas convenções humanas, sem nenhuma promessa.” HUME, T.2.2.10 (ed. br., p. 530). Sobre Hume e o contratualismo, ver BRAHAMI Frédéric, “Hume, contractualiste? Famille, droit, pouvoir dans la philosophie de Hume”, *Philosophique*, 12, 2009, p. 79-92.

<sup>54</sup> HUME, T 3.2.1.19 (ed. br., p. 524).



tal ideia é fruto do plano geral que se forja gradualmente, conforme a necessidade e o aprendizado da experiência. Vale o mesmo para as ideias de dever<sup>55</sup>.

Na filosofia humiana, tais ideias consistem em convenções e são tão artificiais quanto a própria criação da sociedade. Hume defende que, para que a sociedade se estabeleça, há um obstáculo crucial, a instabilidade das posses, que é superada com o recurso às convenções. Se houvesse uma oferta ilimitada de bens na natureza, não haveria obstáculo. Mas este não é o caso.

Não há dúvida de que a convenção para a distinção das propriedades e para a estabilidade da posse é a circunstância mais necessária para o estabelecimento da sociedade humana, e que, após realizado o acordo para se fixar e observar essa regra, resta pouco ou nada a fazer para o estabelecimento de uma perfeita harmonia ou concórdia.<sup>56</sup>

Constata-se que o estabelecimento da convenção da propriedade inscreve-se na lógica da racionalidade animal, a saber, aquela racionalidade que opera os meios em vista de atender a fins. Isso explica porque Hume pode referir-se a essa convenção como um remédio que visa curar os malefícios inerentes à natureza humana (ver passagem abaixo). É importante notar, todavia, que o filósofo escocês não emprega o termo “razão animal” neste momento do Livro III do *Tratado* – assim como não emprega na seção da identidade pessoal no final do Livro I, ou mesmo nas seções iniciais deste último, quando apresenta a imaginação e a associação de ideias. Naturalmente, ao mostrar que é a razão animal que opera em todos esses casos, procedemos a uma leitura crítica da obra de Hume que não negligencia a importância da seção sobre a razão dos animais – vimos acima como Gautier se posiciona com relação a tal leitura crítica<sup>57</sup>. Mais uma vez, nos parece impossível negar que a noção de razão examinada por Hume nas seções sobre a razão animal no *Tratado* e na *Investigação* consiste na própria imaginação e em suas associações de ideias – e isso é demonstrado nas seções seguintes desta tese. Sendo assim,

---

<sup>55</sup> Todavia, há pontos de convergência entre Hume e a tradição jusnaturalista. Para isso, ver por exemplo BUCKLE Stephen, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

<sup>56</sup> HUME, T 3.2.2.12 (ed. br., p. 532).

<sup>57</sup> Gautier, todavia, concentra sua análise na importância da seção da razão dos animais à teoria do conhecimento. GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 213.

parece sensato traduzir os papéis atribuídos ao juízo e entendimento, na passagem abaixo, por aquilo que é realizado na realidade pela imaginação, ou mesmo pela razão animal.

O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do *artifício*; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. Porque quando os homens, em sua primeira educação na sociedade, tornaram-se sensíveis às infinitas vantagens que dela resultam, e, além disso, adquiriram um novo gosto pelo convívio e pela conversação; e quando observaram que a principal perturbação da sociedade se deve a esses bens que denominamos externos, à sua mobilidade e à facilidade com que se transmitem de uma pessoa a outra, então precisam buscar um remédio que ponha esses bens, tanto quanto possível, em pé de igualdade com as vantagens firmes e constantes da mente e do corpo. Ora, o único meio de realizar isso é por uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte. Desse modo, cada qual sabe aquilo que pode possuir com segurança; e as paixões têm restringidos seus movimentos parciais e contraditórios. Tal restrição não é contrária às paixões; se o fosse, jamais poderia ser feita, nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso. Em vez de abrir mão de nossos interesses próprios, ou do interesse de nossos amigos mais próximos, abstendo-nos dos bens alheios, não há melhor meio de atender a ambos que por essa convenção, porque é desse modo que mantemos a sociedade, tão necessária a seu bem-estar e subsistência, como também aos nossos.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> HUME, T 3.2.2.9 (ed. br., p. 529).

Nota-se a importância que Hume atribui à convenção de estabilidade da posse dos bens externos, que não são relativos ao corpo ou à mente. Tais bens diferem das vantagens corporais e mentais, pois estas não se transmitem com a mesma facilidade. Por isso, diz-se que os bens exteriores não são por natureza firmes e constantes. Com efeito, não se pode roubar o braço forte de uma pessoa sem que o braço perca todas as vantagens que poderiam ser úteis, e o mesmo vale para sua astúcia ou sua inteligência. Segundo Hume, a mobilidade dos bens externos exprime um grande risco para a manutenção da sociedade: sem a remediação de tal mobilidade, como seria possível a troca mútua de serviços, sem a qual a sociedade não proporcionaria vantagem alguma? Vimos acima: “A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes”<sup>59</sup>. Se não é possível de assegurar a posse de um bem que uma pessoa adquira após ter prestado um serviço, como supor que ela prestará o serviço outra vez?

Há, então, uma conjunção de fatores naturais que torna necessária a invenção do remédio. Ainda no Livro III do *Tratado*, vemos que, para Hume, tais fatores são a generosidade restrita dos seres humanos e a quantidade limitada de bens na natureza. Diferentemente de Mandeville, Hume não pretende reduzir todas as ações humanas ao interesse próprio, como se a natureza humana fosse naturalmente egoísta: para Hume, “é menos o egoísmo que a parcialidade que caracteriza os homens”<sup>60</sup>. Isso não o impede de considerar que somos sempre parciais, ou seja, que tendemos a preferir nós mesmos, nossa família e nossos vizinhos, àqueles que nos são estrangeiros. Há, nesse sentido, uma generosidade restrita – explicada pelo princípio da simpatia – que se distingue de uma benevolência generalizada que abrange todos os indivíduos da espécie humana. Segundo Hume, se não houvesse limite algum à nossa generosidade, isto é, se não houvesse preferência alguma entre o interesse próprio e o interesse de outra pessoa, não haveria necessidade do remédio. Com efeito, a generosidade bastaria para preservar a estabilidade das posses, uma vez que ela impediria uma pessoa de privar uma outra de seus bens.

Mas a generosidade restrita não é o único fator natural que torna necessária a invenção do artifício. Há também a mobilidade dos bens externos. É evidente que, numa situação de abundância material, a mobilidade dos bens deixa de ser um problema, e com

---

<sup>59</sup> HUME, T 3.2.2.3 (ed. br., p. 526).

<sup>60</sup> SALTEL Philippe nas notas de sua tradução do Livro III do *Tratado*: HUME, *Traité de la nature humaine. Livre III*, trad. Philippe Saltel, Paris, Flammarion, 1993, p. 259. Hume inclui um texto sobre este tema no apêndice da segunda *Investigação*.

ela a própria estabilidade das posses. Como este não é o caso, faz-se necessário os remédios, as convenções ou, em outras palavras, as regras de justiça, virtude que Hume qualifica como artificial no Livro III do *Tratado*.

Já observei que a justiça nasce das convenções humanas; e que estas têm como objetivo remediar alguns inconvenientes procedentes da concorrência de certas *qualidades* da mente humana com a *situação* dos objetos externos. Tais qualidades da mente são o *egoísmo* e a *generosidade restrita*; e a situação dos objetos externos é *a facilidade de sua troca*, juntamente com sua *escassez* em comparação com as necessidades e os desejos dos homens.<sup>61</sup>

Vê-se, novamente, o que Hume quer dizer quando afirma que o artifício é um prolongamento da natureza: o remédio não está dado desde o início, como se estivesse implantado na natureza humana ou na razão, como um fato natural aguardando o momento de ser apreendido. Ao contrário, Hume entende que o remédio é produto da imaginação, ele é uma invenção, um artifício, que vem para solucionar uma situação que, esta sim, é natural.

Em suma, o remédio é fruto de uma racionalidade animal que, pressionada pelas necessidades, aprende pela experiência a adotar soluções capazes de satisfazer tais necessidades. Uma racionalidade que, atenta às regularidades da experiência, conserva as soluções bem sucedidas – que se tornam hábitos enraizados – e descarta aquelas que não produzem frutos. Abaixo, o filósofo escocês explica como a convenção do direito à propriedade é produzida de forma gradual à medida que os indivíduos se dão conta das vantagens da sociedade<sup>62</sup>.

E o fato de que a regra concernente à estabilidade da posse surge gradualmente, adquirindo força por um lento progresso e por nossa repetida experiência dos inconvenientes de sua transgressão, não a torna menos derivada das convenções humanas. Ao contrário, essa

---

<sup>61</sup> HUME, T 3.2.2.16 (ed. br., p. 534).

<sup>62</sup> Reiteramos que o emprego da terminologia relativa à racionalidade animal neste momento da reflexão antropológica e política de Hume deve-se à leitura crítica que propomos no presente trabalho.

experiência nos assegura ainda mais que o sentido do interesse se tornou comum a todos os nossos companheiros, dando-nos confiança na regularidade futura de sua conduta; e é somente na expectativa dessa regularidade que está fundada nossa moderação e abstinência. De maneira semelhante, as diversas línguas se estabelecem gradualmente pelas convenções humanas, sem nenhuma promessa. E assim também o ouro e a prata tornam-se as medidas correntes da troca, sendo considerados um pagamento suficiente por coisas que têm um valor até cem vezes maior.<sup>63</sup>

Destaca-se a aproximação entre o estabelecimento das convenções de justiça e as línguas, que, como Hume dá a entender, são igualmente estabelecidas gradualmente a partir de convenções. E o mesmo vale para o estabelecimento do ouro e da prata como medidas correntes de troca, tema ao qual Hume se dedica plenamente em seus ensaios econômicos, publicados em 1752. Hume insiste no fato de que a associação entre indivíduos não se resume à elaboração de um contrato *ex nihilo*, em que a razão apreenderia de uma só vez os termos e a necessidade de obedecê-los. Ao contrário, as convenções se fundam na experiência dos indivíduos, nas ideias e nas paixões que eles experimentam em função das circunstâncias presentes. A transgressão faz então parte do processo pelo qual a convenção é estabelecida: é preciso experimentar os efeitos negativos da transgressão para compreender a importância do respeito às regras. Não se trata de assinar um contrato que compromete a agir segundo um determinado código de normas. Trata-se, sim, da aquisição de um conjunto de hábitos que se provam eficazes em determinado momento, e se tornam mais complexos com o tempo. Neste sentido, Hume diverge de contratualistas como Hobbes e Locke. Este ponto é comentado por Etchegaray na passagem abaixo.

Ainsi les règles indispensables de justice sont les règles de stabilité des possessions et de distinction des propriétés (puis de transfert et de promesse ou contrat). Toutefois, Hume ne souscrit pas au contractualisme de Hobbes. Les règles de justice sont certes une invention humaine (à ce

---

<sup>63</sup> HUME, T 3.2.10 (ed. br., p. 530).

titre, elles sont *artificielles*) et elles dépendent d'un accord entre les individus (à ce titre, elles sont *conventionnelles*). Mais leur observance ne résulte pas d'une promesse préalable. Toute convention, d'ailleurs, n'est pas une promesse. Un accord entre individus peut être une manière commune d'agir dont l'intérêt se découvre au cours d'une expérience collective, précisément parce que l'on s'aperçoit qu'en étant accordé d'une certaine manière (mais sans avoir eu besoin de se concerter au préalable pour décider de la manière d'agir), la pratique est améliorée, plus efficace ou plus intéressante. Ainsi, l'on n'a pas à se mettre d'accord par un pacte ou une promesse au préalable. L'accord se renforce par la pratique elle-même.<sup>64</sup>

Tendo compreendido que o acordo se consolida gradualmente, Hume observa que há uma primeira associação, natural, que exerce um papel fundamental no estabelecimento de tal acordo. Essa associação é a família. Ela permite, segundo Hume, que a imaginação se familiarize com as vantagens da sociedade: “Em pouco tempo, o costume e o hábito, agindo sobre as tenras mentes dos filhos, tornam-nos sensíveis às vantagens que podem extrair da sociedade, além de gradualmente formá-los para essa sociedade, aparando as duras arestas e afetos adversos que impedem sua coalizão”<sup>65</sup>. Hume associa a família a uma necessidade básica, a atração entre os sexos, sem a qual, portanto, a percepção inicial de que a associação é vantajosa não seria possível. Para Hume, assim como será o caso de Buffon (contra Rousseau), o ser humano jamais viveu completamente isolado. Inclusive lá onde não há sociedade estabelecida, nem mesmo a mais rudimentar, há sempre uma família. E é a experiência da família que permite conhecer, pelo hábito (então pela imaginação), as vantagens da sociedade.

Mas para que a sociedade se forme, não basta que ela seja vantajosa; os homens também têm de se dar conta de suas vantagens. Entretanto, em seu estado selvagem e inculto, e apenas pelo estudo e reflexão, é impossível que os

---

<sup>64</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018, p. 118.

<sup>65</sup> HUME, T 3.2.2.4 (ed. br., p. 527).

homens alguma vez cheguem a adquirir esse conhecimento. Felizmente, junto com essas necessidades cujos remédios são remotos e obscuros existe outra necessidade, que, por ter um remédio mais imediato e evidente, pode ser legitimamente considerada o princípio primeiro e original da sociedade humana. Essa necessidade não é outra senão aquele apetite natural que existe entre os sexos, unindo-os e preservando sua união até o surgimento de outro laço, ou seja, a preocupação com sua prole comum.<sup>66</sup>

Nota-se que o conhecimento das vantagens da sociedade não deriva do estudo e da reflexão, mas da experiência de tais vantagens numa condição que pode ser dita original à sociedade, isto é, no seio familiar. Nessa condição original, Hume destaca dois laços fundamentais: primeiro, o apetite entre os sexos, e em seguida a preocupação dos pais com a prole comum. Tais laços propiciam aos indivíduos a experiência das vantagens da união entre os indivíduos, munindo a imaginação de ideias que serão indispensáveis ao estabelecimento progressivo das convenções e da sociedade. Uma vez familiarizada com as vantagens da sociedade, a imaginação aprende novas relações de causa e efeito, que lhe darão a condição de inventar novos meios para a satisfação das necessidades presentes. Tal é a base sobre a qual as instituições políticas e sociais mais complexas são criadas.

Difícil não notar a que ponto a animalidade está no centro dessa narrativa. A origem da sociedade humana é explicada a partir da consideração do ser humano como um animal: um ser dotado de qualidades naturais relativas à espécie e que é ameaçado pelas circunstâncias exteriores. Não é de se surpreender, então, que o “princípio primeiro e original”<sup>67</sup> da sociedade não repouse sobre aquilo a que usualmente associamos os empreendimentos humanos, a saber, uma reflexão puramente abstrata. Com efeito, tal princípio repousa sobre aquilo que é compartilhado com todas as espécies animais: a atração entre os sexos e a preocupação com a prole. É a pressão das necessidades, e não a Razão, que incita o advento da sociedade humana. Mais uma vez, a única racionalidade que intervém na origem e no estabelecimento progressivo da sociedade é a racionalidade

---

<sup>66</sup> HUME, T 3.2.2.4 (ed. br., p. 526).

<sup>67</sup> *Ibid.*

animal, essa racionalidade prática que procura meios em vista de satisfazer necessidades, e que o faz pelo aprendizado gradual da experiência.

Em outros termos, para compreender a sociedade humana, não se deve, segundo Hume, recorrer a nenhuma faculdade exclusiva ao ser humano, uma razão infinitamente superior à dos animais. Ao contrário, a operação mental responsável pela origem da sociedade é a mesma que aquela encontra, segundo Hume, nos raciocínios mais banais dos animais. O exemplo aqui, ao qual voltaremos mais tarde, é o do cachorro que infere seu castigo a partir do tom de voz de seu dono. Ou o cavalo que, habituado com os campos, conhece o limite da altura do obstáculo que pode saltar. Em todo caso, trata-se das associações de ideias e da tentativa de encontrar meios capazes de satisfazer os fins.

O comentário da filosofia humiana por Gilles Deleuze não parece divergir de nossa posição. Com efeito, como se pode constatar, Deleuze propõe uma identificação que, embora contraintuitiva, exprime perfeitamente a ideia que sublinhamos aqui acerca da filosofia de Hume. Deleuze identifica as instituições humanas aos instintos animais. Na esteira de Hume, Deleuze refere-se às instituições num sentido amplo que vai além das instituições de administração pública como o governo e seus órgãos, e inclui as convenções ou regras sociais que servem a dar ordem ao corpo social (como o casamento, por exemplo).

Ce qu'on appelle un instinct, ce qu'on appelle une institution, désignent essentiellement des procédés de satisfaction. Tantôt en réagissant par nature à des stimuli externes, l'organisme tire du monde extérieur les éléments d'une satisfaction de ses tendances et de ses besoins ; ces éléments forment, pour les différents animaux, des mondes spécifiques. Tantôt en instituant un monde original entre ses tendances et le milieu extérieur, le sujet élabore des moyens de satisfaction artificiels, qui libèrent l'organisme de la nature en le soumettant à autre chose, et qui transforment la tendance elle-même en l'introduisant dans un milieu nouveau ; il est vrai que l'argent libère de la faim, à condition d'en avoir, et que le mariage épargne la recherche d'un partenaire, en soumettant à d'autres tâches. C'est dire que toute expérience individuelle suppose, comme un *a priori*, la préexistence d'un milieu



dans lequel est menée l'expérience, milieu spécifique ou milieu institutionnel. L'instinct et l'institution sont les deux formes organisées d'une satisfaction possible.<sup>68</sup>

A justeza da reflexão de Deleuze que aproxima instinto e instituição nos parece indiscutível. Com tal aproximação, as instituições são tomadas como “procedimentos de satisfação”, assim como os instintos. Os instintos são representados como meios de satisfação naturais na medida em que consistem em reações da natureza do organismo a estímulos externos: tais reações lhe permitem satisfazer suas tendências e suas necessidades. Esse conjunto de reações constitui o que Deleuze chama de “mundo específico”, ou seja, o mundo relativo à espécie: com efeito, os instintos são comuns a todos os indivíduos de uma mesma espécie. Por outro lado, as instituições, igualmente compreendidas como procedimentos de satisfação, consistem em procedimentos artificiais de satisfação, diferentemente dos instintos. No caso, Deleuze escreve que o sujeito institui um mundo original entre suas tendências e o mundo exterior, um mundo original cujos meios de satisfação artificial liberam “o organismo da natureza ao submetê-lo a outra coisa, e que transforma a própria tendência ao introduzi-la num novo universo [*milieu*]”<sup>69</sup>. Não se trata mais de reações naturais a estímulos externos, e sim da instituição de um novo mundo original no qual as tendências e necessidades sofrem uma transformação: o casamento libera da necessidade de procurar uma parceira, mas tal necessidade é transformada em outras, pois novas tarefas acompanham a instituição deste novo mundo original.

Levando em conta essa diferença entre instinto e instituição, Deleuze procura defender todavia que o instinto e a instituição consistem em meios organizados de alcançar a satisfação. Além disso, pra Deleuze, a tendência natural se transforma ao ser introduzida num universo novo, o universo institucional. Esta é sua maneira de destacar a posição humana a respeito da continuidade entre natural e artificial. Lembremos a passagem citada acima na qual Hume escreve a respeito da convenção: tal “restrição não é contrária às paixões; se o fosse, jamais poderia ser feita, nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso”<sup>70</sup>. Em outro momento, Hume dá a entender que as convenções são uma forma de satisfazer as tendências naturais de maneira *obliqua*:

---

<sup>68</sup> DELEUZE Gilles, “Instincts et institutions”, in: *id.*, *L'Île déserte*, ed. David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 24.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>70</sup> HUME, T 3.2.2.9 (ed. br., p. 530).

“O máximo que podem pretender é redirecionar essas paixões naturais, ensinando-nos que satisfaremos melhor nossos apetites de maneira oblíqua e artificial e não por meio de seu movimento impulsivo e impetuoso”<sup>71</sup>.

Abaixo, Deleuze comenta a antecedência das instituições sociais sobre as instituições políticas propriamente ditas. Segundo o filósofo francês, no quadro de pensamento humiano, é preciso compreender as instituições políticas como secundárias com relação às sociais.

Que dans l’institution la tendance se satisfasse, n’est pas douteux : dans le mariage la sexualité, dans la propriété l’avidité. On objectera l’exemple d’institutions comme l’État, auxquelles ne correspond nulle tendance. Mais il est clair que de telles institutions sont secondaires, qu’elles supposent déjà des comportements institutionnalisés, qu’elles invoquent une utilité dérivée proprement sociale, laquelle trouve en dernière instance le principe dont elle dérive dans le rapport du social avec les tendances. L’institution se présente toujours comme un système organisé de moyens. C’est bien là, d’ailleurs, la différence entre l’institution et la loi : celle-ci est une limitation d’action, celle-là, un modèle positif d’action.<sup>72</sup>

Deleuze chama atenção para o fato de que as convenções de que Hume trata são sociais ou morais antes de serem políticas. Para usar suas palavras, trata-se de comportamentos institucionalizados que exprimem uma utilidade propriamente social<sup>73</sup>. Assim são o casamento e a propriedade privada, convenções que precedem o estabelecimento do governo, como vemos no livro III do *Tratado*. Nesse livro, vemos que, sem a convenção da propriedade privada, não se pode superar o que Hume considera como o principal obstáculo à manutenção da sociedade: a facilidade com a qual as posses são transferidas entre as pessoas, ou seja, a instabilidade da posse. A instituição da propriedade privada significa a criação de um novo mundo original, artificial, o qual engendra, à semelhança dos instintos, uma “forma organizada de satisfação possível”<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> HUME, T 3.2.5.9 (ed. br., p. 560).

<sup>72</sup> DELEUZE Gilles, “Instincts et institutions”, *art. cit.*, p. 25.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 24.

No interior de tal forma organizada, o comportamento é e as paixões são satisfeitas de maneira oblíqua<sup>75</sup>.

O governo vem mais tarde, mas ele não está ausente da narrativa de Hume sobre a origem da sociedade. Ainda no livro III do *Tratado*, Hume dedica uma seção à origem do governo. Trata-se de uma seção breve na qual a origem do governo é explicada do ponto de vista prático, isto é, de sua utilidade, como era de se esperar. Mais uma vez, a instituição aparece como uma criação deste mundo artificial onde as tendências são transformadas e as paixões são satisfeitas obliquamente. *Grosso modo*, a passagem abaixo mostra que o governo serve a fazer respeitar as convenções estabelecidas na sociedade. Hume designa tais convenções como regras de justiça – ou comportamentos institucionalizados, nas palavras de Deleuze – que se provam necessárias à conservação do corpo social.

São essas pessoas que chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes, que, por serem indiferentes à maior parte da sociedade, não têm nenhum interesse ou têm apenas um remoto interesse em qual quer ato de injustiça; e que, estando satisfeitos com sua condição presente e com seu papel na sociedade, têm um interesse imediato em cada cumprimento da justiça, tão necessária para a manutenção da sociedade. Eis, portanto, a origem do governo e da obediência civil. Os homens não são capazes de curar radicalmente, em si mesmos ou nos outros, a estreiteza de alma que os faz preferir o presente ao remoto. Não podem mudar suas naturezas. Tudo que podem fazer é mudar sua situação, tornando a observância da justiça o interesse imediato de algumas pessoas particulares, e sua violação, seu interesse mais remoto.<sup>76</sup>

O governo possui um caráter artificial, pois ele se estabelece como um remédio que permite aos humanos superar uma situação que ameaça a estabilidade do corpo social. A ameaça reside na natureza dos indivíduos, que possuem a tendência de preferir o bem

---

<sup>75</sup> HUME, T 3.2.5.9 (ed. br., p. 560).

<sup>76</sup> HUME, T 3.2.7.6 (ed. br., p. 576).

mais próximo ao bem mais remoto. Os indivíduos podem então serem inclinados a desrespeitar as regras de justiça – como roubar os bens de outros –, pois não percebem que a falta de respeito a tais regras pode ocasionar o fim da sociedade e ameaçar o gozo de seus bens num futuro mais distante. Contra tal ameaça, e sem mudar a natureza dos indivíduos (mudança impossível segundo Hume), os seres humanos encontram uma solução: fazem de tal forma que o interesse imediato de determinadas pessoas seja o de garantir a boa aplicação das regras de justiça. Com efeito, interessados em manter seu estatuto social (interesse imediato), certos indivíduos cuidam pela aplicação das convenções.

Mas Hume desenvolve, aqui, algo mais que a descrição de uma tendência psicológica. O interesse mais distante e mais abstrato – a ordem social – é um interesse objetivo, embora esta palavra não seja usada. A função do aparato judicial e repressivo é, portanto, estabelecer um equilíbrio entre dois valores, o do bem imediato, frequentemente ilusório, e o da vantagem permanente propiciada pelo império da justiça. O magistrado e o sistema coercitivo administrado pelo governo têm a função de tornar menos abstrato, ou mais presente, o benefício da ordem legal. Mais precisamente, o papel do poder público, nesse caso, é tornar presente a ideia de um custo bastante grande para contrabalançar o atrativo do comportamento antissocial. Não se trata de reprimir os indivíduos o tempo todo, mas de fazê-los lembrar-se com mais frequência, embora de forma indireta, de seus interesses permanentes e mais importantes.<sup>77</sup>

O governo contribui à conservação da sociedade e da ordem social. Em uma palavra, trata-se de “tornar menos abstrato, ou mais presente, o benefício da ordem legal”<sup>78</sup>, permitindo aos indivíduos agir conforme as regras de um universo artificial no qual suas necessidades naturais podem ser realizadas de maneira indireta ou oblíqua. Sob essa perspectiva, se o governo existe na espécie humana e não nas associações dos outros

---

<sup>77</sup> KUNTZ Rolf, “Hume: A teoria social como sistema”, *Kriterion*, 52 (124), 2011, p. 462.

<sup>78</sup> *Ibid.*

animais, isso se deve, segundo Hume, ao fato de que o desajuste entre meios e fins na espécie humana conduziu à necessidade (e então à produção) de tal artifício.

O governo é entendido como um artifício, fundando-se *a fortiori* na imaginação. Pressionada pelas necessidades, a imaginação encontra soluções a partir daquilo de que dispõe na experiência (conforme a lógica da razão animal). Assim, não se trata, para Hume, de afirmar uma diferença de natureza entre humanos e animais, e sim de grau: os animais também são dotados de imaginação, que opera em função de suas necessidades.

## 1.2. A diferença de grau entre homem e animal: imaginação e necessidade

Já afirmamos acima que, em Hume, é a imaginação que realiza as invenções. A espécie humana caracteriza-se, então, pela complexidade da imaginação. Isso se explica pela antropologia da carência tratada acima: quanto mais carências, mais a imaginação trabalha. Segundo Didier Deleule, o desajuste humano entre meios e fins “provoca a urgência de uma ação *maîtrisée*”<sup>79</sup>, isto é, refletida e diligente. Tal ação será mais eficaz quanto mais familiarizado estiver o indivíduo com relação às operações dos objetos em sua volta. A imaginação é capaz de apreender as regularidades observadas na experiência, e servir-se delas para forjar alternativas e suprir as carências. Para tanto, ela forma relações entre os objetos, projeta no futuro relações que foram compostas no passado, propõe novas combinações com base nas mesmas relações e, enfim, dirige a conduta em função dos novos conhecimentos. Desse modo, a vida do indivíduo se torna cada vez mais fácil e agradável.

Mas seria o ser humano o único animal dotado de tal capacidade de apreender as regularidades da experiência e servir-se delas a seu favor? De forma alguma. Como já afirmado, Hume defende que os outros animais são igualmente dotados de imaginação, sem a qual eles seriam incapazes de sobreviver. Mas o filósofo escocês estima que em nenhum outro animal tal capacidade atinge um patamar equivalente ao da espécie humana. O motivo é simples: a complexidade observada no ser humano é diretamente ligada ao desajuste, igualmente único, que é constitutivo à espécie humana.

É verdade que o leão precisa caçar seu alimento, mas para tanto ele dispõe de todas as vantagens necessárias em sua constituição. Por isso, sua imaginação jamais precisou apurar-se ao ponto de desenvolver um elevado poder de intervenção na natureza.

---

<sup>79</sup> DELEULE Didier, “Anthropologie et économie chez Hume : la formation de la société civile”, in: GAUTIER Claude (dir.), *David Hume et la question de la société civile*, Paris, PUF, 2001, p. 23.

É preciso intervir na natureza para se proteger das intempéries? Mas a natureza já proporcionou ao leão a proteção necessária (ele é naturalmente provido do que vestir<sup>80</sup>). Tudo de que ele necessita é obtido diretamente graças à sua constituição física, ou por um exercício da imaginação que, comparado ao da espécie humana, é elementar. O mesmo vale para o boi e o carneiro, cujo alimento encontra-se à disposição e em quantidade suficiente para dar conta de seu pequeno apetite. Que uso dariam os herbívoros a uma imaginação tão apurada quanto à humana, se nada parece lhes faltar em seu entorno<sup>81</sup> ?

Embora não possamos afirmar que, na filosofia humiana, a imaginação seja um atributo exclusivo à espécie humana, é pela imaginação que emerge algo que podemos qualificar de exclusivo, pois capaz de distinguir a espécie humana dos outros animais. Nota-se, todavia, que a diferença entre homem e animal resta sempre uma diferença de grau. Ela repousa nos efeitos, e não nos princípios.

Apesar de não ser o único dotado de capacidade inventiva, tal capacidade atinge tal ponto nos seres humanos que, segundo Hume, eles revertem sua condição desfavorável frente aos outros animais. Afinal, como explicar que a espécie humana assuma o topo da hierarquia na natureza? A doutrina teológica explica que o homem foi criado como um ser superior, feito à imagem e à semelhança de Deus, e que todas as espécies foram criadas para alimentá-lo<sup>82</sup>. Mas, para Hume, a espécie humana se torna superior graças a uma vitória cujo mérito é no mínimo questionável: é a condição embaraçosa da espécie humana na natureza que teria levado ao aprimoramento da imaginação e a todas as conquistas que decorrem, não apenas no domínio da técnica, mas das ciências – pois, para Hume, as ciências derivam da imaginação tanto quanto a técnica<sup>83</sup>. Em suma, a humanidade não nasceu superior, mas ela se tornou superior a fim de salvar a própria pele.

Impõe-se, assim, uma maneira de considerar a razão e a sociedade humana que é distinta daquela que as considera como elementos inerentes a uma certa nobreza da espécie humana. Com efeito, essa outra maneira mobiliza uma noção natureza humana que se manifesta, antes de tudo, como natureza animal. Sob essa perspectiva, é equívoco pensar que os seres humanos aprimoraram suas técnicas e suas ciências a fim de ocupar um lugar que lhes estaria reservado. Ao contrário, uma característica particular da espécie

---

<sup>80</sup> Expressão retirada de LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 215.

<sup>81</sup> Ver passagem do Livro III do *Tratado* comentada *supra* (HUME, T 3.2.2.2).

<sup>82</sup> Ver, por exemplo, Gênesis, 1:26.

<sup>83</sup> HUME, “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, in: *id.*, *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987.

animal que é a nossa – sua grande fragilidade associada à raridade de recursos para assegurar sua subsistência – suscitou uma cadeia de invenção de novos meios (e de novas necessidades) que não pôde ser interrompida.

Concentremo-nos sobre o problema da multiplicação das necessidades. Para Hume, se é verdade que o exercício da imaginação e a formação da sociedade contribuem à preservação e ao conforto da espécie humana, isso não significa que esta última possa livrar-se de sua marca específica, o desajuste entre meios e fins. O filósofo entende que o ser humano não se detém na satisfação de suas carências fundamentais: uma vez satisfeitas, as necessidades se multiplicam. Por quê elas se multiplicam? O motivo é que uma invenção engendra outras, pois a cada invenção o quadro das relações na imaginação é reconfigurado. Uma vez que a primeira roupa é fabricada e o primeiro abrigo é construído, a técnica que é empregada torna-se o objeto de novos estudos e experimentações que culminam em mais invenções. Tais novas invenções podem servir a um fim que não estava previsto – uma roupa vistosa que pode provocar a admiração geral – e tal fim pode tornar-se por sua vez uma necessidade premente.

Se a razão do homem confere-lhe uma vasta superioridade sobre outros animais, suas necessidades são proporcionalmente multiplicadas sobre ele. Todo o seu tempo, toda a sua capacidade, atividade, coragem, paixão, são suficientemente aplicados a fim de abrigá-lo contra as misérias de sua presente condição. E frequentemente, ou quase sempre, são exíguos demais para a tarefa que lhes é confiada.<sup>84</sup>

Não importa o quanto a espécie humana aprimore suas artes mecânicas (técnicas) e liberais (ciências), a multiplicação das necessidades ocorre de tal forma que o desajuste entre meios e fins jamais a deixa em paz. Tal processo de multiplicação das necessidades, suscitado pela reconfiguração das relações na imaginação, exprime uma lógica do supérfluo segundo a qual o homem, por sua natureza, é conduzido a desejar e a fabricar

---

<sup>84</sup> HUME, “Of the immortality of the soul”, in: *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 593. Vale citar também a seguinte passagem: “Man, it is true, can, by combination, surmount all his real enemies, and become master of the whole animal creation: but does he not immediately raise up to himself imaginary enemies, the demons of his fancy, who haunt him with superstitious terrors, and blast every enjoyment of life?” HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 70.

constantemente além do necessário. Luiz Roberto Monzani se refere ao “gosto pelo supérfluo”, uma “mola que é inerente ao homem, que está agindo continuamente, em progressão geométrica temporal, na medida em que seus conhecimentos vão avançando”<sup>85</sup>. Monzani emprega a noção “gosto pelo supérfluo” ao tratar do que considera como a face sombria das Luzes, na qual encontramos uma antropologia pautada pela insaciabilidade e pela indeterminação do desejo, e não pela ideia tradicional de uma razão liberada de suas inúmeras tutelas<sup>86</sup>.

Ao expor o avesso das Luzes, Monzani defende que o homem e o animal se distinguem da seguinte forma: enquanto no animal há somente uma série fechada de três termos (necessidade, desejo e satisfação), no homem há uma segunda série, aberta, que começa e termina pelo desejo (desejo, necessidade indeterminada, elaboração imaginária, concretização do objeto, satisfação fugaz, desejo).

É exatamente esta última [a segunda série] que parece ser uma conquista do homem, não negando a primeira, mas instaurando uma outra, superposta e suplementar; fazendo que, nesse nível agora, essa adequação quase perfeita que existe nos animais entre necessidade e satisfação seja rompida e se instaure um novo tipo de ciclo, na forma de uma espiral indefinida de desejos e insatisfações fugazes, que provocam novos desejos e assim indefinidamente.<sup>87</sup>

Constata-se uma conexão entre a indeterminação do desejo e a elaboração imaginária. Tal conexão existe na antropologia humiana, como vemos na passagem abaixo, em que Hume considera que o homem não basta a si mesmo e que, por isso, ele se volta aos objetos em seu entorno numa busca incessante por sensações e ideias vivazes suscetíveis de aliviá-lo e distraí-lo. Eis o que Deleule, aliá quem melhor entendeu a antropologia da carência em Hume, chama de um “impulso fundamental” ou uma “paixão-mãe”<sup>88</sup>. Se à primeira vista a carência por vivacidade não parece fazer parte das necessidades fundamentais do ser humano, constata-se que ela adquire uma importância que não pode ser negligenciada. É a prova de que as necessidades produzidas pela cadeia

---

<sup>85</sup> MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995, p. 50.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979, p. 25.



da necessidade e da imaginação não deixam de ser prementes, e podem ameaçar a preservação do indivíduo<sup>89</sup>.

Aqueles que se comprazem em lançar invectivas contra a natureza humana observaram que o homem é inteiramente incapaz de se bastar a si mesmo, e, se desfizemos todos os laços que mantém com os objetos exteriores, ele imediatamente mergulhará na mais profunda melancolia e desespero. É por isso, dizem eles, que estamos continuamente à procura de diversão, seja no jogo, na caça, ou nos negócios; por meio dessas atividades, tentamos esquecer de nós mesmos e resgatar nossos espíritos daquele torpor em que caem quando não são mantidos por alguma emoção enérgica e vivaz. Estou de acordo com esse modo de pensar, pois reconheço que a mente é insuficiente para entreter a si mesma, e por isso busca naturalmente objetos estranhos que possam produzir uma sensação vivaz e agitar seus espíritos animais.<sup>90</sup>

É a imaginação que eleva a espécie humana acima dos outros animais, e é a imaginação que lança essa mesma espécie numa espiral indefinida de desejos e de satisfações fugazes. Diferentemente dos seres humanos, os outros animais não necessitam de nada de que não dispõem com certa facilidade: eis aí uma perfeição relativa. O desajuste entre necessidades e meios parece ser a melhor maneira que Hume encontra para exprimir a especificidade do ser humano. Mas e a sua capacidade única de instituir relações mais e mais complexas? Não seria essa especificidade mais significativa do que o dito desajuste? Ora, a complexidade de raciocínio de que é capaz a espécie humana pode ser considerada como especificidade apenas enquanto um efeito, e não enquanto um princípio. Ou seja, não há especificidade propriamente dita no terreno da racionalidade: por definição, a razão humana é sempre razão animal. O que distingue o homem das outras espécies não é sua capacidade de raciocinar, mas uma capacidade de raciocinar que atinge um patamar único em função do desajuste entre meios e fins.

---

<sup>89</sup> Atento a isso, Deleuze escreve que esse impulso fundamental concerne “au premier chef la survie de l’individu: d’un côté la mort [...]. De l’autre côté la vie”. *Ibid.*, p. 26.

<sup>90</sup> HUME, T 2.2.4.4 (ed. br., p. 386).

Mais particularmente, o que distingue o patamar único de nossa capacidade de raciocínio é a amplitude que adquirem os conhecimentos e a imaginação. Tal extensão permite um grau de descolamento excepcional entre os meios inventados e a constituição da espécie. Em uma palavra, o que distingue os patamares de racionalidade é a invenção. Sem dúvida, não se trata uma invenção qualquer, pois os outros animais também inventam ao encontrar soluções para os obstáculos que devem enfrentar. Trata-se de uma invenção que, distanciando-se tanto da constituição natural, permite ao mais fraco dos animais sair vitorioso na guerra perpétua entre todas as criaturas da natureza<sup>91</sup>.

No entanto, por mais complexo que seja o raciocínio humano, e por mais mirabolante que sejam as invenções que o raciocínio torna possíveis, as leis em virtude das quais se desenvolvem o raciocínio e as invenções são, para Hume, as mesmas que dirigem a racionalidade nos animais. São os princípios de associação de ideias: “as três relações de semelhança, contiguidade e causalidade, operam da mesma maneira sobre os animais e sobre as criaturas humanas.”<sup>92</sup>. É por que não é difícil de identificar a teoria do conhecimento de Hume nas passagens dedicadas à razão dos animais no *Tratado* (1.3.16) e na primeira *Investigação sobre o entendimento humano* (seção 9). Teremos a ocasião de comentar passagens de uma seção como de outra. A racionalidade animal se identifica à racionalidade humana. Hume funda as duas racionalidades sobre sua concepção de imaginação, isto é, sobre o hábito e a experiência.

Em todos esses casos [diferentes inferências realizadas pelos animais], observamos que o animal infere algum fato além daquilo que impressiona imediatamente seus sentidos, e que essa inferência funda-se completamente na experiência passada, pela qual a criatura espera do objeto presente as mesmas consequências que sua observação sempre lhe mostrou resultarem de objetos semelhantes.<sup>93</sup>

Nessa passagem, entrevê-se o caráter empirista da teoria do conhecimento de Hume: 1) inferir significa afirmar algo que vai além disto que se apresenta imediatamente aos sentidos; 2) para que uma inferência seja realizada, é preciso passar por aquilo que já

---

<sup>91</sup> A expressão “guerra perpétua entre as criaturas da natureza” é empregada por Demeia nos *Diálogos*. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 69.

<sup>92</sup> HUME, T 2.1.12.7 (ed. br., p. 362).

<sup>93</sup> HUME, EHU 9.4 (ed. br., p. 149).

foi experimentado pelos sentidos no passado; e 3) é então pelos sentidos que se pode ir além dos sentidos. Conhecer, é adquirir um hábito e esperar que isto que se provou regular no passado continue a acontecer da mesma maneira no futuro. A simplicidade da passagem citada mascara a radicalidade do sistema, visto como uma das expressões mais radicais do empirismo no XVIII.

No entanto, ainda que todos os raciocínios sejam fundados no hábito, eles não são todos equivalentes. De que maneira, então, dos homens aos animais – e entre as diferentes espécies animais – pode-se pensar a superioridade de razão, sem jamais perder de vista que os princípios do entendimento permanecem sempre os mesmos? Em outros termos, em que consiste efetivamente tal superioridade? Na seção dedicada à razão dos animais na primeira *Investigação*, Hume inclui uma nota importante que pode nos ajudar a responder tais questões. Primeiro, Hume defende que a diferença entre a razão humana e a razão animal é da mesma natureza que a diferença entre as razões de dois indivíduos da espécie humana.

Dado que todos os raciocínios relativos a fatos ou causas são derivados simplesmente do hábito, alguém poderá perguntar por que os homens ultrapassam tanto os animais em raciocínio, e alguns homens ultrapassam tanto a outros. Não deveria o mesmo hábito ter a mesma influência em todos?

Procurarei explicar aqui brevemente a grande diferença entre os entendimentos humanos. Será fácil compreender, depois disso, a razão da diferença entre homens e animais.<sup>94</sup>

Eis a lista de motivos enumerados por Hume na mesma nota.

1. Após vivermos um certo período de tempo e nos acostumarmos à uniformidade da natureza, adquirimos um hábito geral que nos faz transferir invariavelmente o conhecido para o desconhecido e conceber este último como semelhante ao primeiro. Por esse princípio habitual geral, aceitamos até mesmo um único experimento como

---

<sup>94</sup> HUME, EHU 9.5 (ed. bras., p. 150).

fundamento de raciocínio, e esperamos, com algum grau de certeza, um resultado semelhante nos casos em que o experimento foi feito corretamente e mantido livre de toda circunstância accidental. Considera-se, pois, um assunto de grande importância observar as consequências das coisas, e como alguns homens podem superar outros em muito, no que tange à atenção, memória e observação, isso fará uma grande diferença em seus raciocínios.

2. Quando um efeito é produzido por um complexo de causas, as mentes de alguns homens podem ser muito mais amplas que as de outros, e mais capazes de apreender o sistema de objetos em seu todo e inferir corretamente suas consequências.

3. Alguns homens são capazes de levar mais longe que outros o desenvolvimento de uma cadeia de consequências.

4. Poucos homens podem pensar por longo tempo sem confundir as ideias e tomar umas pelas outras; e existem graus variados dessa debilidade.

5. A circunstância da qual o efeito depende está frequentemente envolta em outras circunstâncias extrínsecas e accidentais. A separação dessas circunstâncias requer muitas vezes grande atenção, precisão e engenhosidade.

6. Formular máximas gerais a partir de observações particulares é uma operação muito delicada, e nada é mais usual do que enganar-se nessa atividade, pela pressa ou por uma estreiteza da mente que não examina a questão sob todos os seus ângulos.

7. Quando se raciocina a partir de analogias, os homens que têm maior experiência ou mais presteza para propor analogias serão os melhores raciocinadores.

8. Inclinações derivadas de preconceito, educação, emoção, partidarismo etc. pesam mais sobre algumas mentes que sobre outras.

9. Depois de termos adquirido confiança no testemunho humano, os livros e a conversação ampliam muito mais a

esfera da experiência e do pensamento de alguns homens que de outros.

Seria fácil indicar muitas outras circunstâncias que produzem diferenças entre os entendimentos dos homens.<sup>95</sup>

Hume não pretende, entretanto, fornecer uma lista exaustiva. Grande parte dos itens elencados compreende operações diretamente ligadas à relação de causalidade. Com efeito, trata-se de uma relação que é fundamental para todo conhecimento sobre as questões de fato em Hume. A transferência entre o conhecido (passado) e o desconhecido (futuro) se produz graças à analogia que se forma entre conhecido e desconhecido. Contudo, uma vez verificada a analogia, o que é transferido é uma relação de causa e efeito. Se uma pessoa constatou inúmeras vezes no passado que os corpos caem, no futuro ela irá esperar que os corpos caiam toda vez que as condições sejam semelhantes.

Hume afirma que, quando uma série de causas produzem um determinado efeito, há mentes mais amplas (*larger*) do que outras, ou seja, mais aptas a compreender o sistema dos objetos em questão e “inferir corretamente suas consequências”. É preciso “muita atenção, precisão e sutileza” para poder distinguir entre as verdadeiras circunstâncias das quais o efeito depende e as circunstâncias que as acompanham, mas são “estrangeiras e extrínsecas”<sup>96</sup>. Assim, a variação dessas três qualidades da mente concerna uma qualidade de observação. Com a variação da memória, tal qualidade de observação torna um raciocínio superior a outro, ainda que todos estejam fundados sobre o hábito e a experiência. Além disso, Hume considera que há diferentes capacidades a estender *to a greater length* uma determinada cadeia de consequências<sup>97</sup> – mais uma expressão que remete à amplitude ou à extensão de pensamento.

Há mentes mais atentas que outras, com maior capacidade a observar o todo, o particular, a reter, separar, identificar semelhanças, etc. Sob a perspectiva da imaginação, a capacidade a compor relações é igualmente variada. Por exemplo, os seres humanos são capazes de estabelecer relações de causalidade que são mais complexas, conectando elementos que não aparentam possuir relação alguma à primeira vista. Enquanto eles investigam a primeira origem ou “a história da raça humana”, os animais restam

---

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

“limitados, em suas observações e raciocínios, aos poucos objetos sensíveis que os circundam”<sup>98</sup>. Hume utiliza a expressão “esforço de pensamento e imaginação”<sup>99</sup>, sugerindo que certas relações exigem tanto esforço que superam a capacidade dos animais. Em outras palavras, algumas das relações mais imediatas para os homens podem parecer extremamente distantes para os animais, e isso ocorre, segundo Hume, porque a imaginação animal não é forte o suficiente para compor tais relações<sup>100</sup>.

Dito isso, é importante lembrar o caráter não-substancialista da definição de natureza humana. Os atributos de tal definição não concernem uma substância fixa e imutável.

Cette récusation *de principe* du préliminaire définitionnel est une manière de mettre au second plan tout ce qui pourrait rapprocher le propos d’une démarche substantialiste, ontologiquement trop coûteuse, et de privilégier un mode de description qui fera apparaître *des différences dynamiques* dont les *conséquences* fourniront le substrat même de l’analyse.<sup>101</sup>

Há, então, uma definição dinâmica de natureza humana, cuja fronteira com a animalidade é tudo menos clara.

Aucune définition métaphysique de la *nature* humaine ne saurait être posée en préalable ou en conclusion. On ne demande pas même quels individus entrent dans son extension, ni quelle frontière doit être mise entre l’animalité et l’humanité. Hume montrera d’ailleurs à plusieurs reprises dans le *Traité* que les principes qui valent pour la psychologie de l’homme valent aussi en grande partie pour les animaux. Le philosophe constate seulement des *régularités* en lui et chez ceux qu’il prend

---

<sup>98</sup> HUME, “Of the dignity or meanness of human nature”, in: *id.*, *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 82.

<sup>99</sup> HUME, T 2.2.12.8 (ed. br., p. 433).

<sup>100</sup> Lebrun observa, em texto publicado no apêndice desta tese, que “a crítica cética (Montaigne, Hume), que pretende mostrar que a inteligência humana não é nem mais nem menos admirável do que a inteligência animal, não compromete jamais a clivagem homem-animal.” LEBRUN Gérard, “L’homme et l’animal”, *art. cit.*

<sup>101</sup> GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 224.

pour ses semblables (car il les comprend) dans la façon dont ils exercent leurs facultés mentales. Il cherche à établir les circonstances communes dans lesquelles ces opérations mentales (telle croyance, telle passion) se réalisent.<sup>102</sup>

O conhecimento da natureza humana se produz pelos mesmos raciocínios que as inferências dos animais, isto é, pelos raciocínios fundados no hábito e na experiência. Na esteira de Newton, Hume entende que as hipóteses devam retiradas da própria experiência – *hypothesis non fingo* de Newton a respeito da gravitação. Com efeito, Hume defende que a investigação seja interrompida antes que ela ultrapasse os limites da experiência. Trata-se de adotar os princípios mais profundos aos quais se pode ter acesso, sem temer que novas experiências possam provocar a reformulação de tais princípios.

Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica.<sup>103</sup>

Hume faz, então, uma ciência dos efeitos. É sobre os efeitos que o edifício do conhecimento deve ser construído, e não sobre as causas primeiras. Opondo-se ao mecanicismo cartesiano, Newton afirma que “a verdade se mostra nos fenômenos independentemente da causa destes fenômenos serem desconhecidas”<sup>104</sup>. Para Hume, não é necessário conhecer a origem última das ideias para estudar as operações do entendimento. Tal estudo se realiza pela apreensão das regularidades na experiência. Trata-se de aplicar o método experimental às questões morais, como informa o subtítulo do *Tratado*. Deleule defende que o conhecimento da natureza humana, posto que

---

<sup>102</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018, p. 52.

<sup>103</sup> HUME, T *Introd.* §8 (ed. br., p. 23).

<sup>104</sup> NEWTON Isaac, *Optickes*, Questão 31.

experimental, permanece sempre sujeito à revisão da experiência. Deleule emprega o termo “ordem natural” para se referir às regularidades da experiência.

[L]ongue de ser dada, a ordem natural é, ao contrário, um produto da imaginação, cuja genealogia pode ser exposta pela anatomia da natureza humana, mas que a simples percepção da realidade vem continuamente desmentir e frustrar. Não é possível que haja ideia primitiva de ordem natural porque não há ordem natural suscetível de causar uma impressão no olho do observador.<sup>105</sup>

Nota-se a conexão entre a racionalidade científica e a imaginação em Hume. A “ciência do homem” não é construída a partir da essência da natureza humana, e sim a partir das relações formadas pela imaginação<sup>106</sup>.

### **1.3. O animal como crivo para pensar o humano: a analogia útil entre homem e animal**

Mas, por que a paridade entre a razão humana e a razão animal conduz Hume a considerar o animal? Não seria o caso de concentrar-se no ser humano e renunciar a discutir os animais? Se observarmos atentivamente, Hume não faz outra coisa: como dito acima, ele está longe de se preocupar com os animais por si mesmos. Porém, a paridade entre a razão e a razão animal presta um serviço precioso ao seu estudo da natureza humana: graças a ela, o animal torna-se um crivo para pensar o homem, proporcionando uma importante ferramenta para refutar os sistemas filosóficos da tradição. Para retomar as palavras de Hume, a doutrina que reconhece tal paridade é tão evidente quanto *útil*. Ela fornece “uma espécie de *pedra de toque* com a qual podemos pôr a prova todos os sistemas”<sup>107</sup> que refutam a comunidade com os animais. Na seção sobre a razão dos animais no *Tratado*, vemos:

---

<sup>105</sup> DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979, p. 226.

<sup>106</sup> O mesmo vale para a noção de *natureza*, importante às seções sobre a razão animal, e cuja definição deve ser buscada em seus efeitos e não, como seria o caso numa perspectiva substancialista ou ontológica, em seus princípios últimos. GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 225.

<sup>107</sup> HUME, T 1.3.16.3 (ed. br., p. 210).



O defeito comum a todos os sistemas apresentados pelos filósofos para explicar as ações da mente é que supõem um pensamento tão sutil e refinado que não apenas ultrapassam a capacidade dos simples animais, mas até das crianças e pessoas comuns de nossa própria espécie – que, não obstante, são suscetíveis das mesmas emoções e afetos que as pessoas de maior genialidade e inteligência. Tal sutileza é uma prova clara da falsidade de um sistema, enquanto a simplicidade, ao contrário, é uma prova de sua verdade.<sup>108</sup>

Ao supor um pensamento muito sutil e refinado para explicar as ações da mente, os sistemas tradicionais cometem o grave erro, sugere Hume, de atribuir causas diferentes a efeitos semelhantes. Os animais, as crianças e as pessoas ordinárias – pessoas que levam uma vida distanciada das ciências e da filosofia – desempenham ações mentais semelhantes às pessoas dotadas de um gênio e de uma inteligência superiores. É preciso que a mesma causa seja atribuída a todas as ações semelhantes. Gautier comenta abaixo o sentido desta “correção” da tradição realizada por Hume.

Ce qui, sur le plan général, excédait les termes de l’analogie, se trouve en quelque sorte réduit au principe d’une capacité dont l’opérativité est tributaire de circonstances si particulières qu’elle ne se développe pas, pour ainsi dire, chez la plupart des êtres humains.<sup>109</sup>

Ao agrupar os animais, as crianças, as pessoas ordinárias e os gênios, Hume adota um procedimento inabitual. Todas essas categorias, incluindo os animais, são considerados como se estivessem em pé de igualdade com os gênios, homens que, nas palavras de Hume, provam-se excepcionais na filosofia e nas ciências, e aos quais a humanidade será sempre devedora – Newton, por exemplo<sup>110</sup>. De um lado, temos aqueles que a tradição tende a excluir da esfera da racionalidade; do outro, aqueles que são a

---

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 218.

<sup>110</sup> Hume considera Newton como um destes grandes homens. HUME, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vols, Indianapolis, Liberty Fund, 1983, p. 362.

expressão mais elevada da racionalidade e que a tradição toma equivocadamente como o modelo de todo pensamento.

Hume convida o leitor a pensar as quatro categorias segundo os mesmos princípios, conduzindo-nos a constatar que o estudo de uma dentre elas contribui ao estudo de outra. Com efeito, no quadro de uma investigação que se pretende radicalmente experimental, quanto mais variado é o conjunto de fenômenos dos quais extraímos os princípios, mais sólidos serão tais princípios. Nota-se aqui a oposição entre o normal e o patológico que Jean-Pierre Cléro identifica em Hume. Cléro encontra em Hume uma ideia que será igualmente importante a Georges Canguilhem em meados do século XX: “é preciso interrogar o funcionamento anormal do psiquismo para compreender o seu funcionamento normal”<sup>111</sup>. Haveria uma diferença de natureza entre o louco e o gênio? Hume entende que não.

Cabe observar que, assim como uma imaginação vivaz muito amiúde degenera em loucura ou insensatez, e guarda-lhes uma grande semelhança em suas operações, assim também estas influenciam o juízo da mesma maneira, produzindo crença exatamente pelos mesmos princípios.<sup>112</sup>

O raciocínio do gênio se funda na imaginação e na crença tanto quanto o raciocínio do louco. Poderíamos esperar que o primeiro se apoiaria sobre a razão pura, independente da imaginação, mas este não é o caso segundo Hume. É a imaginação que permite às pessoas ditas ordinárias e aos animais encontrar as soluções aos problemas cotidianos. Em todo caso, trata-se da aquisição de hábitos e o ato de esperar no futuro aquilo que se aprendeu das experiências passadas. Para retomar uma expressão de Hume, trata-se de iluminar o desconhecido a partir do conhecido<sup>113</sup>.

Compreende-se então que o animal pode tornar-se pedra de toque capaz de testar os sistemas filosóficos da tradição. Hume entende que se uma hipótese não pode ser aplicada aos animais, ela deve ser considerada como inválida para explicar a racionalidade da espécie humana.

---

<sup>111</sup> CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998, p. 232.

<sup>112</sup> HUME, T 1.3.10.9 (ed. br., p. 153).

<sup>113</sup> HUME, EHU 9.5 (ed. br., p. 150).

Portanto, quando apresentamos uma hipótese para explicar uma ação mental que é comum aos homens e aos animais, devemos poder aplicar a mesma hipótese a ambos. Qualquer hipótese verdadeira sobreviverá a esse teste, e arrisco-me afirmar que nenhuma hipótese falsa jamais resistirá a ele.<sup>114</sup>

Dito isso, uma objeção poderia ser levantada: mas como podemos ter certeza de que as ações mentais dos animais são semelhantes às nossas, como pretende Hume, se não somos capazes de acessar a mente animal? Hume não tem dificuldade alguma para responder a tal objeção. Para ele, a semelhança relativa às ações mentais deriva diretamente de outra semelhança que ele considera evidente. É a semelhança entre, de um lado, as ações que vemos os animais realizarem sob os nossos olhos e que tendem para a preservação de sua vida (por exemplo, um cachorro que evita o fogo ou o precipício) e, de outro lado, nossas ações que têm a mesma finalidade.

Temos consciência de que nós mesmos, ao adaptar os meios aos fins, somos guiados pela razão e por um propósito [*design*], e não é irrefletidamente nem por acaso que realizamos ações que tendem à nossa autopreservação, a obter prazer e evitar a dor. Quando, portanto, vemos milhões de exemplos de outras criaturas realizando ações semelhantes e direcionando-as para fins semelhantes, todos os nossos princípios de razão e probabilidade nos levam com uma força invencível a crer na existência de uma causa semelhante. [...] A semelhança entre as ações dos animais e as dos homens é tão completa, quanto a esse aspecto, que já a primeira ação do primeiro animal que escolhermos nos fornecerá um argumento incontestável da presente doutrina.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> HUME, T 1.3.16.3 (ed. br., p. 210).

<sup>115</sup> HUME, T 1.3.16.1 (ed. br., p. 209).

Eis aí a prova da razão dos animais realizada por um argumento de natureza analógica<sup>116</sup>. Haja vista que elas são análogas, a simplicidade da razão animal indica a simplicidade da razão humana, tão bem que toda hipótese que não respeita o critério da simplicidade na razão humana deve ser considerada como uma quimera.

Vejamos como ocorre a prova por analogia. A forma do argumento é a seguinte: estou ciente da relação entre os dois termos A (comportamento humano) e B (interioridade humana), e percebo que um terceiro termo C (comportamento animal) apresenta semelhanças com relação a A; sendo assim, tenho direito de concluir que há um quarto termo D (interioridade animal) que guarda a mesma relação com C que aquela existente entre B e A. Não podemos acessar imediatamente a interioridade dos animais, mas podemos – ou melhor, devemos – inferi-la a partir do que sabemos sobre nossa própria interioridade.

A seguir, Claire Crignon explica o raciocínio por analogia ao examinar sua importância em Hipócrates e no pensamento médico de Locke:

L'observation de similitudes rend possible la constitution d'un véritable raisonnement : le raisonnement par analogie. Celui-ci se fonde sur l'observation de ressemblances : entre des effets perçus antérieurement (que l'on pouvait alors rapporter à des causes perceptibles) et des effets actuellement perçus (que l'on ne peut rapporter à aucune cause), ou bien entre les qualités de certains objets qui tombent sous notre observation (la fumée) et les qualités d'objets qui échappent à notre observation (le feu).<sup>117</sup>

Na incapacidade de compreender a essência de uma doença, o médico recorre ao raciocínio por analogia, o que lhe permite explicar “os processos que escapam à observação sensorial”<sup>118</sup>. Isso envolve de “reconstruir os fenômenos internos invisíveis

---

<sup>116</sup> O argumento analógico remonta a autores como Montaigne e Plutarco. Ver MONTAIGNE Michel de, *Les Essais*, Livre II, Éditions Champion, Paris, 1989, p. 559; PLUTARQUE, *L'Intelligence des animaux*, in: *id.*, *Œuvres Morales*, XIV, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 12.

<sup>117</sup> CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l'art médical*, Paris, Classiques Garnier, 2016, p. 316.

<sup>118</sup> *Ibid.*

por analogia com os fenômenos visíveis no exterior”<sup>119</sup>. Segundo Crignon, a analogia fornece à medicina um modelo legítimo de cientificidade que se baseia sobre a probabilidade, distinguindo-se das matemáticas, que se fundam na certeza e na demonstração<sup>120</sup>. Há um paralelo entre essas considerações acerca da analogia na medicina e a analogia no argumento de Hume em favor da existência da razão dos animais<sup>121</sup>.

Para Hume, tanto o animal quanto o humano agem em vista de sua conservação. Ambos adaptam os meios aos fins ao buscar o prazer e evitar a dor. É precisamente a semelhança dessa adaptação que indica a existência da razão animal. Nós não colocamos nossa mão no fogo, pois sabemos que, se o fizermos, nos queimaremos. Nós adaptamos o meio (manter a mão distante do fogo, ou ainda evitar aproximar-se de um precipício) para favorecer a presença do prazer e a ausência da dor, ou seja, para nos preservar. Tal tipo de adaptação é, segundo Hume, guiada por um princípio, a saber, a razão e o desígnio (*design*). Assim, razão e desígnio são concebidos como *causas* tanto de nossas ações quanto da adaptação dos meios aos fins.

Para Hume, a razão animal é concebida graças a tal relação de causalidade. Pela analogia entre homens e animais, somos impelidos a conferir aos animais a mesma relação causal, o que implica conceber que são dotados de pensamento e de razão. Se constato nos homens um princípio que é a causa de suas ações e da adaptação dos meios aos fins, quando me volto aos animais, basta constatar um efeito semelhante para que a mente seja levada a conceber uma causa semelhante. É assim que Hume concebe toda relação causal: sendo dada uma experiência anterior, basta perceber a causa para que o efeito seja naturalmente introduzido na mente ou, como no caso presente, basta perceber o efeito para que a causa seja introduzida. A relação de causalidade acompanha a relação de semelhança e, como resultado, a analogia se impõe ao pensamento: “todos os nossos

---

<sup>119</sup> JOUANNA Jacques, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992, p. 442. Ver “De l’observation du visible à la reconstruction de l’invisible”, in *ibid.*, p. 409-452. Crignon cita Jouanna ao examinar a herança da medicina hipocrática na modernidade.

<sup>120</sup> CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l’art médical*, *op. cit.*, p. 351.

<sup>121</sup> Como veremos abaixo, Hume entende que a analogia é a única fonte de conhecimento do mundo exterior. Na abertura da seção sobre a razão dos animais na *Investigação* ele escreve: “Todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato fundam-se numa espécie de analogia que nos leva a esperar de uma causa qualquer os mesmos acontecimentos que observamos resultarem de causas semelhantes.” HUME, EHU 9.1 (ed. br., p. 147).

princípios de razão e probabilidade nos levam com uma força invencível a crer na existência de uma causa semelhante”<sup>122</sup>.

A expressão “força invencível” não é puramente retórica. A argumentação de Hume a favor da razão animal acorda-se a seu sistema sobre a natureza do entendimento humano, cujo fundamento reside na imaginação. A razão animal é, sob essa perspectiva, uma crença profundamente enraizada na mente.

Tão profundas são as raízes criadas por todas essas opiniões e noções das coisas a que nos acostumamos desde a infância, que nos é quase impossível erradicá-las, mesmo com todos os poderes da razão e da experiência. E a influência desse hábito não apenas se aproxima daquela oriunda da união constante e inseparável de causas e efeitos, mas também, em muitas ocasiões, prevalece sobre ela. Em tal caso, não devemos nos contentar em dizer que a vividez da ideia produz a crença: devemos sustentar que elas são numericamente idênticas.<sup>123</sup>

Não é difícil constatar que o argumento analógico sugere a presença de um antropomorfismo no estudo dos animais em Hume: a interioridade dos animais parece derivar do conhecimento que temos de nossa própria interioridade. Tal constatação se confirma quando vemos que, em Hume, a paridade entre os seres humanos e os outros animais não concerne somente à racionalidade, mas às paixões e à identidade pessoal. Entretanto, antes de tomarmos tal paridade como um exagero antropomórfico e inaceitável, é preciso analisar quais são os atributos que Hume confere aos animais pela analogia com os seres humanos.

Se a abordagem de Hume é antropomórfica, é necessário reconhecer que é também zoomórfica. Lembremo-nos do critério de simplicidade como princípio das ações mentais ao qual o filósofo recorre contra os sistemas filosóficos da tradição. Os animais são a pedra de toque que servem a combater tais sistemas. Em Hume, quer a razão humana, quer as paixões, e até mesmo o *self*, são todos frutos desta postura filosófica que toma o animal como crivo para pensar o homem.

---

<sup>122</sup> HUME, T 1.3.16.1 (ed. br., p. 209).

<sup>123</sup> HUME, T 1.4.2.51 (ed. br., p. 146).

Assim, constatamos que a racionalidade transferida do ser humano ao animal é ela mesma um produto da adoção do animal como crivo. Com efeito, os princípios da racionalidade não são aqueles “tão sutis e refinados” que Hume rejeita nos sistemas tradicionais, e sim aqueles que orientam as ações de conservação da vida. Tal racionalidade é então animal por excelência. Seu princípio é o hábito, isto é, a simples capacidade de esperar que o objeto produza os efeitos já produzidos por objetos semelhantes no passado.

Com efeito, Hume é tudo menos desavisado com relação a um antropomorfismo inaceitável e ingênuo. Na tese mais importante dos *Diálogos*, Filo rejeita o antropomorfismo de Cleanto, quem defende o argumento da prova da existência de Deus *a posteriori* recorrendo à analogia entre a inteligência divina e a inteligência humana. Filo acusa Cleanto de “antropomorfizar” Deus, na medida em que Cleanto transfere negligentemente a Deus uma relação que é constatada no ser humano, a saber, a relação entre o artífice e seu produto. A negligência consiste em supor que a inteligência divina seja para o mundo aquilo que a inteligência do relojoeiro é para o relógio. Segundo Filo (e Hume), o erro se produz não porque o raciocínio é realizado pela analogia, mas porque a analogia defendida é frágil demais para ser verdadeira<sup>124</sup>.

Hume considera que tal fragilidade transforma-se em força quando é o caso de comparar o ser humano ao animal. A analogia se impõe ao pensamento: é necessário admitir a analogia, caso contrário o sistema filosófico é comprometido em sua integralidade. Com efeito, no quadro do método experimental humiano, pensar por analogia está longe de ser proibido. Todo conhecimento deriva da transferência do conhecido ao desconhecido, e tal transferência ocorre apenas por analogia. É o que nos explica Hume nas primeiras linhas da seção dedicada aos animais na primeira *Investigação*. Quando se espera que o objeto presente produza os mesmos efeitos que um objeto semelhante observado no passado, estabelece-se uma analogia entre os dois objetos.

Todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato  
fundam-se numa espécie de analogia que nos leva a

---

<sup>124</sup> Além do grau de semelhança entre os objetos comparados estar longe de ser equivalente, os animais são observáveis na experiência, o que não é o caso da natureza tal como evocada por Cleanto – a ordem geral do universo –, cuja desproporção com relação ao homem, como observa Filo, excede os limites das faculdades humanas. Cf. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 28.

esperar de uma causa qualquer os mesmos acontecimentos que observamos resultarem de causas semelhantes. Quando as causas são inteiramente semelhantes, a analogia é perfeita e a inferência que dela se retira é considerada certa e conclusiva. Ninguém, ao ver uma peça de ferro, alimenta jamais qualquer dúvida de que ela apresentará peso e coesão de partes, como em todos os outros casos que já lhe foi dado observar. Mas, quando os objetos não apresentam uma semelhança tão exata, a analogia é menos perfeita e a inferência menos conclusiva, embora ainda preserve alguma força proporcional ao grau de semelhança.<sup>125</sup>

A fim de confirmar a legitimidade do procedimento analógico, Hume lembra que este é empregado pelos anatomistas ao recorrerem às observações do corpo dos animais para compreender o funcionamento do corpo humano. Na continuação da passagem acima, Hume explica:

As observações anatômicas estabelecidas com base em um único animal são, por essa espécie de raciocínio, estendidas a todos os animais, e não há dúvida de que, uma vez que se prove claramente que a circulação do sangue, por exemplo, ocorre em uma criatura como uma rã ou um peixe, surge uma forte presunção de que o mesmo princípio vale para todas as demais. Essas observações analógicas podem ser levadas mais longe, chegando até mesmo a esta ciência de que estamos agora tratando, e qualquer teoria que explique as operações do entendimento, ou a origem e conexão das paixões no homem, adquirirá autoridade adicional se descobrirmos que a mesma teoria é necessária para explicar os mesmos fenômenos em todos os outros animais.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> HUME, EHU 9.1 (ed. br., p. 147).

<sup>126</sup> *Ibid.*



Encontramos a mesma observação a respeito da anatomia no *Tratado*, seção intitulada “Do orgulho e da humildade dos animais”, com algumas precisões concernentes à fisiologia.

Assim, embora seja correto presumir que a mistura dos humores e a composição das partículas seja um pouco diferente nos homens e nos animais, e que, portanto, nem sempre os experimentos que fazemos sobre os efeitos de certos medicamentos em um caso se aplicam ao outro, entretanto, como a estrutura das veias e dos músculos, a constituição e a localização do coração, dos pulmões, do estômago, do fígado e de outras partes são iguais ou quase iguais em todos os animais, a mesma hipótese que explica o movimento muscular, a progressão do quilo e a circulação do sangue em uma espécie deve ser aplicável às outras. Assim, conforme essa hipótese concorde ou não com os experimentos que fizermos em uma espécie qualquer, teremos uma prova de sua verdade ou falsidade. Apliquemos, pois, este método de investigação, que se tem mostrado tão correto e útil nos raciocínios sobre o corpo, à nossa anatomia da mente, e vejamos que descobertas nos permite fazer.<sup>127</sup>

Hume propõe, assim, que a filosofia adote um procedimento, corrente na anatomia, segundo o qual a comparação e a analogia entre diferentes espécies são empregadas como meios de investigação científica. Tal procedimento, uma vez aplicado à “anatomia da mente” (para retomar o termo de Hume), deve permitir que façamos novas descobertas. Sem dúvida, ele pensa nas descobertas de seu próprio sistema filosófico, tão sólido que é capaz de abarcar os outros animais, à diferença dos sistemas da tradição<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> HUME, T 2.1.12.2 (ed. br., p. 360).

<sup>128</sup> Ao comentar a abertura da seção da razão dos animais na *Investigação*, Thomas Huxley, o “bulldog” de Darwin, sugere em seu livro sobre Hume (1879) que este teria esboçado “em suas principais linhas o plano de uma psicologia comparada”: um “remarquable exemple de la sagacité de Hume, c’est qu’il a compris l’importance d’une branche de la science, dont on peut à peine dire même aujourd’hui qu’elle existe.” HUXLEY Thomas, *Hume, sa vie, sa philosophie*, (trad.) Gabriel Compayré, Paris, Germer Baillière, 1880, p. 147. A ideia de uma psicologia comparada se inspira da anatomia comparada que aflora com Buffon e Daubenton na *História Natural*, e notadamente com Georges Cuvier no final do século XVIII. Cf. SCHIMITT Stéphane, “Studies on Animals and the Rise of Comparative Anatomy at and around the Parisian Royal Academy of Sciences in the Eighteenth Century”, *Science in Context*, 29(1), Cambridge

Como o filósofo, anatomista da mente, o anatomista deve saber distinguir o que é circunstancial daquilo que é estrutural: há diferenças na mistura dos humores e na composição das partículas, o que explica que os mesmos medicamentos tenham efeitos diferentes segundo a espécie animal. Contudo, “a estrutura das veias e dos músculos, a constituição e a localização do coração, dos pulmões, do estômago, do fígado e de outras partes são iguais ou quase iguais em todos os animais”<sup>129</sup>. Tais semelhanças constatadas no corpo das diferentes espécies, inclusive na espécie humana, conduzem o anatomista a adotar a mesma hipótese para explicar o funcionamento dos músculos, a circulação do sangue, etc.<sup>130</sup>

Mas de que maneira o animal contribui à investigação dos princípios da mente humana? Os animais fornecem dados suplementares a uma teoria concernente ao ser humano que é aplicada aos animais apenas com o objetivo de provar a mesma teoria? Nesse sentido, Gautier declara: “o procedimento comparativo se serve dos não humanos como um *terreno de experimentação* para colocar à prova algumas das hipóteses precedentes da *Investigação*. A extensão de seu domínio de pertinência significa ganho de “autoridade”<sup>131</sup>.

Não se trata de uma pequena contribuição haja vista a autoridade que a experiência adquire na filosofia humiana. Contudo, ainda assim a contribuição do tema dos animais parece ir mais longe, a ponto de determinar a formulação mesma das hipóteses que constituem a ‘ciência do homem’ em Hume. Com efeito, o tema do animal prepara um terreno comum a partir do qual a racionalidade humana é explicada. Tal terreno comum torna explícito o aspecto pragmático de toda racionalidade. Isso torna-se evidente em Hume graças à relação estreita entre as associações na imaginação – verdadeira fonte de conhecimento para Hume – e a noção de conservação de si. Os princípios de associação

---

University Press, 2016, p.11-54. Para o lugar da anatomia no pensamento filosófico e medical de Locke, ver: CRIGNON Claire, *Locke médecin. Manuscrits sur l’art médical*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

<sup>129</sup> HUME, T 2.1.12.2 (ed. br., p. 360).

<sup>130</sup> Nada impede que uma semelhança suscite a formulação de uma hipótese que em seguida se prova falsa. Esse é o caso, comenta Hume, da inferência segundo a qual inferimos “a circulação da seiva nos vegetais a partir de nossa experiência de que o sangue circula nos animais”. HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 32. Tal analogia é refutada por Stephen Hales em 1716. Berkeley dedica passagens interessantes a essa discussão em *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries* (1744), in *Works*, V, p. 41. Buffon traduz Hales em 1735. Para a descoberta da circulação sanguínea, ver HARVEY William, *De Motus Cordis, Étude anatomique du mouvement du cœur et du sang chez les animaux*, trad. C. Laubry, Paris, G. Doin, 1950 [1628].

<sup>131</sup> GAUTIER, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 215.

são “úteis à conduta da vida” e, se eliminados, “a natureza humana imediatamente pereceria e se arruinaria”<sup>132</sup>.

A natureza pragmática da racionalidade em Hume foi observada por diversos autores, como Deleuze, que afirma: “se o sujeito não pode separar-se de um conteúdo singular que lhe é estritamente essencial, é porque, em sua essência, a subjetividade é prática”<sup>133</sup>. Apoiando-se em Kemp Smith, Gautier aproxima o naturalismo e o ceticismo de Hume sublinhando o aspecto *funcional* do naturalismo apresentado na seção da razão dos animais<sup>134</sup>. Segundo Gautier, tal aspecto *funcional* explica a importância que deve ser atribuída à seção da razão dos animais na obra humiana. Na seguinte passagem, Gautier confirma que a contribuição do tema dos animais à filosofia de Hume é mais profunda do que a pretendida validação de um sistema filosófico previamente elaborado (o sistema do entendimento humano no Livro I do *Tratado*).

En dépit de sa brièveté, la Section IX est décisive pour la qualification du scepticisme de Hume. Elle l’est ‘autant plus qu’elle met en œuvre, sans déployer aucun discours de justification, un certain naturalisme que nous pouvons résumer par cette formule lapidaire : « le raisonnement expérimental lui-même [...] n’est rien qu’une espèce d’instinct ».<sup>135</sup>

A fim de precisar o que ele entende por aspecto funcional do naturalismo humiano, Gautier sublinha a natureza experimental e pragmática da razão dos animais.

Ces affections réitérées, ces « expériences », constituent alors une « connaissance » *pratique* permettant d’ajuster *in situ* la conduite immédiate de l’animal. En ce sens, il y a bien un *apprentissage* de l’inférence, c’est-à-dire élaboration d’une disposition à l’anticipation qui satisfait au principe vital de conservation et qui permet l’évitement ou l’attraction vis-à-vis des objets extérieurs de sollicitation. Cette description ne nécessite rien d’autre,

---

<sup>132</sup> HUME, T 1.4.4.1.

<sup>133</sup> DELEUZE Gilles, *Empirismo e subjetividade*, São Paulo, Editora 34, 2012, p. 98.

<sup>134</sup> GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 213.

<sup>135</sup> *Ibid.*

sur le plan de l'analyse, que la mise en rapport d'un organisme vivant, l'animal, avec son environnement.<sup>136</sup>

Hume se distingue das doutrinas tradicionais segundo as quais o ser humano dispõe da prerrogativa de uma razão contemplativa capaz de abstrair e, pela abstração, de apreender a natureza das coisas<sup>137</sup>. Sem dúvida, Hume está longe de negar que a racionalidade seja capaz de abstrair e conhecer o mundo natural. Ademais, é verdade que conhecimentos humanos tão abstratos quanto as leis da física fazem-nos perder de vista a conexão entre racionalidade e conservação de si – como o enunciado da lei da gravidade pode estar ligado ao princípio da conservação nos animais? Há aí uma lacuna que é suscetível de ser preenchida pelo tema do animal. Com efeito, a originalidade de Hume consiste em mostrar que a razão contemplativa se enraíza, ela também, numa luta pela sobrevivência. Neste sentido, há um primado da razão animal em Hume.

#### **1.4. A razão animal ou a imaginação**

Enfim, examinemos a identidade entre razão animal e imaginação. Hume fornece uma série de exemplos acerca do raciocínio dos animais. Primeiro, temos as inferências de causa e efeito realizadas pelos cachorros.

Quanto às ações do primeiro tipo, afirmo que procedem de um raciocínio que, em si mesmo, não é diferente nem fundado em princípios diferentes dos que aparecem na natureza humana. Em primeiro lugar, é necessário que haja alguma impressão presente à sua memória ou a seus sentidos, capaz de fundamentar seu julgamento. Do tom de voz, o cão infere a raiva de seu dono e prevê seu próprio castigo. De uma certa sensação que afeta seu olfato, julga que sua presa não está muito distante dele.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>137</sup> Détiene e Vernant comentam a divergência entre uma razão contemplativa e outra, prática, na antiguidade. DETIENNE Marcel ; VERNANT Jean-Pierre, *Métis. As astúcias da inteligência*, trad. Filomena Hirata, São Paulo, Odysseus Editora, 2008.

<sup>138</sup> HUME, T 1.3.16.6 (ed. br., p. 211).

O tom de voz permite que o cachorro perceba a raiva de seu dono e antecipe uma punição. Consciente do que o aguarda, o cachorro procura alternativas para evitar o efeito indesejado. Rousseau considera um exemplo semelhante e defende que a reação do cachorro para evitar o castigo não depende da experiência – tal reação seria devida ao instinto<sup>139</sup>. Segundo Hume, ao contrário, a noção mesma de uma punição por vir não pode ocorrer ao animal sem que este tenha vivido uma situação semelhante anteriormente. Tomado isoladamente, o tom de raiva não possui nada que permita ao cachorro inferir uma punição. No mesmo sentido, Hume propõe outro exemplo: a inferência da distância da presa a partir de sensações que afetam o olfato do cachorro. Trata-se de uma inferência que, como as outras, é realizada por uma comparação entre a sensação atual e a regularidade observada no passado. São inferências de causa e efeito: dado um objeto presente (o tom de voz específico do dono, a sensação que afeta seu olfato), o cachorro infere um efeito semelhante (o castigo, a distância da presa) daquele que foi observado no passado.

Segundo Hume, são inferências que ocasionam as ações como as do cachorro que “evitar o fogo ou o precipício, evita estranhos e acaricia o dono”<sup>140</sup>. Tais ações podem parecer simples e automáticas, porém devem sua origem ao aprendizado e à experiência. Um aprendizado que se produz por relações de causa e efeito ocorre mesmo que se a origem de tal aprendizado esteja muito distante no tempo. É o hábito que opera, isto é, a tendência a esperar que um objeto presente suscite os mesmos efeitos suscitados por um objeto semelhante no passado. Abaixo, os exemplos do cavalo e do galgo.

Um cavalo acostumado ao campo conhece a altura exata que consegue saltar, e nunca tentará ir além do que está ao alcance de sua força e habilidade. Um galgo velho deixará a parte mais fatigante da caçada aos mais jovens, e irá postar-se de modo a interceptar a lebre quando ela se volta; e as conjeturas que ele forma nessa ocasião não se fundam em nada além de sua observação e experiência.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Ver a crítica de Rousseau a Condillac em ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 348. Buffon também considera um exemplo similar (BUFFON, “Discours sur la nature des animaux”, in: *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 453), ao qual voltaremos mais tarde. A posição de Hume a este respeito antecipa a posição de Condillac no *Tratado dos animais*.

<sup>140</sup> HUME, T 1.3.16.5 (ed. br., p. 210).

<sup>141</sup> HUME, EHU 9.2 (ed. br., p. 148).

As ações observadas no cavalo e no galgo necessitam de conhecimentos que, segundo Hume, não podem ser dados aos animais desde o nascimento: o cavalo precisa acostumar-se aos campos para conhecer à altura ele pode saltar. O galgo deve sua astúcia à sua idade avançada: os animais mais jovens são enganados precisamente por conta de sua falta de experiência. Hume observa que a domesticação apresenta inúmeros exemplos nos quais os animais aprendem pela experiência.

Isso se torna ainda mais evidente pelos efeitos do treinamento e da educação sobre os animais, aos quais, pela adequada dispensa de recompensas e castigos, podem-se ensinar quaisquer comportamentos, mesmo os mais contrários a seus instintos e inclinações naturais. Não é a experiência que faz um cão temer a dor quando o ameaçamos ou erguemos o chicote para surrá-lo? E não é igualmente a experiência que o faz até mesmo responder a seu nome e inferir, a partir desse som arbitrário, que referimo-nos a ele e não a algum outro de seus companheiros, e que o estamos chamando quando pronunciamos esse som de uma certa maneira e com um certo tom e inflexão?<sup>142</sup>

Se o cachorro não realizasse inferências de causa e efeito, ele não seria suscetível de ser domesticado e seria incapaz inclusive de responder quando o chamamos por seu nome. A regularidade observada no passado entre o nome e a intenção de chamá-lo leva-o a conceber tal intenção toda vez que ele ouve seu nome. Pela relação de causa e efeito, o animal é capaz de inferir algo além dos sentidos – voltamos assim a seguinte passagem já citada acima.

Em todos esses casos [diferentes inferências dos animais], observamos que o animal infere algum fato além daquilo que impressiona imediatamente seus sentidos, e que essa inferência funda-se completamente na experiência passada, pela qual a criatura espera do objeto presente as

---

<sup>142</sup> HUME, EHU 9.3 (ed. br, p. 148).

mesmas consequências que sua observação sempre lhe mostrou resultarem de objetos semelhantes.<sup>143</sup>

Tal “espera” nos remete ao conceito de crença, central na teoria do conhecimento de Hume. Gautier observa como a crença tem origem nas circunstâncias naturais que envolvem a espécie, isto é, uma origem funcional e, nesse sentido, não mental, como escreve.

La coutume, comme habitude consolidée, est une croyance. Cette dernière n’est donc pas d’origine mentale – et c’est pourquoi, sur ce plan encore, la comparaison entre l’homme et l’animal est parfaitement adéquate –, elle est « une manière particulière » pour l’imagination d’être affecté par un objet extérieur. En cela, la « croyance » est bien une « habitude d’action », et c’est la raison pour laquelle il est significatif de dire que les animaux ont des « croyances ».<sup>144</sup>

É o conhecimento enquanto fruto da imaginação que Hume defende nos animais. Afinal de contas, é esse conhecimento que constitui a racionalidade por excelência na filosofia humiana. Na seção da razão dos animais na *Investigação*, Hume escreve:

É simplesmente o hábito que leva os animais a inferirem, de cada objeto que impressiona seus sentidos, seu acompanhante usual, e faz que, ao aparecer o primeiro, sua imaginação conceba o segundo daquela maneira particular que denominamos *crença*. Nenhuma outra explicação pode ser dada para essa operação, em todas as classes inferiores ou superiores de seres sensíveis que se apresentam à nossa experiência e observação.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> HUME, EHU 9.4 (ed. br., p. 149).

<sup>144</sup> GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 219. A respeito do termo “habitude d’action”, Gautier cita PEIRCE Charles S., “Comment se fixe la croyance?”, In: *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, 1978/3, p. 553-569.

<sup>145</sup> HUME, EHU 9.5 (ed. br., p. 150).

A crença exprime o papel da imaginação na atribuição da razão aos animais e, por conseguinte, na contribuição desta seção na *Investigação* à teoria do conhecimento em Hume. Este é igualmente o caso na seção sobre a razão dos animais no *Tratado*, na qual Hume se dirige à conclusão de seu argumento empregando nominalmente o conceito de crença.

Pois bem, faça-se qualquer filósofo um esforço para explicar aquele ato da mente que chamamos de *crença*; se conseguir dar uma explicação dos princípios de que esta se origina, sem apelar para a influência do costume sobre a imaginação; e se sua hipótese for aplicável igualmente aos animais e à espécie humana – se conseguir fazer isso, prometo esposar sua opinião.<sup>146</sup>

A crença, o hábito, a natureza e a conservação de si formam uma cadeia de noções cuja correlação torna-se evidente nas seções a respeito da razão dos animais. A relação de causa e efeito que, pela crença, está na base da teoria do conhecimento de Hume é a mesma que permite ao cachorro cuidar pela satisfação de suas necessidades e sobreviver. O conhecimento e a conservação de si provam-se cada vez mais conectados, como indica a seguinte passagem.

Por esse princípio [hábito], eles se tornam familiarizados com as propriedades mais óbvias dos objetos externos, e desde seu nascimento vão gradualmente acumulando conhecimentos sobre a natureza do fogo, da água, da terra, das pedras, das alturas, das profundezas etc., e dos efeitos que resultam da atuação dessas coisas. A ignorância e inexperiência dos jovens distinguem-se aqui claramente da destreza e sagacidade dos mais velhos, aos quais uma longa observação ensinou a evitar o que lhes faz mal e a procurar o que lhes traz bem-estar e prazer.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> HUME, T 1.3.16.8 (ed. br., p. 211).

<sup>147</sup> HUME, EHU 9.2 (ed. br., p. 148).



Estamos então consideravelmente longe da tradição cartesiana, na qual o conhecimento das coisas passa pelo poder de abstração que é prerrogativa do entendimento humano. Em Hume, o conhecimento das propriedades dos objetos não está separado da satisfação de necessidades básicas. O hábito, fonte de conhecimento, se produz pela familiaridade do animal com os objetos. Por meio de tal familiaridade, o animal aprende como cada objeto pode contribuir à sua conservação ou ameaçá-la. Sublinhando a originalidade do conceito de entendimento humano em Hume, João Paulo Monteiro afirma:

A filosofia de Hume rompe a autonomia do entendimento clássico, que não é mais pensado como uma instância irreduzível ao corpo, faculdade separada cuja pureza garante a possibilidade de corrigir a facilidade ou a parcialidade dos sentidos ou da imaginação. É uma modificação da própria imaginação, uma certa capacidade de enfrentar o mundo que se desprende, como em Freud, das camadas mais primárias do sujeito, concebidas como sua origem e condição de possibilidade. Nova função do espírito humano, surgida apenas por ser necessária à sobrevivência e à satisfação, num universo de estímulos onde o sujeito tanto pode encontrar o prazer como a dor. Resultado de uma adaptação do organismo a suas condições naturais de existência, por um processo desencadeado pela presença do sujeito na própria natureza – o hábito, condição de possibilidade do entendimento, é de uma ordem tão natural quanto o próprio corpo.<sup>148</sup>

A noção tradicional de entendimento é atacada: com Hume, não é possível estabelecer uma separação entre, de um lado, o entendimento e, de outro, os sentidos, a imaginação e o corpo. Como explica Monteiro, em vez de tal separação, há uma conexão, e inclusive uma relação de precedência dos três últimos fatores – sentidos, imaginação e corpo – com relação ao entendimento<sup>149</sup>. Tudo se passa como se o entendimento fosse

---

<sup>148</sup> MONTEIRO João Paulo, “Tendência e realidade em Hume e Freud”, *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972, p. 149.

<sup>149</sup> Para um estudo a respeito do papel do corpo na filosofia humiana, remeto o leitor a WILSON Fred, *Body, Mind and Self in Hume’s Critical Realism*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008.

uma resposta da imaginação às demandas de uma natureza que é oprimida pelas necessidades. Sob essa perspectiva, o hábito aparece como um princípio da natureza, isto é, um meio dentre outros que permitem ao indivíduo enfrentar o mundo que o cerca. Na conclusão da seção dedicada à razão animal no *Tratado*, Hume destaca o vínculo entre hábito e natureza.

[M]as quem poderá dar a razão última que explique por que deve ser a experiência e a observação passada, e não a natureza por si mesma, o que produz tal efeito? A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força dessa origem.<sup>150</sup>

O vínculo entre natureza<sup>151</sup> e hábito nos conduz à conclusão das duas seções sobre a razão animal (*Tratado e Investigação*), nas quais Hume defende a identificação entre razão e instinto. A razão e o instinto consistem tradicionalmente em princípios opostos e são com utilizados para distinguir as ações dos seres humanos daquelas dos outros animais. Enquanto as primeiras são refletidas e aprimoradas com o tempo, as segundas são automáticas, prontas desde o nascimento do animal. Sem dúvida, tal oposição é convém às doutrinas que refutam a inteligência aos animais: não à toa, ela tem sua origem no estoicismo, e se intensifica consideravelmente entre os cartesianos<sup>152</sup>. A crítica de Hume se situa em três níveis: em primeiro lugar, o ser humano tem instintos; em segundo lugar, o animal tem uma razão; e em terceiro e último lugar, a razão é ela mesma um

---

<sup>150</sup> HUME, T 1.3.16.9 (ed. br., p. 212).

<sup>151</sup> Pela ideia de natureza, não se trata de fazer alusão a uma entidade pretensamente substancial ou ontológica, e sim a um sistema de princípios formados a partir de regularidades apreendidas na experiência. Cf. DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979, p. 226. Gautier observa que, ao escrever sobre a razão dos animais, Hume faz um “uso não ontológico da categoria de ‘natureza’ que permite concentrar a observação e a reflexão filosófica sobre o problema da transformação ou da mudança de estado.” GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 225.

<sup>152</sup> Sobre a dicotomia razão e instinto nos estoicos, ver DIERAUER Urs, “Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique”, in: CASSIN Barbara; LABARRIERE Jean-Louis; ROMÉYER-DHERBEY Gilbert (dir.), *L’Animal dans l’Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 4. Dirauer mostra também que a oposição à tal dicotomia já existe na antiguidade por exemplo em Plutarco e nos pitagóricos. Cf. PLUTARQUE, *L’Intelligence des animaux*, in: *id.*, *Œuvres Morales*, XIV, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 12. Para Plutarco, a inteligência animal compreende a capacidade do animal de raciocinar, julgar, lembrar-se e atentar-se. Isso vale inclusive para a inventividade e a técnica responsáveis pela construção do ninho da andorinha e do mítico *alcyon*, cujo ninho era construído, supostamente, na superfície do mar. PLUTARQUE, *L’Intelligence des animaux*, *op. cit.*, p. 58.

instinto. Hume insiste sobre este último nível empregando o exemplo do ninho dos pássaros, que remonta ao menos ao estoicismo.

Mesmo que o instinto seja diferente, é ainda um instinto, aquilo que ensina o homem a evitar o fogo; tanto quanto aquele que ensina o pássaro, com tanta exatidão, a arte da incubação e toda a economia e organização de seu ninho.<sup>153</sup>

Hume considera que fugir do fogo é uma ação que necessita do aprendizado pela experiência e que depende assim da razão. O filósofo escocês coloca em pé de igualdade dois tipos de aprendizados que são separados nas tradições estoica e cartesiana. De um lado, as ações racionais que dependem de conhecimentos adquiridos por meio de inferências baseadas na experiência passada e na observação. Do outro, as ações instintivas devem ser reconhecidas como sendo dadas imediatamente pela natureza. Retomando as palavras que Hume retira dos estoicos, as ações instintivas derivam da “mão original da natureza”, como uma “impressão primária da natureza”, uma impressão que é implantada na natureza do animal<sup>154</sup>.

Os instintos implicam comportamentos que se manifestam “desde o primeiro aparecimento de vida e pensamento”, que são infalíveis em suas operações e “pouco ou nada se aperfeiçoam mesmo pela mais longa prática e experiência”<sup>155</sup>. Isso é verdade para os estoicos, qualquer que seja a complexidade da ação, à semelhança da construção dos ninhos. No mesmo sentido, Hume não deixa de notar a complexidade de tais obras da natureza: “Um pássaro que escolhe com grande cuidado e precisão o lugar e os materiais para seu ninho, que choca seus ovos pelo tempo devido e na estação apropriada, com a precaução de um químico que realiza a experiência mais delicada<sup>156</sup>”. Com efeito, no que concerne o exemplo do ninho, Hume adota a perspectiva do estoicismo, apenas para em seguida opor-se a tal perspectiva com a identificação entre a razão e o instinto. Com

---

<sup>153</sup> HUME, EHU 9.6. Descartes considera a reação dos músculos que se retraem ao contato do fogo como um exemplo de movimento involuntário do corpo animal, que não depende das operações da alma. Esse exemplo é retomado na fisiologia ao longo do século XVIII até a constituição do conceito de ‘reflexo’ no século seguinte. Ver CANGUILHEM Georges, *La Formation du concept de reflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, 1977.

<sup>154</sup> HUME, EHU 9.6; HUME, *The Natural History of Religion*, Londres, A. and H. Bradlaugh Bonner, 1889 [1757], p. 2; HUME, EHU 5.22 (ed. br., p. 89).

<sup>155</sup> HUME, EHU 5.22 (ed. br., p. 89); HUME, EHU 9.6. (ed. br., p. 152)

<sup>156</sup> HUME, T 1.3.16.5 (ed. br., p. 211).

efeito, ele trata a construção do ninho e a incubação dos ovos como uma tendência quase mecânica que age de forma secreta no animal<sup>157</sup>.

Ao identificar razão e instinto, Hume rompe com a dicotomia da tradição. Ele considera o raciocínio experimental e o hábito como poderes da mente tão insondáveis quanto os instintos e igualmente necessários que estes para a conservação da vida. “Entre o instinto e o raciocínio experimental”, explica Gautier “há então apenas uma diferença de grau, já que todos os dois agem como ‘forças mecânicas’ que impõem formas circunstanciais de adaptação”<sup>158</sup>. Como os instintos, o hábito se produz imediatamente, como se ele fosse automático, sem que o sujeito possa se dar conta; ele opera de maneira similar em todos os indivíduos; enfim, ele opera no animal desde o nascimento deste. Temos aí ao menos duas das três características associadas ao instinto segundo os estoicos, a saber, a *immediatez* e a *similitude*<sup>159</sup>. No que concerne à *limitação*, nota-se que o hábito, considerado como um poder da mente, não parece aprimorar-se com o tempo. Ele opera da mesma maneira, desde o raciocínio mais simples ao mais complexo. É verdade que os conhecimentos que o hábito produz são aprimorados ao longo do tempo – ora, o hábito é precisamente o poder de aprender pela experiência. Todavia, enquanto poder ou princípio, ele pode ser considerado como um tipo de instinto dotado de particularidades, assim como cada instinto tem a sua particularidade. Por exemplo, o ato de mamar do mamífero envolve noções ou habilidades que não são as mesmas das que se manifestam no instinto de caça do cachorro<sup>160</sup>. A razão seria apenas um instinto como qualquer outro.

A chave para entender como a identificação entre razão e instinto é possível reside nos aspectos pragmático e natural do hábito. Crucial para a sobrevivência do indivíduo, o hábito se produz independentemente da consciência que se pode ter dele. As associações de ideias mais elementares operam sem que o animal se dê conta, isto é, “de forma secreta

---

<sup>157</sup> Na tradição estoica, o ninho dos pássaros é com frequência associado a outros como a construção da teia de aranha e os favos de mel das abelhas.

<sup>158</sup> GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 221.

<sup>159</sup> Cf. DIERAUER Urs, “Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique”, *art. cit.*, p. 20. Diderot se refere à ideia de perfeição imediata (prontidão) e de uniformidade no verbete ‘Bête, Animal, Brute’ da *Encyclopédia* ao interrogar brevemente a doutrina do automatismo. Ele rejeita o argumento baseado na uniformidade dos animais, que fornece como exemplo o ninho das andorinhas e as barragens dos castores, mas aceita aquele que concerne à prontidão. Na *Encyclopédie méthodique*, o artigo “Diderot” apresenta um comentário a tal prontidão; o autor acrescenta um trecho das *Cartas* de Le Roy para contradizer a opinião de Diderot.

<sup>160</sup> Dois exemplos empregados respectivamente por Smith e Rousseau em: SMITH, “Of the External Senses”, in: *id.*, *The Theory of Moral Sentiments and Essays on Philosophical Subjects*, Londres, Alex. Murray & Son, 1869, p. 465; ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 348. Voltaremos a esses exemplos nos capítulos subsequentes.

e calma sobre a mente”<sup>161</sup>. Tais associações operam como uma “força suave, que comumente prevalece” afirma Hume, “uma espécie de *atração*, cujos efeitos no mundo mental se revelam tão extraordinários quanto no natural”<sup>162</sup>. Daí a constatação seguinte:

Mas, a se considerar devidamente a questão, a razão não é senão um maravilhoso e ininteligível instinto de nossas almas, que nos conduz por uma certa sequência de ideias, conferindo-lhes qualidades particulares em virtude de suas situações e relações particulares.<sup>163</sup>

Trata-se aqui da capacidade da mente a adaptar o curso das ideias às circunstâncias presentes a fim de atender os fins da conservação de si. Em função das circunstâncias, qualidades diferentes podem ser atribuídas às ideias fazendo que os raciocínios assumam formas diferentes: “se, por várias vezes, batermos no cachorro logo após um certo sinal ou movimento, e depois trocarmos esse sinal ou movimento, ele extrairá sucessivamente conclusões diferentes, segundo sua experiência mais recente”<sup>164</sup>. Como por instinto, tal adaptação se faz de maneira automática e insondável: a filosofia não consegue explicar as causas dos princípios de associação, senão remetendo-os a uma sagacidade extraordinária da natureza que se manifesta também nos instintos. Nos *Diálogos*, Hume reafirma a insondabilidade da razão e aproxima esta dos instintos:

But reason, in its internal fabric and structure, is really as little known to us as instinct or vegetation; and, perhaps, even that vague, indeterminate word, Nature, to which the vulgar refer everything, is not at the bottom more inexplicable. The effects of these principles are all known to us from experience; but the principles themselves, and their manner of operation, are totally unknown [...].<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> HUME, T 2.2.2.6 (ed. br., p. 368).

<sup>162</sup> HUME, T 1.1.4.1; 1.1.4.1.6 (ed. br., p. 34,37).

<sup>163</sup> HUME, T 1.3.16.9 (ed. br., p. 212).

<sup>164</sup> HUME, T 1.3.16.7 (ed. br., p. 211).

<sup>165</sup> HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 54.

Na *Investigação*, nota-se uma mudança superficial nos termos empregados por Hume para identificar razão e instinto. O filósofo reserva o termo “razão” à faculdade de dedução e faz uma distinção entre tal faculdade e o raciocínio experimental produzido na imaginação. Hume procura atenuar as críticas ao *Tratado*, cujo ceticismo foi considerado inaceitável por seus contemporâneos. Com tal mudança, nem toda a razão é um instinto, mas apenas a razão experimental. Contudo, há lugar para uma razão que não seja experimental em Hume<sup>166</sup>? Trata-se apenas de uma mudança de forma e não de conteúdo (como é o caso de todas as mudanças do *Tratado* à *Investigação*): a prova é que o título da seção na *Investigação* continua o mesmo – a razão animal – no qual vemos o termo “razão” designa a inferência de causalidade e o raciocínio experimental, isto é, a imaginação. Com efeito, a posição permanece fundamentalmente a mesma: a razão identifica-se à imaginação e ao instinto. Sem a inferência causal, o indivíduo não pode cuidar de sua conservação.

Acrescento, a título de uma confirmação adicional da teoria precedente, que, como essa operação da mente pela qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes e vice-versa é tão essencial à subsistência de todas as criaturas humanas, não é provável que ela pudesse ser confiada às falazes deduções de nossa razão – que é lenta em suas operações, não está presente em nenhum grau durante os primeiros anos da infância, e, na melhor das hipóteses, revela-se extremamente sujeita a erros e equívocos em todas as épocas e períodos da vida humana. Está mais de acordo com a costumeira sabedoria da natureza que uma atividade mental tão necessária seja garantida por meio de algum instinto ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações, de manifestar-se desde o primeiro aparecimento de vida e do pensamento, e de proceder independentemente de todas as laboriosas deduções do

---

<sup>166</sup> Segundo Hume, não há diferença absoluta entre o conhecimento científico e o conhecimento que permite a satisfação das necessidades fundamentais. Com efeito, o conhecimento científico subjuga-se às necessidades, ainda que estas necessidades sejam superiores às necessidades fundamentais às quais os outros animais permanecem dependentes. Tal superioridade reside na multiplicação das necessidades, que é particular à espécie humana.

entendimento. Assim como a natureza ensinou-nos o uso de nossos membros sem nos dar o conhecimento dos músculos e nervos que os comandam, do mesmo modo da implantou em nós um instinto que leva adiante o pensamento em um curso correspondente ao que ela estabeleceu para os objetos externos, embora ignoremos os poderes e as forças dos quais esse curso e sucessão regulares de objetos totalmente depende.<sup>167</sup>

O encadeamento de ideias produzido pela razão-instinto é fruto dos princípios de associação. Tais princípios, segundo Hume, suscitam uma naturalidade ou uma fluidez na concepção de ideias. Com efeito, a razão-instinto confere um curso ao pensamento ao introduzir uma ideia após a outra ao atribuir-lhes qualidades e formar relações<sup>168</sup>. Para Hume, tal fluidez é capaz de provocar por ela mesma uma satisfação da mente. Tal satisfação exerce uma influência considerável nos raciocínios, agindo dos raciocínios mais simples aos mais complexos.

Quando a mente não atinge seus objetos com conforto e facilidade, os mesmos princípios não têm o mesmo efeito que numa concepção mais natural de ideias; nem a imaginação sente uma sensação comparável àquela que surge de seus juízos e opiniões correntes. A atenção está tensionada; a postura da mente é desconfortável.<sup>169</sup>

Quanto maior o esforço da imaginação, menor é a sua satisfação e, portanto, menor é a fluidez e a tendência da imaginação a prosseguir tal raciocínio. O inverso é igualmente válido: quanto menor o esforço, maior é a satisfação, e maior é a fluidez e a tendência a prosseguir determinado raciocínio. É sobre tal fluidez que Hume funda seu conceito de crença, princípio último do conhecimento em Hume.

Não é de admirar, portanto, que a convicção que surge de um raciocínio sutil diminua em proporção aos esforços que a imaginação realiza para penetrar o raciocínio e concebê-

---

<sup>167</sup> HUME, EHU 5.22 (ed. br., p. 89).

<sup>168</sup> HUME, T 1.3.16.9 (ed. br., p. 212).

<sup>169</sup> HUME, T 1.4.1.10 (ed. br., p. 218).

lo em todas as suas partes. A crença, sendo uma concepção vívida, nunca pode estar completa se não estiver fundada em algo natural e fácil.<sup>170</sup>

Para Hume, a crença se funda na vivacidade das percepções na mente. Tal vivacidade é fruto da fluidez do pensamento: quanto mais fluida é a introdução da ideia, mais esta é vivaz, e maior é a tendência de se consolidar como crença ou conhecimento. Daí a aproximação entre crença e assentimento – ou vivacidade e julgamento – na passagem abaixo.

Vemos, assim, que a *crença* ou *assentimento* que sempre acompanha a memória e os sentidos não consiste senão na vividez das percepções que ambos apresentam, e que somente isso os distingue da imaginação. Crer, nesse caso, é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória. É simplesmente a força e a vividez da percepção que constituem o primeiro ato do juízo e estabelecem o fundamento do raciocínio que construímos com base nela, quando traçamos a relação de causa e efeito.<sup>171</sup>

Para separar o verdadeiro do falso, o raciocínio se funda sobre a vivacidade das percepções. Com efeito, o conhecimento do mundo exterior é produzido pelas crenças, segundo Hume. A crença separa-se da ficção (por exemplo, o cavalo com asas), assim, pela intensidade com a qual determinada percepção é sentida na mente.

Uma ideia que recebe o assentimento é sentida de maneira diferente [*feels different*] de uma ideia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. É essa maneira diferente de sentir [*this different feeling*] que tento explicar, denominando-a uma *força*, *vividez*, *solidez*, *firmeza*, ou *estabilidade* superior. Essa variedade de termos, que pode parecer tão pouco filosófica, busca apenas exprimir aquele ato mental que torna as realidades mais presentes a nós que as ficções

---

<sup>170</sup> HUME, T 1.4.1.11 (ed. br., p. 219).

<sup>171</sup> HUME, T 1.3.5.6 (ed. br., p. 115).



e faz com que tenham um peso maior no pensamento, bem como uma influência superior sobre as paixões e a imaginação.<sup>172</sup>

Etchegaray comenta a passagem acima:

Enfin, solidité, fermeté, stabilité connotent ce que Peirce nommera la « fixation » de la croyance, c'est-à-dire la persévérance mentale caractéristique de la persuasion. Toutes ont pour but d'expliquer le « poids », c'est-à-dire la *probabilité* de la croyance. L'assentiment est en effet depuis Cicéron une ap-probation c'est-à-dire la reconnaissance d'une preuve ou évidence (*probare*, signifiant *prouver*) consistant à sentir son poids. La pondération est alors une façon d'évaluer sa probabilité.<sup>173</sup>

Ao fundar a verdade na vivacidade das ideias, Hume funda a razão na imaginação. A vivacidade de cada ideia é determinada pela atividade dos princípios de associação na imaginação. A evidência possui, então, uma “espécie de justificação prática ou pragmática, na falta de um fundamento rigoroso”<sup>174</sup>. Etchegaray comenta como tal justificação prática se produz por meio das “tendências próprias a um fluxo mental”, isto é, por meio da atividade da imaginação enquanto princípio que confere curso às ideias.

En outre, Hume rompt avec l'enseignement logique traditionnel qui tenait les idées pour les éléments fondamentaux sur lesquels un jugement (établissant un rapport entre idées), puis un raisonnement (articulant divers jugements ou propositions) pouvaient être élaborés. Loin d'être uniquement les briques *sur* lesquelles les opérations mentales travaillent, les idées *résultent* aussi de tendances propres à un flux mental où se forment des fictions et se forment des inférences, lesquelles sont des

---

<sup>172</sup> HUME, T *Apêndice* §14 (ed. br., p. 667).

<sup>173</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018, p. 81.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 58.

manières de concevoir. Hume propose donc une nouvelle théorie des idées, du jugement et du raisonnement.<sup>175</sup>

A satisfação da imaginação com a fluidez de pensamento está intimamente ligada ao princípio do hábito. Com efeito, os princípios de associação são eles mesmos hábitos adquiridos<sup>176</sup>. Nada é mais fluido e fácil de ser concebido do que um raciocínio que se repete com frequência e cujo hábito foi adquirido no passado. Assim, toda a importância que é atribuída ao princípio do hábito pode ser igualmente atribuída ao prazer<sup>177</sup>.

Tomemos o exemplo da causalidade: é a fluidez entre a percepção do fogo e a ideia da queimadura que explica a inferência. A inclinação a pensar na queimadura quando pensamos no fogo existe, pois há uma relação estabelecida (pelo hábito) entre as duas ideias. A fluidez entre as percepções é o motivo pelo qual, dentre todas as ideias que poderiam surgir, é a ideia de queimadura que se introduz na mente e não outra qualquer. Tal inclinação assim produzida afasta toda sombra de dúvida: sei que, se aproximar minha mão muito perto do fogo, me queimarei. A inferência é realizada graças ao fato de que a imaginação tende ao mais vivaz, ao mais confortável ou fluido. Em suma, a inferência é produzida porque a imaginação se satisfaz com a transição entre a ideia de causa e a ideia de efeito. Sem tal tendência da imaginação, não há inferência de causa e efeito e, portanto, não há como conservar a vida.

Se, segundo Hume, o “principal motor ou princípio de ação da mente humana é o prazer e a dor”<sup>178</sup>, há um ajuste de meios aos fins que podemos reconhecer mais facilmente em nossos pensamentos (por exemplo, evitar colocar a mão no fogo para não se queimar), mas também outro ajuste (igualmente de meios aos fins) que ocorre num nível mais elementar da mente. Quanto ao segundo ajuste, ele consiste na imaginação que assume um curso de pensamento que lhe confere mais fluidez. Num caso quanto no outro, a imaginação manifesta sua natureza pragmática e sua admirável prontidão a sugerir suas

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 60. A respeito da estrutura da lógica tradicional mencionada no trecho, Etchegaray fornece como exemplo o manual de lógica escrito por Antoine Arnauld e Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, 1662.

<sup>176</sup> Os princípios de associação são “métodos de pensamento” que a imaginação adquire por um “longo costume”. HUME, T 1.1.4.2 (ed. br., p. 35).

<sup>177</sup> Monteiro propõe uma articulação entre Hume e Freud (MONTEIRO João Paulo, “Tendência e realidade em Hume e Freud”, *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972). O autor procura mostrar o aspecto fundamental de um análogo princípio de prazer na filosofia humiana, do qual inclusive o entendimento seria um efeito. Bento Prado Jr. (“Hume, Freud, Skinner. Em torno de um parágrafo de G. Deleuze”. In: *Revista Discurso*, n. 121, 1980) faz um comentário a esse artigo, confronto o hábito e prazer a fim de definir qual seria o princípio mais fundamental na filosofia humiana (PRADO JR Bento, “Hume, Freud e Skinner. Em torno de um parágrafo de G. Deleuze”, *Revista Discurso*, n. 12, 1980).

<sup>178</sup> HUME, T 3.3.1.2 (ed. br., p. 613).

ideias, “apresentando-as no instante mesmo em que elas se tornam necessárias ou úteis”<sup>179</sup>.

Em suma, a identificação entre a razão e o instinto não implica, para Hume, a refutação de uma razão humana sutil e refinada. Não se trata de rebaixar a razão, e sim de conferir-lhe um novo significado. Em Hume, a sutileza e o refinamento não estão no fundamento do pensamento, mas no termo de um processo de complexificação da imaginação. Tal complexificação se produz em função das necessidades às quais estão submetidos cada ser vivo e cada espécie. Gautier escreve: “é claro que a diversidade desses ambientes faz com que essa disposição comum entre o homem e o animal possa se diferenciar e, para o homem, se tornar cada vez mais complexa”<sup>180</sup>.

Essa maneira de explicar a diferença entre as racionalidades humana e animal – grau de refinamento e não separação de princípios – é válida para explicar a diferença entre as racionalidades de todas as espécies. Considerada como um meio para atender aos fins, a racionalidade varia em função das circunstâncias (meios disponíveis e necessidades) que encontra cada indivíduo ou cada espécie<sup>181</sup>.

### 1.5. Racionalidade animal e teoria do conhecimento: Locke e Hume

Embora Locke atribua ideias e uma certa racionalidade aos animais, ele nega que eles sejam capazes de comparação e de abstração. Hume, por sua vez, não aceita que tal prerrogativa seja atribuída exclusivamente ao entendimento humano. O que Locke atribui a um poder especial de abstração no entendimento, Hume, inspirado pela crítica de Berkeley a Locke, atribui à imaginação e às associações de ideias<sup>182</sup>. Pode-se dizer, então, que Locke é abarcado na crítica que Hume direciona à tradição, na medida em que Locke considera que um princípio excessivamente sutil e refinado é necessário para as operações da mente. Princípios que, segundo Hume, “não apenas ultrapassam a capacidade dos

---

<sup>179</sup> HUME, T 1.1.7.15 (ed. br., p. 48).

<sup>180</sup> GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 219.

<sup>181</sup> Para retomar a passagem já citada acima: “Os poderes dos homens não são mais superiores a suas necessidades, consideradas apenas nesta vida, do que os poderes das raposas e lebres, comparados a suas necessidades e *seu* período de existência. A inferência de paridade de razão é, assim, óbvia.” HUME, “Of the immortality of the soul”, in: *id.*, *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 593.

<sup>182</sup> “As ideias abstratas são ideias particulares que lembram outras semelhantes graças, em particular, aos hábitos contraídos pela linguagem”. ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018, p. 66.

simples animais, mas até das crianças e pessoas comuns de nossa própria espécie”<sup>183</sup>. Como vimos, Hume prossegue: “Tal sutileza é uma prova clara da falsidade de um sistema, enquanto a simplicidade, ao contrário, é uma prova de sua verdade”<sup>184</sup>. Sobre a paridade entre homem e animal a respeito da capacidade de generalizar em Hume, Claude Gautier comenta:

Dès lors, rien ne vient distinguer la généralité des humains de celles des non humains : l’acquisition d’habitudes permettant d’inférer à partir de la conjonction régulière et répétée de sollicitations est le propre du *vivant animal* et elle marque sa nature foncièrement adaptative à des environnements spécifiques – y compris pour les “brutes”.<sup>185</sup>

Segundo Gautier, é a “diversidade destes meios que faz com que essa disposição comum entre homem e animal possa se diferenciar e, para o homem, tornar-se sempre mais complexa”<sup>186</sup>. Parece-nos que a postura favorável de Hume em relação à paridade entre o entendimento humano e o entendimento animal está intimamente relacionada à sua posição radical no que diz respeito ao empirismo. Em outras palavras, ao fundamentar o conhecimento nas associações de ideias produzidas pela imaginação, Hume inclui os animais no universo dos seres racionais. Dessa forma, ele desafia a prerrogativa do entendimento humano tradicionalmente ancorada no poder de abstração e na linguagem.

Pode-se dizer que existem dois sentidos para a imaginação em Hume: um mais comum, como poder criador de fantasias, e outro mais original, como princípio epistemológico<sup>187</sup>. É verdade que, em ambos os casos, os princípios da imaginação envolvem associações de ideias: “a explicação do raciocínio por associação não diferencia as relações racionais que levam a uma credibilidade justa e as relações associativas delirantes”<sup>188</sup>. O que separa o real do fictício, ou a verdade da falsidade, não

---

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*, p. 219.

<sup>186</sup> *Ibid.*

<sup>187</sup> Cf. HUME, EHU 5.10. O primeiro a propor uma leitura sistemática de Hume que destacasse esse segundo sentido da imaginação foi SMITH Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, Basingstoke and New York, Macmillan, 2005 [1941].

<sup>188</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L’esprit sensible*, *op. cit.*, p. 76.

é o fato de o raciocínio ser formado por relações, mas sim a força ou a vivacidade da percepção que é concebida por meio dessas relações.

No âmbito da teoria do conhecimento, essa é a principal contribuição de Hume para a filosofia. Como princípio epistemológico, a imaginação surge como a faculdade primordial do conhecimento, assumindo um papel comumente atribuído à razão. De fato, para o filósofo escocês, todos os elementos que normalmente atribuímos à racionalidade são derivados da imaginação – desde o raciocínio mais básico até o *self*, passando pelas paixões e moralidade. É pela imaginação, portanto, que se torna possível conhecer o mundo que nos rodeia – também é pela imaginação que se torna viável viver em sociedade (conforme mencionado anteriormente). Em suma, Hume rejeita a ideia de que o conhecimento da natureza se restrinja à espécie humana.

Todo o conhecimento a respeito dos fatos é remetido às inferências causais, e estas, por sua vez, são remetidas às associações de ideias. Na abertura da seção da razão dos animais na primeira *Investigação*, vemos que todos “os nossos raciocínios acerca de questões de fato fundam-se numa espécie de analogia que nos leva a esperar de uma causa qualquer os mesmos acontecimentos que observamos resultarem de causas semelhantes.”<sup>189</sup> Todo conhecimento relacionado a questões de fato envolve a percepção das regularidades dos eventos, que resulta das relações de semelhança estabelecidas entre eles. Graças a essas relações, é possível transferir o conhecimento adquirido no passado para situações futuras – como a crença de que o sol nascerá amanhã. Sob essa perspectiva, por mais complexa que seja uma lei enunciada a respeito da natureza, ela será sempre derivada da aquisição de um hábito, que nos leva a esperar que algo aconteça no futuro. Nesse sentido, a lei mais complexa carrega algo em comum com as inferências mais banais que os animais realizam em seu cotidiano. O ponto em comum entre a mais complexa lei física e o cotidiano mais banal de um animal reside na imaginação e em seus princípios de associação. Tanto a lei quanto o cotidiano se fundamentam em um conhecimento que é adquirido pela experiência e pelo hábito. Em contraste com a sutileza e o refinamento de uma faculdade de abstração e linguagem supostamente exclusiva à espécie humana, vemos aí a simplicidade dos princípios que Hume considera ser indicativo da verdade de um sistema.

---

<sup>189</sup> HUME, EHU 9.1 (ed. br., p. 147).

A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado. O hábito é outro princípio que me determina a esperar o mesmo para o futuro; e ambos, atuando conjuntamente sobre a imaginação, levam-me a formar certas ideias de uma maneira mais intensa e vívida que outras que não se fazem acompanhar das mesmas vantagens. Sem essa qualidade pela qual a mente aviva algumas ideias mais do que outras (qualidade que aparentemente é tão insignificante, e tão pouco fundada na razão), nunca poderíamos dar nosso assentimento a nenhum argumento, nem levar nosso olhar para além daqueles poucos objetos presentes a nossos sentidos.<sup>190</sup>

O problema em questão é: como é possível conhecer? Em outras palavras, o que nos permite dar assentimento a um argumento que possa expressar uma verdade a respeito do mundo natural e, assim, levar nosso olhar para além dos poucos objetos presentes a nossos sentidos? Para pensar isso, o exemplo clássico de Hume é o das bolas de bilhar: vejo uma bola movimentar-se em direção à outra e, mesmo antes que uma se choque com a outra, posso assentir ao argumento que defende que a segunda bola entrará em movimento após o choque. Ao assentir ao argumento, vou além do que recebo imediatamente pelos sentidos, pois o choque ainda não se realizou. No passado, observou-se diversas conjunções desses dois objetos ou percepções: a primeira bola em movimento e a segunda bola que se movimenta a partir do choque. Como resultado, o observador adquire um hábito, de modo que, diante da aparição do primeiro objeto, ele é determinado a pensar no segundo, mesmo que este não esteja imediatamente dado a seus sentidos.

Hume entende que os princípios da experiência e do hábito operam, na imaginação, por meio da qualidade da mente de “avivar algumas ideias mais do que outras”<sup>191</sup>. Se o hábito é adquirido através das experiências passadas, é apenas pela formação de “certas ideias de maneira mais intensa e vívida do que outras”<sup>192</sup> que o hábito pode determinar o observador a assentir a um argumento que possa levá-lo além dos objetos dos sentidos. Isso porque, para Hume, a vivacidade do objeto presente leva a

---

<sup>190</sup> HUME, T 1.4.7.3 (ed. br., p. 297).

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*

mente a conceber o objeto ausente: o filósofo explica que há aí uma transição de vivacidade entre os dois objetos na imaginação. Trata-se de uma transição porque a vivacidade com que a ideia do objeto ausente é concebida decorre da vivacidade do objeto presente.

A crença consiste na maneira de formar uma ideia. Para ficar claro, é preciso lembrar que Hume entende que tudo que há na mente são percepções, as quais são divididas entre ideias e impressões, sendo que as últimas provêm dos sentidos e as primeiras das impressões. Qual a diferença entre ideia e impressão para Hume? Nada mais do que o grau de força e vivacidade da percepção<sup>193</sup>.

A razão jamais pode nos convencer de que a existência de um objeto qualquer implica a de outro; assim, quando passamos da impressão de um à ideia de outro, ou à *crença* nele, não estamos sendo determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação. Mas a crença é algo mais que uma simples ideia. É uma maneira particular de formar uma ideia. E como a mesma ideia só pode ser alterada por uma alteração em seus graus de força e vividez, segue-se, de tudo o que foi dito, que a crença é uma ideia vívida produzida por uma relação com uma impressão presente, conforme à definição precedente.<sup>194</sup>

A impressão presente produz a ideia do objeto e, por meio da transição da vivacidade dessa ideia para a ideia do segundo objeto (o efeito), a crença é produzida e a inferência realizada. A crença é produzida, assim, por um “costume ou um princípio de associação”, que, no caso, é o princípio da causalidade. Na origem da solução proposta por Hume para a causalidade, encontra-se um postulado de extrema importância: “cada percepção distinta que entra na composição da mente é uma existência distinta e é diferente, distinguível e separável de todas as demais percepções, contemporâneas ou sucessivas”<sup>195</sup>. Ou seja, não há nada na existência da primeira bola de bilhar que me faça inferir seu efeito sobre a segunda bola, exceto a experiência e o hábito. Dessa maneira, o

---

<sup>193</sup> HUME, T 1.1.1.1 (ed. br., p. 25).

<sup>194</sup> HUME, T 1.3.7.6 (ed. br., p. 126).

<sup>195</sup> HUME, T 1.4.6.16 (ed. br., p. 290).

filósofo pretende afastar a opinião de que a causalidade seria de ordem dedutiva, isto é, deduzir o efeito da causa, assim como se deduz uma equação matemática de outra.

Quando vejo uma bola de bilhar se mover em direção a outra, minha mente é imediatamente levada pelo hábito a seu efeito usual, e antecipa minha visão, concebendo a segunda bola em movimento. Não há nada nesses objetos, considerados de modo abstrato e independentemente da experiência, que me leve a formar uma tal conclusão; e mesmo após eu ter tido experiência repetida de vários efeitos dessa espécie, não há nenhum argumento que me determine a supor que o efeito será conforme à experiência passada. Os poderes pelos quais os corpos operam são inteiramente desconhecidos. Só percebemos suas qualidades sensíveis; e que *razão* temos para pensar que os mesmos poderes estarão sempre em conjunção com as mesmas qualidades sensíveis?<sup>196</sup>

Fundar a causalidade na imaginação significa fundá-la nas qualidades sensíveis e rejeitar qualquer noção oculta de “poder” que pretenda exprimir a natureza mesma das coisas. Segundo Hume, é “simplesmente a força e a vividez da percepção que constituem o primeiro ato do juízo e estabelecem o fundamento do raciocínio que construímos com base nela [na percepção], quando traçamos a relação de causa e efeito”<sup>197</sup>. Abaixo, Etchegaray comenta a originalidade de Hume.

L'originalité de Hume ne réside pas tant dans le scepticisme de sa réponse, que dans le geste qui y préside. Car la critique de la causalité n'a pas attendu Hume : c'est un lieu commun, chez les sceptiques de l'Antiquité (tel Sextus) ou les sceptiques modernes (tel Bayle), de tenir le *post hoc ergo propter hoc* (En suite de quoi, donc en conséquence de quoi) pour un sophisme. Que ce qu'on appelle « effet » ne soit qu'un signe de ce qu'on nomme

---

<sup>196</sup> HUME, “Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado *Tratado da natureza humana*”, In: HUME, *Tratado da natureza humana*, trad. Déborah Danowski, São Paulo, Ed. Unesp, 2000, p. 690.

<sup>197</sup> HUME, T 1.3.6.7 (ed. br., p. 115).



« cause » et que ce lien de signification soit susceptible d’être mis en doute est un vieux soupçon. La véritable nouveauté consiste à dire que pour trouver l’origine de l’idée de connexion causale, il faut *commencer* par comprendre la croyance probable, laquelle naît de *l’association* causale (1.3.3). En d’autres termes, l’évidence par laquelle un jugement sur une question de fait se justifie repose sur un mécanisme (involontaire et qui se fait souvent à notre insu) *associatif* et non sur une comparaison d’idées délibérée.<sup>198</sup>

Etchegaray destaca o fato de que Hume inverte o que é entendido pela tradição: a inferência causal não ocorre pela aplicação da ideia de causalidade à ideia de algo – o que permitiria inferir os efeitos desse algo – mas é a própria ideia de causalidade que se forma a partir da percepção da coisa e daquilo que, posteriormente, será concebido como seus efeitos. Diríamos que por trás da causalidade há algo irracional (este “involuntário” a que Etchegaray faz referência) se não fosse esse o mecanismo pelo qual Hume pretende reformar a racionalidade em geral, que passa a ser explicada a partir das tendências da imaginação.

Tendo em vista o mecanismo associativo, a inferência é produzida graças à conjunção constante entre duas percepções. A constância das percepções acaba provocando no espírito uma inclinação e, a partir daí, basta surgir uma percepção para que a outra seja introduzida. A mente passa a antecipar o dado. A antecipação do dado é estabelecida pela própria maneira como as percepções se dão na experiência: não há regra que seja anterior à experiência, uma vez que a regra deriva da própria experiência através da aquisição do hábito. A esse respeito, vale recorrer a Yves Michaud, que explica esse aspecto da filosofia humiana.

Le lecteur est souvent étonné de trouver chez lui [Hume] une profusion de mystérieuses *tendances de l’imagination*. Ce terme correspond aux propensions (*propensity*), dispositions, habitudes, coutumes, *bref*, à des *structures de l’imagination*. Ces dispositions sont des sortes de visées

---

<sup>198</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L’esprit sensible, op. cit.*, p. 74.

de l'esprit dans une situation donnée, ce que les phénoménologues appelleraient les intentionnalités d'actes de l'esprit. Prendre une habitude ou une coutume, c'est développer une disposition, acquérir la tendance à se conduire de telle et telle manière dans des circonstances déterminées. Le terme humien précis et usuel serait plutôt celui de propension. La surprise est de rencontrer ainsi des tendances de l'imagination dans une philosophie qui entend se limiter à des donnés et à des associations, sans rien présupposer de structural ni engager la moindre spontanéité de l'esprit. Ces tendances constituent en effet *une nature donnée de l'imagination* et introduisent l'idée d'une spontanéité conforme à des principes. Face à l'expérience, l'imagination ne reste nullement passive, elle opère.<sup>199</sup>

Através das propensões, certa ordem é atribuída às percepções na imaginação. Sob essa perspectiva o hábito é uma espécie de canal estabelecido pelo qual a vivacidade flui na mente. E os princípios de associação, por sua vez, são hábitos adquiridos: eles são métodos de pensamento – o termo é do próprio Hume – que a imaginação “adquire, por um longo costume”<sup>200</sup>. Segundo Hume, há três princípios de associação elementares: além da causalidade, “a *semelhança* (por exemplo, um retrato naturalmente nos faz pensar no homem que ser viu de modelo), a *contiguidade* (quando se menciona St. Denis, a ideia de Paris nos ocorre naturalmente)”<sup>201</sup>. Esses três princípios estabelecem um curso natural das ideias, um “train of thinking”<sup>202</sup>, por meio do qual a vivacidade de uma percepção é transferida à outra a ela associada, tal como observada na inferência de causalidade.

Cette dernière [la pensée] a tendance à cheminer en suivant les voies tracées par les “transitions habituelles” c'est-à-dire par l'association, et à rejeter toute pensée qui

---

<sup>199</sup> MICHAUD Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983, p. 126.

<sup>200</sup> HUME, T 1.1.4.2 (ed. br., p. 35). Essas são as palavras de Hume sobre a contiguidade, que servem evidentemente para as três relações naturais.

<sup>201</sup> HUME, “Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado *Tratado da natureza humana*”, *art. cit.*, p. 699.

<sup>202</sup> Expressão empregada diversas vezes por Hume. Ver por exemplo HUME, T 1.4.2.22 (ed. br., p. 231)

interrompe a « chaîne régulière des idées » (*An Enquiry concerning human understanding*, III). Il se produit ainsi, selon Hume, un ‘train de pensée’ (train of thinking, par ex. *Treatise* I, IV, 2) qu’on a pu comparer au ‘courant de conscience de Bergson et de William James’; ce train de pensée traduit la persistance de cette tendance, dispose l’esprit à l’acceptation de tout ce qui en favorise l’écoulement facile et régulier, et nous donne le sentiment de la continuité psychique. C’est sur une telle tendance que se fondent nos croyances naturelles, élaborées par un travail instinctif de l’imagination sous l’influence de l’habitude ; elles entraînent la conscience et notre adhésion, et déterminent notre comportement antérieurement à toute réflexion et parfois contre toute réflexion.<sup>203</sup>

Como afirma Waxman, autor de um livro acerca da espinhosa noção de consciência na filosofia humiana, embora Hume não seja o primeiro a atribuir a associação de ideias à imaginação, ele teria “rompido drasticamente com seus precedentes”<sup>204</sup> ao considerar que a pedra de toque do conhecimento encontra-se nessa atividade associativa<sup>205</sup>. Waxman está pensando em Locke, que vê na associação de ideias uma fonte de erros, ou mesmo uma patologia. Ao final do Livro II do *Ensaio sobre o entendimento humano*, o filósofo inglês dedica um capítulo a esse ponto.

This wrong connection in our minds of ideas in themselves loose and independent of one another, has such an influence, and is of so great force to set us awry in our actions, as well moral as natural, passions, reasonings, and

---

<sup>203</sup> BRUNET Olivier, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, Paris, A. G. Nizet, 1965, p. 416.

<sup>204</sup> WAXMAN Wayne, *Hume’s Theory of Consciousness*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 272.

<sup>205</sup> Para maiores detalhes a respeito, remeto o leitor à vasta bibliografia disponível. Além da obra de Waxman recém citada, ver CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998; MALHERBE Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001; e BAIER Annette, *A Progress of Sentiments*, Harvard, Harvard University Press, 1991.

notions themselves, that perhaps there is not any one thing that deserves more to be looked after.<sup>206</sup>

Ou ainda:

Some of our ideas have a natural correspondence and connection one with another: it is the office and excellency of our reason to trace these, and hold them together in that union and correspondence which is founded in their peculiar beings. Besides this, there is another connection of ideas wholly owing to chance or custom. Ideas, that in themselves are not all of kin, come to be so united in some men's minds, that it is very hard to separate them; they always keep in company, and the one no sooner at any time comes into the understanding, but its associate appears with it; and if they are more than two which are thus united, the whole gang, always inseparable, show themselves together.<sup>207</sup>

Etchegaray comenta, lembrando a maneira como este tipo patológico de dar sentido às coisas explica, em Locke, o discurso absurdo relacionado ao entusiasmo religioso e político das facções.

Certes, la façon dont une idée peut en introduire une autre à l'esprit prenait chez Locke, déjà, le nom d'*association*. Mais, précisément, selon lui elle constituait l'explication d'une forme de déraison, qui rend certains hommes aveugles aux rapports naturellement établis entre les idées par la raison, et qui vient de ce que le hasard ou la coutume leur fait établir des liens arbitraires. L'association des idées explique en particulier, aux yeux de Locke, que les sectes philosophiques ou religieuses paraissent donner du sens à un jargon absurde. Ainsi, chez Locke, les

---

<sup>206</sup> LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding*, C. H. Kay, Philadelphia, 1847, p. 262.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 261.

associations ne sont pas des relations *rationnelles* et ne sauraient constituer de bonnes raisons de croire.<sup>208</sup>

Para Locke, há uma conexão natural entre as ideias quando estas últimas representam as qualidades que pertencem aos objetos, isto é, as qualidades primárias ou originais, suscetíveis de serem apreendidas pelo entendimento humano. Segundo Locke, trata-se de um conhecimento objetivo que, embora derive de um exame empírico, diz respeito a qualidades que pertencem a objetos reais. François Duchesneau explica como Locke explica a apreensão de tais qualidades a partir de um exame das ideias presentes na experiência (o método de *análise das ideias* de Locke)<sup>209</sup>: “é em função da correlação de fenômenos como esses [ideias próprias à consciência do sujeito perceptivo], que se faz a derivação empírica das ideias complexas, em particular para a relação abstrata de causa e para a noção de substância”<sup>210</sup>. A apreensão das correlações entre os fenômenos conduz o sujeito à noção de substância. Locke escreve que “não podemos até agora desconfiar do seu testemunho [dos sentidos], a ponto de duvidar que tais coleções de ideias simples, que constatamos por meio de nossos sentidos estarem unidas, realmente existam juntas”<sup>211</sup>. As ideias simples correspondem a qualidades primárias ou secundárias, a depender de seu valor objetivo: de um lado, as primárias são a solidez, a extensão, a figura, a mobilidade e o repouso; de outro, as segundas qualidades são a cor, o som, o cheiro<sup>212</sup>.

Isso nos permite refletir sobre a causalidade em Locke. Embora o conhecimento dessa relação sempre derive da experiência, Locke atribui um valor objetivo à causalidade em termos de poderes específicos que pertencem às substâncias. Dessa forma, a causalidade pode ser considerada uma conexão natural entre as substâncias.

In the notice that our senses take of the constant vicissitude of things, we cannot but observe, that several particular, both qualities and substances, begin to exist; and that they receive this their existence from the due application and

---

<sup>208</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible, op. cit.*, p. 76.

<sup>209</sup> Para um tratamento aprofundado desse problema, remeto o leitor ao livro DUCHESNEAU François, *L'empirisme de Locke*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1973, p. 172-203.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>211</sup> LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding, op. cit.*, p. 418.

<sup>212</sup> Ver DUCHESNEAU François, *L'empirisme de Locke*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1973, p. 186.

operation of some other being. From this observation we get our ideas of cause and effect. That which produces any simple or complex idea we denote by the general name cause; and that which is produced, effect. Thus finding that in that substance which we call wax fluidity, which is a simple idea that was not in it before, is constantly produced by the application of a certain degree of heat; we call the simple idea of heat, in relation to fluidity in wax, the cause of it, and fluidity the effect.<sup>213</sup>

Uma vez que a relação de causalidade entre o calor e a fluidez da cera é percebida, conclui-se que a ideia do efeito – no caso, a fluidez da cera – pertence ao objeto. O mesmo vale para a ideia da causa: nós “dizemos que o fogo tem o poder de derreter ouro, ou seja, de destruir a consistência de suas partes insensíveis, e conseqüentemente sua dureza, tornando-o líquido; e o ouro tem o poder de ser derretido”<sup>214</sup>. Assim, ao apreender uma relação de causa e efeito, o entendimento apreende uma conexão natural dos objetos que é distinta da conexão que se baseia no hábito. Esta última, considerada por Locke como uma fonte de erro, unem ideias que não são “de forma alguma semelhantes” e, no lugar de contribuir para o conhecimento da natureza, atrapalha. Com efeito, Locke entende que a conexão por hábito exerce um obstáculo para o conhecimento, pois as ideias assim unidas são difíceis de ser separadas, e então desviam os espíritos da “evidência da razão”<sup>215</sup>. Segundo Locke, a conexão de ideias pelo costume exprime uma irracionalidade (*unreasonableness*) que podemos encontrar em todos os homens e apontaria para o germe da loucura.

This sort of unreasonableness is usually imputed to education and prejudice, and for the most part truly enough, though that reaches not the bottom of the disease, nor shows distinctly enough whence it rises, or wherein it lies. Education is often rightly assigned for the cause, and prejudice is a good general name for the thing itself: but yet, I think, he ought to look a little farther, who would

---

<sup>213</sup> LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding*, op. cit, p. 204.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 261.

trace this sort of madness to the root it springs from, and so explain it, as to show whence this flaw has its original in very sober and rational minds, and wherein it consists.<sup>216</sup>

Diferentemente de Hume, Locke remete o raciocínio baseado no hábito a uma postura anticientífica, em que a evidência da razão é ignorada, prevalecendo a aquisição de preconceitos. Se Locke admite nem mesmo as mentes mais sóbrias e mais racionais estão protegidas contra os raciocínios baseados no hábito, está claro para ele que a sobriedade e a racionalidade dessas mentes se devem a um princípio diferente, a saber, à reflexão propriamente dita. Abaixo, Locke comenta mais a respeito das associações que se dão pelo hábito.

This strong combination of ideas, not allied by nature, the mind makes in itself either voluntarily or by chance; and hence it comes in different men to be very different, according to their different inclinations, education, interests, &c. Custom settles habits of thinking in the understanding, as well as of determining in the will, and of motions in the body; all which seems to be but trains of motion in the animal spirits, which once set a-going, continue in the same steps they have been used to: which, by often treading, are worn into a smooth path, and the motion in it becomes easy, and as it were natural. As far as we can comprehend thinking, thus ideas seem to be produced in our minds; or if they are not, this may serve to explain their following one another in an habitual train, when once they are put into their track, as well as it does to explain such motions of the body.<sup>217</sup>

Locke remete as associações baseadas no hábito a um *train of thinking*, isto é, um curso de pensamento confortável e fácil, “como se fosse natural”<sup>218</sup>. Waxman acerta, então, ao observar que a originalidade de Hume não repousa nas associações de ideias

---

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> *Ibid.*

por si mesmas, mas na consideração das associações de ideias como a base da teoria do conhecimento<sup>219</sup>. Sobre a crítica de Hume a Locke, Duchesneau escreve: “Ele não critica o autor do *Ensaio* pelos pressupostos realistas de sua concepção de substância e de causa? Ele não aponta os resquícios de uma metafísica racionalista das ideias na análise histórica que Locke realiza dos conteúdos da percepção?”<sup>220</sup>

Para Hume, por mais criterioso que seja o exame de uma ideia isolada, ele jamais poderá revelar uma conexão entre essa ideia e outra. Para que haja conexão, é preciso que as ideias tenham sido associadas pela experiência e pelo hábito, ou seja, pelo mesmo tipo de associação de ideias que Locke toma como uma irracional, fonte de erro e germe da doença e da loucura. Hume, apesar de considerar que as associações como fundamentais em sua teoria do conhecimento, não discorda de Locke a respeito da relação íntima entre as associações do hábito e a loucura<sup>221</sup>. Segundo Hume, descobriremos que as associações de ideias guiam nossos “devaneios mais desenfreados e errantes, e inclusive nossos próprios sonhos”, nos quais constatamos que “a imaginação não correu inteiramente à solta, mas houve uma ligação entre as diferentes ideias que sucederam umas às outras<sup>222</sup>.

Diferentemente de Locke, Hume considera que não há outro tipo de associação ou outro princípio que seja responsável pela produção do conhecimento. Para Hume, as conexões naturais apontadas por Locke são ficções que, embora queiramos acreditar que sejam reais, jamais as encontraremos na experiência. Toda conexão é, para Hume, fruto

---

<sup>219</sup> WAXMAN Wayne, *Hume's Theory of Consciousness*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 272. Wright nota a influência de Malebranche sobre Hume em relação à noção de crença: “Apart from his explicit stress on the physiology, Malebranche's account of the nature of belief is identical to that of Hume. Much of Malebranche's discussion in Book II of the *Recherche* is taken up with a description of the various factors which determine the size of the brain-traces, and so condition human belief. One of these factors, repetition of stimuli, seems to be of particular relevance to Hume's later discussion”. WRIGHT John P., *The Sceptical Realism of David Hume*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 215. Em *De la Recherche de la vérité*, Malebranche destaca a importância das conexões entre as ideias para as ciências. As conexões para ele são estabelecidas pela imaginação, faculdade que possui uma importante conexão com o corpo segundo Malebranche (MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, Paris, Garnier Frères, 1910, p. 157.) Malebranche faz uma distinção entre as conexões profundas e as conexões superficiais: “[I]l faut savoir qu'il y a deux sortes de traces dans le cerveau. Les unes sont naturelles ou propres à la nature de l'homme : les autres sont acquises. Les naturelles sont très profondes, et il est impossible de les effacer tout à fait : les acquises au contraire se peuvent perdre facilement, parce que d'ordinaire elle ne sont pas si profondes. Or quoique les naturelles et les acquises ne diffèrent que du plus au moins, et que souvent les premières aient moins de force que les secondes, [...] cependant il y a cette différence entre ces traces, que les naturelles ont pour ainsi dire de secrètes alliances avec les autres parties du corps : cas tous les ressorts de notre machine s'aident les uns les autres, pour se conserver dans leur état naturel”. *Ibid.*, p. 178.

<sup>220</sup> DUCHESNEAU François, *L'empirisme de Locke*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1973, p. 253.

<sup>221</sup> Para mais detalhes a respeito da crítica de Hume à causalidade em Locke, remeto às seções 1.3.3 e 1.3.4 do Livro I do *Tratado*.

<sup>222</sup> HUME, EHU 3.1 (ed. br., p. 41).



da imaginação, inclusive aquelas conexões naturais que Locke julga haver entre as diferentes ideias do perfume, do tato, da figura, etc. da maçã. Mas então como distinguir a fantasia da realidade, isto é, a ideia da maçã e a ideia de um centauro? Tal distinção se faz pela vivacidade com que ambas se dão na mente, sendo então possível separar a crença da mera ficção<sup>223</sup>.

Assim, quando Locke afirma que os animais possuem ideias e inclusive um curso de pensamento, isso não significa que eles sejam capazes de conhecer os objetos, algo que só é possível devido ao valor epistemológico atribuído às associações na filosofia de Hume. De fato, segundo Locke, os animais podem associar ideias por hábito, mas este não é considerado uma fonte de conhecimento. Locke não atribui aos animais o poder de abstração necessário para descobrir as conexões naturais entre ideias e, portanto, conhecer a natureza das coisas. Essa posição fica clara quando Locke discute os poderes de comparação e combinação de ideias na seção sobre associação de ideias, no final do livro II do *Ensaio*.

How far brutes partake in this faculty [of comparing ideas], is not easy to determine; I imagine they have it not in any great degree: for though they probably have several ideas distinct enough, yet it seems to me to be the prerogative of human understanding, when it has sufficiently distinguished any ideas, so as to perceive them to be perfectly different, and so consequently two, to cast about and consider in what circumstances they are capable to be compared: and therefore, I think, beasts compare not their ideas farther than some sensible circumstances annexed to the objects themselves. The other power of comparing, which may be observed in men, belonging to general ideas, and useful only to abstract reasonings, we may probably conjecture beasts have not.<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> Sobre ficção e crença, ver CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998, p. 134.

<sup>224</sup> LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding*, op. cit., p. 105.

Locke argumenta a favor de uma prerrogativa do entendimento humano. Enquanto os animais seriam limitados a comparar apenas as impressões sensíveis<sup>225</sup>, os seres humanos seriam capazes de abstração ao comparar as ideias particulares, formar ideias gerais e comparar as ideias gerais. Abaixo, Locke trata da limitação dos animais em relação à combinação de suas ideias.

In this also, I suppose, brutes come far short of men: for though they take in, and retain together several combinations of simple ideas, as possibly the shape, smell, and voice of his master make up the complex idea a dog has of him, or rather are so many distinct marks whereby he knows him; yet I do not think they do of themselves ever compound them, and make complex ideas. And perhaps even where we think they have complex ideas, it is only one simple one that directs them in the knowledge of several things, which possibly they distinguish less by their sight than we imagine: for I have been credibly informed that a bitch will nurse, play with, and be fond of young foxes, as much as, and in place of, her puppies; if you can but get them once to suck her so long, that her milk may go through them. And those animals, which have a numerous brood of young ones at once, appear not to have any knowledge of their number: for though they are mightily concerned for any of their young that are taken from them whilst they are in sight or hearing; yet if one or two of them be stolen from them in their absence, or without noise, they appear not to miss them, or to have any sense that their number is lessened.<sup>226</sup>

Segundo Locke, o animal não é capaz de adquirir ideias gerais, cuja natureza remete ao princípio da reflexão de Locke, resquício da tradição cartesiana segundo Condillac. Com efeito, como é o caso no cartesianismo, Locke remete tal faculdade ao uso das palavras:

---

<sup>225</sup> Lembremos que Locke designa toda percepção na mente como ideia, distinguindo-as em ideias de sensação e ideias de reflexão.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 107.

The having of general ideas is that which puts a perfect distinction between man and brutes, and is an excellency which the faculties of the brutes do by no means attain to. For, it is evident we observe no foot-steps in them of making use of general signs for universal ideas; from which we have no reason to imagine that they have not the faculty of abstracting, or making general ideas, since they have no use of words or any other general sign.<sup>227</sup>

Apesar de defender a prerrogativa do entendimento humano, Locke rejeita a perspectiva cartesiana de que, se os animais não são capazes de abstração e linguagem, eles são máquinas. “Parece-me tão evidente que em certas circunstâncias alguns deles raciocinam, quanto o fato de terem sentido”<sup>228</sup>. Para Locke, toda percepção implica em alguma medida um conhecimento<sup>229</sup>. Considerando que os animais possuem sensações, segue-se que eles seriam dotados de pelo menos algum grau de conhecimento. Locke chega inclusive a afirmar que há “alguns animais que parecem ter tanto conhecimento e razão quanto alguns que são chamados de homens”<sup>230</sup>. Entretanto, o grau de conhecimento dos animais permanece restrito aos sentidos e às ideias simples.

[I]f [animals] have any ideas at all, and are not bare machines (as some would have them) we cannot deny them to have some reason. It seems as evident to me, that they do some of them in certain instances reason, as that they have sense; but it is only in particular ideas, just as they received them from their senses. They are the best of them tied up within those narrow bounds, and have not (as I think) the faculty to enlarge them by any kind of abstraction.<sup>231</sup>

---

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>229</sup> “Perception then being the first step and degree towards knowledge, and the inlet of all the materials of it; the fewer senses any man, as well as any other creature, hath, and the fewer and duller the impressions are that are made by them, and the duller the faculties are that are employed about them”. *Ibid.*, p. 102

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p 108.

Tendo isso em vista, Guichet reconhece a importância de Locke a respeito do pensamento animal. Segundo ele, Locke acolhe o pensamento animal, “como uma verdadeira evidência espontânea, não apenas de natureza empírica (ou seja, observando sua presença até mesmo nos animais), mas também de natureza fundamental (orientada por suas bases filosóficas)”<sup>232</sup>. No entanto, Guichet destaca a ambiguidade da posição de Locke.

D’un côté, il affirme bien – et c’est certainement essentiel – l’existence d’un raisonnement chez les bêtes [...], mais de l’autre, il associe si fortement ce raisonnement animal aux circonstances sensibles que ces dernières semblent prendre le pas sur le lien logique entre les idées, lien logique sans lequel il paraît difficile de concevoir un raisonnement véritable et un entendement à proprement parler [...].<sup>233</sup>

Tal ambiguidade é compreendida como uma “marca de uma insuficiência teórica” do empirismo em Locke<sup>234</sup>. Vale notar que Berkeley escreveu sobre tal insuficiência na introdução de seu *Tratado*: assim como fará Hume em seguida, Berkeley afirma que se tomarmos a maneira como Locke concebe a natureza das ideias abstratas, da ideia de substância e suas qualidades primárias, seria preciso admitir que tais ideias não são suscetíveis de serem formadas pelos animais; porém, seria preciso admitir igualmente que nem mesmo as crianças ou a maioria dos seres humanos seriam capazes de formá-las<sup>235</sup>. Ao referir-se a uma passagem do *Ensaio* de Locke<sup>236</sup>, Berkeley escreve: “Se algum

---

<sup>232</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l’animal et l’homme. L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 77.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 79. Pierre Coste não se contenta com a limitação que Locke imputa a essa racionalidade animal. Responsável pela primeira tradução francesa do *Ensaio* de Locke e, contemporâneo a este, Coste teve a chance de discutir esse ponto com o próprio filósofo inglês. Em nota de rodapé incluída em sua tradução, Coste emprega uma série de exemplos interessantes retirados dos textos de autores como Montaigne, Plínio e Plutarco. Recorrendo a Montaigne, refere-se aos elefantes nos espetáculos romanos, que são “treinados a mover-se e a dançar ao som de uma voz, danças com uma série de entrelaçamentos, cortes e cadência extremamente difíceis a aprender.” (COSTE Pierre *apud* LOCKE John, *Essai philosophique concernant l’entendement humain*, (trad.) Pierre Coste, Amsterdam, Pierre Mortier, 1742, p. 111) Voltaremos a essa nota mais tarde, quando tratar da noção de instinto no terceiro capítulo desta tese.

<sup>234</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l’animal et l’homme. L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>235</sup> BERKELEY George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Chicago, London Agents, 1910, p. 12.

<sup>236</sup> Berkeley reproduz a seguinte passagem de Locke na introdução de seu *Tratado*: “For abstract ideas are not so obvious or easy to children, or the yet unexercised mind, as particular ones. If they

homem tem a capacidade de formar em sua mente tal ideia de um triângulo como é descrita aqui, é inútil tentar refutá-lo, e eu não faria isso”<sup>237</sup>.

## 1.6. O animal na teoria das paixões

A temática dos animais tem um papel significativo na teoria das paixões humanas de Hume. Vale recordar o seguinte enunciado: “quando apresentamos uma hipótese para explicar uma ação mental que é comum aos homens e aos animais, devemos poder aplicar a mesma hipótese a ambos”<sup>238</sup>. As paixões também são ações mentais e, assim como a associação de ideias e a crença, são compartilhadas por humanos e animais. De fato, Hume entende que as paixões nos animais sejam análogas às paixões humanas. Assim, tal como ocorre na teoria do conhecimento, a questão dos animais serve como um crivo para refletir sobre a natureza humana, ou seja, o animal funciona como um teste para validar as hipóteses. “Qualquer hipótese verdadeira sobreviverá a esse teste, e arrisco-me afirmar que nenhuma hipótese falsa jamais resistirá a ele”<sup>239</sup>. Em suma, a validade das hipóteses levantadas para explicar as paixões humanas depende da aplicabilidade das hipóteses às paixões animais.

Ao aplicar o crivo animal, Hume busca construir seu sistema das paixões com base em princípios simples, isto é, que possam ser aplicados a crianças, pessoas com distúrbios mentais e animais, conforme ele mesmo observa ao discutir a razão dos animais. No caso da racionalidade, vimos que são os princípios de associação que passam no teste e se confirmam então como princípios do sistema do entendimento humano. No caso das paixões, também são os princípios de associação que passam no teste, com a

---

seem so to grown men, 'tis only because by constant and familiar use they are made so. For when we nicely reflect upon them, we shall find, that general ideas are fictions and contrivances of the mind, that carry difficulty with them, and do not so easily offer themselves, as we are apt to imagine. For example, does it not require some pains and skill to form the general idea of a triangle, (which is yet none of the most abstract, comprehensive, and difficult,) for it must be neither oblique, nor rectangle, neither equilateral, equicrural, nor scalenon; but all and none of these at once. In effect, it is something imperfect, that cannot exist; an idea wherein some parts of several different and inconsistent ideas are put together. It is true, the mind in this imperfect state, has need of such ideas, and makes all the haste to them it can, for the conveniency of communication, and enlargement of knowledge; to both which, it is naturally very much inclined. But yet one has reason to suspect such ideas are marks of our Imperfection; at least, this is enough to shew, that the most abstract and general ideas, are not those that the Mind is first and most easily acquainted with, nor such as its earliest knowledge is conversant about.” LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding*, op. cit., p. 396.

<sup>237</sup> BERKELEY George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Chicago, London Agents, 1910, p. 15.

<sup>238</sup> HUME, T 1.3.16.3 (ed. br., p. 210).

<sup>239</sup> *Ibid.*

diferença de que aqui Hume acrescenta um novo tipo de associação, a saber, a associação de impressões. Essa última, combinada à associação de ideias, leva ao que ele denomina de dupla-relação de ideias e impressões, que constitui o cerne de seu sistema das paixões.

Em vez de abordar as paixões com um interesse puramente taxonômico, Hume as considera sob uma perspectiva dinâmica e busca explicar as leis que governam essa dinâmica. Em outras palavras, não se trata de classificar as paixões conforme são vivenciadas, mas de explicar, por meio de princípios simples, o que está por trás da origem e do fluxo passional. Nas palavras de Jean-Pierre Cléro: “Não se trata de descrever como as paixões são vividas, de propor o que chamamos hoje de ‘fenomenologia’, mas sim de identificar mecanismos invisíveis, de mostrar quais engrenagens mentais colocam as paixões em movimento”<sup>240</sup>. Segundo Cléro, a concepção dinâmica das paixões e a simplicidade dos princípios expressam a originalidade da filosofia das paixões de Hume.

Ces simplifications de principe permettent à Hume de prétendre dégager une loi fondamentale de transformation des passions, depuis leur naissance jusqu’à leur extinction : la règle de la double association. Hume conteste à Hutcheson et à Shaftesbury l’innéité des passions et il montre qu’elles sont en général le résultat de l’interférence ou de l’interaction d’une association des idées et d’une association d’impressions. Cette règle est incontestablement inspirée de la loi d’attraction newtonienne : quoique les « matériaux » psychiques semblent souvent à Hume moins complexes que la matière physique, ils relèvent néanmoins, jusqu’à un certain point, des mêmes lois.<sup>241</sup>

Em relação à transformação das paixões, é importante notar que, segundo Hume, grande parte das paixões pode ser reduzida a dois pares: orgulho-humildade e amor-ódio. Paixões como a vaidade, a benevolência, o desprezo e a inveja são todas derivadas (como “misturas e combinações”<sup>242</sup>) desses dois pares, que Hume caracteriza como paixões

---

<sup>240</sup> CLÉRO Jean-Pierre, « La science des passions », in: HUME, *Dissertation sur les passions* suivie de *Des passions (Traité de la nature humaine, livre II)*, Flammarion, Paris, 1991, p. 398.

<sup>241</sup> CLÉRO Jean-Pierre, “Présentation”, in: HUME, *Dissertation sur les passions* suivie de *Des passions (Traité de la nature humaine, livre II)*, Flammarion, Paris, 1991, p. 29.

<sup>242</sup> *Ibid.*

indiretas. As paixões indiretas se distinguem das diretas – como o desejo, a aversão e a vontade – pois dependem da imaginação para serem produzidas, ou seja, das associações de ideias. Hume inclui seções no *Tratado* dedicadas às paixões indiretas nos animais – uma para o orgulho e a humildade e outra para o amor e o ódio – mas não às paixões diretas. Considerando que as paixões indiretas derivam de causas mais complexas do que as diretas, uma vez comprovada a analogia em relação às primeiras, fica evidente que a analogia também se aplica às últimas. Assim, são as paixões indiretas que analisaremos aqui. Nelas, a noção de simplicidade dos princípios se manifesta na maneira como Hume concebe suas causas.

Provamos, além disso, que as causas mais importantes dessas paixões não são, na realidade, senão o poder de produzir sensações agradáveis ou desagradáveis; e, portanto, todos os seus efeitos, entre eles o orgulho e a humildade, derivam exclusivamente dessa origem. Princípios tão simples e naturais, fundados em provas tão sólidas, não podem deixar de ser aceitos pelos filósofos, a menos que me tenha escapado alguma objeção.<sup>243</sup>

O orgulho é uma sensação agradável, enquanto a humildade é uma sensação desagradável. O que é necessário para que elas sejam produzidas? Suas causas são simples: basta algo com o poder de produzir uma sensação agradável ou desagradável, e que esse algo seja suscetível de ser relacionado à ideia de eu (o *self*). De fato, para Hume, o orgulho e a humildade não são mais do que uma sensação agradável e outra desagradável em relação à identidade pessoal<sup>244</sup>. O mesmo raciocínio vale para o amor e o ódio, que consistem, respectivamente, em uma sensação agradável e outra desagradável em relação à ideia de outra pessoa.

Assim como na prova da razão animal, a existência das paixões animais é defendida por meio de um raciocínio analógico, que é validade pelas semelhanças

---

<sup>243</sup> HUME, T 2.1.12.1 (ed. br., p. 359).

<sup>244</sup> A respeito do orgulho, Etchegaray observa: “Encore faut-il préciser que l’orgueil (par quoi on traduit fréquemment *pride*) n’a pas de connotation essentiellement péjorative. La science sceptique écartant toute affirmation métaphysique et éthique, elle retient du langage commun que l’orgueil (*pride*) peut autant désigner la juste *fierté* d’avoir accompli une action vertueuse que la vaine *gloire* liée à une supériorité sociale ou financière, ou encore la *prétention infatuée* s’attribuant des qualités que l’on n’a pas en réalité.” ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L’esprit sensible*, op. cit., p. 104.

observadas na experiência. Nesse sentido, Hume afirma que há uma “correspondência entre as paixões nos homens e nos animais”<sup>245</sup>. Assim, há uma paridade de princípios entre paixões humanas e paixões animais, de modo que as diferenças constatadas são explicadas pelo grau de sutileza e refinamento das primeiras em comparação à simplicidade das últimas. Em outras palavras, independentemente do quão refinado o orgulho humano possa ser, ele sempre será uma versão mais complexa da mesma paixão encontrada no cotidiano mais comum de qualquer animal. A seguir, Hume descreve o orgulho em diferentes espécies animais.

E claro que, em quase todas as espécies de criaturas, mas sobre tudo nas mais nobres, há muitas e evidentes marcas de orgulho e humildade. O próprio porte e o andar de um cisne, um peru ou um pavão mostram a altiva ideia que têm de si mesmos, e seu desprezo para com os outros. Isso é ainda mais notável porque, nestas duas últimas espécies de animais, o orgulho sempre acompanha a beleza, e só aparece no macho. A vaidade e a emulação dos rouxinóis em seu canto têm sido observadas com frequência; e também a do cavalo em sua rapidez, dos cães de caça em sua sagacidade e olfato, do touro e do galo em sua força, e de todos os outros animais, em suas excelências próprias. Acrescente-se a isso que todas as espécies que se aproximam do homem com tal frequência que chegam a adquirir com ele uma familiaridade mostram um evidente orgulho por sua aprovação, e com prazem-se com seus elogios e carinhos, independentemente de qualquer outra consideração. E não é o carinho de todos, sem distinção, que lhes provoca essa vaidade, mas especialmente o das pessoas que conhecem e amam; exatamente como ocorre quando essa paixão é desperta no homem. Todas essas são provas evidentes de que o orgulho e a humildade não são paixões meramente humanas, estendendo-se, antes, por todo o reino animal.<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> HUME, T 2.1.12.1 (ed. br., p. 360).

<sup>246</sup> *Ibid.*



De acordo com Hume, constata-se na experiência sinais como a postura e a maneira de andar do cisne, do pavão e do peru, que são suficientes para concluir que esses animais possuem um orgulho análogo ao humano, ou seja, que eles possuem uma ideia elevada de si mesmos. O argumento é semelhante ao utilizado em relação à razão animal, que, assim como as paixões animais, é imediatamente inacessível ao ser humano. Por um lado, em relação à razão os sinais disponíveis na experiência consistem nas ações realizadas com o objetivo da autopreservação. Por outro, nas paixões os sinais são por exemplo a postura e o modo de andar do peru. A sua postura e o seu modo de andar são semelhantes aos dos seres humanos quando sentem orgulho e, como sabemos que, no caso dos humanos tais sinais estão acompanhados de uma elevada ideia de si mesmo, a analogia se prova legítima<sup>247</sup>.

As diferentes espécies animais são mencionadas de maneira breve, apenas o necessário para sustentar a hipótese de que o orgulho não é exclusivo à espécie humana. O canto do rouxinol, a agilidade do cavalo, a sagacidade e o olfato do cão de caça são qualidades que, afinal, se prestam à analogia com o ser humano. Se, quando cantamos, formamos uma elevada ideia de nós mesmos e nos satisfazemos com isso, por que este não seria igualmente o caso do rouxinol? O fato de que os sinais do orgulho (como a postura e o modo de andar) são constatados onde há efetivamente uma qualidade que justifique esse orgulho – o canto, a agilidade, a sagacidade e o olfato – é, para Hume, uma confirmação da correspondência das paixões entre humanos e animais.

Hume apresenta diversos casos que, segundo ele, comprovam a correspondência entre as paixões humanas e animais. A segunda parte da passagem mencionada acima aborda também o orgulho e a vaidade que as espécies mais próximas dos humanos, como os cães e os cavalos, sentem ao receber a aprovação de seus “mestres”. Nesse contexto, os sinais da experiência não se limitam a qualidades como a beleza ou a agilidade, mas também às circunstâncias que geram o orgulho. Assim, tal como ocorre com os seres humanos, a vaidade decorrente de realizar algo e ser aprovado por isso é maior quando a pessoa que aprova é objeto de admiração<sup>248</sup>.

Seria realmente possível concluir que os cisnes possuem uma elevada ideia de si mesmos a partir da observação de seu porte e modo de andar? Embora possa parecer que o filósofo comete um antropomorfismo imperdoável, é necessário cautela. Assim como na seção anterior, devemos diferenciar o raciocínio analógico de um antropomorfismo

---

<sup>247</sup> Ver a seção sobre o raciocínio analógico *supra*.

<sup>248</sup> HUME, T 2.1.11.11 (ed. br., p. 355).

ingênuo, pois não se trata apenas de transferir a maneira como concebemos a mente humana para os outros animais, mas sim de reformular nossa concepção da mente humana de modo a não contradizer as evidências da experiência e, assim, preservar a força da analogia entre humanos e outros animais. Em outras palavras, existe uma reciprocidade: ao defender a simplicidade dos princípios do orgulho humano, estes são em certa medida animalizados, uma vez que comparáveis por exemplo ao orgulho de um cão que busca a aprovação de seu dono.

Na seção sobre o amor e o ódio nos animais, Hume trata do princípio da simpatia nos animais. Pelo raciocínio analógico, ele não há hesita em atribuir-lhes este que, em outro momento, considera ser a qualidade mais notável da natureza humana<sup>249</sup>.

Todos já observaram que os cães ficam muito mais animados quando caçam em matilhas que quando perseguem sua presa sozinhos; e é evidente que isso só pode resultar da simpatia. Os caçadores também sabem perfeitamente que esse efeito ocorre em um grau maior, e até em um grau demasiado, quando duas matilhas se encontram. Talvez nos fosse difícil explicar esse fenômeno, se não tivéssemos experiência de um fenômeno semelhante em nós mesmos.<sup>250</sup>

A competição entre os cães entre si e a competição entre as diferentes matilhas são comparadas à competição análoga entre os seres humanos. Em Hume, não podemos compreender tal competição entre os seres humanos sem considerar a suscetibilidade do indivíduo à opinião alheia, que, segundo o filósofo, decorre do princípio da simpatia<sup>251</sup>. Visto que constatamos em nós esse princípio como causa da competição, cujos sinais são semelhantes à competição nos animais, somos levados a atribuir a mesma causa aos animais. Assim, diante da competição entre os cães, devemos admitir que cada um deles é suscetível à “opinião” dos companheiros a seu respeito.

Por opinião, Hume se refere a uma disposição ou um sentimento. Quando mencionada a opinião dos cães, pensa-se então em uma paixão, como o desprezo do pavão em relação aos outros animais. De fato, o orgulho e a humildade, bem como o amor e o

---

<sup>249</sup> HUME, T 2.1.11.2 (ed. br., p. 351).

<sup>250</sup> HUME, T 2.2.12.7 (ed. br., p. 432).

<sup>251</sup> Ver HUME, T 2.1.11.

ódio, adquirem um aspecto moral na teoria das paixões de Hume, pois eles são considerados como juízos (no plano dos sentimentos) de aprovação e de desaprovação de si mesmo e do outro – o que justifica grande parte de sua importância na filosofia humiana<sup>252</sup>. Sem a suscetibilidade a tal desprezo ou a uma admiração correspondente, seria necessário buscar uma nova causa para o fato observado entre os cães (que fazem mais esforços quando estão em companhia), o que colocaria em xeque o postulado de que a mesma hipótese deve ser aplicada às ações mentais semelhantes.

Embora Hume reconheça que tanto animais quanto humanos são afetados pela opinião alheia, ele não é ingênuo a ponto de defender que não existam diferenças entre eles, o que resultaria em um antropomorfismo inaceitável. Para o filósofo, o princípio da competição é o mesmo – a comunicação de paixões e a simpatia –, mas os motivos que desencadeiam essa competição são muito mais numerosos nos seres humanos. Essa superioridade, no entanto, refere-se a uma diferença de grau e não de natureza: no que diz respeito a esta última, nada muda entre a disputa mais intensa de duas matilhas concorrentes e a preocupação de um *gentleman* em preservar sua boa reputação. Ao atribuir orgulho aos animais, Hume evidentemente não pretende transformá-los em *gentlemen* que buscam inúmeras maneiras de cultivar sua reputação nos salões de Paris ou Edimburgo. Sem ignorar a diferença factual entre homem e animal, Hume defende a paridade de princípios, de sorte que a vaidade do *gentleman* ganha traços animais (posto que ela se baseia sobre princípios compartilhados com eles), e a vaidade do pavão ganha traços humanos.

Na passagem a seguir, vemos mais uma vez a afirmação da igualdade de princípios entre animais e seres humanos. Além disso, observamos como essa igualdade engloba uma hierarquia: as causas das paixões são tão simples que podem ocorrer mesmo em seres que não possuem tanta “capacidade de reflexão ou penetração”<sup>253</sup> quanto a espécie humana. Apesar da analogia, a espécie humana mantém sua superioridade.

Mas, passando das paixões do amor e do ódio, bem como de suas misturas e combinações, tais como aparecem nos homens, para os mesmos afetos, tais como se manifestam nos animais, podemos observar, não apenas que o amor e

---

<sup>252</sup> Através do exame dessa natureza valorativa das paixões, Ardal faz a ponte entre o livro das paixões e o da moral (ÁRDAL Pall S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edimburgo, Edimburgo University Press, 1989).

<sup>253</sup> HUME, T 2.2.12.1 (ed. br., p. 431).

o ódio são comuns a todas as criaturas sensíveis, como também que suas causas, acima explicadas, têm uma natureza tão simples que se pode facilmente supor que operam nos meros animais. Não é necessária nenhuma capacidade de reflexão ou penetração. Tudo é guiado por mecanismos e princípios que não são peculiares nem aos homens, nem a qualquer espécie animal. A conclusão que extraímos dessas observações favorece claramente o sistema anterior.<sup>254</sup>

A superioridade humana é mantida, no entanto, a discussão sobre os animais e suas paixões desempenha um papel fundamental. Hume faz uma referência sutil ao critério mencionado anteriormente, no qual a aplicabilidade de uma hipótese aos animais serve como prova da veracidade dessa hipótese. A seguir, examinaremos os motivos que levam às diferenças entre seres humanos e animais, que, como veremos, estão relacionadas à imaginação.

*As causas* dessas paixões também são muito semelhantes nos animais e em nós, ressaltando naturalmente nosso conhecimento e inteligência superiores. Assim, os animais têm pouco ou nenhum sentido de virtude ou de vício; perdem rapidamente de vista as relações de consanguinidade; e são incapazes de estabelecer as do direito e de propriedade. Por essa razão, as causas de seu orgulho e humildade têm de estar exclusivamente em seu corpo, e nunca em sua mente ou nos objetos externos. Mas, no que diz respeito ao corpo, as qualidades que causam orgulho no animal são as mesmas que na espécie humana; ou seja, essa paixão se funda sempre na beleza, força, rapidez ou em alguma outra qualidade útil ou agradável.<sup>255</sup>

Diversos autores se baseiam nesta passagem para afirmar que, em Hume, os animais não possuem moralidade. Esse é um problema examinado, por exemplo, no artigo

---

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> HUME, T 2.1.12.5 (ed. br., p. 361).

de Beauchamp<sup>256</sup>. Como vimos, Gautier afirma que artigos como esses possuem a tendência de elaborar um inventário de semelhanças e diferenças entre homem e animal em Hume, prevalecendo então uma análise substancialista da natureza humana e da natureza animal. Em contrapartida, Gautier busca interpretar como o animal em Hume é um instrumento metodológico para pensar o ser humano<sup>257</sup>. Nesse sentido, não é nosso objetivo examinar em detalhes o limite que Hume estabeleceria entre homem e animal no que diz respeito à moralidade. Beauchamp, por exemplo, afirma que, para Hume, os animais careceriam do “equipamento mental necessário para se distanciar de um ponto de vista tendencioso e particular, e então poder formar juízos de virtude e vício, elogio e culpa, etc.”<sup>258</sup> Em nossa opinião, essa linha interpretativa pode levar a conclusões sobre a diferença de natureza entre a razão humana e animal que não condizem com a filosofia de Hume.

Parece adequado interpretar a ausência ou a quase inexistência de moralidade entre os animais como uma consequência da falta de necessidade. Os animais não possuem moralidade porque não precisam dela. Como vimos no início do capítulo, Hume entende que a moralidade no ser humano é em grande parte fruto da sociedade, e o vício e a virtude surgem como consolidação de leis de comportamento úteis para a preservação do corpo social. No Livro 3 do *Tratado*, observamos que o ser humano é o único animal que forma efetivamente uma sociedade, devido ao desequilíbrio da espécie entre meios e necessidades. Nesse sentido, é natural que os animais não formem ou quase não formem juízos morais, mas isso não significa que eles não possam vir a formá-los, caso a necessidade e as circunstâncias se apresentem – como veremos em Buffon e Le Roy.

Em relação aos outros elementos mencionados na citação acima sobre as causas das paixões, é importante considerarmos a diferença em termos da imaginação. Para Hume, entre os homens e os animais, a força da imaginação pode variar tanto que uma série de elementos que provocam orgulho nos primeiros não exercem o mesmo efeito nos últimos. Se as relações de sangue são rapidamente perdidas de vista, no que se refere ao direito e à propriedade, a relação não é nem sequer estabelecida. Trata-se de relações entre objeto e *self* que estariam além da capacidade da imaginação dos animais, mas não dos seres humanos (“A propriedade de uma pessoa é algum objeto a ela relacionado”<sup>259</sup>).

---

<sup>256</sup> BEAUCHAMP Tom L., “Hume on the Nonhuman Animal”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 24 (4), 1999, p. 322-335.

<sup>257</sup> GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, *art. cit.*

<sup>258</sup> BEAUCHAMP Tom L., “Hume on the Nonhuman Animal”, *art. cit.*, p. 328.

<sup>259</sup> HUME, T 3.2.2.11 (ed. br., p. 531).

Quanto aos seres humanos, inclusive, a “propriedade, na medida em que confere todo poder e autoridade sobre qualquer objeto, é a relação que tem a maior influência nessas paixões”<sup>260</sup>.

Quando Hume afirma que os animais “perdem rapidamente de vista as relações de sangue”, isso significa, nos termos de Hume, que não há uma transição fácil e natural entre as ideias que compõem essa relação, ou seja, a ideia do eu e, por exemplo, a ideia de um irmão<sup>261</sup>. Isso fica evidente ao considerarmos as passagens relacionadas ao mecanismo do orgulho presentes na *Dissertação sobre as Paixões*: “É preciso que seja de alguma forma associado a nós, a fim de tocar nosso orgulho. Sua ideia precisa, de certa maneira, pender da ideia de nós mesmos; e a transição de uma à outra precisa ser fácil e natural”<sup>262</sup>. Quanto mais fácil e natural, mais forte é a relação e, por conseguinte, maior é a possibilidade que a paixão seja experimentada. Ainda na *Dissertação*: “Assim, haja vista que a paixão depende da conexão, tudo o que fortalece a conexão deve obrigatoriamente reforçar a paixão, e tudo o que enfraquece a conexão deve atenuá-la”<sup>263</sup>. A diferença relacionada à força da imaginação explica o motivo pelo qual Hume considera que as causas do orgulho e da humildade se multiplicam entre qualidades da mente (“espírito, bom-senso, erudição, coragem, justiça, integridade”), do corpo e de qualquer outro objeto que esteja em relação conosco (“país, família, filhos, parentes, riquezas, casas, jardins”<sup>264</sup>). Por outro lado, nos animais, o filósofo afirma que essas causas estão situadas no corpo “e nunca em sua mente ou nos objetos externos”<sup>265</sup>: “Mas, no que diz respeito ao corpo, as qualidades que causam orgulho no animal são as mesmas que na espécie humana; ou seja, essa paixão se funda sempre na beleza, força, rapidez ou em alguma outra qualidade útil ou agradável”<sup>266</sup>.

---

<sup>260</sup> HUME, *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion*, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2009, p. 13. Quanto ao direito e à propriedade como relações da imaginação, cf. HUME, T 3.2.1 e 3.2.2.

<sup>261</sup> Isso não quer dizer que Hume ignore os laços de maternidade e paternidade entre os animais. É ao instinto – no sentido de uma inclinação natural – e não ao amor enquanto paixão indireta operando via imaginação, que Hume remete à afeição dos pais por seus filhos. “The affection of parents to their young proceeds from a peculiar instinct in animals, as well as in our species.” HUME, T 2.2.12.5 (ed. br., p. 432). Isso vale tanto para os animais quanto para os homens. Le Roy atribui bastante importância a essa afeição nos animais, chegando a relacioná-la com a perfectibilidade. O autor menciona pássaros que deixam de alimentar-se para proteger seus filhotes contra o frio e a chuva, em virtude do que, com frequência, perdem suas vidas (Le Roy, *Sobre a inteligência dos animais, op. cit.*, p. 218).

<sup>262</sup> HUME, *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion, op. cit.*, p. 11.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>264</sup> HUME, T 2.1.2.5 (ed. br., p. 313).

<sup>265</sup> HUME, T 2.1.12.5 (ed. br., p. 361).

<sup>266</sup> *Ibid.*

As limitações da imaginação em relação ao orgulho e à humildade também se aplicam ao amor e ódio. O filósofo afirma que o amor é uma paixão que “não é tão provocada” por relações de parentesco. Se na seção do orgulho ele havia afirmado que essas relações são “facilmente perdidas de vista”, na seção do amor e do ódio sua justificativa é equivalente, porém com termos diferentes: “seus pensamentos não são tão ativos a ponto de descobrir essas relações”<sup>267</sup> de parentesco. Vale destacar que, quanto ao amor entre relações de sangue, Hume abre uma exceção para “casos que sejam muito óbvios”<sup>268</sup>.

Embora a imaginação “não seja tão ativa para estabelecer relações” de parentesco, ela é suficientemente ativa para criar relações baseadas na convivência: “Um boi fechado no pasto com cavalos naturalmente se reunirá a estes em busca de companhia”<sup>269</sup>. Sobre o amor por convivência entre diferentes espécies, a relação entre os seres humanos e os cães é um caso exemplar. Hume nota que tanto o cão quanto o ser humano podem desenvolver afeição um pelo outro, até mesmo mais do que por seus próprios semelhantes.

Compreende-se que a menor capacidade da imaginação animal para estabelecer relações implica uma suscetibilidade reduzida para prazeres e dores oriundos da imaginação. Portanto, a limitação das causas do amor nos animais não incide sobre as qualidades do corpo, como no orgulho, mas, segundo Hume, sobre os prazeres e as dores cujos benefícios e prejuízos são imediatamente sensíveis. Conforme Hume, isso explica por que os animais desenvolvem facilmente uma opinião favorável em relação àqueles que os alimentam e desfavorável em relação àqueles que os maltratam.

O amor dos animais não tem por objeto somente indivíduos da mesma espécie; ao contrário, estende-se a quase todo ser sensível e pensante. É natural que um cão ame mais a um homem que a um membro de sua própria espécie, e é muito comum que, em troca, receba a mesma afeição.<sup>270</sup>

---

<sup>267</sup> HUME, T 2.2.12.4 (ed. br., p. 432).

<sup>268</sup> *Ibid.* O mesmo pode ser estendido ao orgulho, haja vista a semelhança do mecanismo dessas paixões – o que tende a flexibilizar a restrição do orgulho às propriedades do corpo.

<sup>269</sup> *Ibid.*

<sup>270</sup> HUME, T 2.2.12.2 (ed. br., p. 431).

Por um lado, as qualidades que provocam o orgulho e a humildade são limitadas aos atributos físicos. Por outro, no amor e no ódio, as qualidades se restringem aos prazeres e dores cujo efeito é imediatamente perceptível.

Como os animais são pouco suscetíveis aos prazeres ou às dores da imaginação, só podem julgar os objetos pelo bem ou mal sensíveis que estes produzem, e é a partir *desse* bem ou mal que devem regular sua afeição pelos objetos. Vemos assim que, conforme tratemos bem ou mal um animal qualquer, produzimos seu amor ou ódio; se o alimentarmos lhe dermos carinho, rapidamente obteremos sua afeição; ao contrário, se o batermos nele e o maltratarmos, certamente despertaremos sua inimizade e rancor.<sup>271</sup>

A influência da imaginação na produção das paixões indiretas pode ser compreendida por meio da relação dupla entre impressões e ideias. Para elucidar como isso acontece, precisamos analisar como Hume diferencia objeto e causa da paixão. Consideremos a seguinte passagem, extraída da seção do *Tratado* sobre o orgulho e a humildade nos seres humanos.

É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo *objeto*. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntimas. É aqui que se fixa nosso olhar, sempre que somos movidos por uma dessas paixões. Conforme nossa ideia de nós mesmos seja mais ou menos favorável, sentimos um desses afetos opostos, sendo exaltados pelo orgulho ou abatidos pela humildade. Qualquer outro objeto apreendido pela mente será sempre considerado tendo em vista nós mesmos; de outro modo, jamais poderia excitar essas paixões, ou sequer produzir nelas o menor aumento ou diminuição. Quando o eu não é levado em

---

<sup>271</sup> HUME, T 2.2.12.3 (ed. br., p. 431).



consideração, não há lugar nem para o orgulho, nem para a humildade.<sup>272</sup>

O objeto da paixão é distinto daquilo que Hume entende pelas causas da paixão. Não há orgulho se não há a direção do pensamento à ideia de eu, “aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas”<sup>273</sup> – definição de identidade pessoal que consta no Livro I do *Tratado*. No entanto, a ideia de eu não é o princípio produtivo da paixão. Pelo contrário, a identidade pessoal é produzida pela paixão<sup>274</sup>: o orgulho leva a mente a considerar o eu, o que significa que a presença do eu no pensamento (sua vivacidade) decorre da vivacidade do orgulho.

Assim, verifica-se que as causas da paixão são também, juntamente com a própria paixão, causas do eu. Assim, a proposição de que o orgulho é “uma paixão situada entre duas ideias”<sup>275</sup> (a causa e o objeto) nos leva à concepção do eu como uma ideia situada após uma ideia (a causa da paixão, distinta do próprio eu) e após uma paixão (cuja essência é prazer e dor<sup>276</sup>). Dessa forma, observamos como a identidade pessoal emerge de “objetos estrangeiros” às próprias paixões<sup>277</sup> e de sensações de prazer e dor de natureza passional. Na próxima seção deste capítulo, veremos como esse princípio da identidade pessoal se combina com outro, referente à atividade da imaginação. A seguir, Annette Baier destaca a força da identidade pessoal relativa às paixões.

Me and my character traits, me and my abilities, disabilities, virtues and vices, me and my brain, heart, nerves, skin, pores, muscles, me and my life, me and my heap of perceptions, me and my reputation, me and my family, me and my loves, me and my ambitions, me and my country, me and my preferred vacation place and its climate, me and my evaluation of the importance or unimportance of whether the beautiful fish in the ocean is or isn't in any sense mine rather than yours, ours or no

---

<sup>272</sup> HUME, T 2.1.2.2 (ed. br., p. 311).

<sup>273</sup> *Ibid.*

<sup>274</sup> HUME, T 2.1.2.4 (ed. br., p. 313).

<sup>275</sup> HUME, T 2.1.2.2 (ed. br., p. 312).

<sup>276</sup> HUME, T 2.1.5.4 (ed. br., p. 320).

<sup>277</sup> Hume observa que orgulho e humildade não são produzidos imediatamente pela natureza pois precisam da “cooperação de outras causas” HUME, T 2.1.5.7 (ed. br., p. 322). Esses são os objetos estrangeiros aos quais Hume se refere também como objetos externos.

one's. What is the 'I' who claims this manifold as her own? Hume's answer in Book Two, Part I, seems to be 'just that, the concerned claimant, and out of the relation to these other things, it is in reality nothing.' I and my world are "cor-relatives".<sup>278</sup>

No caso dos seres humanos, as causas do orgulho e da humildade podem ser qualidades da mente, como "espírito, bom-senso, erudição, coragem, justiça, integridade"; do corpo, como "beleza, força, agilidade, boa aparência, talento para a dança"; ou de qualquer outro objeto que esteja em relação conosco, como "país, família, filhos, parentes, riquezas, casas, jardins"<sup>279</sup>. É a partir dessa diversidade de elementos que a paixão é produzida e a mente é conduzida ao eu. São essas causas, e não o eu, que estimulam as paixões.

Temos de fazer uma distinção, portanto, entre a causa e o objeto dessas paixões; entre a ideia que as excita e aquela a que dirigem seu olhar, quando excitadas. Orgulho e humildade, uma vez despertados, imediatamente levam nossa atenção para nós mesmos, considerando-nos seu objeto último e final. Contudo, é preciso algo mais para despertar essas paixões, alguma coisa que seja peculiar a uma delas, e que não produza as duas exatamente no mesmo grau. A primeira ideia que se apresenta à mente é a da causa ou princípio produtivo. Essa ideia desperta a paixão a ela conectada; e essa paixão, quando despertada, dirige nosso olhar para uma outra ideia, que é a ideia do

---

<sup>278</sup> BAIER Annette, *A Progress of Sentiments*, Harvard, Harvard University Press, 1991, p. 135. A certo momento, Hume se refere ao eu de uma maneira que poderia ficar entendido que ele seria necessário, como causa, para que a paixão seja excitada: "Para suscitar o orgulho, temos sempre de contemplar dois objetos: a *causa*, ou seja, o objeto que produz prazer, e o eu, que é o verdadeiro objeto da paixão." HUME, T 2.1.6.5 (ed. br., p. 326) A necessidade do eu deve ser tomada quanto ao produto: onde não há eu, não há orgulho. John Passmore defende que Hume se contradiz a esse respeito. PASSMORE John, *Hume's Intentions*, London, Duckworth, 1980, p. 126. Cf. polêmica sobre isso em Amélie Rorty, que acredita encontrar uma solução para esse suposto problema na distinção entre identidade da imaginação e das paixões. PASSMORE John, "Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency", *Australasian Journal of Philosophy*, v. 68, n. 3, 1990, p. 255-269. Sobre o assunto, Malherbe é assertivo: "Cette idée du moi [...] l'orgueil et l'humilité l'engendrent par une réflexion passionnelle originale et singulière. L'idée du moi ne préexiste pas à la passion, mais en est le terme : c'est la passion que l'invente." MALHERBE Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001, p. 238.

<sup>279</sup> HUME, T 2.1.2.5 (ed. br., p. 313).

eu. Temos aqui, portanto, uma paixão situada entre duas ideias, das quais uma a produz e a outra é produzida por ela. A primeira ideia, portanto, representa a *causa*, e a segunda, o *objeto* da paixão.<sup>280</sup>

Para explicar como as causas geram orgulho e humildade, Hume introduz a associação de impressões, análoga à associação de ideias. Segundo ele, ambas as associações se reforçam mutuamente, criando uma “dupla associação de ideias e impressões”<sup>281</sup>, de sorte que cada transição se torna mais forte do que quando isolada. Trata-se de um “duplo impulso”<sup>282</sup>: duas tendências (da imaginação e das impressões) se unem e tornam a produção da paixão inevitável diante da presença de uma das causas na mente.

Para compreender isso, precisamos notar que Hume distingue, na causa, a qualidade e o sujeito<sup>283</sup>. Por um lado, a primeira consiste na sensação agradável ou desagradável que a causa gera por si mesma, independentemente de sua relação com o orgulho e com a humildade<sup>284</sup>. Por outro, a segunda é o sujeito em que a qualidade se encontra. Se o motivo do orgulho é uma casa bonita, a beleza da casa, ou seja, o prazer que é experimentado ao contemplá-la, é a qualidade; enquanto a própria casa é o sujeito. O mesmo vale para um corpo forte, uma mente astuta, um país rico, etc. Segundo Hume, não há orgulho se não houver ambas as partes, sendo que, para que a paixão seja produzida, o sujeito (a casa) precisa estar, de alguma maneira, relacionado ao indivíduo que sente o prazer (a beleza da casa), como no caso da relação de propriedade<sup>285</sup>.

Ambas as partes são essenciais, e a distinção não é vã nem quimérica. A beleza, considerada simplesmente como tal,

---

<sup>280</sup> HUME, T 2.1.2.4 (ed. br., p. 312).

<sup>281</sup> HUME, T 2.1.5.5 (ed. br., p. 321).

<sup>282</sup> HUME, T 2.1.4.4 (ed. br., p. 318).

<sup>283</sup> HUME, T 2.1.2.6 (ed. br., p. 313).

<sup>284</sup> HUME, T 2.1.5.1 (ed. br., p. 319).

<sup>285</sup> Malherbe vê uma relação de pertencimento ou propriedade. “En effet, l’association d’idées est ici tout à fait particulière, puisqu’elle consiste en une relation d’appartenance ou de propriété: je suis orgueilleux des choses ou des qualités physiques ou morales qui m’appartiennent.” MALHERBE Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume*, op. cit., p. 239. Baier segue no mesmo sentido: “is a matter of the relationship between a person and what is hers, in all the ‘hundred’ senses of the possessive personal pronoun.” BAIER Annette, *A Progress of Sentiments*, op. cit., p. 135. Com efeito, na *Dissertação sobre as paixões*, Hume escreve que a “propriedade” é a relação (de ideias) mais influente no caso do orgulho e da humildade. O filósofo então acrescenta uma nota para explicar que propriedade é sim uma relação, uma espécie de causalidade, pelo fato de que o possuidor dispõe sua posse de modo a produzir efeitos nela e ser por ela afetado. HUME, *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion*, op. cit., p. 13.

nunca produziria orgulho ou vaidade, a menos que situada em algo relacionado a nós; e a mais forte relação, por si só, sem a beleza ou algo que a substitua, tampouco exerceria qualquer influência sobre essa paixão.<sup>286</sup>

O duplo impulso ocorre da seguinte forma: a ideia da casa se associa à ideia de eu, enquanto o prazer proporcionado por sua beleza se associa ao prazer da paixão do orgulho. Dessa maneira, a relação causal entre a casa e a paixão é compreendida de uma perspectiva mais profunda: na realidade, a paixão é provocada por uma ideia e uma impressão. Um desdobramento semelhante ocorre no efeito dessa relação causal, incluindo o objeto da paixão na proposição: a paixão produzida é acompanhada por outra ideia, aquela sem a qual a paixão não existiria, ou seja, o eu. Portanto, a produção da paixão se dá por meio de um movimento da mente que começa com um par de impressão e ideia e prossegue para outro par de impressão e ideia diferente. Beleza-casa introduz orgulho-eu. Tal como ocorre com toda associação de ideias, isso envolve uma transferência de vivacidade<sup>287</sup>.

### 1.7. Animalidade e self

No âmago da teoria de Hume sobre a identidade pessoal, encontramos a racionalidade animal que já analisamos, que se manifesta pela atividade da imaginação. O *self*, conforme veremos, é explicado pela mesma lógica de autopreservação presente na aquisição do conhecimento, cujo princípio é o hábito. Embora Hume não tenha escrito

---

<sup>286</sup> HUME, T 2.1.2.6 (ed. br., p. 313).

<sup>287</sup> “Observei que, em todos os juízos desse gênero [causalidade], há sempre uma impressão presente e uma ideia relacionada; e a impressão presente confere uma vivacidade à fantasia, e a relação transmite essa vivacidade, por uma transição fácil, à ideia relacionada. Sem a impressão presente, a atenção não se fixa e os espíritos não são excitados. Sem a relação, essa atenção permanece em seu primeiro objeto, sem mais conseqüências. Há evidentemente uma grande analogia entre essa hipótese e nossa hipótese presente de uma impressão e uma ideia que se transfundem em outra impressão e ideia por meio de sua dupla relação. E devemos admitir que tal analogia é uma prova nada desprezível de ambas as hipóteses.” HUME, T 2.1.5.11 (ed. br., p. 324). Brahami explica esse mecanismo: “Bien que l’orgueil et l’humilité soient des impressions simples, ce ne sont pas pour autant des atomes, mais des structures complexes. L’orgueil est certes vécu comme un sentiment simple et unifié par celui qui l’éprouve, mais il n’en demeure pas moins sujet à l’analyse et se révèle être un système à quatre éléments réellement distincts, dont deux déterminent la cause de l’orgueil et deux en déterminent l’objet. Ces deux séries sont constituées d’une idée et d’une impression (ou émotion), et ces éléments sont eux-mêmes reliés par une triple relation: la relation entre les deux idées, la relation entre les deux impressions et la relation entre ces deux relations. C’est la force de ces trois relations qui explique que l’orgueil, structure complexe, soit néanmoins une impression simple”. BRAHAMI Frédéric, “La généalogie du moi dans la philosophie de Hume”, *Revue philosophique de la France e de l’étranger*, t. 126, 2001/2, p. 179.

uma seção específica sobre o *self* animal, isso não implica que ele o negue. Caso o negasse, Hume não atribuiria aos animais paixões como orgulho e humildade, cuja origem pressupõe a ideia de eu. Portanto, não é surpreendente encontrar breves menções à identidade pessoal dos animais, como quando Hume se refere à elevada ideia de si mesmos em espécies como cisnes, perus e pavões<sup>288</sup>.

Já analisamos como a imaginação e as paixões do orgulho e da humildade se originam de princípios cuja “natureza [é] tão simples, que podemos facilmente supor que operam nos meros animais.”<sup>289</sup>. Com isso em mente, podemos afirmar sem hesitação que o *self* animal não apresenta problemas à filosofia de Hume. Pelo contrário, como ocorre com o conhecimento e com as paixões, o animal também ajuda a corroborar as hipóteses usadas para explicar o *self* humano<sup>290</sup>. A simplicidade das teorias da imaginação e das paixões permanece na concepção do *self*.

Embora Hume não tenha se manifestado sobre as diferenças entre o *self* humano e o *self* dos outros animais, é necessário admitir que, segundo o filósofo, elas sejam semelhantes às observadas na imaginação e nas paixões, ou seja, uma diferença de grau e não de natureza. Isso fica evidente no caso da influência das paixões na formação do eu: o impacto da inferioridade da imaginação dos animais no orgulho e na humildade repercute na identidade pessoal dos animais. Nessa perspectiva, o *self* dos animais estaria mais relacionado às qualidades corporais do que o *self* humano, mesmo que essas qualidades também façam parte do nosso *self*. Mais uma vez, a diferença reside na antropologia da carência, segundo a qual a superioridade humana decorre de uma combinação rara de fragilidade e necessidade.

Semelhante ao que foi observado nas seções anteriores, Hume busca contrapor-se à tradição com sua teoria da identidade pessoal, defendendo a simplicidade dos princípios em detrimento do excesso de refinamento e de sutileza. O excesso de sutileza nos princípios que Hume busca rejeitar se relaciona a uma concepção substancialista de identidade pessoal, segundo a qual o eu seria uma entidade imutável, inerente a uma

---

<sup>288</sup> HUME, T 2.1.12.4 (ed. br., p. 360).

<sup>289</sup> HUME, T 2.2.12.1 (ed. br., p. 431).

<sup>290</sup> É verdade que, se essa contribuição dos animais para a ciência do homem é explicitada pelo filósofo a respeito da imaginação e das paixões, esse não é o caso do *self*. Será que Hume preferiu evitar chamar a atenção do leitor para um *self* animal, porque assim evitava aumentar a resistência à sua teoria da identidade pessoal, por si só bastante controversa? Se isso fosse verdade, ele não teria trazido os animais explicitamente como pedra de toque para defender, contra a tradição, sua teoria da imaginação e das paixões, igualmente polêmicas.

substância espiritual, que se manifestaria na experiência como um princípio reflexivo independente de todas as percepções.

Locke apresenta uma crítica significativa à noção tradicional de identidade, ao rejeitar a ideia substancialista e vincular o *self* à memória. No entanto, na visão de Hume, o filósofo inglês não teria ido longe o suficiente, pois ainda estaria preso à ficção de um *self* contínuo ao longo da experiência. O mesmo pode ser dito sobre Berkeley, que tende a relacionar o *self* a uma substância espiritual considerada como a “causa das ideias”<sup>291</sup>.

This perceiving, active being is what I call mind, spirit, soul, or myself. By which words I do not denote any one of my ideas, but a thing entirely distinct from them, wherein, they exist, or, which is the same thing, whereby they are perceived - for the existence of an idea consists in being perceived.<sup>292</sup>

Hume se opõe às abordagens tradicionais. Ele entende que não é possível conceber uma identidade pessoal dotada de tal autonomia e independência das percepções, já que, ao percorrer nossas percepções na experiência, não podemos encontrar mais do que percepções particulares distintas entre si.

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção.<sup>293</sup>

Opondo-se a toda noção de *self* que seja contínuo, Hume entende que cada um de nós é, no fundo, um fluxo de percepções que se encontra em constante mudança. E isso vale inclusive para as faculdades, tradicionalmente concebidas como poderes inerentes a uma substância espiritual imutável.

---

<sup>291</sup> BERKELEY George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, op. cit., p. 44.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>293</sup> HUME, T 1.4.6.3 (ed. br., p. 284).

Um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante.<sup>294</sup>

Contrariamente aos sistemas tradicionais, Hume entende que a ideia de eu é formada de duas maneiras: primeiro, pelas associações de ideias na imaginação, que percorre as diferentes percepções com tanta facilidade que pensamos haver algo em comum entre elas; segundo, pelas paixões de orgulho e humildade, que fornecem conteúdo à ideia de eu por meio de percepções como casa, família, país etc. No que diz respeito à imaginação, devemos consultar a seção dedicada à identidade pessoal no Livro I do *Tratado*. Nela, vemos que o modelo de *self* proposto por Hume não difere daquele concebido para a identidade de qualquer objeto externo: dizemos que um objeto é o mesmo quando a imaginação não consegue identificar a diferença, devido à facilidade com que passa de um objeto a outro. A identidade, seja a pessoal seja a dos outros objetos, é atribuída ao princípio de individuação mencionado a seguir.

Assim, o princípio de individuação não é senão a *invariabilidade* e a *ininterruptibilidade* de um objeto ao longo de uma suposta variação do tempo, pelas quais a mente pode acompanhá-lo [*trace it*] nos diferentes períodos de sua existência, sem nenhuma quebra na visão, e sem ser obrigada a formar a ideia de multiplicidade ou número.<sup>295</sup>

De acordo com esse princípio, a ausência de variação e de interrupção no pensamento é condição essencial para que a noção de identidade se forme. Essa condição só pode ocorrer por meio das relações estabelecidas na imaginação, pois, em Hume, toda

---

<sup>294</sup> HUME, T 1.4.6.4 (ed. br., p. 285).

<sup>295</sup> HUME, T 1.4.2.30 (ed. br., p. 235).

união das percepções precisa ser atribuída a elas<sup>296</sup>. Vimos anteriormente que a imaginação tende a uma concepção mais fluida e acessível, e é por isso que as relações são estabelecidas. A identidade é resultado dessa mesma atividade, já que é causada pelas relações. Portanto, pode-se afirmar que há, em Hume, uma propensão natural à identidade<sup>297</sup>.

Nota-se aqui a conexão entre a racionalidade animal e a teoria da identidade pessoal. A identidade sempre se refere à atividade da imaginação que ajusta os meios para evitar a dor e buscar o prazer. Com efeito, é a racionalidade animal que explica a identidade: a transição é mais confortável do que a interrupção e, nesse sentido, há uma tendência a ignorar a interrupção e até mesmo, como veremos, disfarçá-la. A mente percorre as diversas percepções e, sensível à semelhança entre elas, concebe a sucessão do diferente como a manifestação do mesmo. É devido à ausência de ruptura na concepção (“without any break of view”) que a mente confunde diferença e identidade.

Nada tende mais a nos fazer confundir duas ideias que a existência de uma relação entre elas, a qual as associa na imaginação, fazendo que esta passe com facilidade de uma à outra. De todas as relações, a de semelhança é a mais eficaz sob esse aspecto, pois causa não somente uma associação de ideias, mas também de disposições, levando-nos a conceber uma ideia por um ato ou operação da mente similar ao ato pelo qual concebemos a outra. Observei que essa circunstância é de grande importância. Podemos estabelecer como regra geral que todas as ideias que põem a mente na mesma disposição ou em disposições similares têm grande tendência a serem confundidas. A mente passa facilmente de uma à outra, e não percebe a mudança, a não ser por uma rigorosa atenção, da qual, em geral, é inteiramente incapaz.<sup>298</sup>

---

<sup>296</sup> Como vimos a respeito da causalidade acima, Hume considera que cada percepção tem uma existência distinta e distinguível de todas as outras e então toda conexão decorre necessariamente da experiência.

<sup>297</sup> Para um exame mais detido a respeito do princípio de individuação nos objetos e na mente, ver a nossa dissertação de mestrado *Identidade pessoal e simpatia no Tratado de Hume*, Dissertação de mestrado, FFLCHUSP, 2015. Parte do presente exame da seção da identidade pessoal no *Tratado* foi adaptado desta dissertação.

<sup>298</sup> HUME, T 1.4.2.32 (ed. br., p. 236).



A racionalidade animal se manifesta aqui por meio de duas tendências: a tendência a confundir (pela associação) percepções que são, na verdade, distintas entre si; e a tendência a confundir a concepção da sucessão dessas percepções com a concepção de algo invariável. Hume compreende que a mera associação de ideias não é suficiente; é necessário também que a sucessão seja efetivamente percebida como a conservação do mesmo. Assim, à associação de ideias acrescenta-se uma associação de disposições. A identidade não é apenas uma ideia que, ao ser produzida, passa a participar do fluxo subjetivo: ela disfarça as variações, levando-nos a crer que ela é, de fato, uma conexão real na sucessão, presente na experiência como princípio.

É importante entender como é possível que a sucessão seja percebida como se fosse uma série de manifestações de uma única coisa. Isso acontece porque há uma semelhança no modo de concepção entre certas sucessões (aquelas com fluidez entre suas percepções) e a ideia (fictícia) de algo que permanece idêntico a si mesmo. Trata-se de uma semelhança de tipo peculiar, pois depende de uma relação entre duas disposições da mente e não entre duas percepções. A confusão ocorre porque ambas provocam o mesmo efeito na mente, cuja semelhança gera uma transição fácil, e a mente torna-se incapaz de distinguir entre identidade e sucessão.

A “ação da mente” ou a “ação da imaginação” nos dois casos “são sentidas de maneira quase igual, não sendo preciso um esforço de pensamento maior”<sup>299</sup> em um caso do que no outro. “A passagem de um momento ao outro quase não é sentida, e tampouco se distingue por uma percepção ou ideia diferente”<sup>300</sup>. Ambas as concepções colocam a mente na mesma disposição, e por isso a identidade não se limita a uma simples noção produzida, mas expressa a maneira como se sente a sucessão<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> HUME, T 1.4.6.6 (ed. br., p. 286).

<sup>300</sup> HUME, T 1.4.2.33 (ed. br., p. 236).

<sup>301</sup> Sobre a associação de disposições, Malherbe considera: “Ce raisonnement ne laisse pas d’être étonnant, car il introduit une forme d’association étrangère au pouvoir associatif primaire par ressemblance, contiguïté et causalité, qui suffit aux inférences de l’entendement. Comment se peut-il que deux dispositions de transition facile soient associées, alors qu’elles ne sauraient être considérées comme des perceptions, seul terme de droit de l’association, puisque l’imagination n’est pas, à parler strictement, un être ou une existence, mais seulement la connexion fantaisiste ou régulière ? Comment peut-il avoir une mémoire de la facilité ? Ne faudrait-il pas parler plutôt d’un règne indifférencié de la facilité, qui consiste précisément en la confusion, la ressemblance des dispositions étant invoquée seulement par la considération des cas différents où cette facilité confondante s’applique ? Il est certain que la formule association de dispositions, employée par Hume, est inexacte, ne serait-ce que parce qu’il en résulte une confusion, alors que l’association conserve la différence. Il faut donc admettre qu’on a affaire à une opération originale de l’imagination, opération aussi impensable que l’association des perceptions.” MALHERBE Michel, “Le Problème de l’identité dans la philosophie sceptique de David Hume”, *Revue Internationale de Philosophie*, v. 30, n. 115/116 (1/2), 1976, p. 32.

Nossa propensão para esse erro é tão forte, em virtude da semelhança já mencionada, que caímos nele antes mesmo de nos darmos conta. E, mesmo que nos corrijamos incessantemente pela reflexão, retornando assim a um método mais exato de se pensar, não conseguimos sustentar nossa filosofia por muito tempo, nem libertar a imaginação dessa inclinação. Nosso último recurso é ceder a esta última, e afirmar ousadamente que esses diferentes objetos relacionados são de fato a mesma coisa, não obstante sua descontinuidade e variação.<sup>302</sup>

Quanto mais evidentes se tornam a variabilidade e a interrupção entre as percepções no pensamento, mais elaboradas serão as ficções da racionalidade animal para atender à propensão à identidade, explicando assim a ficção da existência contínua. A oposição provoca perplexidade<sup>303</sup>, um desconforto que decorre da contradição estabelecida e que precisa ser superado.

Nada é mais certo, pela experiência, que qualquer contradição seja aos sentimentos seja às paixões produz um sensível desconforto, quer essa contradição proceda de fora, quer de dentro, da oposição de objetos externos ou do combate entre princípios internos. Ao contrário, tudo que se harmoniza com as propensões naturais e favorece externamente sua satisfação, ou concorre internamente com seus movimentos, produz com certeza um prazer sensível. Ora, como existe aqui uma oposição entre a noção de identidade das percepções semelhantes e a interrupção de sua aparição, a mente deve se sentir desconfortável nessa situação e, naturalmente, vai procurar o alívio do desconforto. E uma vez que esse desconforto nasce da oposição entre dois princípios contrários, o alívio deverá ser buscado no sacrifício de um princípio em benefício do outro. Mas como é a passagem suave de nosso pensamento ao longo de nossas percepções

---

<sup>302</sup> HUME, T 1.4.6.6 (ed. br., p. 286).

<sup>303</sup> HUME, T 1.4.2.36 (ed. br., p. 238).

semelhantes que nos leva a atribuir a elas uma identidade, jamais poderíamos, sem relutância, abrir mão de tal opinião. Temos, portanto, de nos voltar para o outro lado: supomos que nossas percepções não são mais interrompidas, que preservam uma existência contínua e invariável, e que por isso são inteiramente idênticas.<sup>304</sup>

Dessa forma, compreende-se em Hume que a noção de identidade pessoal substancialista é uma ficção criada pela imaginação, ou seja, pela racionalidade animal. Contrapondo-se a um princípio da identidade pessoal considerado excessivamente sutil para ser verdadeiro, Hume propõe as associações de ideias. A seguir Brahami comenta a posição de Hume contra a noção substancialista da identidade pessoal.

L'esprit croit donc qu'il est lui-même le principe transcendant de la causalité inhérent à ses représentations, alors qu'il n'en est que l'effet. Car il se trouve que les idées s'enchaînent d'elles-mêmes, en vertu des lois d'attraction constitutives de l'imagination, qui sont impersonnelles, et donc aucune raison n'exige qu'elles soient inhérentes à un sujet, tout comme il n'existe pas une seule raison de postuler que les qualités sensibles d'une chose doivent être inhérentes à un substrat dont elles ne seraient que les accidents.<sup>305</sup>

Brahami destaca uma inversão: acredita-se que o princípio que transcende as percepções seja a causa dessas percepções, quando, na verdade, ele é o resultado das associações dessas percepções, que se associam por si próprias. Cléro chama a atenção para uma inversão correspondente, relacionada à ideia de tempo.

On fait comme si séquences et relations étaient *dans* le temps et non pas comme si le temps était une abstraction à partir d'elles. Un tel renversement est une fiction: la réalité devenant l'abstraction et l'abstraction se substituant à la réalité. Pour qu'un sujet ou qu'un objet paraissent

---

<sup>304</sup> HUME, T 1.4.2.37 (ed. br., p. 239).

<sup>305</sup> BRAHAMI Frédéric., “La généalogie du moi dans la philosophie de Hume”, *art. cit.*, p. 175.

identiques à eux-mêmes, il faut, paradoxalement, les faire apparaître dans un temps qui n'aurait jamais pu exister dans des conditions d'identité parfaite : il faut qu'il y ait du changement pour qu'il y ait du temps; mais une fois posé, ce temps peut abriter des réalités stables et identiques qui n'auraient jamais pu, par elles-mêmes, le susciter.<sup>306</sup>

De acordo com Hume, na realidade, não há algo concreto chamado tempo, ao longo do qual a experiência se desenrolaria. O que existe é a ideia de tempo, que “é sempre descoberta em virtude de alguma sucessão perceptível de objetos em mudança”<sup>307</sup>. Haveria, portanto, uma inversão ao acreditar que existe um objeto ou mesmo um sujeito fundante que se mantém constante ao longo do tempo. Sem perceber a variação, a imaginação é levada a acreditar que o objeto invariável participa das mudanças observadas nos objetos coexistentes variáveis e na sucessão de percepções em geral.

A variação produz a ideia de tempo, e essa ideia é aplicada a um objeto cuja variação é ignorada, resultando na noção de identidade. Trata-se de uma ficção, já que não se baseia na percepção de algo real, mas sim em uma criação da imaginação que projeta sobre determinada sucessão uma ideia derivada de outra. Na verdade, a identidade não existe: ela é produto das tendências da imaginação. “Toda identidade pertence à imaginação”<sup>308</sup>, afirma Michel Malherbe. A respeito dessa ficção, Mônica Stival escreve:

A sucessão ininterrupta das percepções é suficiente para garantir a totalidade da experiência de um sujeito, sendo desnecessário, e mesmo contraditório, pensar em uma natureza simples e idêntica a si mesma – uma substância – a fornecer o sentido de unidade que a relação temporal sintetiza.<sup>309</sup>

---

<sup>306</sup> CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998, p. 126.

<sup>307</sup> HUME, T 1.2.3.7 (ed. br., p. 61).

<sup>308</sup> MALHERBE Michel, “Le Problème de l’identité dans la philosophie sceptique de David Hume”, *art. cit.*, p. 36.

<sup>309</sup> STIVAL Monica, *Subjetividade, espaço e tempo em David Hume*, São Paulo, Humanitas Fflch/Usp, 2015.

Embora expresse um equívoco, a influência da ficção na mente é muito mais significativa – “ocorre quase universalmente” – do que a percepção do erro (decorrente dos esforços da reflexão), considerando a maneira natural com que é concebida<sup>310</sup>. Etchegaray destaca esse ponto a seguir.

Est-ce à dire qu’il faille abandonner la croyance en un moi (*self*) ? Naturellement, c’est impossible. Le traitement que la science sceptique en donne invite une fois encore à distinguer l’explication associationniste qui montre d’où vient sa vivacité, et la tentative de justification philosophique par une fiction illusoire. Rigoureusement parlant, la croyance naturelle en une unité identique du *continuun* mental n’est pas une illusion mais est une confusion. En revanche, la fiction philosophique d’un être unique tel que le moi (*self*) est clairement une illusion.<sup>311</sup>

A simplicidade do sistema é evidente: em vez de um sujeito fundador que existe independentemente a todas as percepções na experiência, há uma identidade que é produzida a partir das próprias percepções, por meio de uma atividade equivalente à identidade aplicada aos objetos mais comuns ao nosso redor. É na imaginação que ocorrem as relações que permitirão ignorar a variabilidade e as interrupções ao longo do tempo. Para ilustrar isso, Hume desenvolve uma gradação, passando por casos como uma massa de matéria, um navio, plantas e animais, um som, uma igreja, um rio, até chegar à identidade pessoal. Segundo o filósofo, há uma “grande analogia” entre essas identidades<sup>312</sup>. Nessa gradação, percebemos que o determinante para a identidade é a fluidez do pensamento, seja qual for a relação que produza tal fluidez. Por meio da gradação – na qual plantas e animais são um elo importante entre objetos inanimados e sujeito – Hume aproxima identidades geralmente consideradas absolutamente distintas: aquelas que parecem as mais justas possíveis – a da pessoa, por exemplo – encontram-se

---

<sup>310</sup> No seguinte trecho, Cléro articula ficção, utilidade e verdade: “La fiction n’est pas vrai; elle n’est pas fausse non plus, quoiqu’elle contribue à l’effectuation du vrai par des moyens frauduleux. Sans elle, pas de vérité, pas de justesse, pas de justice. En ce sens, elle est utile, si bien que, jouant un rôle d’entremetteuse parmi les valeurs traditionnelles, officielles et bien établies, elle va finir par être la valeur essentielle, précisément en raison de son entregent, de sa souplesse et de sa force médiatrice.” CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions, op. cit.*, p. 131.

<sup>311</sup> ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L’esprit sensible, op. cit.*, p. 94.

<sup>312</sup> HUME, T 1.4.6.5 (ed. br., p. 286).

lado a lado com aquelas cuja fragilidade é fácil de reconhecer. O objetivo de Hume é destacar como, entre elas, há apenas uma intensificação do mesmo tipo de procedimento da imaginação.

Da situação de maior evidência à de menor, o objetivo é demonstrar que, sempre que se atribui identidade a algo, esse algo é, no fundo, uma sucessão de objetos diferentes que se relacionam entre si. Para provar isso, busca-se verificar na experiência que onde há transição, há identidade; e onde há interrupção, diversidade.

Para isso, suponhamos diante de nós uma massa de matéria, cujas partes são contíguas e conectadas. É claro que iremos atribuir uma perfeita identidade a essa massa, contanto que todas as suas partes continuem ininterrupta e invariavelmente as mesmas, apesar de qualquer movimento ou mudança de lugar que possamos observar no todo ou em alguma de suas partes. Suponhamos, porém, que uma parte muito *pequena* ou *insignificante* seja adicionada à massa, ou dela subtraída. A rigor, isso destrói por completo a identidade do todo; entretanto, como nunca pensamos de maneira tão precisa, sempre que encontramos uma alteração tão insignificante não hesitamos em afirmar que a massa de matéria é a mesma. A passagem do pensamento, do objeto antes da mudança para o objeto depois da mudança, é tão suave e fácil, que quase não percebemos a transição, e tendemos a imaginar que se trata apenas do exame contínuo de um mesmo objeto.<sup>313</sup>

O exemplo da massa de matéria permite ao filósofo testar a fragilização da semelhança e, assim, explorar os limites da propensão à identidade. Perceber a alteração nas percepções não implica necessariamente a perda da identidade. Há espaço para variação sem que ela se torne interrupção. E é esse o limite que Hume busca explorar. A adição ou a subtração de uma parte ínfima à massa de matéria não prejudica a ficção. No entanto, se adicionarmos uma parte maior, o resultado é diferente. Hume constata que é a proporção entre a parte adicionada e a massa anterior que determina o espaço tolerado

---

<sup>313</sup> HUME, T 1.4.6.8 (ed. br., p. 288).

à variação. “A adição ou a subtração de uma montanha não seriam suficientes para produzir uma diversidade em um planeta, mas a alteração de apenas algumas polegadas poderia destruir a identidade de alguns corpos”<sup>314</sup>. Ou seja, o efeito que a sucessão de objetos provoca na mente, em relação à possibilidade ou não de ser reconhecida como a continuidade de algo, não depende do tamanho real de cada um deles, mas da proporção que guardam entre si<sup>315</sup>.

Assim, a preservação ou a perda da identidade dependem da possibilidade de se perceber a variação: “A alteração de uma parte considerável de um corpo destrói sua identidade; mas é notável que, quando a alteração se produz de forma *gradual* e *insensível*, nossa tendência a atribuir a ela esse mesmo efeito é menor”<sup>316</sup>. Não poderia ser diferente, uma vez que identidade é transição suave e fácil do pensamento. Se a semelhança é o princípio pelo qual as percepções se associam, a identidade não é afetada se essa relação passa por mudanças graduais e imperceptíveis, através das quais o pensamento pode fluir sem ser forçado a formar a ideia de diversidade.

No entanto, uma longa sequência de alterações, mesmo que mínimas e proporcionais, pode resultar em uma variação final no objeto, cuja superação pela imaginação não pode ser explicada pela imperceptibilidade da mudança gradual<sup>317</sup>. A continuidade do pensamento se mantém durante as variações, mas, após um longo período, a mudança acumulada assume uma proporção tão grande que a fluidez precisa ser explicada de outra forma. Segundo Hume, um novo artifício da imaginação entra em ação. Ele considera um navio que teve uma parte significativa de suas peças trocadas devido a frequentes reparos<sup>318</sup>. O que permite que a imaginação conceba, apesar de todas as mudanças, a identidade do navio? Em outras palavras, o que permite que o pensamento flua ao percorrer a cadeia de percepções, embora a diferença seja expressa de maneira considerável?

Diante da variação extrema, a imaginação busca algo que supostamente se preservaria ao longo do tempo: existe um objetivo comum, “ao qual as partes convergem”, que se mantém ao longo de toda a sucessão<sup>319</sup>. A imaginação forja algo contínuo, através

---

<sup>314</sup> HUME, T 1.4.6.9 (ed. br., p. 288).

<sup>315</sup> *Ibid.*

<sup>316</sup> HUME, T 1.4.6.10 (ed. br., p. 289).

<sup>317</sup> HUME, T 1.4.6.11 (ed. br., p. 289).

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> *Ibid.*

do qual a transição do pensamento ocorre. Cada objeto da sucessão tem suas partes colaborando para um único fim (colocar o navio em movimento, fazê-lo navegar).

Na gradação, a passagem do navio para as plantas e para os animais ocorre com a introdução da noção de simpatia, elemento adicional que se mantém constante, assim como o objetivo comum do navio. A simpatia, considerada como a relação de interdependência entre as partes, permite a imaginação criar uma ficção e superar mudanças ainda mais drásticas. Nota-se assim a importância que Hume atribui à relação de causa e efeito na identidade de plantas e animais.

Mas isso é ainda mais notável quando, a esse *fim comum*, acrescentamos uma *simpatia* entre as partes, e supomos que elas mantêm entre si a relação recíproca de causa e efeito em todas as suas ações e operações. Esse é o caso de todos os animais e vegetais, cujas diversas partes não apenas se referem a um propósito geral, mas também apresentam uma mútua dependência e conexão entre si. O efeito de uma relação tão forte é que, embora todos tenhamos de admitir que, em poucos anos, tanto os vegetais como os animais sofrem uma *total* transformação, continuamos atribuindo a eles uma identidade, ainda que sua forma e substância se alterem inteiramente. Um carvalho que, de uma pequena planta, cresce até se transformar em uma grande árvore, é sempre o mesmo carvalho, embora nenhuma de suas partículas materiais nem a forma de suas partes continuem a mesma. Uma criança torna-se um homem, e ora engorda, ora emagrece, sem sofrer nenhuma mudança em sua identidade.<sup>320</sup>

Quanto maior a diversidade das mudanças, mais elaborado precisa ser o artifício para superá-las. Nada parece restar de semelhante entre o broto de carvalho e a enorme árvore. Mesmo assim, a variação absoluta é disfarçada pelo fortalecimento da relação entre as partes do objeto. O realce da causalidade não é atribuído aos diferentes instantes da mesma sucessão (do broto à árvore), mas às diferentes partes do objeto em cada instante (como no fim comum do navio). As partes do objeto, além de possuírem a mesma

---

<sup>320</sup> HUME, T 1.4.6.11 (ed. br., p. 290).



referência a um fim comum, possuem uma relação de mútua dependência, ou seja, estão conectadas por relações de causa e efeito, de modo que são continuamente produzidas umas pelas outras. Não se trata de substituir a semelhança pela causalidade, mas de ver como ambas se unem. A causalidade vem para produzir a semelhança, e, dessa maneira, contribui para a confusão entre diferença e identidade. A simpatia permite, assim, a concepção de “algo misterioso e inexplicável”<sup>321</sup>, que conectaria as partes além das relações. Trata-se de uma ficção correlata ao *self*, cuja concepção torna-se improvável quando se trata de plantas e animais<sup>322</sup>.

Com a introdução da identidade dos seres animados, e com o breve paralelo que o filósofo faz entre o carvalho e a criança que se torna adulto, às vezes magro, às vezes gordo<sup>323</sup>, o terreno vai sendo preparado para a identidade pessoal. Todavia, é preciso ainda mostrar que a imaginação é capaz de disfarçar uma variação total não apenas nas plantas e animais, mas também nos objetos inanimados. Se, ao considerar o navio, Hume trata de uma alteração considerável, mas não necessariamente total de suas partes, agora ele mostra como uma igreja, demolida e reconstruída por completo (inclusive segundo novos padrões arquitetônicos e com materiais distintos) pode conservar sua identidade. Segundo o filósofo, “não há nada que seja comum aos dois objetos, a não ser sua relação com os habitantes da paróquia – mas isso é suficiente para nos fazer dizer que esses objetos são uma mesma coisa”<sup>324</sup>. No mesmo sentido, um som que se repete com frequentes interrupções tende a ser concebido como o mesmo som, embora não haja nada em comum entre eles, a não ser nossa inclinação a pensar que é uma mesma causa que os produz.

Dessa maneira, vê-se que nem mesmo a total aniquilação é suficiente para gerar a interrupção do pensamento, quando é possível disfarçá-la com um elemento que se supõe conservar. Segundo Hume, há nesses casos uma confusão entre identidade numérica e identidade específica<sup>325</sup>. Do ponto de vista numérico, o som emitido num instante é

---

<sup>321</sup> HUME, T 1.4.6.7 (ed. br., p. 287).

<sup>322</sup> “Mas podemos observar além disso que, mesmo quando não criamos tal ficção [alma, eu, substância], nossa propensão a confundir a identidade com a relação é tão forte que tendemos a imaginar alguma coisa desconhecida e misteriosa conectando as partes, além da relação. Penso ser esse o caso da identidade que atribuímos às plantas e animais. E, mesmo quando isso não ocorre, ainda sentimos uma propensão a confundir essas ideias, embora não consigamos nos convencer inteiramente quanto a esse ponto, nem encontrarmos alguma coisa invariável e ininterrupta que justifique nossa noção de identidade.” HUME, T 1.4.6.6 (ed. br., p. 287).

<sup>323</sup> HUME, T 1.4.6.12 (ed. br., p. 290).

<sup>324</sup> HUME, T 1.4.6.13 (ed. br., p. 290).

<sup>325</sup> *Ibid.*

absolutamente distinto do som emitido em outro. A relação entre eles – o fato de que ambos seriam produtos de uma mesma causa –, que autorizaria apenas a atribuição de uma identidade específica (mesma espécie), permite que o pensamento tenha uma passagem fluida entre os dois objetos, de tal maneira que são concebidos como uma única e mesma coisa (identidade numérica). Seja na sucessão de sons interruptos, seja na reconstrução da igreja, a imaginação concebe a semelhança entre as diferentes percepções (a mesma causa e a mesma relação com os habitantes), e a identidade se conserva apesar da variação ser total e perfeitamente concebível.

Como elemento final da gradação, vemos o rio, cujo regime de alteração se manifesta na maneira mesma como ele é concebido. Não é por acaso que esse é o último elemento examinado por Hume antes de passar à identidade da mente. Afinal, a mente é definida como um “perpétuo fluxo e movimento”, o que sugere haver aí uma forte analogia. Como o rio, o pensamento possui a variação em sua própria natureza. Seja qual for o tamanho real da diferença constatada na observação do primeiro (não importa a falta de proporção ou a ausência de uma gradação insensível em suas mudanças), a imaginação não terá dificuldades em acompanhar a sucessão de percepções e concebê-lo como uma coisa só.

Assim, como a natureza de um rio consiste no movimento e na mudança das partes, embora em menos de vinte e quatro horas estas estejam totalmente alteradas, isso não impede que o rio continue o mesmo durante várias gerações. Aquilo que é natural e essencial a algo é de certo modo esperado, e aquilo que é esperado causa menos impressão e parece menos importante que aquilo que é insólito e extraordinário. Uma mudança considerável do primeiro tipo parece realmente menor para a imaginação que a mais ínfima alteração do segundo tipo; e, por quebrar menos a continuidade do pensamento, tem menor influência na destruição da identidade.<sup>326</sup>

Massa de matéria, montanhas, planetas, navio, plantas e animais, som, igreja e rio: essa é a progressão que Hume percorre até abordar as relações presentes na ficção da

---

<sup>326</sup> HUME, T 1.4.6.14 (ed. br., p. 291).

identidade pessoal. Em cada passo o filósofo revela o modo com que a mente forja a identidade apesar da diferença. Associação de ideias e de disposições, ambas pela semelhança: a imaginação cria e se atém a algum elemento que supostamente se conserva no decorrer da variação. Além disso, a causalidade é introduzida para explicar o reforço da ficção desse elemento nos casos das plantas e dos animais.

A seguir, Hume pretende dar conta da identidade pessoal através da semelhança e da causalidade.

Começemos pela *semelhança*. Suponhamos que pudéssemos ver claramente através dos peitos de um outro, e assim observar aquela sucessão de percepções que constitui sua mente ou princípio pensante; suponhamos também que essa pessoa preserve sempre a memória de uma parte considerável das percepções passadas; é evidente que nada contribuiria mais para produzir uma relação nessa sucessão, em meio a todas as suas variações. Pois o que é a memória, senão uma faculdade pela qual despertamos as imagens de percepções passadas? E como uma imagem necessariamente se assemelha a seu objeto, a frequente inserção dessas percepções semelhantes na cadeia de pensamento não deve conduzir a imaginação mais facilmente de um elo a outro, fazendo o todo se parecer com a continuação de um objeto único? Por esse aspecto, portanto, a memória não apenas revela a identidade, mas também contribui para sua produção, ao produzir a relação de semelhança entre as percepções. O caso é o mesmo quer consideramos nós mesmos quer os outros.<sup>327</sup>

O desafio envolve entender como percepções tão diversas podem ser conectadas pela imaginação a ponto de gerar a concepção de continuidade do mesmo. A união ocorre tanto entre as diferentes percepções sucessivas quanto entre as percepções contemporâneas (simultâneas)<sup>328</sup>. No caso da identidade dos objetos, mesmo que haja a

---

<sup>327</sup> HUME, T 1.4.6.18 (ed. br., p. 293).

<sup>328</sup> HUME, T 1.4.6.16 (ed. br., p. 292).

possibilidade de variação total, as associações sempre se limitam a um recorte específico da experiência. São várias percepções que compõem *uma* massa de matéria, *uma* planta ou *um* rio. Já em relação à mente, essa unidade é atribuída à totalidade da experiência: nenhuma percepção escapa da afirmação de que esta é *minha* percepção, estando sempre conectada de alguma forma à ideia de eu. Com o surgimento da ideia de eu, todas as percepções são consideradas como se referissem a ela<sup>329</sup>.

O que pode haver em comum entre calor, frio, prazer, dor, toda a diversidade passional, massa de matéria, planta, rio, todos os objetos externos, etc.? Pouco, exceto a repetição constante deles no fluxo da experiência. E isso é realizado pela memória, que traz à tona imagens das percepções passadas a todo momento. O que pode ser mais semelhante a algo do que sua própria imagem? Esse é o elo pelo qual a imaginação atravessa a diferença com fluidez e ignora as interrupções.

É interessante notar a equivalência que Hume encontra entre a identidade do eu e a identidade do outro (“O caso é o mesmo, quer consideremos nós mesmos, quer os outros”, ao final do trecho acima). Inicialmente, isso parece ser apenas uma estratégia argumentativa para facilitar a compreensão de algo que exige um esforço considerável da imaginação (“Suponhamos que pudéssemos ver claramente através dos peitos de um outro”, no mesmo trecho). É mais fácil considerar a sucessão como objeto (condição fundamental para entender a formação da identidade) quando ela já está objetificada em outro; assim, a sucessão pode ser imaginada com maior facilidade, sem confusão com a identidade. No entanto, é possível identificar, nessa equivalência, um aspecto importante da perspectiva crítica de Hume ao abordar a identidade pessoal: não há uma unidade reflexiva anterior às percepções, por meio da qual se possa distinguir a consideração do eu e a do outro, como se essa unidade explicasse o eu, mas não a alteridade. Seja qual for o caso, o problema é explicar como percepções diversas podem originar uma identidade<sup>330</sup>. A respeito disso, Yves Michaud escreve:

---

<sup>329</sup> HUME, T 1.4.6.2 (ed. br., p. 284).

<sup>330</sup> Essa equivalência é motivo de incômodo a muitos intérpretes. Por exemplo, Ainslie “Of course, the case is not the same. When investigating someone else’s mind, the secondary ideas, associations of which produce the belief in mental unity, are not in the same mind as the perceptions that are believed to be unified. When investigating our own minds, the secondary ideas are in the same mind as those perceptions believed to be unified.” AINSLIE Donald, “Hume on Personal Identity”, in: RADCLIFFE Elizabeth (ed.), *A Companion to Hume*. Oxford: WileyBlackwell, 2008, p. 153. Somando isso ao impasse do Apêndice, Ainslie parece sustentar que Hume se equivoca ao negar um princípio reflexivo no Livro I do *Tratado*. *Ibid.*, p. 152. Alinha-se a Noxon, em sua sugestão de que Hume se contradiz ao negar o princípio de “consciência reflexiva”, defendendo que seria necessário voltar a Locke quanto ao assunto. NOXON James, “Senses of Identity in Hume’s Treatise”, *Dialogue*, 8 (3), 1969, p. 367-384.

C'est pourquoi la question de l'attribution d'identité à un autrui est la même que celle de l'attribution d'identité à notre moi : *moi-même me construit comme alter ego*. Ceci s'accorde avec l'extrême discrétion du thème du sujet dans la recherche humienne: dans le *Traité* comme dans *l'Enquête*, tout commence par des perceptions et des relations, jamais par un centre subjectif privilégié qui, dans sa sphère d'intériorité, produirait l'ensemble de l'univers. La nature humaine n'a rien à voir avec un sujet fondateur. C'est la pluralité des sujets humains en réciprocité qui se constituent les uns les autres, comme ils produisent les objets, la connaissance, les croyances, etc. L'ego est un alter ego; *en d'autres termes je est aussi un autre et les autres sont aussi des je*. Il s'agit au fond moins de nier ou d'expliquer la réalité du moi que d'en souligner le caractère fictif, construit, fabriqué, inventé.<sup>331</sup>

Além da semelhança, a causalidade desempenha um papel crucial na formação da identidade pessoal. A imaginação concebe não apenas as semelhanças entre percepção e imagem da percepção (memória), mas também um sistema de percepções diferentes, em interdependência mútua, todas unidas por relações de causa e efeito. Esse sistema contribui para a formação da identidade pessoal, bem como a simpatia entre as partes dos animais e plantas.

Quanto à *causalidade*, podemos observar que a verdadeira ideia de uma mente humana é a de considerá-la como um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que mutuamente produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras. Nossas impressões originam suas ideias correspondentes; e essas ideias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento expulsa outro pensamento, e arrasta consigo um terceiro, que o exclui por sua vez. Por esse aspecto, a melhor comparação

---

<sup>331</sup> MICHAUD Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983, p. 250.

que eu poderia fazer da alma é com uma república ou comunidade [*republic or commonwealth*], cujos diversos membros estão unidos por laços recíprocos de governo e subordinação, gerando outras pessoas, que propagam a mesma república pela transformação incessante de suas partes. E, assim como a mesma república individual pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade. Por mais mudanças que sofra, suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação de causalidade.<sup>332</sup>

A república permanece a mesma apesar da mudança de seus membros. Isso ocorre porque, entre os membros anteriores e os novos, há uma relação que se mantém. São as relações entre os indivíduos que permitem a conservação da identidade da república apesar da mudança total de seus membros (como as partes de um rio). Os laços recíprocos de governo e de subordinação estão para a república, assim como a interdependência das percepções está para o *self*.

Na sequência dessa passagem a respeito da república, vemos a única menção de Hume à influência da identidade em relação às paixões sobre a identidade em relação à imaginação. Considerando que a identidade relativa às paixões contribui para estabelecer relações entre as percepções, ela corrobora a produção da identidade na imaginação.

Vista dessa forma, nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros.<sup>333</sup>

Hume não se aprofunda na explicação da identidade pessoal em relação às paixões. Isso abre espaço para uma série de polêmicas entre os comentadores, nas quais

---

<sup>332</sup> HUME, T 1.4.6.19 (ed. br., p. 293).

<sup>333</sup> HUME, T 1.4.6.19 (ed. br., p. 294).

não entraremos aqui, pois nos desviariamos de nosso objeto<sup>334</sup>. A identidade em relação às paixões diz respeito ao interesse que temos, no presente, pelos prazeres e dores que vivenciamos no passado ou que podemos experimentar no futuro. McIntery escreve sobre isso:

The self *is* extended through time for Hume, but not via the persistence of substance. *My* past encompasses those perceptions, thoughts, and actions related to my present self, primarily by causation and resemblance. What Hume's account of *passions* ought to explain is why those past perceptions, thoughts, and actions affect my present feelings, and therefore why they are of interest and importance to me. And, likewise, it must explain why, at least sometimes, I act out of concern for a future collection of perceptions that will bear to me, now, the relation I bear to my past. It is precisely these things that Hume's account of passions does do: in this way Hume provides an account of personal identity as it regards the passions.<sup>335</sup>

É sabido que o filósofo considerava o tema da identidade pessoal bastante complicado, o que o levou a expressar hesitação sobre algumas de suas soluções no apêndice do *Tratado*, sem nunca recuar em relação às suas premissas<sup>336</sup>. A respeito da identidade relativa às paixões, nos limitamos a observar que, para Hume, a identidade em relação às paixões reforça a identidade pessoal na medida em que estabelece relações entre as percepções. Vale lembrar também que a própria identidade em relação às paixões é fruto de relações: a dupla associação entre ideias e impressões que está na origem do orgulho e da humildade. Hume inverte algo que tomamos como intuitivo: como vimos

---

<sup>334</sup> As perguntas mais elementares são debatidas, por exemplo: se são duas ideias de eu distintas, uma produzida pela imaginação e outra pelas paixões, ou se se trata de apenas uma, vista sob duas perspectivas diferentes. Cf. CARLSON Asa, "There is just one Idea of Self in Hume's Treatise", *Hume Studies*, v. 35, n. 1, 2, 2009, p. 171-184. Carlson refuta uma série de autores que desde Baier, defendem que os livros I e II abordam ideias diferentes de eu. Um caso desses autores é RORTY Amélie, "Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency", *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 3, 1990, p. 255-269.

<sup>335</sup> MCINTERY Jane, "Personal identity and the passions", *Journal of the History of Philosophy*, 27, 4, 1989, p. 550.

<sup>336</sup> Hume jamais recua no fato de que a identidade pessoal precisa ser explicada por princípios simples (pelas associações), embora tenha colocado em dúvida suas soluções para explicar como isso ocorre.

acima, não é a ideia de eu que é a causa de nosso orgulho, mas é o orgulho que é causa dessa ideia de eu. Em vez de substância espiritual dotada de atributos dos quais podemos nos orgulhar ou sentir vergonha, a ideia de eu é produzida por essas paixões, de tal modo que ele é a composição das ideias que as causam: como as qualidades corporais, espirituais, a família, etc. Conforme afirma Baier, “I and my world are ‘cor-relatives’”. Dessa maneira, a identidade relativa às paixões nos remete igualmente à simplicidade dos princípios e ao crivo do animal.

\*

A contribuição do tema do animal à teoria do self tem uma dimensão importante relacionada ao corpo animal. A simplicidade do sistema que Hume opõe às tradições se deve à incorporação de um modelo teórico originário da fisiologia de sua época. A noção-chave aqui é a de “economia animal”, a qual não deve ser confundida com o animal em si, como observa o autor do verbete homônimo na *Encyclopédie*. No seu sentido mais exato e comum, conforme escreve o autor, essa noção “diz respeito à ordem, ao mecanismo, ao conjunto de funções e movimentos que conservam a vida dos animais”<sup>337</sup>, referindo-se às operações do corpo, como a nutrição, a digestão, a circulação, os movimentos musculares, entre outros. Mas qual é a relação da economia animal com uma teoria que busca explicar a identidade pessoal?

A crítica humiana a uma identidade pessoal imutável, ligada a uma substância espiritual, utiliza-se da refutação de uma noção de economia animal de viés mecanicista, predominante na fisiologia entre a segunda metade do século XVII e o início do século XVIII. Essa refutação faz parte de uma “nova fisiologia” (retomando o termo de Jacques Roger<sup>338</sup>) que resulta da influência do newtonianismo nas ciências naturais da primeira metade do século XVIII. Em contraposição a uma noção de economia animal cujos princípios são exteriores às partes do corpo, a nova fisiologia concebe uma noção de economia animal cujos princípios são intrínsecos a essas partes. Para isso, é concebida um tipo de auto-organização do corpo por si mesmo (um ajuste espontâneo, nas palavras de Deleule<sup>339</sup>), que permite abandonar a ideia de finalidade oriunda de uma inteligência

---

<sup>337</sup> DIDEROT & D’ALEMBERT, *Encyclopédie*. Pedro Pimenta e Maria das Graças de Souza (orgs.), v. III, São Paulo, Editora Unesp, 2015-2017, p. 267.

<sup>338</sup> Cf. ROGER Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 614-654.

<sup>339</sup> DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979, p. 18.



transcendente. Essa auto-organização torna-se viável graças ao restabelecimento, com a gravitação de Newton, de uma espécie de causalidade que havia sido banida pela mecânica clássica: a afinidade ou a simpatia. Assim, os fenômenos fisiológicos passam a ser explicados por meio da constatação da influência mútua que as partes exercem umas sobre as outras, dispensando a necessidade de remeter os movimentos corporais a princípios que estariam além do que é observável (propriedades geométrico-mecânicas derivadas da metafísica cartesiana)<sup>340</sup>.

Essa noção de economia animal aparece de maneira explícita nos *Diálogos* de Hume, por intermédio de Filo, que considera a existência de uma analogia orgânica entre o universo e o “animal ou corpo organizado”<sup>341</sup>, a fim de refutar a analogia técnica proposta por Cleanto. Ao comparar uma analogia à outra, nota-se que a diferença reside fundamentalmente no caráter intrínseco da finalidade do corpo organizado: enquanto nas produções da técnica humana as partes são arranjadas a partir de uma finalidade exterior (conferida pela intervenção da inteligência humana), no corpo organizado, o arranjo de suas partes é inerente ao próprio corpo, de modo que não se pode separar ordem e parte, visto que cada parte opera em vista da conservação do todo e numa simpatia com relação às outras partes do mesmo corpo<sup>342</sup>.

De acordo com Deleule, Hume teria sido o primeiro a incorporar a mencionada mudança da fisiologia na filosofia. Deleule mostra como o pensamento humiano utiliza uma analogia entre o corpo organizado, o corpo social e o conjunto das percepções na mente. Nesse sentido, os princípios de associação (“regras organizacionais da desordem”<sup>343</sup>, afirma Deleule) são comparáveis às leis que explicam o crescimento dos corpos animais, sendo estes assemelhados não a máquinas artificiais (cuja finalidade seria dada externamente desde a criação de cada corpo), mas a organismos vivos cujos princípios são gerados espontaneamente de acordo com as exigências impostas à sua sobrevivência (e, nesse sentido, são contingentes, pois poderiam ser diferentes).

---

<sup>340</sup> Além do livro do Deleule, remeto o leitor a François Duchesneau, Jacques Roger e Georges Canguilhem. A introdução da gravitação na fisiologia engendra uma mutação de natureza vitalista, que, contrapondo-se ao iatromecanicismo (Boerhaave e Hoffmann), permite definir uma distinção entre o corpo orgânico e o inorgânico. Baseado numa noção de sensibilidade material derivada do conceito de irritabilidade de Haller, o princípio em questão diz respeito a uma capacidade de organização que é inerente às partes (que se organizam por si mesmas), que se influenciam mutuamente a fim de preservar-se cada uma e preservar um todo.

<sup>341</sup> HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 46.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>343</sup> DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, op. cit., p. 49

Tal noção de economia animal permite uma melhor compreensão do mecanismo humano do *self*: em oposição a uma ideia de *self* que é exterior e que transcende às percepções, contendo inclusive o princípio de ordem destas últimas, afirma-se um *self* que faz parte do fluxo de percepções e que é resultado de outros princípios que são inerentes às próprias percepções. Portanto, se a simplicidade da teoria da identidade pessoal humana depende de sua capacidade para explicar o *self* a partir do mero fluxo de percepções, deve-se admitir que isso não é feito com o recurso a uma noção de auto-organização, na qual a sistematicidade do todo deriva das próprias partes – “uma ordem e um arranjo que lhes são naturalmente inerentes e inseparáveis”<sup>344</sup>, diz Filo.

Essa noção de auto-organização refere-se à própria definição dos princípios de associação em Hume. Lembrando que, segundo Hume, eles consistem nos princípios mais profundos aos quais a filosofia pode ter acesso, é importante lembrar também que eles não são mais do que hábitos adquiridos – “métodos de pensamento”, nas palavras de Hume. Sendo hábitos, eles não provêm do exterior, mas do modo como as percepções ocorrem no fluxo. Portanto, é a maneira em que as percepções se apresentam na experiência que organiza o fluxo, que produz o *self* e que confere sistematicidade à mente. Conforme vimos anteriormente: A verdadeira ideia de uma mente humana é a de considerá-la como um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito”<sup>345</sup>.

Entender que há, em Hume, a incorporação da mencionada noção de economia animal nos permite esclarecer a natureza dos princípios de seu sistema. A esse respeito, um exemplo emblemático é a natureza pragmática dos princípios de associação. Os princípios de associação são tão necessários à conservação do corpo animal quanto os movimentos fisiológicos. Como vimos, Hume afirma que, sem os princípios de associação, a natureza humana pereceria<sup>346</sup>. Ao escrever isso, o filósofo pensa principalmente na capacidade da imaginação de compreender as relações de causa e efeito na experiência e operar sobre elas de acordo com seu próprio interesse. Mas e quanto ao papel dos princípios de associação na produção do *self*? Seria possível afirmar, em Hume, que há aí um meio de satisfação e, ainda mais, um meio de preservação de si? Ora, na medida em que o *self* envolve a fluidez da imaginação, há satisfação. Mas, além disso, sem o *self*, o ser vivo jamais seria capaz de cuidar de sua própria preservação. De que

---

<sup>344</sup> HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, op. cit., p. 83.

<sup>345</sup> HUME, T 1.4.6.19 (ed. br., p. 293).

<sup>346</sup> HUME, T 1.4.4.1 (ed. br., p. 258).

maneira ele poderia estabelecer relações e agir sobre os objetos ao seu redor se não possuísse uma ideia de si mesmo, capaz de lhe despertar o interesse e de distingui-lo dos objetos externos?

Essa dimensão pragmática da identidade pessoal em Hume é explorada pela fortuna crítica. Malherbe, por exemplo, é enfático a esse respeito ao escrever “a preservação da vida é o princípio elementar da identidade pessoal: viver significa definir um reino que seja reservado a si mesmo”<sup>347</sup>. Além disso, lembramos da seguinte afirmação de Deleuze: “se o sujeito não pode separar-se de um conteúdo singular que lhe é estritamente essencial, é porque, em sua essência, a subjetividade é prática”<sup>348</sup>. Cléro, por sua vez, sugere que há uma “dinâmica de defesa” da mente.

Ainsi l'esprit est constamment ouvert aux forces vives des impressions dans lesquelles il puise toute son énergie, mais aussi par lesquelles il encourt tous les dangers; il est par là mis en contact avec des forces incommensurables aux siennes propres; celles-ci toutefois ne sont pas négligeables. Il peut faire circuler ces forces, les redistribuer, les investir autrement, les mettre en mesure de créer des événements pour compenser ceux qu'il ne contrôle pas dans le présent. Le jeu de représentation reflète cette dynamique de défense.<sup>349</sup>

Em suma, a noção de economia animal proporciona a Hume um modelo para conceber o *self* como resultado de princípios que derivam das próprias partes (ou percepções) e que operam com o objetivo de conservar o todo (a mente, o animal). Como resultado, o *self* é integrado à noção de economia animal, que passa por uma expansão, já que não se limita mais ao corpo, mas também inclui as operações mentais. Daí o

---

<sup>347</sup> MALHERBE Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume*, op. cit., p. 239. Ver também SALAÜN Franck, *Hume. L'identité personnelle*, Paris, Puf, 2014, p. 106.

<sup>348</sup> DELEUZE Gilles, *Empirismo e subjetividade*, São Paulo, Editora 34, 2012, p. 98. O enfoque na concepção de uma subjetividade essencialmente prática encontra-se em Deleuze e é desenvolvido por MALHERBE Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume*, op. cit. Vemos neles a aplicação do termo vida, que também é empregado por Hume para explicar a importância dos princípios de associação (HUME, T 1.4.7.13 (ed. br., p. 304). Cf. também Brunet, quem aponta para uma “urgence vitale”. BRUNET Olivier, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, Paris, A. G. Nizet, 1965, p. 436. Deleuze aponta para “exigences de la vie”. DELEUZE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, op. cit., p. 68; e Malherbe para “l'effort de la vie”. MALHERBE Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume*, op. cit., p. 231.

<sup>349</sup> CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, op. cit., p. 32.

comentário de Pedro Pimenta ao examinar os *Diálogos* de Hume: é isso “o que os seres organizados parecem propor ao observador criterioso: a inerência da mente ao corpo, do princípio intelectual à economia animal”<sup>350</sup>. Quanto à inerência da mente ao corpo, pelo menos no que diz respeito a Hume, é importante compreender que ela se refere a uma perspectiva analógica e não ontológica. Não devemos esquecer que o corpo animal em questão diz respeito a uma ideia de corpo que Hume encontra na fisiologia de sua época, e não a uma suposta referência ontológica corporal, como podemos encontrar nas doutrinas materialistas. Não se trata, em Hume, de ontologizar o corpo para explicar a alma.

Se o corpo pode ser incorporado à investigação filosófica, isso ocorre sem pretensões de tomá-lo como uma entidade cujo estatuto vá além de uma ideia que é formada na imaginação. É nesse sentido analógico que devemos entender interpretações como a de Waxman, que sugere que a racionalidade em Hume deve ser considerada como a última etapa de um “organismo autoconstituente”<sup>351</sup>. Ele se refere também a “fases da consciência”, que naturalmente se imbricam<sup>352</sup>, e as compara à geração animal e à vegetal. Podemos citar também Wright, que propõe que o ser humano, em Hume, é um “organismo natural”, ou seja, um organismo que “dá respostas ‘naturais’ quando confrontado por estímulos de certos tipos”<sup>353</sup>.

Embora essa inerência da mente ao corpo em Hume seja analógica e não ontológica, isso não significa que Hume seja dualista. Pelo contrário, Hume não tem dificuldade em afirmar que existe uma certa relação de causalidade entre a mente e o corpo (“É certo que a mente, em suas percepções, tem de começar de algum lugar”<sup>354</sup>), embora considere que nunca podemos conhecê-las. Para o filósofo, a origem da mente

---

<sup>350</sup> PIMENTA Pedro Paulo G., *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da ilustração*, São Paulo, Editora Unesp, 2018, p. 79. A incorporação dos fenômenos mentais à noção de “economia animal” não é estranha à época. Em grande medida, é justamente a recusa dessa incorporação que permitiria, segundo muitos dos fisiologistas do período, que a fisiologia se constituísse enquanto ciência. Com essa recusa pretendia-se manter essa ciência isenta dos labirintos da metafísica. Daí a crítica que sofre o químico e fisiologista Cullen, amigo de Hume, por seus contemporâneos. Em suas *Institutions of medicine*, Cullen define o escopo a fisiologia como “a doutrina que explica as condições do corpo e da mente necessárias para a vida e a saúde”. CULLEN William, *Institutions of medicine. Part I, Physiology* [1772], 3rd ed., Charles Elliot, T. Cadell, Edinburgh, Londres, 1785, p. 7.

<sup>351</sup> WAXMAN Wayne, *Hume's Theory of Consciousness*, New York, Cambridge University Press, 2003, p. 276.

<sup>352</sup> *Ibid.*

<sup>353</sup> WRIGHT John P., *The Sceptical Realism of David Hume*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 151. No caso de Wright, suas afirmações parecem ultrapassar os limites da analogia, na medida em que ele sustenta um aspecto realista do ceticismo humiano.

<sup>354</sup> HUME, T 2.1.2.2 (ed. br., p. 310). Ver também: “Impressões originais ou de sensação são as que surgem na alma sem nenhuma percepção anterior, pela constituição do corpo, pelos espíritos animais, ou pela aplicação dos objetos sobre os órgãos externos.” *Ibid.*, p. 309.

está relacionada a causas naturais e físicas, ou seja, o corpo, os órgãos sensoriais, etc. No entanto, isso não significa que a explicação das operações mentais possa ser derivada da investigação das fibras ou dos tecidos corporais. Esse é um ideal pertencente à filosofia materialista e até mesmo empirista (encontramos em Locke<sup>355</sup>), mas não em Hume, que considera que a diferença entre os fenômenos nos dois casos é tão grande que a filosofia não tem nada a ganhar com a investigação da causalidade entre ambos. Isso não impede que uma ideia específica de corpo animal seja determinante para sua concepção de *self*.

---

<sup>355</sup> Cf. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, *op. cit.*, 2.33.6.

## Capítulo 2.

### O sensualismo de Condillac: o animal no cerne da teoria do conhecimento humano

Ao destacar a contribuição dos animais ao estudo do homem na abertura do “Discurso sobre a natureza dos animais” de 1753, Buffon explica que a comparação é uma ferramenta crucial para o conhecimento. Segundo ele, após ter considerado o homem por ele mesmo, é preciso utilizar a “via de comparação” dos homens com os animais a fim de melhor nos conhecer. Condillac insiste nessa “via de comparação” na abertura do *Tratado dos animais* ao citar uma frase célebre de Buffon: “Se não existissem animais, diz o Sr. de Buffon, a natureza do homem seria ainda mais incompreensível”<sup>356</sup>. Condillac propõe uma formulação para a mesma ideia: “Seria pouco curioso saber o que são os animais se não fosse este um meio de conhecer melhor o que somos nós”<sup>357</sup>. Condillac deseja explorar a maneira como “a via de comparação pode ser um artifício para submetê-las [nossas faculdades] a nossas observações”<sup>358</sup>.

Mas por que precisamos dos animais para submeter nossas faculdades a nossas observações? Não seria o bastante observar os homens por eles mesmos? Condillac sugere que, graças à “via de comparação” com os animais, nós somos capazes de adotar um ponto de vista “exterior” sobre nossas faculdades, como se finalmente pudéssemos observar a natureza humana como *objeto*.

Ao citar Buffon, Condillac concorda que o estudo dos animais possa auxiliar o conhecimento do homem, apesar de orientar tal interesse à investigação das faculdades intelectuais. Considerando o automatismo defendido por Buffon em 1753, é improvável que o animal possa contribuir ao conhecimento do homem além da anatomia e da fisiologia. Quanto ao conhecimento do pensamento e da razão, posto estes são exclusivos à espécie humana, Buffon entende em 1753 que não há contribuição possível. Condillac é prudente e resguarda-se contra as forças conservadoras da época: para ele, embora

---

<sup>356</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux”, in: *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 431.

<sup>357</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, in: CONDILLAC; LE ROY, *A inteligência dos animais*, trad. Dario Galvão e Lourenço Fernandes Neto e Silva, São Paulo, Unesp, 2022, p. 59.

<sup>358</sup> *Ibid.*

possamos apreender nossas faculdades intelectuais ao compará-las com as dos animais, este jamais será um meio de “compreender a natureza de nosso ser”<sup>359</sup>. Seja qual for tal natureza, Condillac não considera que ela implique a exclusividade do pensamento, da razão ou mesmo da linguagem<sup>360</sup>. Em Condillac, todos esses atributos tradicionalmente recusados aos animais são devidamente reafirmados e servem a esclarecer, pela “via da comparação”, o estatuto do homem.

Este capítulo será dedicado ao exame do recurso estratégico da “via de comparação”. Nossa abordagem dará destaque ao *Tratado dos animais*, no qual Condillac se concentra sobre as faculdades intelectuais dos animais, e à *Lógica* (1780), na qual encontramos uma expressão madura do interesse que o filósofo manifesta pela razão dos animais. De forma complementar, ressaltaremos como essa problemática está em germe no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* e no *Tratado das sensações*, e como ela evolui nos dois principais livros examinados neste capítulo.

Mais precisamente, por que o *Tratado dos animais* e a *Lógica* são relevantes para uma discussão aprofundada da problemática da razão dos animais em Condillac?

O *Tratado dos animais* é uma obra de filosofia, e não de história natural: como em Hume, o animal é uma categoria, um tema, que serve antes ao conhecimento da natureza humana do que ao dos outros animais. O animal serve de “via de comparação”, permitindo-nos submeter nossas faculdades a nossas observações e tornando possível uma crítica do estatuto tradicional da razão.

Na *Lógica*, o artifício da “via da comparação” alcança resultados mais importantes do que no *Tratado dos animais*: além de esclarecer o funcionamento de nossas próprias faculdades, o artifício serve de guia para corrigir os erros da metafísica da época. Condillac usa o tema do animal para refletir sobre um modo justo de raciocinar que teria sido perdido pelos homens ao longo dos séculos. É nos animais, segundo ele, que se encontra a *boa metafísica* capaz de corrigir nossa *má metafísica*.

Na primeira seção, examinaremos, na *Lógica*, a maneira como não somente Condillac defende que os outros animais praticam uma metafísica das sensações, mas ainda que tal metafísica pode ser considerada como guia para o entendimento humano. Trata-se de uma metafísica prática que se forma por conhecimentos adquiridos naturalmente desde os primeiros instantes de vida dos animais. Derivados imediatamente

---

<sup>359</sup> *Ibid.*

<sup>360</sup> Se há atributos exclusivos à natureza humana no *Tratado dos animais*, tais atributos não são cognitivos, mas morais e religiosos.

da necessidade do animal, tais conhecimentos estão em correspondência íntima com o corpo e são, por isso, à prova de erro. O menor erro é logo punido pela sensação desagradável, e é assim que o erro é corrigido pela experiência. A metafísica prática é, então, uma boa metafísica, e serve a Condillac para corrigir a má metafísica dos seres humanos. Recorremos a análise de François Dagognet a fim de examinar a maneira como o interesse de Condillac pela metafísica prática representa uma revalorização filosófica do animal<sup>361</sup>.

Na segunda seção, abordaremos a crítica de Condillac à noção de instinto no *Tratado dos animais*. Segundo a noção de instinto, as ações animais são determinadas imediatamente pela natureza do animal, de modo que elas prescindem da reflexão e da experiência para serem executadas. Para Condillac, a noção de instinto é uma ameaça ao empirismo, pois ela implica conhecimentos e ideias inatos ao animal. O instinto conduz, assim, ao inatismo. A fim de afastar a ameaça, Condillac explica que a ação instintiva nasce da reflexão e da experiência: ela é automática porque ela é habitual. Livres de todo traço de inatismo, não apenas o conhecimento e as ideias, mas inclusive as faculdades da mente são consideradas por Condillac como frutos da sensação, que se transforma em faculdade por meio da reflexão e do hábito. Assim, a crítica do instinto permite a Condillac refundar o empirismo sobre a sensação criticando o empirismo lockeano. Nos apoiamos em Jean-Luc Guichet a fim de examinar a maneira como essa refundação se inscreve na universalização do empirismo, que passa a abarcar os animais<sup>362</sup>. Recorre-se também a Père Bougeant, contemporâneo de Condillac, que esboça uma crítica do instinto no *Amusement philosophique sur le langage de bêtes*, 1739.

Na terceira seção, exporemos o sistema dos conhecimentos dos animais apresentado no *Tratado dos animais*. Condillac defende a paridade entre o sistema animal e o sistema humano de conhecimento: em ambos os casos, a carência está na origem das ligações de ideias e funciona como o motor do conhecimento e das faculdades. De fato, afirmar a paridade entre os dois sistemas não significa afirmar que exista uma semelhança absoluta entre os dois: Condillac admite que o sistema de conhecimentos humanos é muito mais vasto do que o dos animais. Princípio epistemológico, a carência contém a explicação de tal diferença: o sistema humano é vasto porque a espécie humana

---

<sup>361</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004.

<sup>362</sup> Apresentaremos no capítulo sobre Buffon o exame da crítica de Condillac a Buffon na primeira parte do *Tratado dos animais Condillac*. GUICHET Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011.



experimenta uma multiplicação indefinida de suas carências, enquanto os animais satisfazem as suas prontamente. Veremos como a linguagem articulada, que não é uma faculdade inata, mas emerge da carência como todas as outras faculdades, é um elemento importante na singularidade humana segundo Condillac.

Na quarta seção, mostraremos como Condillac muda sua maneira de compreender a racionalidade animal do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* ao *Tratado dos animais*. Enquanto, no *Ensaio*, Condillac recusa a racionalidade aos animais, no *Tratado dos animais*, Condillac afirma a paridade entre a razão humana e a razão animal. Como procuraremos mostrar através de uma comparação entre o *Ensaio* e o *Tratado das sensações*, tal mudança de posição se deve a uma revisão que faz Condillac de sua própria filosofia. Publicado em 1746, o *Ensaio* considera a linguagem como o principal motor da reflexão, o que leva Condillac à rejeição da reflexão animal. Publicado em 1754, o *Tratado das sensações* (publicado um ano antes do *Tratado dos animais*) entende que existe antes da linguagem uma reflexão que o homem compartilha com os outros animais e que se baseia sobre as sensações. Fonte do conhecimento prático, tal reflexão é responsável pela instrução dos sentidos e pela satisfação das carências. Há, assim, em Condillac uma revalorização do animal enquanto objeto filosófico, que acompanha – não por acaso – a revalorização da sensação no empirismo condillaquiano.

Na quinta e última seção, nos concentraremos sobre o tema da perfectibilidade dos animais. Ao comparar Condillac a Rousseau e a Monboddo, mostramos como Condillac faz prova de originalidade ao afirmar a perfectibilidade animal. Apesar de conferirem a racionalidade aos animais, Rousseau e Monboddo afirmam que a perfectibilidade é um atributo exclusivo à espécie humana. Enquanto o homem é dotado de uma capacidade de variação e aperfeiçoamento quase ilimitada, os outros animais permanecem aprisionados ao condicionamento físico. Veremos que tal posição é defendida também por autores como Thomas Reid e Adam Ferguson. Apoiamos nossa análise em Jean Starobinski e Jean-Luc-Guichet<sup>363</sup>.

---

<sup>363</sup> STAROBINSKI Jean, *Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991; GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, op. cit.

## 2.1. Por que o animal? Sobre a boa e a má metafísica

Na segunda parte da *Lógica*, Condillac distingue a boa e a má metafísica. O uso da linguagem está no cerne da distinção: a má metafísica se separa da boa metafísica na medida em que a primeira está repleta de palavras com significados obscuros. Na boa metafísica, a significado primeiro das palavras é conhecido, pois ele se encontra imediatamente nos sentidos: “recuperavam-se nos nomes as ideias que escapavam aos sentidos; os nomes mesmos das ideias sensíveis das quais elas provinham”<sup>364</sup>.

Como vemos na passagem abaixo, a boa metafísica se encontra na origem da linguagem, ou seja, nas primeiras línguas. Segundo Condillac, as línguas originais, embora limitadas, foram “mais apropriadas para o raciocínio”<sup>365</sup> do que as línguas modernas que as sucederam. No início, não havia distância entre o nome e a ideia sensível.

Então, por exemplo, não se perguntava se a palavra “substância” significa outra coisa que não “aquilo que está sob”; se a palavra “pensamento” significa outra coisa senão “pensar”, “ponderar”, “comparar”. Numa palavra, não se imaginaria formular as questões que hoje os metafísicos formulam: as línguas, que a todas as questões respondiam antecipadamente, não permitiam formulá-las e não havia a má metafísica. A boa metafísica começou antes das línguas, e é a ela que as línguas devem tudo o que têm de melhor. Mas essa metafísica era, então, menos uma ciência do que um instinto. Era a natureza que conduzia os homens sem que o soubessem, e a metafísica só se tornou ciência quando deixou de ser boa.<sup>366</sup>

O interesse do filósofo pela razão animal se revela antes de tudo pela ideia extraordinária de uma metafísica que releva mais do instinto do que da ciência. Com efeito, Condillac propõe uma nova maneira de compreender a metafísica: doravante, a metafísica inclui conhecimentos adquiridos antes mesmo do aprendizado das línguas.

---

<sup>364</sup> CONDILLAC, *Lógica e outros escritos*, São Paulo, Editora Unesp, 2017, p. 87.

<sup>365</sup> *Ibid.*

<sup>366</sup> *Ibid.*

Tais conhecimentos conduzem o homem sem que ele esteja consciente, isto é, de maneira automática, como por instinto. Segundo Condillac, os conhecimentos que constituem essa parte da metafísica estão relacionados a nossos primeiros aprendizados, aqueles que derivam imediatamente da experiência e que são fundamentais para a conservação de nosso ser. São conhecimentos que nós compartilhamos com os animais e, nesse sentido, não é estranho que eles nos remetam à animalidade do homem.

Se tal ampliação da noção de metafísica pode surpreender, a surpresa é ainda maior quando lemos Condillac defender que é nesse momento original, no quadro dessa metafísica do instinto, que se encontra a boa metafísica. Nesse sentido, pode-se dizer que para encontrar os bons metafísicos temos que procurá-los entre os animais. Isso porque, diferentemente dos homens, os animais jamais deixaram de fazer a boa metafísica. Tudo se passa como se, por meio dos animais, fôssemos capazes de acessar, pela “via de comparação”, uma época primordial da razão humana. Uma época em que não se atribuía à palavra “substância” mais do que um significado retirado diretamente da experiência, isto é, que a substância é “aquilo que está sob”; uma época em que não se formulava “as questões que hoje os metafísicos formulam”<sup>367</sup>.

A má metafísica dificulta o estudo de nossas faculdades. Atribuímos à palavra “pensamento” mais do que aprendemos diretamente pela experiência: integramos o pensamento a uma substância espiritual (Descartes), a um princípio reflexivo (Locke), quando tudo o podemos falar sobre o pensamento é o que percebemos, isto é, “pesar”, “ponderar”, “comparar”<sup>368</sup>.

Os animais surgem como artifício para contornar essa dificuldade na medida em que nos permitem submeter nossas faculdades à nossa observação<sup>369</sup>. Graças aos animais, então, somos capazes de acessar a verdade sobre as faculdades humanas. Com efeito, a intenção geral da *Lógica* consiste em reaprender a raciocinar, e, para tanto, é preciso observar os conhecimentos adquiridos naturalmente, as lições da natureza, as mesmas lições que se observa nos animais.

A metafísica dos animais referida por Condillac na *Lógica* não é uma metafísica de reflexão, mas uma metafísica de sentimento. Esses termos são empregados pelo abade na *Arte de raciocinar*, 1775:

---

<sup>367</sup> *Ibid.*

<sup>368</sup> *Ibid.*

<sup>369</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, *op. cit.*, p. 59.

A metafísica de reflexão não é mais do que uma teoria que desenvolve, no princípio e nos efeitos, tudo o que a metafísica de sentimento pratica. Por exemplo, esta última faz as línguas, aquela explica o seu sistema; uma forma os oradores e os poetas, a outra dá a teoria da eloquência e da poesia.<sup>370</sup>

Para Condillac, a metafísica não se restringe à teoria. Há uma metafísica da prática. Enquanto metafísica, teoria e prática consistem em sistemas de conhecimentos. Todavia, elas se separam na medida em que um sistema se desenvolve pela reflexão teórica, enquanto o outro se desenvolve pela prática e pelo sentimento. Na metafísica do sentimento, o aprendizado ocorre *naturalmente*, sem reflexão, e nós podemos aprender sem mesmo nos dar conta de que aprendemos, como nos animais. Trata-se de aprender ao adquirir os meios necessários para realizar uma determinada ação. Não se trata de refletir sobre a eloquência, sobre seus princípios e sobre os efeitos desses princípios, mas de fazer efetivamente discursos diante de uma audiência e de adquirir a prática necessária para que essa ação seja realizada com sucesso.

Nesse sentido, o orador e o poeta compartilham a metafísica de sentimento com o animal, sendo que no animal, em vez de discursos e declamações, suas ações permitem a conservação da vida pela satisfação de suas necessidades. Orador, poeta ou animal, trata-se sempre de formar um sistema de conhecimentos no domínio da ação, sistema que deriva imediatamente da experiência.

Condillac entende que a metafísica do sentimento está na origem da formação das línguas. Ela “faz as línguas”, para usar os termos do abade na citação acima: a “boa metafísica começou antes das línguas, e é a ela que as línguas devem tudo o que têm de melhor”<sup>371</sup>. Tradicionalmente, a linguagem é um atributo exclusivamente humano e ligado à reflexão. Na contramão, Condillac associa a linguagem aos sentimentos, às carências e à preservação de si. Na origem de toda língua há uma linguagem de ação na qual o signo é a expressão natural dos sentimentos (o grito de dor, por exemplo). A linguagem de ação – voltaremos a ela mais adiante – pertence ao domínio da metafísica prática. Para Condillac, a distinção entre uma boa e uma má metafísica é equivalente à distinção entre uma boa e uma má língua.

---

<sup>370</sup> CONDILLAC, “Art de raisonner”, in: *id.*, *Œuvres*, ed. Georges Le Roy, v. 1, Paris, PUF, 1947, p. 620.

<sup>371</sup> CONDILLAC, *Lógica e outros escritos*, *op. cit.*, p. 87.

As línguas foram métodos exatos enquanto só falávamos de coisas relativas às carências de primeira necessidade. Pois, se então ocorria de se supor numa análise aquilo que não era devido, a experiência não podia deixar de dar a percebê-lo. Corrigiam-se, portanto, os erros e falava-se melhor.

Na verdade, as línguas eram então muito limitadas, mas não se deve crer que, por serem limitadas, fossem mais malfeitas; é possível que as nossas o sejam ainda piores. Com efeito, as línguas não são exatas porque falam de muitas coisas de maneira muito confusa; mas porque falam com clareza, ainda que de um pequeno número.<sup>372</sup>

Uma língua é considerada malfeita quando não há clareza no que é dito, independentemente do número de coisas que podem ser ditas. Segundo esse critério, as línguas modernas são inferiores às línguas originais, incluindo a linguagem de ação, que compartilhamos com os animais e que é o resultado imediato da conformação orgânica. No domínio da metafísica prática, os motores do conhecimento são a necessidade e o desejo de satisfazer essa carência.

Vimos que pela palavra *desejo* só se pode entender a direção de nossas faculdades para as coisas das quais temos carência. Portanto, só temos desejos porque temos carências a satisfazer. Assim, carências, desejos, eis os móveis de todas as nossas investigações.<sup>373</sup>

Apesar da necessidade ser motor do conhecimento, a quantidade de necessidades não é critério que permite avaliar se uma tal metafísica é boa ou má. É verdade que, quanto mais necessidades existem, mais conhecimentos possuem o animal; porém, quanto mais conhecimentos, mais provável é o erro. Para Condillac, a metafísica do sentimento é boa, porque ela implica poucas necessidades e, conseqüentemente, não exige muitos meios para satisfazer essas necessidades.

---

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 71.

Esse sistema restringe naturalmente meus conhecimentos à esfera de um pequeno número de carências, e de um pequeno número de coisas próprias para meu uso. Mas ainda que meus conhecimentos não sejam numerosos, são bem ordenados, porque os adquiri na ordem mesma de minhas carências e das relações que as coisas têm comigo.<sup>374</sup>

Na metafísica prática, os conhecimentos são adquiridos à medida que a necessidade se apresenta e se repete. Quando a necessidade se repete, aplica-se os conhecimentos que puderam satisfazê-la anteriormente. Por exemplo, o animal sente fome e procura objetos que podem satisfazer essa necessidade. Na nova ocasião que a necessidade se faz sentir, o animal já sabe o que é capaz de alimentá-lo, poupando-o novos estudos, pois basta aplicar o que já aprendeu no passado.

Há, então, uma correspondência entre o sistema dos conhecimentos e o sistema das carências. Para Condillac, o sistema das carências deriva da conformação orgânica. Cada espécie tem suas carências: enquanto umas têm garras e chifres, outras são mais indefesas; enquanto umas precisam de carne para se alimentar, outras se satisfazem com plantas. Se a metafísica prática é sempre uma boa metafísica, isso ocorre porque seu sistema de conhecimentos é resultado direto da conformação orgânica de cada espécie. Sendo assim, o menor erro é corrigido imediatamente pela experiência. Abaixo, Condillac destaca a correspondência entre o sistema dos conhecimentos e o das carências.

Tudo está igualmente ligado num sistema e no outro. Meus órgãos, as sensações que experimento, os juízos que faço, a experiência que os confirma, ou corrige, formam uns e outros, sistemas para a minha conservação. E parece que aquele que me fez só dispôs tudo com tanta ordem para velar por mim. Eis aí o sistema que se deveria estudar para aprender a raciocinar.<sup>375</sup>

Para Condillac, além do fato que os órgãos do corpo são dispostos de uma maneira adequada para a conservação do animal, os conhecimentos adquiridos desde os primeiros instantes de sua existência também convergem para o mesmo fim. Quanto aos

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>375</sup> *Ibid.*

conhecimentos práticos, o menor erro é logo corrigido pela experiência, pois ele é revelado imediatamente pelo fracasso na satisfação da necessidade. À prova de erros, a metafísica prática apresenta-se como um modelo a ser estudado e seguido.

Observar relações, confirmar seus juízos através de novas observações, ou corrigi-los observando novamente, eis, portanto, o que a natureza nos leva a fazer; e tão somente o fazemos e refazemos, sempre, a cada novo conhecimento que adquirimos. Tal é a arte de raciocinar: ela é simples como a natureza que a ensina para nós.

Parece, portanto, que já conhecemos essa arte tanto quanto é possível conhecê-la. Isso seria verdadeiro se tivéssemos sido sempre capazes de notar que é a natureza que a ensina, e que só ela pode ensiná-la: pois, então, teríamos continuado como ela nos fez começar.

Mas o notamos muito tarde. Digamos melhor: o notamos hoje pela primeira vez. É pela primeira vez que vemos nas lições da natureza todo o artifício desta análise que deu aos homens de gênio o poder de criar as ciências ou de estender seus limites.<sup>376</sup>

As ciências são criadas e desenvolvidas pela mesma operação da mente que constitui a metafísica prática, isto é, a análise. Em linhas gerais, a análise consiste na operação de decomposição e recomposição dos dados da experiência – o “único meio para adquirir conhecimentos é remontar à origem de nossas ideias, acompanhar a sua geração e compará-las sob todas as relações possíveis; a isso se chama analisar”<sup>377</sup>. Para Condillac, então, seja ele teórico ou prático, todo conhecimento deriva da mesma operação da mente. É importante notar, todavia, que a prática precede a teoria: o conhecimento teórico deriva de uma arte de raciocinar que é, na origem, prática.

Assim, embora o conhecimento teórico seja uma manifestação exclusiva à espécie humana, ele deriva de uma operação que é compartilhada com os outros animais. Na origem de nossas ciências e na maneira como as fazemos progredir há, assim, uma forma de racionalidade, na medida em que uma tal racionalidade concerne a ação, a satisfação

---

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>377</sup> CONDILLAC, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, trad. Pedro Paulo Pimenta, São Paulo, Editora Unesp, 2018, p. 88.

da necessidade e a preservação de si. Eis aí a força antiga que está na origem do mais formal dos cálculos, comenta Derrida em seu livro sobre Condillac. Derrida escreve: “O teórico é apenas uma nota que complementa o prático<sup>378</sup>”. Há aqui uma primazia do prático sobre o teórico. Ou ainda, segundo Dagognet:

Les hommes ont d’abord trouvé ou réussi et ce n’est que par une réflexion récurrente sur ces succès qu’ils ont pu énoncer quelques principes heuristiques. On en revient par là toujours à la même remarque : l’importance du commencement et l’obligation de ne pas se couper de la réalité, mieux de la vitalité.<sup>379</sup>

Dagognet comenta a importância dos primeiros ensinamentos da natureza em Condillac, isto é, dos ensinamentos que levam o animal a formar uma boa metafísica, uma metafísica prática. Nesta última, há uma maneira de raciocínio que serve de modelo para a aquisição de conhecimentos em geral. A capacidade de enunciar princípios para a aquisição de novos conhecimentos – os princípios heurísticos a que se refere Dagognet na passagem acima – deve-se ao fato de que já houve no animal uma aquisição prática e bem-sucedida de conhecimentos. Com efeito, nenhuma formulação metodológica deveria se afastar dos primeiros ensinamentos da natureza: há uma “hostilidade a um método deliberado e estruturado mesmo antes de descobrir”<sup>380</sup>. A importância de tais ensinamentos da natureza aparece claramente desde as primeiras páginas da *Lógica*, quando Condillac se propõe a começar seu livro pelo exame das primeiras lições da natureza, afastando-se assim do plano usual das obras dedicadas a uma exposição tradicional da lógica.

É assim que a natureza nos força a começar quando, pela primeira vez, fazemos algum uso das faculdades de nosso espírito. É só ela que as regula, assim como só ela regulou, no início, as faculdades do corpo. E se, em seguida, somos capazes de conduzi-las nós mesmos, é apenas à medida que continuamos a fazer do modo como ela nos fez começar, e devemos nossos progressos às primeiras lições

---

<sup>378</sup> DERRIDA Jacques, *L’archéologie du frivole*, Paris, Galilée, 1973, p. 82.

<sup>379</sup> DAGOGNET François, *L’animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004, p. 16.

<sup>380</sup> *Ibid.*



que ela nos deu. Portanto, não começaremos esta *Lógica* por definições, por axiomas, por princípios; começaremos por observar as lições que a natureza nos dá.<sup>381</sup>

O interesse do filósofo pelo método prático e natural percorre todas as suas obras, como no *Tratado dos sistemas*: “A natureza, ao nos organizar, começou tudo; como demonstrei em minha *Lógica*, ela é nossa primeira professora na arte de pensar”<sup>382</sup>. Na *Arte de raciocinar*: “As primeiras descobertas nas ciências foram tão simples e fáceis que os homens as fizeram sem perceber o método que estavam seguindo. Esse método era bom, já que lhes permitiu fazer descobertas, mas eles o seguiam sem saber”<sup>383</sup>. E na *Grammaire*: se a natureza “não começasse, não poderíamos começar nós mesmos. Mas, quando ela começa, ela para; satisfeita por nos ter colocado no caminho, ela nos deixa e cabe a nós avançar”<sup>384</sup>.

Dagognet interpreta o significado de “natureza” em Condillac como “a realidade” ou “a vitalidade”. Ele considera essa realidade como a “a imersão na natureza e na corporeidade”, em que o “*eu sinto* existencial substituiria o *eu penso*”<sup>385</sup>. Com efeito, é a sensação, e não a ideia, que constitui o princípio último da metafísica prática.

Or, cette métaphysique nouvelle, celle d'une nature matricielle, seule originaire et elle-même organisée, qui empruntera tant à Newton qu'à Locke, devait défendre, par voie de conséquence, la revalorisation de la vie animale, puisque, elle aussi, inséparable de besoins et d'une sensibilité, capable d'invention et d'idées mêmes abstraites, ainsi que le veut le *Traité des animaux*... Par nécessité, Condillac se doit d'inverser et de contredire le dualisme cartésien, qui réduisait l'organique à une simple machinerie.

L'essence de l'âme, pour Descartes, tiens dans le *Cogito*, la pure pensée ; il en conclut que l'animal ne saurait s'en prévaloir ; il en est dépourvu, ainsi que de toutes les

---

<sup>381</sup> CONDILLAC, *Lógica e outros escritos*, op. cit., p. 20.

<sup>382</sup> CONDILLAC, “Traité des systèmes”, in: *id.*, *Œuvres*, ed. Georges Le Roy, v. 1, Paris, PUF, 1947, p. 215.

<sup>383</sup> CONDILLAC, “Art de raisonner”, op. cit., p. 744.

<sup>384</sup> CONDILLAC, “Grammaire”, in: *id.*, *Œuvres*, ed. Georges Le Roy, v. 1, Paris, PUF, 1947, p. 439

<sup>385</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004, p. 16.

facultés (la volonté, la sensibilité) regardées comme des attributs de la substance pensante ; il le ravale donc au rang d'un corps strictement matériel. Condillac inversera et renversera la thèse : l'animal, en conséquence, pense.<sup>386</sup>

Dagognet chama a atenção para a revalorização filosófica da vida animal em Condillac. De fato, como a natureza e a corporeidade tomam o lugar do *eu penso* enquanto fundamento das ciências, a mesma importância recai sobre os animais. Estes são elevados a um novo patamar de reflexão filosófica no *Tratado dos animais*.

## 2.2. Crítica do instinto: refundar e universalizar o empirismo

Na segunda parte do *Tratado dos animais*, Condillac formula sua crítica à noção de instinto. Ele visa assim esta noção que remonta aos estoicos e aos cartesianos segundo a qual as ações dos animais são automáticas: contrariamente aos seres humanos, os animais não precisam da experiência e da aprendizagem para executar suas ações<sup>387</sup>. Todos os movimentos dos animais se produzem, então, sem reflexão, daí sua similaridade e sua uniformidade nos indivíduos de uma mesma espécie. Para Condillac, ao contrário, embora as ações pareçam automáticas, elas são o fruto de um aprendizado pela experiência que se adquire pela reflexão (a metafísica prática discutida na seção precedente). Uma vez que refletida, a ação é repetida a tal ponto que ela se torna habitual, e apenas dessa maneira se torna automática. Condillac afirma que essas ações são produzidas por uma reflexão que se funda sobre um hábito. Na esteira de Hume, Condillac nega assim a oposição entre razão e instinto.

Antes de examinarmos os argumentos de Condillac contra o instinto, vejamos alguns exemplos de emprego da noção de instinto na época, notadamente nos textos de Adam Smith e Jean-Jacques Rousseau. No caso desse último, veremos inclusive que ele se dirige diretamente contra Condillac numa nota do *Emílio*, na qual enumera uma série de ações animais que seriam realizadas por instinto, contrariando a posição do abade francês. Nota-se que, embora Smith e Rousseau estejam de acordo com os preceitos

---

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>387</sup> Cf. dicotomia entre razão e instinto em DIERAUER Urs, "Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique", in: CASSIN Barbara; LABARRIERE Jean-Louis; ROMEYER-DHERBEY Gilbert (dir.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 3-30. A crítica da noção de instinto remonta a Plutarco, a Montaigne e Père Bougeant.

empiristas que prevalecem à época, nenhum dos dois consideravam problemático admitir instintos nos animais.

Em “Dos sentidos externos” (1795), Adam Smith faz referência a uma série de instintos ao tratar dos animais<sup>388</sup>. Apesar de seu empirismo, Smith considera que há ações muito básicas, cujo conhecimento não pode ser remetido à experiência e, por isso, devem-se a impressões imediatamente implantadas pela natureza. O instinto é uma ação que “é produzida tão pronta e instantaneamente [...] que não espera qualquer lembrança de observações ou experiência passadas<sup>389</sup>”. Smith considera os filhotes de pássaros como a águia e o pardal que rapidamente adquirem uma visão da mais alta perfeição após o nascimento, o que não é o caso dos homens.<sup>390</sup> Além disso, ele considera que todos os mamíferos assim que nascem, provocados pelo apetite e guiados pelo olfato, prescindem da experiência para dirigir-se ao único objeto capaz de satisfazê-los, e realizar o gesto necessário para mamar.

Para Smith, isso ocorre de maneira mecânica, no sentido de que não há reflexão ou deliberação por trás dos movimentos: “Ele está continuamente sugando. Ele suga qualquer coisa que seja apresentada à sua boca. Ele suga até mesmo quando não há nada apresentado à sua boca”<sup>391</sup>. Smith entende que, na medida em que não há mediação da imaginação ou da razão, os movimentos são quase que prolongamentos dos órgãos mesmos – como a conformação do nariz, da boca, etc. – que a natureza conferiu para a satisfação das necessidades do animal<sup>392</sup>.

Smith observa que esse poder instintivo dos mamíferos pressupõe uma noção de distância e externalidade que o filhote não pode ter adquirido através da experiência neste momento tão precoce<sup>393</sup>. Sem essa noção, o animal jamais seria capaz de dirigir-se ao objeto capaz de satisfazer sua necessidade. Segundo o autor, esses instintos encontrados nos mamíferos podem ser vistos na espécie humana, embora em menor grau, como se pode notar pela demora em que os seres humanos levam para manifestar os conhecimentos da distância e da externalidade. Essa demora, como dá a entender Smith,

---

<sup>388</sup> Publicado postumamente, este ensaio teria sido escrito ao final da década de 1750.

<sup>389</sup> SMITH Adam, “Of the External Senses”, in: *id.*, *The Theory of Moral Sentiments and Essays on Philosophical Subjects*, Londres, Alex. Murray & Son, 1869, p. 468.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>391</sup> SMITH Adam, “Of the External Senses”, *op. cit.*, p. 465.

<sup>392</sup> “There are other appetites in which the most unexperienced imagination produces a similar effect upon the organs which Nature has provided for their gratification.” *Ibid.*, p. 465.

<sup>393</sup> *Ibid.*

revela a influência superior que a experiência e a observação têm nessas ações no caso do ser humano.

Para Smith, tal influência superior é observada também na comparação entre o ser humano e a ave no que concerne o tempo necessário para alcançar a perfeição da visão que é relativa à espécie. Todavia, se o ser humano leva mais tempo, isso não quer dizer que seu aprendizado seja menos *natural* do que o da ave. Como escreve Smith, “Hábito e experiência ensinaram-me tão facilmente e prontamente a fazer isto, que raramente posso notar que o faço”<sup>394</sup>. Ele observa que, por meio do hábito, a imaginação aprende a corrigir a imagem de objetos distantes, comparando-a com a magnitude já conhecida desses objetos<sup>395</sup>.

No *Emílio*, Rousseau defende a noção de instinto contra a posição de Condillac:

*Je demande quel nom je dois donner à l'ardeur avec laquelle mon chien fait la guerre aux taupes qu'il ne mange point, à la patience avec laquelle il les guette quelquefois des heures entières, et à l'habilité avec laquelle il les saisit, les jette hors terre au moment qu'elles poussent, et les tue ensuite pour les laisser-là, sans que jamais personne l'ait dressé à cette chasse, et lui ait appris qu'il y avait là des taupes ? Je demande encore, et ceci est plus important pourquoi la première fois que j'ai menacé ce même chien, il s'est jeté les dos contre terre, les pattes repliées, dans une attitude suppliante, et la plus propre à me toucher ; posture dans laquelle il se fut bien gardé de rester, si, sans me laisser fléchir, je l'eusse battu dans cet état ? Quoi ! mon chien, tout petit encore, et ne faisant presque que de naître, avait-il acquis déjà des idées morales, savait-il ce que c'était que clémence et générosité ? Sur quelles lumières*

---

<sup>394</sup> SMITH Adam, *The Theory of Moral Sentiments and Essays on Philosophical Subjects*, Londres, Alex. Murray & Son, 1869, p. 118.

<sup>395</sup> O tato adquire um papel fundamental, assim como haviam defendido Locke, Berkeley e Voltaire. Sobre o problema de Molyneux, ver GROSRIEUX Alain, “Une expérience psychologique au dix-huitième siècle”, *Cahiers pour l'analyse*, n. 1/2, 1966, p. 103-115. Inicialmente, Condillac não está de acordo, mas muda de opinião em seguida, de sorte que o tato adquire uma importância particular no *Tratado das sensações*. Cf. BARDOUT Jean-Christophe, “Le corps du moi. Remarques sur le *Traité des sensations*”, *Les Études philosophiques*, n. 123, 2017/4, p. 531-554.

acquies espérait-il m'apaiser en s'abandonnant ainsi à ma discrétion?<sup>396</sup>

Segundo Rousseau, a comportamento dos animais prova que há ações que pressupõem um aprendizado pela experiência, à semelhança do comportamento das crianças. Rousseau usa exemplos que alega encontrar em seu próprio cão, como o ardor com o qual este último caça as toupeiras e a arte que ele emprega a esse fim, sem que ninguém o tenha treinado. O cão recém-nascido reage por exemplo a uma ameaça que experimenta pela *primeira vez* na vida. Como o bebê mamífero mencionado por Smith que mama automaticamente tudo o que se apresenta a sua boca, único movimento capaz de satisfazer seu apetite, o cão de Rousseau desempenha, sem nenhuma experiência passada, precisamente a única ação apropriada para satisfazer suas necessidades. O cão age para comover seu dono: ele deita-se de costas, dobra suas quatro patas e faz uma expressão de coitado – todos “os cães do mundo fazem aproximadamente a mesma coisa em casos similares”<sup>397</sup>. André Charrak comenta a passagem acima de Rousseau:

Il est remarquable que le genevois reconnaît, dans l'explication condillacienne de l'instinct comme réflexion sédimentée dans une habitude, la démarche typique d'une pensée réductionniste, qui rejette toute connaissance et toute habitude dont on ne peut établir la constitution à partir de l'expérience – mais c'est là, précisément, le fond de la critique de l'innéisme.<sup>398</sup>

A noção de instinto criticada por Condillac é um obstáculo ao empirismo, pois ela é suscetível de servir à doutrina do inatismo. É Pierre Coste, primeiro tradutor ao francês do *Ensaio sobre o entendimento humano*, que coloca esse problema a Locke. Em uma nota acrescentada à sua tradução, Coste reproduz uma questão que teria feito pessoalmente a Locke em um de seus encontros.

Que penser de certains petits Oiseaux, du Chardonneret, par exemple, qui éclot dans un nid que le Père ou la mère

---

<sup>396</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 348.

<sup>397</sup> *Ibid.*

<sup>398</sup> CHARRAK André, *Empirisme et métaphysique. L'« Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, p. 37.

lui ont fait, s’envole enfin dans les champs pour y chercher la nourriture sans que le Père ou la mère prenne aucun soin de lui, et qui, l’année suivante, sait fort bien trouver et démêler tous les matériaux dont il a besoin pour se bâtir un nid qui, par son industrie, se trouve fait et agencé avec autant ou plus d’art que celui où il est éclos lui-même. D’où lui sont venues [à ce chardonneret] les idées de ces différents matériaux et de l’art d’en construire ce nid ?<sup>399</sup>

Coste opõe-se a Locke ao observar que há comportamentos animais que derivam de um conhecimento inato, pois não é possível explicar como esses comportamentos podem ser adquiridos pela experiência. Se não existem ideias inatas, como quer a doutrina empirista, como é possível explicar o voo dos pássaros desde filhotes e dar conta da complexidade e da eficácia da técnica empregada pelo pintassilgo na construção de seu ninho<sup>400</sup>? Segundo Coste, a resposta de Locke é brusca: “não foi para explicar a ação dos animais que escrevi meu livro”<sup>401</sup>. Coste não tem a intenção de refutar a doutrina empirista, mas, ao contrário, torná-la mais sólida ao fazer tal objeção<sup>402</sup>: com efeito, é necessário resolver a incoerência que o instinto é suscetível de introduzir no empirismo. Ora, tal solução não interessa a Locke, mas a Condillac.

Embora Condillac jamais forneça uma explicação para a construção dos ninhos – para isso temos que aguardar Le Roy –, ele fornece a solução e os conceitos que se provarão necessários a uma tal explicação. Todo comportamento automático deriva da reflexão que, madura, torna-se habitual. Uma vez habitual, a ação prescinde da reflexão – não é esta a definição mesma do hábito? Em suma, para retomar as palavras de Condillac, os “animais devem à experiência os hábitos que pensamos serem naturais”<sup>403</sup>.

Suponho, portanto, um animal que se vê pela primeira vez ameaçado pela queda de um corpo, e digo que não pensará em evitá-lo, pois ignora que possa ser ferido por isso. Mas, se é atingido, a ideia da dor se liga tão logo àquela de

---

<sup>399</sup> COSTE Pierre *apud* LOCKE John, *Essai philosophique concernant l’entendement humain*, (trad.) Pierre Coste, Amsterdam, Pierre Mortier, 1742, p. 111.

<sup>400</sup> O exemplo do ninho é tão antigo quanto à própria noção de instinto, remontando aos estoicos.

<sup>401</sup> Coste atribui essa frase a Locke em LOCKE John, *Essai philosophique concernant l’entendement humain*, (trad.) Pierre Coste, Amsterdam, Pierre Mortier, 1742, p. 111.

<sup>402</sup> Coste não considera justos os limites impostos por Locke à racionalidade dos animais. Ver *ibid.*

<sup>403</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, *op. cit.*, p. 107.

qualquer corpo prestes a cair sobre ele; uma ideia não se desperta mais sem a outra, e a reflexão logo lhe ensina como deve se mover para se precaver desses tipos de acidentes.

Então evitará inclusive a queda de uma folha. Entretanto, se a experiência lhe ensina que um corpo assim tão leve não pode feri-lo, irá esperá-lo sem se desviar e parecerá que sequer lhe dá atenção.<sup>404</sup>

Pela reflexão, o animal aprende a cuidar de sua conservação. Pela experiência, ele adquire esse aprendizado. A respeito do aprendizado da queda dos corpos, Condillac conclui:

Ora, pode-se pensar que ele [o animal] se conduz assim naturalmente? Recebe da natureza a diferença desses dois corpos ou a deve à experiência? As ideias são inatas ou adquiridas? Certamente, ele permanece imóvel à visão de uma folha que cai sobre ele somente porque aprendeu que não tem nada a temer dela, e se desvia de uma pedra somente porque aprende que esta pode feri-lo.<sup>405</sup>

A reflexão se transforma em hábito, em seguida os movimentos ocorrem tão naturalmente que é difícil identificar a reflexão na origem do hábito. É assim que se aprende a realizar os movimentos mais elementares: “a reflexão vela pelo nascimento dos hábitos, por seus progressos; mas, à medida que os forma, ela os abandona a si mesmos, e é então que o animal toca, vê, caminha, etc., sem precisar refletir sobre aquilo que faz<sup>406</sup>”. Não há então mais espaço para o instinto, já que cada ação é explicada pela reflexão e pelo hábito.

todas as ações habituais são também coisas que foram subtraídas à reflexão: não resta exercício a esta senão em outras ocasiões, que também se furtarão a ela, caso se

---

<sup>404</sup> *Ibid.*

<sup>405</sup> *Ibid.*

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 108.

tornem habituais; e como os hábitos se apoderam da reflexão, a reflexão cede aos hábitos.<sup>407</sup>

Se todo instinto é fruto da reflexão e do hábito, a ameaça que o instinto representava ao empirismo é, por consequência, dissipada. Aqueles que defendem a existência de comportamentos inatos o fazem porque não observam o suficiente. Com efeito, a observação é o único meio de apreender todas as etapas pelas quais passam os animais antes de ser capazes de executar as ações mais banais. Veremos que isso é confirmado pelo caso de Le Roy. Graças à fineza de sua mente e à sua familiaridade com os animais, Le Roy justifica os exemplos utilizados por Coste meio século após a publicação do comentário deste último. Ele explica que os pássaros aprendem a voar e a construir seus ninhos graças à educação e à convivência com os pais<sup>408</sup>.

Guichet comenta a importância da crítica do instinto para o projeto filosófico de Condillac.

Ce mouvement [la critique de l'instinct] est requis par son projet propre de radicalisation de l'empirisme qui consiste à ramener intégralement et sans résidu la connaissance à un seul principe - la sensation - alors que Locke posait deux principes séparés : la sensation mais aussi la réflexion. Il s'agit de passer d'une théorie de l'esprit finalement seulement humain chez Locke à une théorie de l'esprit tout court, et parvenir à inclure l'esprit de l'animal dans cette théorie générale serait la preuve de sa réussite. A travers sa réponse à la question de l'instinct animal, Condillac ambitionne ainsi non seulement une confirmation, mais même une refondation et une universalisation de l'empirisme.<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> *Ibid.*

<sup>408</sup> Le Roy descreve a maneira como os pássaros contam com o auxílio do pai e da mãe antes de voar do ninho para procurar alimentação nos campos. Há lições de voo, e o pintassilgo progride gradualmente até que seja capaz de voar e prover a sua subsistência. Quanto aos ninhos, Le Roy defende que a uniformidade observada é um engano: se olharmos de perto, não há dois ninhos que sejam idênticos um ao outro. Os ninhos dos pássaros mais experientes são mais elaborados, mais confortáveis e seguros (LE ROY, *Lettres sur les animaux*, ed. Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 102, 172).

<sup>409</sup> GUICHET Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011, p. 58.



Condillac universaliza o empirismo ao torná-lo pertinente para todas as espécies animais. Para ele, não há diferença de natureza entre o conhecimento humano e o conhecimento dos outros animais, ambos são fundados na sensação. A fim de dar coerência ao empirismo, Condillac precisa mostrar que há reflexão inclusive lá onde acreditamos haver o instinto. Ao fazê-lo, é o significado mesmo da noção de reflexão que está em jogo na medida em que tal noção deve dar conta, segundo Condillac, de todos conhecimentos adquiridos, inclusive aqueles necessários para a ação mais elementar do mais bruto dos animais. Com tal universalização, o abade incorpora ao empirismo a “arte de raciocinar” dos primeiros ensinamentos da natureza – a boa metafísica. Esta se revela precisamente lá onde se supunha existir o automatismo: aquilo que é dado desde o início e *aparenta* então automático é na realidade o resultado da correspondência perfeita entre o sistema dos conhecimentos e o sistema das carências. A crítica do instinto consiste assim em uma etapa importante na direção da boa metafísica, modelo para a reforma dos raciocínios humanos.

Além de universalizar o empirismo, Condillac refunda-o nas sensações. Trata-se, com efeito, de uma *re-fundação*, pois Locke já tentou de fundá-lo nas sensações, sem, todavia, ter ido longe o bastante sob o ponto de vista condillaquiano. Locke errou ao considerar que as faculdades da mente são inatas. Para Condillac, até mesmo essas faculdades são derivadas da sensação<sup>410</sup>. No *Tratado das sensações*, Condillac crítica Locke:

Assim, esse filósofo contenta-se em reconhecer que a alma percebe, pensa, duvida, crê, raciocina, conhece, quer, reflete; que estávamos convencidos dessas operações porque encontramos-las em nós mesmos e que elas contribuem para os progressos de nossos conhecimentos; mas ele não sentiu necessidade de descobrir seu princípio e geração, não suspeitou que poderiam ser simples hábitos adquiridos; parece tê-los considerado como algo inato, e diz que apenas se aperfeiçoam com a prática.<sup>411</sup>

Mais à frente, Condillac continua:

---

<sup>410</sup> No *Tratado das sensações*, Condillac afirma: “Todas as qualidades da alma pareceram-lhe [Locke] qualidades inatas e não suspeitou que elas poderiam inferir sua origem da própria sensação.” CONDILLAC, *Tratado das sensações*, trad. Denise Bottmann, São Paulo, Unesp, 1993, p. 32.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 35.

Locke distingue duas fontes de nossas ideias, os sentidos e a reflexão. Seria mais exato reconhecer apenas uma, seja porque a reflexão, em seu princípio, não é senão a própria sensação, seja porque é menos a fonte das ideias do que o canal por onde elas correm a partir dos sentidos.<sup>412</sup>

Condillac pretende erradicar tudo o que é suscetível de evocar o inatismo cartesiano. Todas as operações da mente que foram consideradas como inatas – perceber, duvidar, crer, raciocinar, conhecer, querer, refletir – são hábitos adquiridos. É um equívoco pensar que tais faculdades sejam inatas, assim como é um equívoco pensar que são inatos os instintos dos animais. As faculdades são hábitos e, por isso, dão a impressão de serem inatas, como foi observado para os instintos. Como os instintos, as faculdades derivam da sensação e são então aprendizados decorrentes dos primeiros ensinamentos da natureza. Assim, a razão é sempre animal, pois as faculdades que a constituem derivam das sensações e são aquisições de hábitos visando satisfazer as carências. Monzani comenta a rejeição radical do inatismo em Condillac ao lembrar uma frase de Condillac segundo a qual tudo o que faz parte da mente consiste em uma *transformação* da sensação.

Aqui [no *Tratado das sensações*], mais que no *Ensaio*, Condillac atinge verdadeiramente seu objetivo. Mostra claramente que *todas* as operações psíquicas não comportam nada de verdadeiramente novo que não esteja em germe no dado inicial. São sensações *transformadas*. Transformada em *reminiscência*, por exemplo, quando a sensação grava-se no espírito e é evocada. Em *imagem* sensível quando reatualiza com menor intensidade a percepção original. Em *atenção* quando, por algum motivo (veremos logo qual é), dentre as diferentes impressões, uma delas se ressalta etc.<sup>413</sup>

---

<sup>412</sup> *Ibid.*

<sup>413</sup> MONZANI Luiz Roberto, “O empirismo na radicalidade. Introdução à leitura do *Tratado das Sensações*”, in: CONDILLAC, *Tratado das sensações*, trad. Denise Bottmann, Campinas, Editora da Unicamp, 1993, p. 17.

A atenção é considerada como uma transformação da sensação. Isso é importante, pois a atenção é germe de diversas outras operações para Condillac, intervindo antes mesmo das ligações de ideias.

Le premier effet de l'attention, l'expérience l'apprend ; c'est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnées. [...] Par là il se forme entre elles une liaison, d'où plusieurs opérations tirent, ainsi que la réminiscence, leur origine.<sup>414</sup>

Além da atenção e da ligação de ideias, há ainda outro princípio que exerce um papel germinal na produção das faculdades: a carência. Na passagem abaixo, Condillac articula esses três elementos.

La liaison de plusieurs idées ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée, quand elles se sont présentées ensemble : ainsi les choses n'attirant notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins ; c'est une conséquence que la même attention embrasse tout à la fois les idées des besoins et celles des choses qui s'y rapportent, et qu'elle les lie.<sup>415</sup>

Pela carência, a atenção é despertada ao dirigir as investigações dos objetos capazes de satisfazer a carência. À medida que as investigações são bem-sucedidas, a atenção volta-se tanto à ideia da carência quanto à ideia do objeto capaz de satisfazê-la, de sorte que uma ligação é formada entre essas ideias. Pela ligação, uma ideia suscita a outra por hábito, automaticamente, sem que seja necessário refazer as investigações que já deram bons resultados. Com a estátua no *Tratado das sensações*, Condillac pretende demonstrar as diferentes etapas da constituição das faculdades a partir das sensações.

---

<sup>414</sup> CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2014, p. 90.

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 96.

[I]maginamos uma estátua organizada interiormente como nós, e animada de um espírito privado de qualquer espécie de ideias. Supusemos ainda que seu exterior, inteiramente de mármore, não lhe permitiria o uso de nenhum de seus sentidos, e reservamo-nos a liberdade de abri-los a nosso alvitre às diferentes impressões de que são suscetíveis.<sup>416</sup>

Iniciando pelo olfato, cada um dos cinco sentidos é despertado sucessivamente: a audição, o paladar, a visão e o tato. À medida que a estátua experimenta novas sensações, ela adquire novos hábitos e é assim que as faculdades nascem e se desenvolvem progressivamente. Nos primeiros instantes, quando há apenas as sensações do olfato, as operações mais elementares surgem, como a memória, a atenção e a capacidade de comparar e de julgar. Segundo Condillac, o prazer e a dor constituem uma lei segundo a qual as faculdades se desenvolvem. Tal lei pode receber diversos nomes, continua Condillac, como *étonnement* e carência.

Enfin, si nous considérons qu'il n'est point de sensations absolument indifférentes, nous concluons encore que les différents degrés de plaisir et de peine sont la loi, suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé, pour produire toutes nos facultés.

Ce principe peut prendre les noms de besoin, d'étonnement et d'autres, que nous lui donnerons encore ; mais il est toujours le même : car nous sommes toujours mus par le plaisir, ou par la douleur, dans tout ce que le besoin ou l'étonnement nous fait faire.<sup>417</sup>

O prazer e a dor, ou a carência, são considerados como motores da produção de nossas faculdades. Abaixo, Monzani comenta a importância do prazer – a satisfação da carência – como princípio estruturante e constitutivo do sujeito em Condillac.

Chegamos aqui à expressão desenvolvida de uma das teses mais originais – e mais espinhosas – do pensamento moderno: a do papel constituinte exercido pelo prazer na

---

<sup>416</sup> CONDILLAC, *Tratado das sensações, op. cit.*, p. 56.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 58.

estruturação e constituição do sujeito. É exatamente essa tese – a do papel constituinte do prazer – que faz do *Tratado das sensações* uma das obras mais importantes e originais de sua época.<sup>418</sup>

Embora o prazer e a dor sejam motores das faculdades, tais motores têm sua origem nas próprias sensações – nunca se enfatizará o suficiente, não há nada inato para Condillac. Tal origem é possível, pois toda sensação é agradável ou desagradável em algum grau. A estátua não possui carência alguma antes do despertar do primeiro sentido e da experiência das primeiras sensações: a estátua “conhece necessidades apenas porque compara a dor que sofre com os prazeres que gozou”<sup>419</sup>. Quando ela experimenta algo desagradável, “ela lembra suas sensações passadas; compara-as com o que ela é, e sente que lhe é importante voltar a ser o que foi. Daí nasce a necessidade ou o conhecimento que ela tem de um bem, cujo gozo julga ser-lhe necessário”<sup>420</sup>. Face à dor, mas tendo anteriormente conhecido o prazer, a estátua adquire a ideia do bem, isto é, a ideia de alguma coisa de que ela necessita.

Assim, a privação de um objeto que julgamos indispensável à nossa felicidade provoca-nos esse mal-estar, essa inquietude que denominamos *necessidade* [*besoin*] da qual nascem os desejos. Essas necessidades se repetem conforme as circunstâncias, muitas vezes formam-se novas, e é isto o que desenvolve nossos conhecimentos e nossas faculdades.<sup>421</sup>

As necessidades conduzem o animal às investigações que lhe permitirão alcançar o objeto desejado e se liberar do estado desagradável. Tais investigações permitem a aquisição de novos hábitos e a produção de novas faculdades.

Com efeito, nossas primeiras ideias não passam de dor ou prazer. Logo outras se sucedem e dão lugar a

---

<sup>418</sup> MONZANI Luiz Roberto, “O empirismo na radicalidade. Introdução à leitura do *Tratado das Sensações*”, In: CONDILLAC, *Tratado das sensações*, (trad.) Denise Bottmann, Campinas, Editora da Unicamp, 1993, p. 22.

<sup>419</sup> CONDILLAC, *Tratado das sensações*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>420</sup> *Ibid.*

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 34.

comparações, donde nascem nossas primeiras necessidades e nossos primeiros desejos. Nossas tentativas de satisfazê-las levam a adquirir outras ideias que produzem outros desejos. O espanto, que contribui para que sintamos vivamente o que de extraordinário nos acontece, aumenta de tempos em tempos a atividade de nossas faculdades; e forma-se uma cadeia cujos elos são, alternadamente, ideias e desejos, e que basta seguir para descobrir o progresso de todos os conhecimentos do homem.<sup>422</sup>

As investigações produzem novas ideias e estas produzem novas carências. Eis aí a multiplicação das carências observada por Monzani em seu comentário à filosofia de Condillac. Enquanto nos animais a multiplicação de carências se reduz a uma série fechada de três termos (necessidade, desejo e satisfação), no homem, observa Monzani, acrescenta-se uma segunda série, aberta, que começa e termina pelo desejo (desejo, necessidade indeterminada, elaboração imaginária, concretização do objeto, satisfação fugaz, desejo).

É exatamente esta última [a segunda série] que parece ser uma conquista do homem, não negando a primeira, mas instaurando uma outra, superposta e suplementar; fazendo que, nesse nível agora, essa adequação quase perfeita que existe nos animais entre necessidade e satisfação seja rompida e se instaure um novo tipo de ciclo, na forma de uma espiral indefinida de desejos e insatisfações fugazes, que provocam novos desejos e assim indefinidamente.<sup>423</sup>

Nesta seção, mostrarmos que, na esteira de Hume, Condillac considera que a especificidade humana é de grau e não de natureza. A espécie humana se distingue dos outros animais apenas na medida em que as necessidades humanas jamais são completamente satisfeitas. Apesar da diferença entre as espécies, os princípios são sempre os mesmos: sensação, prazer, dor, carência. No homem e no animal, as investigações que

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>423</sup> MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995, p. 52.

permitem satisfazer as necessidades são derivadas da sensação e das carências. Nesse sentido, tais investigações consistem numa razão animal. Tal paridade entre homem e animal torna-se possível pela crítica ao instinto, por meio da qual Condillac confere a reflexão aos animais.

Na verdade, é ao refletir que os animais o adquirem [o instinto], mas, como eles têm poucas carências, logo chega o momento em que fizeram tudo o que a reflexão poderia ensinar. Não lhes resta senão repetir todos os dias as mesmas coisas; ao final, eles têm apenas hábitos e ficam limitados ao instinto.<sup>424</sup>

Assim, Condillac não nega que as faculdades intelectuais dos outros animais sejam inferiores às humanas. Ele nega, sim, que tal inferioridade deva-se a uma diferença de natureza. Para Condillac, a inferioridade deve-se unicamente ao fato de que os animais satisfazem prontamente suas necessidades e não experimentam, como a espécie humana, a multiplicação indefinida das necessidades.

Ao criticar a noção de instinto, Condillac afirma no centro de seu sistema filosófico uma tese que havia sido aventada pelo Père Bougeant em seu *Amusement philosophique sur le langage de bêtes* (1739). Nessa obra, Bougeant se arrisca a elaborar um dicionário dos animais. O autor insiste, na esteira de Montaigne, que não há motivo para atribuir causas diferentes – razão e instinto – a ações humanas e animais que são semelhantes. Bougeant escreve:

Ce que nous appelons instinct est quelque chose de fort obscur et d'inconnu en soi. Quelles preuves a-t'on que les bêtes aient plus d'instinct que les hommes ? On a porté la prévention sur ce point jusqu'à croire que l'instinct dans les bêtes est préférable à la raison des hommes. Mais sur quel fondement dégrade-t'on ainsi la raison humaine pour

---

<sup>424</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, op. cit., p. 124. Como Condillac, Bougeant esvazia noção de instinto e a substituiu pela razão. Na sequência da passagem acima, Bougeant conclui: “Je serais même tenté de croire que ce que nous appelons instinct, n'est qu'un être de raison, un nom vide de réalité, un reste de Philosophie Péripatéticienne”. BOUGEANT Guillaume-Hyacinthe, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, Paris, Gissey, 1739, p. 68. Cf. MONTAIGNE, *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Flammarion, 1999.

faire l'honneur à l'instinct des bêtes ? On voit, il est vrai, les oiseaux faire leur nid avec beaucoup d'adresse ; on voit quelques animaux se purger par le secours de quelques herbes qu'ils vont chercher ; les Moineaux se purgent aussi et purgent leurs petits avec des araignées ou d'autres insectes ; les Pigeons et beaucoup d'autres d'oiseaux mangent du gravier pour faciliter leur digestion ; ce sont, dit-on, les Cigognes qui ont appris à l'homme l'usage des clystères. Voilà à peu près les effets les plus merveilleux que l'on raconte de l'instinct prétendu des bêtes ; car il ne faut pas croire beaucoup de fables que l'on débite sur cette matière ; et je ne vois point dans tout cela de quoi se récrier. Mais puisque nous sommes forcés de donner de la connaissance aux bêtes, pourquoi leur donner un instinct inutile ? Pourquoi attribuer à cet instinct inconnu ce qui peut n'être que le simple effet de leur connaissance ? Et puisque c'est effectivement la connaissance qui fait faire à l'homme de semblables opérations, pourquoi n'en ferait-elle pas aussi le principe dans les bêtes ? N'est-ce pas là ce qu'on appelle multiplier les être sans nécessité, et chercher à mettre de l'obscurité dans une chose toute simple et fort claire d'elle-même?<sup>425</sup>

Tal como fará Condillac, Bougeant esvazia noção de instinto e a substitui pela razão. Na sequência da passagem acima, ele conclui: “Até me sentiria tentado a acreditar que aquilo que chamamos de instinto não passa de um ser de razão, um nome vazio de realidade, um resquício da Filosofia Peripatética”<sup>426</sup>. Bougeant considera a diferença entre homem e animal sob um ponto de vista materialista.

C'est que dans les bêtes, comme dans nous, les opérations de l'esprit sont assujetties aux organes matériels de la machine à laquelle il est uni, et ces organes étant plus grossiers et moins parfaits que dans nous, il s'ensuit que la

---

<sup>425</sup> BOUGEANT Guillaume-Hyacinthe, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes, op. cit.*, p. 66.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 68.



connaissance, les pensée et toutes les opérations spirituelles des bêtes doivent être aussi moins parfaits que dans les nôtres [...].<sup>427</sup>

Ao afirmar a razão no lugar do instinto, Bougeant afirma igualmente a existência da linguagem dos animais, antecipando Condillac e Le Roy. Sobre o dicionário, Bougeant escreve:

Si vous voulez donc avoir le dictionnaire du langage des bêtes, observez-les dans les circonstances de ces différentes passions ; et comme elles n'ont communément qu'une expression pour chacune, vous aurez bientôt composé vos dictionnaires sur le modèle que je vous ai proposé. Ensuite de ces différents dictionnaires réunis, vous en ferez un polyglotte qui contiendra tous les différents langages de bêtes. Par exemple, cette phrase, « je sens de la douleur », vous la rendrez de suite en langage de Chien, de Chat, de Cochon, de Pie, de Merle, etc. le tout bien noté en bécarre et en bémol, et je vous répons que cela fera une lecture de plus comiques.<sup>428</sup>

O próprio Bougeant aponta então para o caráter cômico de seu projeto de dicionário dos animais. O texto adquire, neste sentido, um aspecto lúdico, que é objeto de crítica na época, como a que vemos no verbete “Alma dos animais” da *Encyclopédia* publicado em 1751.

Le titre d'*amusement* qu'il donne à son livre, & les plaisanteries dont il l'égaye, font assez voir qu'il ne le croyait pas appuyé sur des fondements assez solides pour opérer une vraie persuasion. Ce n'est pas que ce système ne réponde à bien des difficultés, & qu'il ne fût assez difficile de le convaincre de faux : mais cela prouve seulement qu'on peut assez bien soutenir une opinion

---

<sup>427</sup> BOUGEANT Guillaume-Hyacinthe, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 132.

chimérique, pour embarrasser des personnes d'esprit, mais non pas assez bien pour les persuader.<sup>429</sup>

Segundo Claude Yvon, autor do verbete, os gracejos de Bougeant revelaria que este não está convencido da posição que defendida. Mas não deixemos nos enganar, o recurso aos gracejos não retira a seriedade das teses defendidas por Bougeant. É o próprio autor que insiste nisso, quando por exemplo solicita a opinião do leitor a respeito daquilo que o autor diz com franqueza.

Je plaisante comme vous voyez. Il le faut bien. Mais que diriez-vous de ma franchise ? Je vais vous faire un aveu qui réduit presque à rien tout ce qui s'appelle phrase et construction de grammaire, sans en excepter les plus courtes. Croiriez-vous bien, par exemple, que le Rossignol le plus éloquent ne peut pas dire dans son langage, *j'aime, je suis bien aisé, je sens du plaisir*. Rien n'est plus vrai. Toute phrase où il entre ce qu'on appelle en grammaire première, seconde et troisième personne, *je, nous, lui, vous*, et tout autre pronom semblable, sans compter les noms qu'on appelle collectifs, relatifs, comparatifs, etc. il faut les rayer toutes du dictionnaire des bêtes. La raison en est toute simple : c'est que ces mots expriment des idées arbitraires et métaphysiques que les bêtes ne sauraient avoir : elles n'ont que des connaissances directes absolument bornées à l'objet présent et matériel qui frappe leur sens.<sup>430</sup>

Ao negar as ideias abstratas e as metafísicas aos animais, Bougeant assume uma posição lockeana e, portanto, conservadora aos olhos de Condillac. Vale notar também que Bougeant não faz a distinção entre a linguagem de ação e a linguagem articulada como Condillac – voltaremos a isso. É provavelmente a falta dessa distinção que leva Bougeant aos gracejos, que resulta do fato de que o autor parece atribuir uma linguagem

---

<sup>429</sup> YVON Claude, “Âme des bêtes”, in: DIDEROT Denis; D’ALEMBERT Jean Le Rond (éds.), *Encyclopédie*, 17v. Paris, 1751-1772.

<sup>430</sup> BOUGEANT Guillaume-Hyacinthe, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, op. cit, p. 132.

aos animais que seria tão articulada quanto a linguagem humana. Condillac entende que a linguagem articulada nos animais deriva da relação com os seres humanos e, portanto, está reservada aos animais domésticos<sup>431</sup>. Nesse sentido, Condillac não teria nada a censurar da seguinte conclusão de Bougeant: “É verdade que a sua cadela não pode dizer “eu te amo”, mas o que ela diz significa, de fato, que ela te ama, e você entende perfeitamente”<sup>432</sup>.

### 2.3. Sistema dos conhecimentos dos animais: carência, um princípio epistemológico

No *Tratado dos animais* como no *Tratado das sensações*, Condillac defende que há uma diferença de grau, e não de natureza, entre o sistema dos conhecimentos dos animais e o sistema humano de conhecimento. O motivo para tanto é que ambos os sistemas têm a carência como princípio. Se a espécie humana conta com um sistema vasto de conhecimentos, é porque experimentam um maior número de carências. Prevalece então a natureza prática do conhecimento. Condillac rejeita a noção de instinto e afirma a reflexão animal, que se manifesta pelos estudos que os animais realizam e pela instrução que adquirem da natureza.

Um animal só pode atender a suas carências se formar sem demora o hábito de observar os objetos que lhe importam reconhecer. Testa seus órgãos sobre cada um deles, seus primeiros momentos são dedicados ao estudo: quando pensamos que está apenas brincando, é propriamente a natureza que brinca com ele para instruí-lo.<sup>433</sup>

Eis as lições que, na *Lógica*, são enunciadas como modelos para a reforma dos raciocínios humanos<sup>434</sup>. Os princípios são os mesmos que aqueles enunciados no *Tratado das sensações*, a saber, a carência, o prazer, a dor. São estes os motores do progresso das faculdades. Com efeito, são tais motores que explicam a formação do sistema dos conhecimentos do animal no *Tratado dos animais*:

---

<sup>431</sup> Ver a seção sobre a linguagem dos animais no *Tratado dos animais*. Comentaremos isso mais adiante.

<sup>432</sup> BOUGEANT Guillaume-Hyacinthe, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, op. cit., p. 134.

<sup>433</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, op. cit., p. 108.

<sup>434</sup> CONDILLAC, *Lógica e outros escritos*, op. cit., p. 20.

Ele [o animal] estuda, mas sem ter o desígnio de estudar: não se propõe a adquirir conhecimentos para fazer um sistema. Está todo ocupado com os prazeres que busca e as dores que evita, somente este interesse o conduz, ele avança sem prever o ponto ao qual deve chegar. Por este meio, é instruído, embora não faça esforço algum para sê-lo. Os objetos se distinguem aos seus olhos, se distribuem com ordem; as ideias se multiplicam de acordo com as carências, ligam-se estreitamente umas às outras: o sistema de seus conhecimentos se formou.<sup>435</sup>

Nas ciências e na filosofia, há a intenção de adquirir conhecimentos e de formar um sistema de conhecimentos. É a instrução teórica que, segundo Condillac, se distingue da instrução que é prática ocorre sem intenção. O sistema de conhecimentos não é o fim, como no caso da teoria, mas o meio para atender as necessidades. Por isso, tais conhecimentos se formam naturalmente.

Condillac é original ao chamar atenção para um sistema de conhecimentos práticos distinto do sistema de conhecimentos teóricos. Enquanto no sistema teórico as novas ideias são adquiridas e organizadas por meio de argumentos e demonstrações, no sistema de conhecimentos práticos a aquisição e o estabelecimento de ligações entre as ideias são assegurados pelas carências. O sistema se forma à medida que “as ideias se multiplicam segundo as carências” e “ligam-se estreitamente umas às outras”<sup>436</sup>. Cada carência particular dá origem a uma cadeia de ideias; o animal pode assim escapar do perigo e satisfazer sua necessidade. Porque as diferentes cadeias possuem diversas ideias em comum, elas formam um sistema: as cadeias “são e não podem ser senão diferentes combinações de um pequeno número de sensações”. Todas as cadeias formam “juntas uma só e mesma cadeia”<sup>437</sup>.

Em Condillac, a formação das cadeias e então do sistema deriva do hábito, princípio que substitui a noção de instinto. Uma vez que as ideias são ligadas e que as cadeias são formadas, basta que a necessidade seja sentida novamente para que a ação seja repetida. O animal adquire o hábito de percorrer a cadeia e a cadeia determina o seu

---

<sup>435</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, op. cit., p. 108.

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>437</sup> *Ibid.*

comportamento: aí reside o caráter maquinal da ação. É pela reflexão que o animal descobre as soluções às diversas necessidades nas diferentes circunstâncias, e é pelo hábito que as ideias são ligadas entre elas formando uma cadeia na mente.

Essa ligação [entre ideias] aumenta ainda pela necessidade em que se encontra o animal de retrair por mil vezes estas diferentes sequências de ideias. Como cada uma deve seu nascimento a uma carência particular, as carências que se repetem e se sucedem alternadamente as mantêm ou as renovam sem interrupção: e o animal adquire um hábito tão grande de percorrer suas ideias que retraça uma longa sequência delas todas as vezes que experimenta uma carência que já sentiu antes.

Ele deve, portanto, a facilidade de percorrer suas ideias unicamente à grande ligação que existe entre elas. Mal uma carência determina sua atenção a um objeto, tão logo esta faculdade lança uma luz que se difunde ao longe: ela leva, de certa forma, a tocha à frente dela.<sup>438</sup>

A carência determina a atenção dada ao objeto, e o hábito faz a atenção percorrer a cadeia de ideias ligadas a tal objeto. O hábito foi adquirido precisamente porque as ideias que resultam dessa operação provaram-se eficazes para satisfazer a carência nas experiências passadas. Na passagem abaixo, muito audaciosa, afirma a o caráter central da carência e da ligação de ideias no hábito.

É assim que as ideias renascem pela ação mesma das carências que as produziram a princípio. Elas formam, por assim dizer, na memória, turbilhões que se multiplicam como as carências. Cada uma é um centro a partir do qual o movimento se comunica até a circunferência. Estes turbilhões são alternadamente superiores uns aos outros, segundo as carências que se tornam cada vez mais violentas. Todos fazem suas revoluções com uma variedade espantosa: se pressionam, se destroem, formam-

---

<sup>438</sup> *Ibid.*

se novos, à medida que os sentimentos, aos quais estes turbilhões devem toda sua força, se enfraquecem, se eclipsam, ou quando se produz algum sentimento que ainda não foi experimentado. De um instante ao outro, o turbilhão que encadeou vários outros é engolido por sua vez; e todos se confundem logo que as carências cessem: não se vê mais senão caos. As ideias passam e repassam sem ordem; são quadros móveis que oferecem apenas ideias bizarras e imperfeitas, e cabe às carências desenhá-las de novo e colocá-las em sua verdadeira face.

Tal é, em geral, o sistema dos conhecimentos nos animais. Nele, tudo depende de um mesmo princípio, a carência; tudo se executa pelo mesmo meio, a ligação das ideias.<sup>439</sup>

Condillac emprega a imagem do turbilhão para definir o sistema dos conhecimentos dos animais. Embora a imagem do turbilhão seja metafórica, ela exprime com justiça a razão animal segundo Condillac. A carência está no centro, e em torno dela giram as ideias ligadas. A mente é composta por diversos turbilhões que, em função dos sentimentos experimentados pelo animal, ganham ou perdem força, suscitam outros turbilhões ou desaparecem. Sem turbilhão, não há ordem na transição das ideias; é o caos, afirma o filósofo. As ideias “são quadros móveis que oferecem apenas imagens bizarras e imperfeitas, e cabe às carências desenhá-las de novo e colocá-las em sua verdadeira face”<sup>440</sup>.

Para Condillac, a cadeia de ideias que gira em torno da carência é constituída por invenções. Há invenção, pois há estudos e investigações. Os animais inventam, afirma o abade, posto que *julgam, comparam e descobrem*<sup>441</sup>. Antes de tornar-se um hábito, a cadeia de ideias que conduz à satisfação da carência é pesquisada pela reflexão. Condillac confere então a *invenção* aos animais e se opõe a Buffon que, entre 1749 e 1753, defende o contrário<sup>442</sup>. Condillac pensa nas construções dos animais como os ninho dos pássaros e as tocas dos castores. Opondo-se ao automatismo, o filósofo considera tais construções como invenções: pressionado pela carência, o animal reflete e executa a ação necessária.

---

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>440</sup> *Ibid.*

<sup>441</sup> *Ibid.*

<sup>442</sup> No capítulo seguinte, veremos que Buffon é menos severo com os animais nos escritos posteriores. Seria essa uma influência da crítica de Condillac a seu automatismo?

Tratando-se da atividade da imaginação, Condillac afirma que os animais se representam a invenção na sua mente antes de executá-la. O “castor pinta para si a cabana que quer edificar; o pássaro, o ninho que quer construir. Estes animais não fariam estas obras se a imaginação não lhes desse o modelo”<sup>443</sup>.

Em suma, o animal é dotado da capacidade de inventar tanto quanto o ser humano. Sob essa perspectiva, não há então nenhuma diferença de natureza entre o homem e o animal. Condillac admite, no entanto, uma diferença de grau que é determinada pelas carências. Haja vista que as invenções são o produto das carências, quanto menos carências uma espécie experimenta, menor é o número de invenções produzidas.

Pressionados por suas carências e não tendo senão poucas coisas a aprender, chegam quase imediatamente ao ponto de perfeição que podem esperar; logo se detêm, e sequer imaginam que possam ir além. Satisfeitas as carências, não há mais nada a desejar, e por consequência nada a buscar. Não lhes resta senão lembrar-se daquilo que fizeram, e repeti-lo todas as vezes em que se encontram nas circunstâncias que o exigem. Se inventam menos que nós, se se aperfeiçoam menos, não é porque lhes falte completamente a inteligência, é porque sua inteligência é mais limitada.<sup>444</sup>

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, Rousseau nega aos animais a perfectibilidade, alinhando-se às posições de Buffon sobre o automatismo<sup>445</sup>. Lembremos que o *Tratado dos animais* foi publicado no mesmo ano que o *Discurso* de Rousseau. Diferentemente deste último, Condillac defende que os animais são capazes de se aperfeiçoarem – a crítica do instinto e a afirmação da invenção nos animais não fazem mais do que colocar em evidência uma tal capacidade. Em uma passagem do *Tratado dos animais*, ao responder a Buffon em nota, Condillac escreve: “Digo, portanto, que eles inventam, que se aperfeiçoam; e o que é com efeito a invenção? É o resultado de várias descobertas e várias comparações”<sup>446</sup>. Os animais, continua

---

<sup>443</sup> *Ibid.*

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>445</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 195

<sup>446</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, *op. cit.*, p. 111.

Condillac, “inclusive se aperfeiçoam; pois, no início, não sabem todas estas coisas como as sabem quando têm mais experiência”<sup>447</sup>. Por “todas estas coisas” que os animais sabem, Condillac refere-se às descobertas dos animais que aprendem, por exemplo, “a tocar, a ver, a caminhar, a nutrir-se, a defender-se, a velar por sua conservação”<sup>448</sup>.

Assim, embora Condillac reconheça que os animais atinjam relativamente cedo o termo de sua perfeição e que eles sejam então limitados, sua limitação não se deve à ausência de uma faculdade particular – como pensa Rousseau a respeito da perfectibilidade –, e sim ao número de suas carências. Em comparação à espécie humana, os animais têm poucas carências e estas são satisfeitas sem demora.

Segundo Condillac, a limitação das carências explica também por que os animais não se aperfeiçoam enquanto espécie. Tal perfectibilidade consiste em um progresso que se produz ao longo das diferentes gerações da espécie. Para tanto, a capacidade de invenção não é suficiente; é preciso também, segundo Condillac, uma linguagem articulada que permita a transmissão dos conhecimentos adquiridos. Para Condillac, tal linguagem é decisiva para explicar a perfectibilidade de espécie que é observada na espécie humana.

Ora, não há senão muito pouco comércio de ideia entre os animais, mesmo entre aqueles que formam uma espécie de sociedade. Cada um é, portanto, limitado apenas à sua própria experiência. Na impotência de comunicar suas descobertas e erros particulares, recomeçam a cada geração os mesmos estudos, e se detêm depois de ter feito o mesmo progresso; o corpo de sua sociedade se encontra na mesma ignorância que cada indivíduo, e suas operações oferecem sempre os mesmos resultados.<sup>449</sup>

Não há ruptura entre o homem e o animal. Em ambos os casos, o sistema dos conhecimentos consiste em um conjunto de turbilhões nos quais as cadeias de ideias girando em torno das carências. A linguagem dos animais é menos desenvolvida, porque os turbilhões de carências não se multiplicaram suficientemente para que os animais inventem uma linguagem articulada. Tal invenção foi necessária apenas à espécie

---

<sup>447</sup> *Ibid.*

<sup>448</sup> *Ibid.*

<sup>449</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, *op. cit.*, p. 113.



humana. A linguagem articulada é tão sujeita, como todas as faculdades da mente, aos princípios do sistema dos conhecimentos dos animais. Ela é, com efeito, parte desse sistema. O uso da palavra torna-se em seguida um elemento importante na multiplicação das necessidades humanas.

Nenhuma diferença entre homem e animal é absoluta em Condillac. Ele admite com efeito que alguns animais domésticos sejam capazes de conhecer o significado de nossas palavras e, graças a estas, de entender o que pensamos. Tal capacidade se manifesta apenas quando a necessidade existe: se eles não fossem capazes de compreender algumas de nossas palavras, os cachorros não gozariam das vantagens decorrentes da vida entre os humanos<sup>450</sup>. Casos individuais como este provam que a faculdade nasce da carência. Para Condillac, o uso da linguagem articulada entre os animais resta todavia extremamente limitado, já que eles não têm necessidade dela. Em geral, para os animais basta a linguagem de ação:

Mas, já que os indivíduos que são organizados da mesma maneira experimentam as mesmas necessidades, as satisfazem por meios parecidos, e se encontram em circunstâncias semelhantes, é necessário que façam cada um os mesmos estudos, e que tenham em comum o mesmo fundo de ideias. Podem, portanto, ter uma linguagem, e tudo prova que com efeito tenham. Eles se requisitam e se ajudam: falam de suas carências, e esta linguagem é mais extensa quanto mais carências tiverem, e quanto mais possam se ajudar mutuamente.<sup>451</sup>

As carências são determinantes para explicar a extensão da linguagem de ação de cada espécie, haja vista que elas são o motivo pelo qual a linguagem existe: na linguagem de ação, comunica-se para pedir ajuda, isto é, para atender alguma necessidade. Os signos que constituem a linguagem de ação em uma determinada espécie dependem das carências dos animais de tal espécie. Quanto mais carências, mais signos, e mais vasta é a linguagem.

---

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 118.

Os gritos inarticulados e as ações do corpo são os signos de seus pensamentos; mas para isto é preciso que os mesmos sentimentos ocasionem, em cada um, os mesmos gritos e os mesmos movimentos; e por conseguinte, é preciso que se assemelhem até mesmo na organização exterior. Aqueles que habitam os ares e aqueles que rastejam sobre a terra não poderiam se comunicar sequer as ideias que têm em comum.<sup>452</sup>

Não basta que as carências sejam as mesmas para que haja a possibilidade de comunicação. Os meios de expressão das carências – a organização exterior – devem também ser os mesmos. Para que a fome, por exemplo, desperte uma ação semelhante em um animal e em outro, é preciso que a organização exterior de tais animais seja semelhante. O pássaro e a cobra sentirão a mesma fome, mas eles jamais serão capazes de se comunicar esse sentimento. Na linguagem de ação, o signo é natural; não há mediação ou convenção, o signo sendo o produto imediato da constituição orgânica.

A linguagem de ação limita-se então às carências da espécie. Este não é o caso da linguagem articulada que, segundo Condillac, é um traço específico da espécie humana.

Há animais que sentem como nós a carência de viver juntos: mas à sua sociedade falta esta mola propulsora que confere todos os dias novos movimentos à nossa, e que a faz tender a uma maior perfeição.

Esta mola é a palavra. Mostrei alhures o quanto a linguagem contribui aos progressos do espírito humano. É ela que preside as sociedades, e este grande número de hábitos que um homem que vivesse só não contrairia. Princípio admirável da comunicação das ideias, ela faz circular a seiva que dá às artes e às ciências o nascimento, o crescimento e os frutos.

Devemos tudo àqueles que têm o dom da palavra, isto é, àqueles que, falando para dizer algo, e para fazer ouvir e sentir o que dizem, difundem em seus discursos a luz e o

---

<sup>452</sup> *Ibid.*

sentimento. Nos ensinam a copiá-los até na maneira de sentir: sua alma passa a nós com todos os seus hábitos; a eles devemos o pensamento.<sup>453</sup>

Graças à linguagem articulada, uma série de hábitos adquiridos por um indivíduo é transmitido aos outros. Enquanto o pensamento dos outros animais emerge das ideias produzidas pelas carências da espécie (os turbilhões), o pensamento na espécie humana emerge da “cópia” dos pensamentos de outros indivíduos. Pelo discurso, sua “alma passa a nós com todos os seus hábitos; a eles devemos o pensamento”<sup>454</sup>.

Entre 1749 e 1753, Buffon defende que os animais da mesma espécie agem de uma maneira uniforme: eles são incapazes de inventar e se copiam uns aos outros<sup>455</sup>. Condillac objeta que os animais agem de maneira semelhante porque compartilham as mesmas carências e a mesma estrutura orgânica. O abade inverte assim a ideia de Buffon: na realidade, são os homens que copiam e é precisamente a cópia que conduz à diversidade da sociedade humana.

É na sociedade, portanto, que há uma diferença mais sensível de homem a homem. Nela, eles se comunicam suas carências, suas experiências: se copiam mutuamente, e forma-se uma massa de conhecimentos que cresce de uma geração a outra. [...]

Porém, uma vez aperfeiçoada a sociedade, ela distribui os cidadãos em diferentes classes, e fornece diferentes modelos para imitar. Cada um, criado no estado ao qual seu nascimento o destina, faz o que vê fazer, e como o vê fazer. Outros cuidam dos hábitos dele por muito tempo, refletem no seu lugar, e ele adquire os hábitos que lhe dão. Mas não se limita a copiar um único homem: copia todos que se aproximam, e é por isso que não se parece exatamente com nenhum deles.

Assim, os homens terminam por serem diferentes porque começaram por serem copistas, e porque continuam a sê-lo; e os animais de uma mesma espécie não agem todos da

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>455</sup> BUFFON, *Histoire Naturelle*, in: *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 156.

mesma maneira senão porque, não tendo o poder de se copiar ao mesmo ponto que nós, não poderiam fazer em sua sociedade estes progressos que variam ao mesmo tempo nosso estado e nossa conduta.<sup>456</sup>

Ao atribuir o poder da cópia à espécie humana, Condillac não abandona sua posição continuísta. Se um tal poder leva à singularidade do ser humano, essa singularidade não fere os princípios do sistema de conhecimento dos animais. Não é que os animais sejam incapazes de copiar uns aos outros, eles apenas não se copiam “ao mesmo ponto que nós”<sup>457</sup>. Eles não se copiam, porque não precisam se copiar. No caso da espécie humana, copiar é possível graças à comunicação e à linguagem articulada, e necessária por causa da multiplicação incessante das carências. A linguagem articulada existe apenas porque na espécie humana há uma complexidade maior de necessidades. A isto Guichet acrescenta a complexidade orgânica e observa que nenhuma das complexidades afasta Condillac da posição continuísta.

Le langage, dont l'importance est marquée par Condillac d'une façon inédite, est cependant finalement (dans le *Traité des sensations*) dérivé de ces deux sources premières [richesse d'organisation et complexité des besoins]. Richesse de la réceptivité et de la régulation (par le toucher) de la sensibilité, richesse de la capacité réalisatrice (par la main), richesse des demandes et des exigences par la multitude des besoins qui met l'homme en demeure d'y répondre, richesse enfin grâce au langage des capacités de relations aussi bien intellectuelles (comparaison entre les idées et production de l'abstraction) qu'objectives (liens entre les hommes), tels sont les caractères spécifiques qui expliquent la singularité humaine dans le système général sans qu'elle constitue d'une manière quelconque une exception à ses règles.<sup>458</sup>

---

<sup>456</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, op. cit., p. 114.

<sup>457</sup> *Ibid.*

<sup>458</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, op. cit., p. 89.

A riqueza de organização alinha-se à complexidade das necessidades que permitem assim explicar a singularidade humana. A maior sensibilidade dos órgãos sensoriais, em particular do tato, permite uma maior complexidade de ideias. Não somente as mãos contribuem para a superioridade do tato, mas também para a capacidade de realização técnica que se torna uma nova fonte de ideias. Como as mãos, a linguagem articulada torna-se igualmente uma fonte de ideias, seja em razão de seu papel na produção de novas relações entre as ideias e a abstração, seja porque permite que os seres humanos vivam em sociedades cada vez mais complexas.

Com efeito, ao evocar a singularidade humana, Condillac considera os meios graças aos quais as ideias se multiplicam: “Mas os animais têm infinitamente menos invenção que nós, seja porque são mais limitados em suas carências, seja porque não têm os mesmos meios para multiplicar suas ideias e fazer com elas combinações de toda espécie”<sup>459</sup>. Uma parte desses meios remete-se imediatamente ao corpo (as mãos, a riqueza dos órgãos sensoriais), outra parte remete-se ao corpo e às carências (a linguagem articulada).

#### **2.4. Revalorização filosófica do animal: do *Ensaio ao Tratado dos animais***

Com a publicação do *Tratado dos animais*, a revalorização filosófica do animal é evidenciada na obra de Condillac. Se, na primeira parte do livro, Condillac volta-se à crítica de Buffon, na segunda parte ele desenvolve um programa de estudo positivo sobre o animal. Trata-se de “iluminar uma verdade muito comum”, a saber, a de que os animais são capazes de aprender e raciocinar<sup>460</sup>. No *Tratado dos animais*, a geração das faculdades e a formação do sistema dos conhecimentos dos animais são explicados conforme o *Tratado das sensações*, publicado apenas um ano antes do *Tratado dos animais*. Com efeito, Condillac propõe uma revisão de sua filosofia do *Ensaio* de 1746 ao *Tratado das sensações* de 1754: no primeiro, o princípio do sistema é a linguagem, enquanto o princípio é a sensação no último. Tal revisão permite compreender a mudança

---

<sup>459</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 105. Condillac apresenta os objetos que compõem o seu estudo e defende a originalidade de sua obra: “Com efeito, qual escritor explicou a geração de suas faculdades; o sistema de seus conhecimentos; a uniformidade de suas operações; sua impotência para formar uma língua propriamente dita, mesmo quando podem articular sons; seu instinto; suas paixões; e a superioridade que o homem tem sobre elas em todos os aspectos? Eis entretanto os principais objetos que proponho explicar. O sistema que apresento não é arbitrário: não é de minha imaginação que o retiro, é da observação; e todo leitor inteligente que voltar-se a si mesmo reconhecerá sua solidez.” *Ibid.*

de posição de Condillac acerca das faculdades dos animais: no *Ensaio*, Condillac defende uma posição conservadora a respeito da racionalidade animal. Examinemos primeiro a limitação das faculdades animais no *Ensaio*, antes de passar a exposição da revisão filosófica elaborada no *Tratado das sensações* e no *Tratado dos animais*.

No *Ensaio*, Condillac afirma que os animais são dotados de faculdades da mente como a percepção, a consciência, a atenção e a reminiscência. Segundo ele, há uma diferença significativa entre os animais e os humanos no que se refere à capacidade de exercer o controle da imaginação.

A semelhança entre nós e os animais prova que eles têm uma alma; a diferença prova que sua alma é inferior à nossa. Minhas análises mostram-no sensivelmente: as operações das almas dos animais limitam-se a percepção, consciência, atenção, reminiscência e uma imaginação sobre a qual não têm controle, enquanto a nossa alma tem muitas outras operações.<sup>461</sup>

O controle da imaginação se deve ao uso da linguagem articulada e dos signos instituídos, motivo pelo qual os animais, contrariamente aos humanos, não têm controle de sua imaginação. A questão aqui reside na diferença entre signos naturais e signos instituídos. Taylor nota que a diferença entre esses dois signos reside no fato de que, por meio dos signos instituídos “os seres humanos podem controlar o fluxo de sua própria imaginação, enquanto os animais seguem precisamente aqueles que são desencadeados neles pela cadeia de eventos”<sup>462</sup>.

Para mostrar como o ser humano torna-se capaz de empregar signos instituídos e de adquirir o controle da imaginação, Condillac dá o exemplo de duas crianças isoladas. Enquanto as crianças permanecem separadas uma da outra, sua imaginação permanece passiva e nada distingue as crianças dos animais.

Enquanto as crianças de que falo vivessem separadas uma da outra, o exercício das operações de suas almas se limitaria à percepção e à consciência, que não cessa

---

<sup>461</sup> CONDILLAC, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, op. cit., p. 74.

<sup>462</sup> TAYLOR Charles, “The importance of Herder”, in: ULLMANN-MARGALIT Edna, MARGALIT Avishai (Eds.), *Isaiah Berlin, A celebration*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 50.

quando dormimos; à atenção, que ocorre todas as vezes em que uma percepção nos afeta de maneira particular; à reminiscência, quando circunstâncias que nos impressionam se apresentam antes que as ligações formadas sejam rompidas; e ao exercício da imaginação, ainda que restrito. A percepção de uma necessidade se ligaria, por exemplo, à do objeto que tivesse servido para precipitá-la. Mas ligações como essas, formadas ao acaso e sem o auxílio da reflexão, não poderiam subsistir por muito tempo. Um dia, o sentimento da fome lembraria uma árvore cheia de frutos que uma delas havia visto; no outro, essa árvore teria sido esquecida, e o mesmo sentimento lembraria outro objeto. Portanto, o exercício da imaginação não se encontraria ao alcance delas, pois seria mero efeito das circunstâncias sem que se encontrassem.<sup>463</sup>

O controle sobre o exercício da imaginação torna-se possível a partir do momento em que a reflexão participa nas ligações de ideias. No caso das crianças isoladas, as ligações ocorrem entre a ideia da necessidade e a do objeto capaz de satisfazê-la. Quando não há participação da reflexão nesse processo, a imaginação é passiva e o seu exercício é restrito. Na ausência da reflexão, as circunstâncias determinam quais ideias serão ligadas – um dia, a ideia de uma necessidade é ligada a um objeto, no dia seguinte ela será ligada a outro. Tais ligações são formadas ao acaso, afirma Condillac, e não subsistem por muito tempo.

O poder sobre o exercício da imaginação é alterado quando as duas crianças se encontram e iniciam uma comunicação. No início, a comunicação se limita aos signos naturais, isto é, à linguagem de ação que “em seus começos [...] não poderia consistir, verossimilmente, em mais do que contorções e agitações violentas”<sup>464</sup>.

Quando as crianças comessem a conviver, surgiriam oportunidades para que exercessem as primeiras operações, e o contato recíproco entre elas as levaria a ligar aos gritos de cada paixão as percepções de que eles

---

<sup>463</sup> CONDILLAC, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, op. cit. p. 173.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 175.

são os signos naturais. Tais gritos seriam de ordinário acompanhados de algum movimento, gesto ou ação cuja expressão fosse ainda mais sensível. Por exemplo, se uma delas sofresse com a privação de um objeto que suas necessidades haviam tornado necessário, não recorreria a gritos, mas se esforçaria antes para obter o objeto, agitaria a cabeça, os braços e todas as partes do corpo. A outra, comovida com o espetáculo, fixaria os olhos no mesmo objeto e, sentindo passar pela alma um sentimento que ainda não seria capaz de explicar, sentiria o sofrimento de sua companheira.<sup>465</sup>

Assim, a comunicação das crianças se restringe no início às ações do corpo que decorrem imediatamente da paixão experimentada. Graça a essas ações, uma criança então é capaz de comunicar a paixão que ela experimenta à outra criança. Com a repetição de experiências do mesmo tipo, as crianças se familiarizam com o uso dos signos e começam a usá-los voluntariamente. Elas tornam-se capazes de exprimir um sentimento que elas experimentaram no passado, mesmo que a paixão não esteja mais presente.

De início, cada uma delas adquiriria o hábito de conhecer com esses signos os sentimentos experimentados pela outra num dado instante; depois se serviriam desses signos para comunicar entre si os sentimentos experimentados por cada uma delas. Aquela que, por exemplo, reencontrasse um lugar em que sentira medo, imitaria os gritos emitidos e os movimentos realizados, signos desse sentimento que advertiriam a outra para que não se expusesse ao mesmo perigo.<sup>466</sup>

O uso voluntário dos signos naturais ensina às crianças a ligar ideias a signos que são arbitrários, na medida em que estes últimos não derivam de uma paixão experimentada no momento presente. As crianças adquirem o hábito de ligar ideias a signos arbitrários, e tal hábito lhes permite criar uma nova linguagem: eles articulam

---

<sup>465</sup> *Ibid.* p. 173.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 174.



“novos sons e, repetindo-os muitas vezes, acompanhando-os de algum gesto que indicasse o objeto que quisessem fazer notar, acostumar-se-iam a dar nomes às coisas”<sup>467</sup>.

Para Condillac, a memória exerce um papel crucial na criação da nova linguagem. É com efeito a memória que permite à criança empregar um signo para exprimir uma paixão experimentada no passado. Sem memória, não há uso voluntário do signo. O exercício da memória permite às crianças adquirir o controle da imaginação e, com a reflexão, instituir signos – fazem “com a reflexão o que não faziam com o instinto”<sup>468</sup>. A importância da memória é destacada por Condillac no trecho abaixo.

Um começo de memória basta para nos começar a nos tornar mestres do exercício de nossa imaginação. Um único signo arbitrário é suficiente para que uma ideia desperte por si mesma, e consiste nisso, sem dúvida, o primeiro grau mínimo de memória, e da potência que adquirimos em relação à imaginação. O poder que a imaginação nos confere de dispor de nossa atenção é o mais fraco possível. Mesmo assim, ele começa a tornar sensível a vantagem dos signos, e é apropriado para que ao menos se perceba em que ocasiões pode ser útil ou necessário inventar signos. Com isso, aumenta o exercício da memória e da imaginação; desde então, a reflexão também poderá ser mais exercitada; e, retroagindo sobre a imaginação e sobre a memória, que produziram tal exercício, propicia a estas, por seu turno, mais exercício ainda. Portanto, graças ao auxílio que essas operações se prestam umas às outras, elas contribuem reciprocamente para o seu próprio progresso.<sup>469</sup>

Há uma relação de assistência mútua entre a memória e a reflexão: a memória conduz à instituição dos signos. Quanto mais signos, maior é o progresso da reflexão; quanto mais reflexão, maior é o progresso da memória.

---

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 174. Vale notar que a crítica de Condillac ao instinto, vista acima, não existe ainda no *Ensaio*: ela é exposta apenas no *Tratado dos animais*, após o *Tratado das sensações*.

<sup>469</sup> CONDILLAC, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, *op. cit.* p. 77.

When using memory, the mind proceeds differently. Instead of passively associating ideas of past events upon the prompt of a current perception or thought, it voluntarily invokes a certain aspect of a past event. It thereby generates an idea that can function as a sign which partially represents a previously experienced episode as a whole. When making use of this sign function, the mind is able to think of its past experiences without necessarily feeling what was involved in having the experiences in question.<sup>470</sup>

Em suma, sem memória não há uso dos signos instituídos. E sem os signos instituídos, a imaginação não é controlada; e ainda, sem o controle da imaginação, a reflexão é consideravelmente limitada. No *Ensaio*, todos esses elementos marcam a vantagem do ser humano sobre os outros animais.

Do que se conclui que os animais não têm memória, e, embora tenham imaginação, esta não está ao seu dispor. Só representam uma coisa ausente quando, no cérebro, a imagem está intimamente ligada a um objeto presente. Não é a memória que os conduz a um lugar em que outrora encontraram alimento; o sentimento de fome está tão fortemente ligado a ideias desse lugar, e do caminho que leva a ele, que estas despertam, tão logo sintam fome. Não é a memória que os põe a fugir de predadores que os atacam; outros de sua espécie foram devorados diante de seus olhos, os gritos emitidos nessas cenas terríveis despertaram em sua alma sentimentos de dor de que são signos naturais, e eles fogem. Quando os algozes reaparecem, os mesmos sentimentos são retraçados nas vítimas, e como foram produzidos pela primeira vez em ocasião semelhante, a ligação acontece, e eles fogem novamente.<sup>471</sup>

---

<sup>470</sup> WALDOW Anik, “Condillac on being human: Language and reflection reconsidered”, In: *European Journal of Philosophy*, 29:2, 2022, p. 507.

<sup>471</sup> CONDILLAC, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, op. cit., p. 72.

Mesmo no *Ensaio*, a diferença entre o homem e o animal é de grau, pois há uma continuidade entre signo natural e signo instituído<sup>472</sup>. Com efeito, o uso dos signos instituídos representa um estágio de desenvolvimento superior que, como visto, deriva do uso dos signos naturais.

Condillac also thought that institutional signs resulted from a long process growing out of the original use of natural signs. It is precisely owing to their institutional character that articulated linguistic signs mark most clearly the boundary between human thought and the merely instinctive use of signs and instinctive behavior. They represent the stage of sign development that differentiates humans from beasts, but this stage resulted from those originally natural signs in the same way as thought was the product of “sensation transformée.”<sup>473</sup>

Na passagem a seguir, Ricken comenta que os signos instituídos conduzem à dimensão história da espécie humana. Eis aí a perfectibilidade de espécie que é restrita à espécie humana em Condillac (inclusive no *Tratado dos animais*).

Human beings, however, emancipate themselves from the stage of a merely passive assimilation to nature, at which animals remain, owing to their ability to create language. With the help of the mutual development of language and thought, human society assumes an active and creative role and enters into a historical dimension, since language allows social experience to accumulate and to be handed down from generation to generation.<sup>474</sup>

---

<sup>472</sup> Condillac reconhece mais tarde que os signos naturais se confundem com os instituídos, e que não deveria tê-los distinguido tanto como fez no *Ensaio*. CONDILLAC, *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, texte établi, présenté et annoté par G. Le Roy, Paris, Puf, 1953, p. 85. Nesse sentido, Charrak escreve: “les signes naturels deviennent progressivement conventionnels, à mesure que la réflexion les écarte des idées auxquelles ils sont originalement liés – les premiers mots conventionnels étaient prononcés en présence des objets, de tel façon que les hommes pouvaient convenir entre eux de leur signification.” CHARRAK André, *Empirisme et métaphysique. L’« Essai sur l’origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, p. 79. Ver também SCHWARTZ Élisabeth, « Le statut des signes et la présupposition mutuelle de la nature et de l’art dans le système de Condillac », *Les Études philosophiques*, 128, 2019/1, p. 19-55.

<sup>473</sup> RICKEN Ulrich, *Linguistic, anthropology and philosophy in the French Enlightenment*. Londres, Nova York, Routledge, 1994, p. 263.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 336.

Apesar de ser uma diferença de grau, a diferença entre o homem e o animal no *Ensaio* é considerável. Condillac, autor do *Ensaio*, é mais conservador do que Locke a respeito da razão animal: o filósofo inglês admite que os animais possam raciocinar, apesar de não poderem combinar ideias simples e formar ideias abstratas. Ao negar aos animais a memória e a capacidade de usar signos artificiais, Condillac se vê obrigado a negar-lhes inclusive reflexão. No *Ensaio*, Condillac acusa Locke de ter se equivocado quanto à razão dos animais: “Se esse filósofo tivesse percebido que só podemos raciocinar se utilizarmos signos de instituição, teria reconhecido que os animais são totalmente incapazes de raciocínio<sup>475</sup>”. Tal posição provoca surpresa no leitor do *Tratado dos animais*, indicando a que ponto a ausência do controle da imaginação pesa contra os animais no *Ensaio*.

Com efeito, Condillac defende no *Ensaio* a tese segundo a qual a linguagem não é uma faculdade como as outras, mas, como afirma Charrak, o “instrumento principal do desenvolvimento do pensamento”<sup>476</sup>. Para além da opinião corrente segundo a qual a linguagem serve para comunicar o pensamento, Condillac afirma que a linguagem serve para desenvolver o pensamento posto que ela participa da produção mesma das faculdades. Aqui reside a originalidade do *Ensaio*, conforme observa Salles ao notar como Locke se inscreve na tradição que Condillac procura superar com o *Ensaio*.

É verdade que Locke também abordou a linguagem, mas na filosofia de Condillac ela adquire outra importância e uma nova função é atribuída aos signos linguísticos. Se o filósofo inglês dedicou o terceiro livro de seu *Ensaio* exclusivamente ao estudo dos signos – estudo esse que, vale lembrar, Locke nomeou semiótica –, ele o relegou a um papel secundário ainda que de extrema importância. Aos olhos de Condillac, devido a esse equívoco o empirista inglês não levou seu exame tão longe quanto poderia. Entendendo os signos unicamente como instrumentos para comunicação de um discurso mental, isto é, como expressão das ideias encadeadas em nosso

---

<sup>475</sup> CONDILLAC, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, op. cit., p. 139.

<sup>476</sup> CHARRAK André, *Empirisme et métaphysique. L'« Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, p. 72.

entendimento, Locke não percebeu o lugar da linguagem na produção das faculdades superiores do espírito. Em sua semiótica, a função dos signos ficava restrita a essa expressão das proposições mentais que, a rigor, preexistiriam à própria linguagem e deveriam fornecer o padrão de sua correção.<sup>477</sup>

Para entender o papel que Condillac atribui à linguagem na produção das faculdades intelectuais, é importante pensarmos no método da análise. Lembremos que, no *Ensaio*, Condillac afirma que o “único meio para adquirir conhecimentos é remontar à origem de nossas ideias, acompanhar a sua geração e compará-las sob todas as relações possíveis; a isso se chama analisar”<sup>478</sup>. A análise consiste na operação de decomposição das ideias complexas em ideias simples, de comparação das ideias simples de modo a encontrar relações entre elas, e então de recomposição das ideias segundo essas relações. Vejo algo que contém a cor azul, decompou; comparo essa cor azul à minha frente com outros objetos na minha memória nos quais, também decompostos, encontro a cor azul; percebo a semelhança; e assim nasce o signo e a ideia geral de azul. A formação da ideia geral não ocorre, assim, se não há signo. Com a análise, uma ordem é atribuída às ideias, as quais podem então ser apresentadas num discurso, sucessivamente.

Le premier objet du langage est [...] d’analyser la pensée. En effet nous ne pouvons montrer successivement aux autres, les idées qui coexistent dans notre esprit, qu’autant que nous savons nous les montrer successivement à nous-mêmes ; c’est-à-dire, que nous ne savons parler aux autres qu’autant que nous savons nous parler. On se tromperait, par conséquent, si l’on croyait que les langues ne nous utiles que pour nous communiquer mutuellement nos pensées.

C’est donc comme méthodes analytiques que nous les devons considérer, et nous ne les connaissons parfaitement

---

<sup>477</sup> SALLES DE OLIVEIRA Fernão, “Apresentação”, in: CONDILLAC, *Lógica e outros escritos*, op. cit., p. 6.

<sup>478</sup> CONDILLAC, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, op. cit., p. 88.

que lorsque nous aurons observé comment elles ont analysé la pensée.<sup>479</sup>

Segundo Condillac, ao adquirir autonomia com relação ao uso dos signos, isto é, ao usá-los a seu bel-prazer, algo de qualitativo muda entre homem e animal. A importância para essa mudança se atenua entre o *Tratado das sensações* e o *Tratado dos animais*, onde a diferença entre homem e animal é apenas de grau. Abaixo, Salles explica o papel dos signos no desenvolvimento das operações da alma no *Ensaio* de Condillac.

É desses últimos [signos instituídos] que dependem os progressos das operações superiores da alma. Sem eles, as ligações entre as ideias são realizadas acidentalmente, dependendo sempre da percepção e da afecção dos sentidos. Mas de posse desse tipo de signos, os homens podem evocar e comparar ideias representadas pelos termos linguísticos, estabelecer relações, refletir e realizar análises e sínteses autonomamente. Numa palavra: com o uso dos signos artificiais o homem, que antes deles apenas reage ao ter seus sentidos afetados pelos objetos externos, torna-se senhor das operações da alma, dirigindo-as a seu bel-prazer. É essa autonomia que permite o desenvolvimento pleno das operações da alma.<sup>480</sup>

Em uma carta a Maupertuis em 1752, Condillac escreve: “Eu gostaria que você tivesse mostrado como os progressos da mente dependem da linguagem. Eu tentei fazê-lo em meu *Ensaio*, mas errei e dei demasiada importância aos signos”<sup>481</sup>. A importância da linguagem permanece nas obras posteriores como no *Tratado das sensações*, mas uma mudança é significativa: a sensação, a carência, o prazer e a dor são afirmados enquanto princípios de conhecimento anteriores à linguagem e aos signos instituídos. Há, enfim, uma reflexão animal que precede o uso dos signos humanos artificiais.

---

<sup>479</sup> CONDILLAC, “Grammaire”, *op. cit.*, p. 442. Para estudos mais aprofundados a respeito da análise e da linguagem em Condillac, ver BRUNSCHVICG Léon, « Le progrès de l’analyse réflexive (I : Condillac et Maine de Biran) », *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses*, 6-3, 1926, p. 224-256 ; et ROUSSEAU Nicolas, *Connaissance et Langage chez Condillac*, Genebra, Droz, 1986.

<sup>480</sup> SALLES DE OLIVEIRA Fernão, “Apresentação”, in: CONDILLAC, *Lógica e outros escritos*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>481</sup> CONDILLAC, Carta a Maupertuis, 25 junho 1752, in: *id.*, *Œuvres philosophiques de Condillac*, *op. cit.*, v. II, p. 536.

A afirmação de tal reflexão animal se inscreve no projeto condillaquiano de refundar o empirismo sobre a sensação realizado no *Tratado das sensações* – o “juízo, a reflexão, os desejos, as paixões, etc., são apenas a própria sensação que se transforma de maneira diferente”<sup>482</sup>. No *Ensaio*, a importância da linguagem ameaça o projeto, como observa Dagognet: “Há o risco de restaurar o sonho metafísico de um pensamento que se separa do sensível e de restabelecer um dualismo que, no entanto, pretendia-se afastar”.<sup>483</sup> Dagognet nota, ainda, que a importância da linguagem no *Ensaio* conduz a uma desvalorização da sensorialidade que está associada ao rebaixamento dos animais. Com efeito, se a sensorialidade é reestabelecida no *Tratado das sensações*, o mesmo acontece com a razão animal. Na passagem abaixo, é o próprio Condillac que se pronuncia sobre a revisão de suas posições, do *Ensaio* ao *Tratado das sensações*.

Parece que a natureza nos deu o uso integral de nossos sentidos no mesmo instante em que ela os formou, e que sempre servimo-nos deles sem estudo, só porque hoje já não somos obrigados a estudá-los.

Eu tinha esses preconceitos quando publiquei meu *Ensaio* [...]. O princípio que determina o desenvolvimento das faculdades do espírito humano é simples; está encerrado nas próprias sensações: pois, sendo todas necessariamente agradáveis ou desagradáveis, a estátua tem interesse em gozar daquelas e se furtar destas. Ora, convencer-vos-ei de que este interesse basta para dar lugar às operações do entendimento e da vontade.<sup>484</sup>

Antes da reflexão que se desenvolve graças ao uso de signos instituídos (*Ensaio*), há a reflexão que torna possível a satisfação das carências mais elementares, que permite a fuga da dor e busca do prazer, que permite, enfim, a instrução dos sentidos (aprender a ver, ouvir, degustar, cheirar, tocar<sup>485</sup>). Se, no *Ensaio*, a noção de reflexão conduz à exclusão dos animais, no *Tratado das sensações* o resultado é inverso: antes de humana, a reflexão é animal. Dito isso, não se trata de anular o que foi afirmado no *Ensaio*, como destaca Pimenta abaixo, mas de explorar um princípio mais profundo.

---

<sup>482</sup> CONDILLAC, *Tratado das sensações, op. cit.*, p. 11.

<sup>483</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004, p. 121.

<sup>484</sup> CONDILLAC, *Tratado das sensações, op. cit.*, p. 55.

<sup>485</sup> *Ibid.*

Não se trata de cancelar o *Ensaio*, apenas de (re)lê-lo pelo prisma dessa advertência. Condillac mostra no *Tratado das sensações* que o uso dos signos não é, tudo bem pensado, condição para o uso do entendimento, mas apenas (o que já é muito) a condição para a ampliação e o progresso desse uso, instrumento sem o qual o entendimento permaneceria como que escravo do anseio de prazer e da repulsa pela dor que engendram e incitam a vontade.<sup>486</sup>

No *Tratado das sensações*, afirma-se a origem prática dos conhecimentos. Os primeiros conhecimentos são relativos às carências, ao prazer e à dor, enfim, à ação. Há então uma prioridade lógica dos conhecimentos práticos sobre os teóricos.

Assim, quando trato das ideias adquiridas pela estátua, não pretendo que ela tenha mais do que conhecimentos práticos. Toda a sua luz é propriamente um instinto [...]. Para adquirir conhecimentos teóricos, é preciso necessariamente ter uma linguagem, pois há que se classificar e determinar as ideias: o que se supõe signos empregados com método.<sup>487</sup>

No *Ensaio*, o conhecimento começa com a linguagem e então com a análise. No *Tratado das sensações*, a análise, método de decomposição e recomposição das ideias, não é mais considerado como uma condição necessária para o conhecimento. Há um conhecimento prático que não depende da instituição dos signos e que inclusive prevalece sobre tal instituição. A respeito desse prevalecimento, Monzani escreve:

O *Tratado das sensações* mostra, de forma inequívoca, o primado da dimensão prática sobre a dimensão teórica, no sentido em que é fundante desta última. O teórico aparece como uma espécie de camada semântica que se sobrepõe

---

<sup>486</sup> PIMENTA Pedro Paulo G., “Condillac e a crítica da metafísica; ou, rumo a uma ‘ciência sem nome’”, in: CONDILLAC, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, op. cit., p. 22.

<sup>487</sup> CONDILLAC, *Tratado das sensações*, op. cit., p. 147.



a outra mais original, a das ações determinadas pelas necessidades. O teórico subordina-se definitivamente ao prático e é na camada mais originária, das afecções originárias (dor/prazer), das necessidades e dos desejos, que brota um sentido original, primordial, balbuciante, mas que será decisivo. A potência dos signos e a da linguagem, assim como sua importância, são, sem dúvida, mantidas, mas alocadas num outro nível, que é derivado. De agora em diante, o homem é um ser essencialmente movido pelo prazer, pela necessidade e pelo desejo.<sup>488</sup>

A semiótica deriva da biologia e a ela é subordinada. No *Tratado das sensações*, portanto, inclusive a linguagem e o conhecimento teórico são remetidos às sensações, ao prazer e à dor, às carências. A linguagem de ação, língua dos signos naturais, é compreendida como elo intermediário entre o biológico e a língua instituída. Se, no *Ensaio*, Condillac afirma que a diferença entre homem e animal “não se deve unicamente à sua conformação”<sup>489</sup>, este não é o caso no *Tratado dos animais*. Neste, a diferença entre homem e animal é remetida à dimensão biológica. Ao comentar a mudança de Condillac entre o *Ensaio* e o *Tratado*, Ehrard afirma que, no *Tratado*, a superioridade das faculdades intelectuais humanas é referida à fisiologia.

Pour sauvegarder, malgré tout, la supériorité de l'âme humaine sur celle des bêtes, il [Condillac] était alors conduit à insister sur le rôle du langage articulé dans le développement de la pensée réfléchie : le progrès de l'imagination et de la mémoire exigeait, selon lui, l'invention de ces signes arbitraires que sont les mots ; de plus, grâce à cet écran protecteur qui s'interpose entre elle et les choses, notre âme cesse d'être immédiatement dépendante des objets du monde extérieur, auxquels les animaux demeurent, pour leur part, étroitement rivés. Cette théorie si originale soulevait cependant une nouvelle question : pourquoi les animaux ne sont-ils pas capables,

---

<sup>488</sup> MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995, p. 256.

<sup>489</sup> CONDILLAC, *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, op. cit., p. 75.

eux aussi, d’inventer de tels signes ? [...] En 1746 il voyait dans la vie sociale la condition nécessaire de l’apparition du langage, et citait le cas d’un enfant sauvage de Lithuanie, resté tout proche de la vie animale. Mais lorsqu’il revient en 1754 très brièvement, sur cette question épineuse, il la résout d’une manière assez différente. Si les bêtes, pourtant douées de sensibilité, n’ont pas les mêmes facultés intellectuelles que nous, écrit-il alors, c’est pour une raison d’ordre physiologique [...].<sup>490</sup>

No *Tratado dos animais*, Condillac afirma que a superioridade das faculdades humanas se deve à multiplicação das carências na espécie humana. Com efeito, a linguagem articulada é considerada como um elemento dentre outros na dinâmica da necessidade e da satisfação da necessidade. Apenas na espécie humana as carências se multiplicam o bastante para que surja a linguagem articulada. Uma vez formada a língua, ela se complexifica, assim como se multiplicam as carências, formando uma cadeia cujo fim é indeterminado<sup>491</sup>.

## 2.5. Perfectibilidade dos animais: Condillac contra Rousseau e Monboddo

Quanto à perfectibilidade dos animais, Condillac é mais audacioso do que Rousseau e seus contemporâneos. Comparar sua posição à de Rousseau torna-se ainda mais relevante, considerando a influência deste último sobre diversos filósofos, não apenas franceses, mas também britânicos, como Lord Monboddo, Thomas Reid e Adam Ferguson. Rousseau afirma que a perfectibilidade é o que distingue os seres humanos dos outros animais. O termo foi cunhado por Turgot em 1750, mas ganhou destaque graças a Rousseau, que toma a perfectibilidade como critério de demarcação entre homem e animal. De fato, Rousseau entende que os animais são capazes de sensações e ideias, diferentemente dos defensores do automatismo, e inclusive que eles são capazes de linguagem de ação, na esteira de Condillac. A respeito da origem das línguas, Rousseau escreve: “Eu poderia simplesmente citar ou repetir aqui as pesquisas que o Abade de

---

<sup>490</sup> EHRARD Jean, *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 685.

<sup>491</sup> MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995, p. 50.

Condillac fez sobre este assunto [origem das línguas], as quais confirmam todos os meus pensamentos e talvez tenham me dado as primeiras ideias a este respeito”<sup>492</sup>.

De fato, um dos aspectos fundamentais da crítica de Rousseau à tradição filosófica é a sua rejeição da ideia de que a linguagem seja um atributo exclusivo da espécie humana. Nessa perspectiva, Rousseau defende que o ser humano em seu estado natural se comunica como os animais através do “grito da natureza”, uma vez que vive predominantemente solitário, em um estado idílico de harmonia com a natureza. Esse “grito da natureza” remete a linguagem de ação proposta por Condillac, cujo conceito foi inicialmente apresentado em 1746 com a publicação do *Ensaio*. Rousseau afirma: “A primeira linguagem do homem, a mais universal, a mais enérgica e a única que ele precisou antes de ter que persuadir homens reunidos, é o grito da natureza”<sup>493</sup>. Neste estágio de desenvolvimento, o homem não se distingue de outros animais, e é precisamente esse o ponto crítico da argumentação de Rousseau. Ele escreve que a comunicação entre os seres humanos não exigia “uma linguagem muito mais refinada do que a dos corvos ou dos macacos [...] Gritos inarticulados, muitos gestos e alguns ruídos imitativos devem ter composto por muito tempo a língua universal.”<sup>494</sup>

Daí a posição de Rousseau na polêmica sobre a humanidade dos orangotangos<sup>495</sup>. Seriam essas criaturas homens selvagens que não desenvolveram sua humanidade devido a alguma razão circunstancial, ou seriam animais? A seguir, Rousseau expressa sua desconfiança em relação às razões adotadas pelos autores que negam a humanidade aos orangotangos.

On ne voit point les raisons sur lesquelles les auteurs se fondent pour refuser aux animaux en question le nom d’hommes sauvages, mais il est aisé de conjecturer que c’est à cause de leur stupidité et aussi parce qu’ils ne parlaient pas, – raison faibles pour ceux qui savent que,

---

<sup>492</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, in: *id.*, *Œuvres complètes*, Paris, Imprimerie de Decourchant, 1831, p. 265.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>495</sup> Orangotango, à época, engloba os grandes macacos antropóides como chimpanzé, bonobo, gorila e orangotango. Cf. TINLAND Franck, *L’homme Sauvage: homo ferus et homo sylvestris*, Paris, L’Harmattan, 2003, p. 95.

quoique l'organe de la parole soit naturel à l'homme, la parole elle-même ne lui est pourtant pas naturelle.<sup>496</sup>

No mesmo sentido, Monboddo escreve no primeiro volume de *Origin and Progress of Language*, de 1773:

That my facts and arguments are so convincing as to leave no doubt of the humanity of the orang-outang, I will not take upon me to say; but thus much I will venture to affirm, that I have said enough to make the philosopher consider it as problematical, and a subject deserving to be inquired into.<sup>497</sup>

Ao aproximar Rousseau e Monboddo, Arthur Lovejoy caracteriza o estado de natureza defendido pelos dois primeiros como uma condição de “pura animalidade, na qual nossos ancestrais não possuíam linguagem, organização social, quase nenhuma arte prática e, em geral, não se distinguiram dos macacos por realizações intelectuais ou modo de vida”<sup>498</sup>. Sem a linguagem articulada, os seres humanos no estado de natureza não manifestam nenhuma característica aparente que os distinga dos outros animais. Lovejoy nos remete a um texto anônimo, publicado em 1739, que anteciparia as ideias defendidas por Rousseau e por Monboddo. Nesse texto, o autor afirma que os homens, os animais

---

<sup>496</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 366.

<sup>497</sup> MONBODDO James Burnett, *Origin and Progress of Language*, ed. J. Balfour, T. Cadell, vol. 1 (2. ed), London, Edinburgh, 1774, p. 360. Na seguinte passagem Monboddo faz referência explícita a Rousseau e Buffon, lembrando que Buffon assume a posição contrária: “The sum and substance of all these relations is, that the Orang Outang is an animal of the human form, inside as well as outside: That he has the human intelligence, as much as can be expected of an animal living without civility and the arts: That he has a disposition of mind mild, docile and humane: That he has the sentiments and affections common to our species, such as the sense of modesty, of honour, and of justice; and likewise an attachment of love and friendship to one individual so strong in some instances, that the one friend will not survive the other: That they live in society and have some arts of life; for they build huts, and use an artificial weapon for attack and defence, *viz.*, a stick; which no animal merely brute is known to do... They appear likewise to have some civility among them, and to practise certain rites, such as that of burying the dead. It is from these facts that we are to judge whether or not the Orang-Outang belongs to our species. Mr. Buffon has decided that he does not. Mr. Rousseau inclines to a different opinion. The first seems to be sensible of the weight of the facts against him... There are some of our naturalists... who having formed systems without facts, adjust the facts to their prejudicated opinions, believing just as much of them as suits their purpose, and no more. Of this number, I take Mr. Buffon to be, who has formed to himself a definition of man, by which he makes the faculty of speech a part of his essence and nature; and having thus defined man, he boldly avers, that the pure state of nature, in which man had not the use of speech, is a state altogether ideal and imaginary, and such as never had any real existence”. *Ibid.*, p. 289.

<sup>498</sup> LOVEJOY Arthur O, “Monboddo and Rousseau”, *Modern Philology*, v. 30, n. 3, 1933, p. 277.

“vivem juntos em sociedade; agem juntos e em conjunto, especialmente ao atacar elefantes; constroem cabanas e, sem dúvida, praticam outras artes, tanto para subsistência quanto para defesa”. Embora capazes de associar-se e de praticar certas artes, os animais limitam-se ao “primeiro estágio da progressão humana”, pois não inventam a “grande arte da linguagem”<sup>499</sup>. Monboddo escreve:

Wherever there is progress, there must be a beginning; and the beginning in this case can be no other than the mere animal: For in tracing back the progress, where else can we stop? If we have discovered so many links of the chain, we are at liberty to suppose the rest, and conclude, that the beginning of it must hold of that common nature which connects us with the rest of the animal creation.<sup>500</sup>

O debate em torno dos orangotangos se soma ao das ditas crianças selvagens, encontradas após um longo período de isolamento junto aos animais. Como explicar a “falta de humanidade” dessas crianças que se comportam como animais? Seria um defeito de constituição – razão pela qual teriam sido abandonadas nas florestas – ou resultado do isolamento? Sob a perspectiva de Rousseau e de Monboddo, uma vez que a linguagem articulada não é considerada como natural ao homem (ela é criada a um determinado estágio do desenvolvimento), nada impede que a falta de humanidade dessas crianças seja resultado do isolamento. Nesse sentido, seu estado selvagem dever-se-ia à falta das condições necessárias para que suas faculdades sejam desenvolvidas. No final das contas, em Rousseau as crianças selvagens servem como prova de que a linguagem não é algo natural ao ser humano.

Depuis longtemps nous connaissons des « histoires » d'enfants « sauvages ». Elles ont d'abord choqué, comme on l'imagine, ceux qui croyaient à une nature dans l'homme. Des enfants qui ne se tenaient pas orgueilleusement debout, qui ne pouvaient, le moment passé, acquérir très facilement le langage, apparaissaient à

---

<sup>499</sup> ANÔNIMO, *A Philosophical Dissertation upon the Inlets to Human Knowledge*, T. Cooper, London, 1739, p. 268.

<sup>500</sup> MONBODDO James Burnett, *Origin and Progress of Language*, op. cit., vol. 1, p. 146.

l'examen préscientifique comme des anormaux biologiques, et frappés d'idiotie native. Car le scepticisme naissait à la seule lecture des témoignages : une telle arriération semblait ne pouvoir résulter que d'une faiblesse constitutionnelle. Nous le demandons simplement : qui aurait le front, maintenant, de prétendre qu'un enfant isolé prématurément, et longtemps privé du contact des adultes, se porterait spirituellement comme un charme, aurait l'allure altière et l'aptitude littéraire ou mathématique intempestives?<sup>501</sup>

Malson destaca a relevância da sociedade no desenvolvimento das habilidades intelectuais do ser humano<sup>502</sup>. Nesse aspecto, Rousseau e Monbodo compartilham a perspectiva de Condillac<sup>503</sup>. No entanto, diferentemente de Condillac, os dois primeiros reconhecem um critério de distinção entre seres humanos e animais, mesmo que tal critério não seja evidente no estado de natureza. Esse critério é a capacidade de aperfeiçoamento, a perfectibilidade, habilidade que requer certas condições materiais para se concretizar, o que explica a hesitação de Rousseau em excluir a possibilidade de que orangotango pertença à espécie humana (o orangotango talvez seja um homem que

---

<sup>501</sup> MALSON Lucien, *Les enfants sauvages. Mythe et réalité*, Paris, Éditions 10/18, 2014, p. 41.

<sup>502</sup> O médico Jean Itard, leitor de Condillac, escreve: “Jeté sur ce globe sans forces physiques et sans idées innées, hors d'état d'obéir par lui-même aux lois constitutionnelles de son organisation, qui l'appellent au premier rang du système des êtres, l'homme ne peut trouver qu'au sein de la société la place éminente qui lui fut marquée dans la nature, et serait, sans la civilisation, un des plus faibles et des moins intelligents des animaux : vérité, sans doute, bien rebattue, mais qu'on n'a point encore rigoureusement démontrée... Les philosophes qui l'ont émise les premiers, ceux qui l'ont ensuite soutenue et propagée, en ont donné pour preuve l'état physique et moral de quelques peuplades errantes, qu'ils ont regardées comme non civilisées parce qu'elles ne l'étaient point à notre manière, et chez lesquelles ils ont été puiser les traits de l'homme dans le pur état de nature. Non, quoi qu'on en dise, ce n'est point là encore qu'il faut le chercher et l'étudier. Dans la horde sauvage la plus vagabonde comme dans la nation d'Europe la plus civilisée, l'homme n'est que ce qu'on le fait être ; nécessairement élevé par ses semblables, il en a contracté les habitudes et les besoins ; ses idées ne sont plus à lui ; il a joui de la plus belle prérogative de son espèce, la susceptibilité de développer son entendement par la force de l'imitation et l'influence de la société”. ITARD Jean, *Mémoire et Rapport Sur Victor De L'Aveyron*, in: MALSON Lucien, *Les enfants sauvages. Mythe et réalité*, Paris, Éditions 10/18, 2014, p. 127.

<sup>503</sup> Rousseau escreve : “Les enfants commencent par marcher à quatre pieds et ont besoin de notre exemple et de nos leçons pour apprendre à se tenir debout... (l'enfant de Hesse) avait été nourri par des loups... Il avait tellement pris l'habitude de marcher comme les animaux qu'il fallut lui attacher des pièces de bois qui le forçaient à se tenir... en équilibre sur ses deux pieds... Il en était de même de l'enfant qu'on trouva... dans les forêts de Lithuanie et qui vivait parmi les ours. Il ne donnait, dit M. de Condillac, aucune marque de raison, marchait sur ses pieds et sur ses mains, n'avait aucun langage et formait des sons qui ne ressemblaient en rien à ceux d'un homme. Le petit sauvage d'Hanovre qu'on mena, il y a plusieurs années, à la cour d'Angleterre, avait toutes les peines du monde à s'assujettir à marcher sur deux pieds ; et l'on trouva... deux autres sauvages dans les Pyrénées qui couraient par la montagne à la manière des quadrupèdes.” ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 246.

não contou com as condições necessários para aperfeiçoar-se). Segundo Rousseau, graças à perfectibilidade a espécie humana é capaz se libertar das imposições imediatas da sensibilidade e criar novas formas de ação, de sorte que a perfectibilidade está intrinsecamente relacionada com a liberdade.

Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus ou moins : quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête ; Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre.<sup>504</sup>

Dessa forma, Rousseau apresenta uma teoria alternativa à de Condillac para elucidar a diversidade de comportamento e o aperfeiçoamento constatados na espécie humana, em contraste com a uniformidade constatada nas ações e construções das outras espécies animais<sup>505</sup>. Condillac não precisa recorrer a uma faculdade exclusivamente humana para explicar o caso humano, que é explicado apenas pela perspectiva da multiplicação das necessidades do ser humano. Rousseau, no entanto, atribui ao ser humano uma faculdade específica que seria responsável pelo desenvolvimento de todas as outras, e que “reside entre nós tanto na espécie quanto no indivíduo, enquanto um animal é, depois de alguns meses, o que será por toda a sua vida, e sua espécie, depois de mil anos, o que era no primeiro ano desses mil anos”<sup>506</sup>. O exemplo típico empregado por Rousseau diz respeito ao regime alimentar. Referindo-se ao gato e ao pombo, ele argumenta a seguir contra a perfectibilidade dos animais.

---

<sup>504</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 258.

<sup>505</sup> Essa superioridade humana deve ser entendida sob o pano de fundo do pessimismo de Rousseau com relação ao progresso da civilização: “On peut déplorer, et Rousseau ne s'en prive pas, que le ‘concours fortuit de plusieurs causes étrangères’ ait permis à cette aptitude de se développer, affirmer que chaque pas ‘ver la perfection de l'individu’ a été fait aussi « vers la décrépitude de l'espèce’, la ‘perfectibilité’ n'en est pas moins proclamée dans le second *Discours* comme ‘le caractère spécifique de l'espèce humaine’ ”. EHRARD Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 750.

<sup>506</sup> ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 259.

L'une choisit ou rejette par instinct, l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits ou de grains, quoique l'un et l'autre put très-bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il s'était avisé d'en essayer [...].<sup>507</sup>

Segundo Rousseau, a liberdade humana possibilita que o ser humano se aproprie dos diversos instintos animais, permitindo-lhe encontrar, conseqüentemente, “sua subsistência mais facilmente do que faria qualquer um deles”<sup>508</sup>. “Não tendo talvez um instinto que lhe pertença”, afirma Rousseau, a natureza humana tem a liberdade para se moldar a seu bel prazer, como aponta Jean Starobinski: “antes mesmo que o homem primitivo reflita e fale, a natureza deixa de ser para ele um simples condicionamento físico”<sup>509</sup>. No mesmo sentido, Jean-Luc Guichet comenta que a perfectibilidade implica uma capacidade de variação “quase ilimitada”, que manifesta a propriedade de um ser que nunca parar de mudar, que “sempre poder se diferenciar dele mesmo, o que o distingue do animal, que jamais conhece essa possibilidade e que permanece preso, fixo, em sua identidade estagnada”<sup>510</sup>. A passagem a seguir evidencia a afinidade entre Rousseau e Monboddo:

But I think I am at liberty to set hypothesis against hypothesis, and to suppose that man, so far from continuing the same creature, has varied more than any other being that we know in Nature. And tho' his nature may in some sense be said to be the same, as he has still the same natural capabilities as he had from the beginning; yet this nature is, by its original constitution, susceptible

---

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 247. No *Emílio*, Rousseau rejeita à crítica ao instinto de Condillac, defendendo o instinto do cão. ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 348.

<sup>509</sup> STAROBINSKI Jean, *Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 312.

<sup>510</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières, op. cit.*, p. 251.



of greater change than the nature of any other animal known. And that, in fact, it has undergone the greatest changes, is proved, I say, [...] from the general history of mankind, by which it appears, that there has been a gradual progress in arts and manners among the several nations of earth [...].<sup>511</sup>

A respeito da separação entre homem e animal, Thomas Reid adota uma posição semelhante à de Rousseau. Na passagem a seguir, Reid compara a perfectibilidade a uma semente que é plantada na natureza humana, que brota e se desenvolve graças à cultura humana.

Of the various powers and faculties we possess, there are some which nature seems both to have planted and reared, so as to have left nothing to human industry. Such are the powers which we have in common with the brutes, and which are necessary to the preservation of the individual, or the continuance of the kind. There are powers, of which nature hath only planted the seeds in our minds, but hath left rearing of them to human culture. It is by the proper culture of these that we are capable of all those improvements in intellectuals, in taste, and in morals, which exalt and dignify human nature; while, on the other hand, the neglect or perversion of them makes its degeneracy and corruption.<sup>512</sup>

Reid entende que os animais são desprovidos da “semente” da perfectibilidade. Ele enfatiza o aspecto potencial da perfectibilidade, na medida em que ela só se realiza à condição de ser cultivada pela cultura. Para Reid, a sociedade é essencial para o desenvolvimento da semente, oculta no estado selvagem.

The two-legged animal that eats of nature’s dainties what his taste or appetite craves, and satisfies his thirst at the

---

<sup>511</sup> MONBODDO James Burnett, *Origin and Progress of Language, op. cit.*, vol. 1, p. 443.

<sup>512</sup> REID Thomas, *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, p. 13.

crystal fountain, who propagates his kind as occasion and lust prompt, repels injuries, and takes alternate labour and repose, is, like a tree in the forest, purely nature's growth. But this same savage hath within him the seeds of the logician, the man of taste and breeding, the orator, the statesman, the man of virtue, and the saint; which seeds, though planted in his mind by nature, yet, through want of culture and exercise, must lie for ever buried, and be hardly perceivable by himself or by others.<sup>513</sup>

Reid adota uma perspectiva semelhante à de Rousseau e de Monboddo no que diz respeito à perfectibilidade e à indistinção entre humanos e animais no estado de natureza<sup>514</sup>. O mesmo se aplica a Adam Ferguson, que em sua obra *Principles of Moral and Political Science* de 1792, aborda a comparação entre o homem e o animal, destacando a capacidade de progresso como elemento que distingue a espécie humana. Tal como Rousseau, essa capacidade está associada à liberdade e se manifesta, por exemplo, na diversidade de modos de vida nas diversas sociedades humanas, contrastando com a uniformidade encontrada no comportamento dos animais ao redor do mundo. Para compreender a natureza humana, Ferguson defende que é necessário levar em consideração não apenas a mente individual, mas também a variedade apresentada na “história do gênero humano”<sup>515</sup>.

If she [nature] has given to the other animals plumage, furs and weapons; if she has inspired them with instincts conducive to their safety; if she has spread forth the board on which they are to feed, and, in the midst of plenty, taught every species to select what is proper for itself; she

---

<sup>513</sup> *Ibid.*

<sup>514</sup> Ao defender que a natureza humana precisa da “cultura” para se tornar racional, o autor anônimo de *A Philosophical Dissertation upon the Inlets to Human Knowledge* propõe uma revisão da noção tradicional de ser humano como animal racional: “I cannot but look on the common definition of man as *animal rationale*, to be somewhat defective. I think it might be altered for the better, though that would not be complete, to define him *animal rationabile*, if *rationabile* may be allowed to signify the capacity of receiving, and not the actual exercise, of reason [...] This definition is proper, whereas Aristotle's is not which makes him *animal rationale*, as if he were actually and not only potentially so, by his specific nature, without any foreign help or culture”. ANÔNIMO, *A Philosophical Dissertation upon the Inlets to Human Knowledge*, *op. cit.*, p. 438.

<sup>515</sup> FERGUSON Adam, *Principles of moral and political science*, Printed for A. Strahan and T. Cadell, London; and W. Creech, Edinburgh, 1792, p 49.

has proportionally restrained their freedom, and stinted their talents for observation, invention or progression, in the execution of their works.<sup>516</sup>

Caso a passagem acima sugira uma diferenciação apenas em termos de grau, outras partes do texto apontam para outra direção. Segundo Ferguson, os animais possuem de fato algum nível de inteligência e até mesmo uma linguagem de ação, porém eles não apresentam a inteligência relacionada à liberdade e ao progresso.

To the mere animal, the Author of nature appears to have said, “Such I have made you, and such you shall be, and no more”; to man, “I have given you intelligence and freedom; I have not set bounds to what you may attain, in the proper use of your faculties; and, as the good you attain shall be your own, so, for the talent you misplace, you must be accountable.”<sup>517</sup>

Ferguson concebe uma distinção relacionada à natureza da inteligência humana, uma inteligência que atuaria como um princípio de progresso<sup>518</sup>. No que diz respeito à separação entre os seres humanos e os animais, ele vai além de Rousseau. Ferguson sugere que essa inteligência e liberdade existem de forma positiva desde o início da espécie humana – contrastando com o caráter potencial da perfectibilidade enfatizado por Rousseau. Com efeito, Ferguson entende que o ser humano possui desde sempre um conjunto de qualidades intrinsecamente relacionadas à liberdade.

A human creature, less furnished than other animal with determinate instincts, without the guidance of reason to supply their place, without selection in the object, or bounds in the gratifications of his appetite, without candour or remorse in the conduct of his competitions or resentments, would be a monster too odious for nature to endure. So that writers who suppose man originally bereft of intelligence, and yet place him on a level with the

---

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 190.

brutes, have, in reality, given to this creature of their own imagination a rank, in the scale of being, higher than that to which he would be intitled.<sup>519</sup>

Embora Rousseau tenha declarado que a distinção entre humanos e animais seja mais uma questão de liberdade do que de razão ou entendimento, isso não implica que ele defenda que a diferença quanto à razão seja meramente de grau, conforme defende Condillac<sup>520</sup>. De fato, Rousseau estabelece um limite mais claro do que Condillac no que se refere à capacidade de abstração e à linguagem articulada nos animais. Isso fica evidente na passagem a seguir, na qual ele sugere que a perfectibilidade está atrelada à posse de ideias gerais e ao uso de palavras.

Les idées générales ne peuvent s'introduire dans l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que par des propositions. C'est une des raisons pour quoi les animaux ne sauraient se former de telles idées, ni jamais acquérir la perfectibilité qui en dépend. Quand un singe va sans hésiter d'une noix à l'autre, pense-t-on qu'il ait l'idée générale de cette sorte de fruit, et qu'il compare son archétype à ces deux individus? Non sans doute; mais la vue de l'une de ces noix rappelle à sa mémoire les sensations qu'il a reçues de l'autre, et ses yeux, modifiés d'une certaine manière, annoncent à son goût la modification qu'il va recevoir.<sup>521</sup>

No que concerne à linguagem e à capacidade de abstração, Condillac adota uma postura mais audaciosa ao atenuar a fronteira entre seres humanos e animais. Ciente disso, Guichet faz uma série de considerações e situa o animal de Rousseau em um ponto intermediário entre o animal-máquina dos primeiros escritos de Buffon e o animal de

---

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>520</sup> “Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre.” ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 258.

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 270.

Condillac<sup>522</sup>. Além disso, no manuscrito publicado no apêndice desta tese, Lebrun analisa a postura conservadora de Rousseau<sup>523</sup>.

---

<sup>522</sup> “Celui-ci [animal de Condillac], certes, à la différence de celui de Buffon, partage avec celui de Rousseau la possession d’une âme, mais il est bien plus proche que ce dernier de la pensée humaine puisqu’il réfléchit, juge, expérimente, et enfin choisit les modalités comportementales qui lui conviennent, comme un « agent rationnel » produisant ses décisions par une sorte de calcul de l’optimum que ne démentirait pas l’entendement de l’homme le plus réfléchi. L’animal de Condillac, même s’il développe au fur et à mesure une dimension croissante de passivité qui lui donne une apparence mécanique l’éloignant de l’homme, n’a rien d’une machine et se construit lui-même activement par une ingéniosité naturelle, une véritable intelligence sensible. Cet animal, doué de perfectibilité, est bien éloignée de celui de Rousseau. L’animal, selon celui-ci, est en effet dénué de toute inventivité ; incapable, par exemple, d’utiliser le feu, il ne varie pas de façon inattendue son mode d’être pour s’adapter à une situation imprévue.” GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l’animal et l’homme. L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*, op. cit., p. 195.

<sup>523</sup> Na seção intitulada “estado de natureza demasiadamente humano”, Lebrun escreve: “O retorno ao estado de Natureza poderia ser a ocasião apropriada para essa contestação. Antes do nascimento da Razão e das cidades, ‘o homem selvagem [...] começará pelas funções puramente animais: perceber e sentir será o seu primeiro estado, que compartilha com todos os outros animais’ (ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, in: *id.*, *Œuvres complètes*, Paris, Imprimerie de Decourchant, 1831, p. 260). Era de se esperar que esse retorno à origem provocasse uma alteração na essência do homem, ou pelo menos esfumaçasse a fronteira com a animalidade. Ora, ocorre o contrário, longe de suprimir a clivagem, Rousseau nos censura de relegar o homem selvagem à animalidade: viajantes que, ‘descuidados, rebaixam seus semelhantes ao nível dos animais’ (ROUSSEAU Jean-Jacques, Carta a Charles Bonnet, p. 234) – ‘inadvertidamente, nossos viajantes tomam por animais de nomes [...] Orangotango, estes mesmos seres que são considerados divindades pelos Antigos’ (ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, op. cit., p. 368). É verdade que esses orangotangos não falam, mas Rousseau não considera que o uso da fala seja natural ao homem. Por essa mesma razão, os meninos-lobo não ameaçam de maneira alguma a especificidade da essência humana. Em suma, é preciso aprender a não confinar “o homem” no *territorium* delimitado pelo exercício e aperfeiçoamento, e saber reconhecê-lo *mais longe*. Lévi-Strauss equivoca-se ao apontar, em Rousseau, o colapso do ‘humanismo, corrompido pelo animal-próprio’. A fronteira é deslocada, não há dúvidas, mas ela resta intacta: liberdade e aperfeiçoamento asseguram a diferença específica do homem e ‘está suficientemente demonstrado que o macaco não é uma variedade de homem’ (*Ibid.*, p. 367).” LEBRUN Gérard, “O homem e o animal”, *art. cit.*

## **Parte II.**

### **Desdobramento da noção de razão dos animais na história natural**

La violence de l'homme contre l'animal est donc la condition de la naissance de l'universalité humaine.

Gérard Lebrun,  
"L'homme et l'animal"

## Capítulo 3.

### A história natural de Buffon: racionalidade animal e dominação humana

Nas primeiras edições da *História natural*, publicadas em 1749 e 1753, Buffon sustenta que os animais, contrariamente aos humanos, são seres puramente materiais. A fim de explicar suas ações, ele sustenta a tese cartesiana do animal-máquina segundo a qual os animais não agem por reflexão, mas pelos efeitos das leis mecânicas. Entre homem e animal existiria, assim, um abismo análogo àquele entre espírito e matéria. A partir de 1753, todavia, a posição de Buffon sobre o raciocínio animal muda. Ao descrever os costumes de espécies como o elefante e o castor, Buffon considera que os animais são capazes de diversas operações mentais: formar ideias das coisas, aprender pela experiência, agir conforme as circunstâncias e inclusive comunicar entre eles. Os animais não são, portanto, puras máquinas. Embora Buffon altere de posição a respeito da racionalidade animal, ele não recua quanto à distância que separa homem e animal. Para ele, a espécie humana permanece superior a todas as outras espécies animais; não há paridade entre a razão humana e a razão animal. Jacques Roger defende que é preciso examinar tal superioridade, não sob o ângulo da metafísica, e sim sob o ponto de vista da história natural<sup>524</sup>.

Com efeito, no que concerne o problema da razão animal, a originalidade de Buffon reside na história natural. Contrariamente à tradição, ele não explica a distinção entre razão humana e razão animal por uma metafísica ou uma teologia dualista, e sim pela ideia segundo a qual a história da natureza consiste em uma guerra entre criaturas, da qual os seres humanos saem vencedores. A natureza é uma espécie de campo onde se disputa a soberania, e é apenas tal disputa que permite esclarecer as semelhanças e as diferenças entre os seres humanos e os animais. Assim, enquanto naturalista, Buffon considera que o raciocínio dos animais é fruto de um longo processo histórico que se

---

<sup>524</sup> “Sur ce point, Buffon est parfaitement sincère : il croit à l’absolue supériorité de l’homme sur l’animal. Mais ce n’est pas en philosophe, c’est en naturaliste qu’il va démontrer.” ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989, p. 219.

caracteriza pela dominação da espécie humana sobre as outras espécies animais. Nem mesmo os animais selvagens escapam ao império humano: embora livres do jugo cotidiano que é infligido aos animais domésticos, eles são caçados e acabam encurralados em insignificantes parcelas de terra<sup>525</sup>. Ao mesmo tempo que as faculdades humanas elevam-se à medida que se expande o império humano, as faculdades animais são rebaixadas. Eis aí a explicação naturalista para a distância entre homem e animal.

Ao adotarmos a perspectiva naturalista presente em Buffon, não pretendemos refutar os autores que explicam a distância entre o homem e o animal concentrando-se sobre os aspectos cartesianos também evidentes em Buffon, como fazem, por exemplo, François Dagognet, José Martinez-Contreras e Francine Markovitz<sup>526</sup>. Ao nos concentrar sobre Buffon, naturalista, seguimos as sugestões de Jacques Roger com o objetivo de colocar em evidência a maneira original como a *História natural* coloca o problema do raciocínio dos animais no século XVIII.

Na primeira seção, examinaremos a abordagem naturalista que Buffon adota a fim de distinguir o homem e o animal. Tal distinção se caracteriza pela dominação da espécie humana sobre as outras espécies animais que Buffon designa como o império absoluto do homem sobre a natureza<sup>527</sup>. Mais do que um animal racional, o homem é, para Buffon, um animal imperial. Por mais radical que seja, a distinção é circunstancial: ela é fruto de uma história que poderia ter sido diferente e que pode tomar um novo rumo no futuro. Em Buffon, o império humano é ligado a dois fatores distintivos da espécie humana: a técnica e a perfectibilidade de espécie. Para proceder ao exame desses dois pontos, abordaremos os textos seguintes: “Da natureza, primeira vista”, 1764; “Épocas da natureza”, 1778, e “O papagaio”, 1779. Quanto aos efeitos deletérios do império humano sobre os animais, examinaremos os seguintes verbetes da *História natural*: “Os animais domésticos”, 1753; “Os animais selvagens”, 1756; e “O castor”, 1760. Quanto à

---

<sup>525</sup> BUFFON, “Les Animaux sauvages” (1756), in: *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 706.

<sup>526</sup> Ver DAGOGNET François, *L’animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004, p. 68; MARTINEZ-CONTRERAS Jorge, “Des mœurs des singes: Buffon et ses contemporains”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992; e MARKOVITZ Francine, “Remarques sur l’histoire du problème de l’âme des bêtes”, *Corpus: Revue de philosophie*, n. 16, 1991, p. 79-92. Julia Douthwaite prefere retornar a Aristóteles para explicar a diferença entre homem e animal em Buffon: segundo ela, há em Buffon a “premissa aristotélica de que a essência do homem reside em sua mente racional e não em tais propriedades ‘acidentais’ como as formas de seu corpo”. DOUTHWAITE Julia V., *The Wild Girl, Natural Man, and the Monster: Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment*, London, University of Chicago Press, 2002, p. 17.

<sup>527</sup> BUFFON, “Les Animaux sauvages” (1756), in: *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 706.



bibliografia secundária, nos remeteremos notadamente a Jacques Roger e Thierry Hoquet<sup>528</sup>.

Na segunda seção, analisaremos o automatismo defendido por Buffon em “Da natureza do homem”, 1749, e no “Discurso sobre a natureza dos animais”, 1753. Buffon defende uma nova versão da teoria do animal-máquina: como em Descartes, o naturalista afirma que os animais agem pelo efeito de leis mecânicas como as máquinas. Diferentemente de Descartes, todavia, o animal-máquina de Buffon é dotado de sentimento e de uma série de faculdades que correspondem às faculdades intelectuais humanas – uma espécie de memória, uma espécie de reflexão, uma espécie de escolha, etc. Segundo a concepção de animal-máquina de Buffon, o sentimento é material, ou seja, um estímulo mecânico, o *ébranlements*, recebido pelos órgãos sensoriais (externos) e armazenado em um sentido material (interno). As faculdades são igualmente materiais, pois elas são fruto da associação (mecânica) de tais estímulos no sentido interno e material. Nossa análise recorre a François Dagognet e Jaques Roger<sup>529</sup>.

Na terceira seção, discutiremos a tensão entre a influência cartesiana, nos textos examinados na seção anterior, e a influência de Locke e Condillac sobre Buffon, na *História natural dos quadrúpedes* e, de uma maneira complementar, no *Ensaio de aritmética moral*. Como observou Le Roy e, mais tarde, Hastings e Dagognet, há por assim dizer dois “Buffon”: por um lado, ocupando-se das questões metafísicas marcadas pelo cartesianismo, o Buffon filósofo afirma a distância infinita entre a alma humana e a máquina animal; por outro lado, descrevendo os costumes dos animais, o Buffon naturalista é como nenhum outro capaz de penetrar nos sentimentos mais íntimos dos animais e nestes encontrar a inteligência. A partir de 1753, na *História natural dos quadrúpedes*, é o Buffon naturalista que prevalece, sob a influência de Locke e Condillac. O automatismo defendido por Buffon é então um sensualismo: graças à associação dos estímulos no sentido material e interno, os animais são dotados de uma inteligência que concerne os sentidos e o corpo.

Na quarta seção, examinaremos a inteligência animal relativa aos sentidos nos animais domésticos. Na *História natural dos quadrúpedes*, nos concentraremos sobre os verbetes “Os animais domésticos”, “O cachorro” e “O cavalo”. Para Buffon, os animais

---

<sup>528</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit.; HOQUET Thierry, *Buffon : Histoire Naturelle et philosophie*. Paris, Honoré Champion, 2005.

<sup>529</sup> DAGOGNET François, *L’animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004; ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit.

domésticos são capazes de se aperfeiçoar graças à relação que eles entretêm com os seres humanos. Mais precisamente, esse aperfeiçoamento se produz no domínio dos sentimentos, que se tornam mais refinados do que os sentimentos da espécie quando esta é deixada em liberdade na natureza. É o caso do cachorro, observa Buffon.

Na quinta e última seção, examinamos a inteligência animal nos animais selvagens. Na *História natural dos quadrúpedes*, trataremos dos verbetes “Os animais selvagens”, “O castor” e “O elefante”. Na *História natural das aves*, publicada entre 1770 e 1783, discutiremos o “Discurso sobre a natureza das aves”, de 1770. Os castores e os elefantes são para Buffon exemplos extraordinários da inteligência animal. Examinaremos a inteligência dos castores nas passagens em que Buffon descreve a construção de suas barragens e cabanas. No que concerne os elefantes, Buffon entende que sua inteligência se deve ao caráter singular da tromba, que reúne diversos sentidos em um só órgão. Assim, a associação das sensações ocorre imediatamente no órgão mesmo, e não no sentido material e interno. Quanto às aves, a inteligência dos sentidos se manifesta, por exemplo, pelos conhecimentos apurados do clima e da geografia. Ainda no “Discurso sobre a natureza das aves”, colocaremos em evidência como as teses sensualistas objetivam também explicar a natureza do conhecimento nos humanos.

### **3.1. Império humano: técnica e perfectibilidade da espécie**

Para Buffon, o ser humano é um animal como todos os outros, à diferença que, ao longo da história, ele se mostra capaz de inventar um dispositivo que lhe permite subjugar todas as outras espécies e se tornar o soberano da natureza. Esse dispositivo é a técnica, isto é, a capacidade de fabricar coisas, de intervir sobre o mundo natural e de transformar a natureza. Buffon conjectura sobre os primórdios da história natural do ser humano a fim de explicar como as primeiras invenções foram importantes para a conquista da soberania humana. Em primeiro lugar, o naturalista menciona a descoberta do fogo: ao aprender a manuseá-lo, os humanos tornaram-se capaz de evitar as intempéries como a chegada violenta do frio que pode ser insuportável<sup>530</sup>. Vem em seguida a invenção de uma série de produtos que contribuem ao sucesso da espécie humana.

---

<sup>530</sup> BUFFON, “Les Époques de la Nature” (1778), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1304.

D'autres arts, c'est-à-dire, d'autres traits de son intelligence, lui ont fourni des vêtements, des armes, & bientôt il s'est trouvé le maître du domaine de la Terra : ces mêmes arts lui ont donné les moyens d'en parcourir toute la surface, & de s'habituer partout ; parce qu'avec plus ou moins de précautions, tous les climats lui sont devenus pour ainsi dire égaux.<sup>531</sup>

Graças ao fogo e aos outros produtos da tecnologia, os humanos se espalharam pelos quatro cantos do mundo. Prova disso, escreve Buffon, são as expedições marítimas que, graças aos progressos da técnica de navegação, permitiram explorar os lugares mais distantes e mais isolados, onde encontraram de maneira recorrente a presença humana<sup>532</sup>. A técnica altera a geografia natural que obriga cada espécie a se fixar numa determinada região do planeta em função do clima que a espécie pode suportar. O ser humano supera os obstáculos a tal ponto que supera inclusive a capacidade de deslocamento dos pássaros, cujos atributos lhes conferem a maior aptidão para se deslocar – muito superior àquela dos quadrúpedes, escreve Buffon<sup>533</sup>. Com efeito, as asas dos pássaros, a leveza de seu corpo e sua visão extremamente precisa são apenas alguns dos atributos que lhes permitem atravessar os oceanos e se posicionar acima das nuvens, evitando os sofrimentos decorrentes do mau tempo<sup>534</sup>. Ainda assim, é verdade que a versatilidade dos pássaros é incomparável, segundo Buffon, às conquistas que a técnica proporciona ao ser humano, único animal capaz de popular todo o planeta.

Também, a técnica faz do humano uma espécie que, apesar de animal, é capaz de se distinguir profundamente das outras espécies animais. Se Buffon declara no “Primeiro discurso” de 1749 que o ser humano “deve introduzir-se a si mesmo na classe dos animais” (uma verdade “provavelmente humilhante” para a humanidade, escreve o naturalista<sup>535</sup>), ele logo adverte o leitor acerca da superioridade humana e de sua condição única. Por exemplo, na “História natural do homem”, que data igualmente de 1749, o naturalista afirma que os seres humanos têm uma “natureza inteiramente diferente”,

---

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 1304.

<sup>532</sup> *Ibid.* Na sequência dessa passagem, Buffon afirma que eles são todos da mesma espécie humana, tendo variado com a influência do clima e da alimentação. Um problema da época: são seres humanos ou não? A esse respeito, ver polêmica com Rousseau a esse respeito no texto do Lebrun publicado no apêndice desta tese.

<sup>533</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des oiseaux” (1770), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1060-1062.

<sup>534</sup> *Ibid.*

<sup>535</sup> BUFFON, “Premier discours” (1749), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 35.

distinta e superior a dos animais, e que “sozinho faz uma classe à parte”<sup>536</sup>. Pierre Serna nota que há nessa distinção um oxímoro *maîtrisé*: “Além de qualquer metáfora fácil, o homem é o primeiro dos animais, mas em um oxímoro *maîtrisé*, para Buffon, ele não é um”<sup>537</sup>.

Graças a tal distinção, o naturalista refuta a paridade entre o humano e o animal. Mas Buffon não recai na posição ao extremo oposto de uma tal paridade, a saber, a doutrina do animal-máquina: pelo menos a partir de 1753, a maneira como Buffon distingue o ser humano dos outros animais não deriva de uma suposta refutação absoluta da racionalidade animal. Com efeito, tal distinção se explica apenas pela superioridade da racionalidade humana com relação à racionalidade dos animais.

Quanto à razão dos animais, Buffon não nega, por exemplo, que as soluções adotadas pelos pássaros para evitar os sofrimentos causados pelas condições climáticas requeiram o uso de faculdades intelectuais. Segundo o naturalista, os pássaros possuem a capacidade de recordar sensações experimentadas no passado, de fazer previsões com base nessas sensações e de se determinar em função de tais previsões. Essas faculdades exprimem a capacidade de aprender pela experiência que é necessária à conservação da vida do animal. Com efeito, o conhecimento animal é empírico como o conhecimento humano: o aprendizado se faz pela reflexão sobre as sensações que o animal experimenta ao longo da vida. Buffon não hesita em descrever como os pássaros *aprendem* a prever uma tempestade a partir das condições atmosféricas, e eles *aprendem* as rotas que permitem evitar, ou ao menos de minimizar, os sofrimentos suscetíveis de serem causados pelas condições climáticas. A *História Natural* de Buffon está repleta de exemplos dessa sagacidade dos animais<sup>538</sup>.

Apesar da inteligência animal consistir, como a técnica, em uma reflexão experimental, Buffon nega a paridade entre a inteligência animal e a técnica. Entre elas há uma diferença de natureza e não de grau: enquanto a técnica envolve uma reflexão

---

<sup>536</sup> BUFFON, “Histoire naturelle de l’homme”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 190. É Lineu, em seu *Sistema da Natureza* (1735), que pela primeira vez insere os seres humanos na mesma classe dos animais numa obra de história natural. Primeiro, o homem pertence ao grupo dos macacos na classe dos quadrúpedes; em seguida, em 1758, Lineu introduz a classe dos primatas e o *homo* torna-se o gênero de duas espécies, *H. Sapiens* e *H. troglodytes*. Buffon se opõe a Lineu em diversas ocasiões, a começar por sua crítica nominalista das classificações zoológicas e botânicas de Lineu, mas também de John Ray e de Tournefort (ver BUFFON, “Premier discours”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 34).

<sup>537</sup> SERNA Pierre, *Comme des bêtes, Histoire politique de l’animal en Révolution (1750-1840)*, Paris, Fayard, 2017, p. 17.

<sup>538</sup> Apesar dos inúmeros volumes, Buffon não completa o plano inicial de sua obra: ele trata dos quadrúpedes, dos pássaros e dos minerais. Os répteis, os peixes e os cetáceos serão objeto de Lacépède, que continua a publicação da *História Natural* de 1788 a 1804.

propriamente dita; a inteligência animal envolve uma combinação de sensações que é “de certa forma equivalente à reflexão”<sup>539</sup>. Ela é uma “espécie de” reflexão – para usar uma fórmula (“espécie de”) que Buffon emprega recorrentemente para caracterizar as faculdades animais com relação às humanas<sup>540</sup>. Mas o que distingue efetivamente uma reflexão da outra? Em que sentido a inteligência animal é inferior à técnica humana? Para responder a tais perguntas, Buffon não recorre a premissas metafísico-teológicas, e sim a dados empíricos que o método da história natural permite obter<sup>541</sup>.

Segundo Buffon, a tendência à inventividade e ao aprimoramento da qual faz prova a humanidade é uma qualidade que permite separar radicalmente a técnica humana da inteligência animal na história da natureza. Ao compará-la às soluções adotadas pelos pássaros, observa-se que a técnica é marcada por um exercício puramente intelectual<sup>542</sup>, que torna possível, por exemplo, o manuseio do fogo, a fabricação e o uso das roupas e a construção de barcos. Segundo Buffon, tal transformação das condições naturais não pode ser observada em outras espécies, nem mesmo nas obras mais extraordinárias da natureza como a barragem do castor e o ninho do pássaro. Embora elas revelem uma inteligência e uma indústria admiráveis, e embora elas dependam da aprendizagem pela experiência, tais obras não são produtos de uma técnica propriamente dita.

À diferença de uma produção uniforme, a técnica, a se caracteriza por um processo contínuo de invenção que não somente se desdobra ao longo da vida do indivíduo, mas ainda que atravessa a vida da espécie. Como escreve Buffon, o ser humano “recebe uma educação de todos os séculos, [...] e pode tirar proveito de todos os instantes da duração de sua espécie para aperfeiçoá-la cada vez mais.” Com efeito, há aquilo que Buffon chama de uma perfectibilidade de espécie, esta “característica única e gloriosa que sozinha conduz à nossa preeminência, e constitui o império do homem sobre os outros seres”<sup>543</sup>. Os animais não são desprovidos de perfectibilidade, mas, segundo Buffon, sua perfectibilidade é limitada ao indivíduo e não se estende à espécie como um todo. O indivíduo pode aprender pela experiência e aprimorar suas habilidades e aptidões, mas

---

<sup>539</sup> BUFFON, “L’Éléphant” (1764), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 928.

<sup>540</sup> Ao longo da *História Natural*, vemos que a reflexão animal faz prova de uma espécie de memória, de vontade, de escolha, de perfectibilidade, de imaginação, de educação, de ideias, etc. Ver BUFFON, “Discours sur la nature des animaux” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 465, 470.

<sup>541</sup> ROGER Jacques “Buffon et la théorie de l’anthropologie”, in: BINGHAM Alfred. J.; TOPAZIO Virgil W. (ed), *Enlightenment Studies in Honour of Lester G. Crocker*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1979, p. 260.

<sup>542</sup> BUFFON, “Les Époques de la Nature” (1778), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1304.

<sup>543</sup> BUFFON, “Le Perroquet” (1779), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1151.

tudo o que ele é capaz de transmitir a seus filhos não passa daquilo que ele recebeu de seus próprios pais.

Car il faut distinguer deux genres de perfectibilité, l'un stérile, et qui se borne à l'éducation de l'individu, et l'autre fécond, qui se répand sur toute l'espèce, et qui s'étend autant qu'on le cultive par les institutions de la société. Aucun des animaux n'est susceptible de cette perfectibilité d'espèce; ils ne sont aujourd'hui que ce qu'ils ont été, que ce qu'ils seront toujours, et jamais rien de plus; parce que leur éducation étant purement individuelle, ils ne peuvent transmettre à leurs petits que ce qu'ils ont eux-mêmes reçu de leurs père et mère: au lieu que l'homme reçoit l'éducation de tous les siècles, recueille toutes les institutions des autres hommes, et peut, par un sage emploi du temps, profiter de tous les instants de la durée de son espèce pour la perfectionner toujours de plus en plus.<sup>544</sup>

Comparada à fecundidade da técnica, a perfectibilidade animal é, segundo as palavras de Buffon, estéril<sup>545</sup>. Sua esterilidade se deve a uma educação limitada às necessidades mais básicas cujos produtos não são aprimorados com o desenrolar da vida da espécie, donde a uniformidade das obras como a barragem do castor. Os castores mais jovens aprendem dos mais velhos como desempenhar as tarefas necessárias: a perfectibilidade é então possível já que os castores se tornam capazes de realizar ações que eles não realizavam ao nascimento. No entanto, a perfectibilidade é estéril visto que o mesmo aprendizado deve se repetir de uma geração à outra.

A perfectibilidade das espécies é o critério que Buffon utiliza para distinguir homem e animal enquanto naturalista. Não se trata então de retomar a metafísica cartesiana como poderiam dar a entender determinados textos da *História Natural* publicados 1749 e 1753. É verdade que no “Discurso sobre a natureza dos animais” de 1753, Buffon se refere ao *homo duplex*<sup>546</sup>, à distinção entre o espírito e a matéria e aos movimentos mecânicos dos animais. Como em Descartes, um princípio espiritual

---

<sup>544</sup> *Ibid.*

<sup>545</sup> *Ibid.*

<sup>546</sup> Sobre a etimologia do termo *homo duplex*, ver AZOUVI François, “Homo duplex”, *Gesnerus*, n. 42, 1985, p. 229-244.

associado ao pensamento e à linguagem é atribuído ao ser humano<sup>547</sup>, enquanto um princípio material cujos efeitos seriam resultados imediatos da organização é conferido aos animais.

À diferença do cartesianismo, todavia, não se trata para Buffon de deduzir enquanto filósofo a separação entre homem e animal a partir da essência dessas duas categorias, e sim de inferir, enquanto naturalista, uma separação que se opera na história quando uma espécie se eleva acima das outras pela violência.

Bien qu'on puisse trouver dans le dualisme cartésien de l'âme et du corps une justification de l'exploitation des animaux comme instruments, Descartes lui-même ne semble pas avoir élaboré une doctrine sur la question de l'empire de l'homme sur les animaux. Pour Buffon, au contraire, c'est là un thème de première importance.<sup>548</sup>

Em Buffon, o *homo duplex* é o *homo artifex* que fabrica as coisas e com elas constrói seu império. Rigorosamente, é apenas sob a perspectiva naturalista que podemos afirmar, com Buffon, que há um *império* do espírito sobre a matéria<sup>549</sup>.

Cependant il ne règne que par droit de conquête ; il jouit plutôt qu'il ne possède, il ne conserve que par de soins toujours renouvelés ; s'ils cessent, tout languit, tout s'altère, tout change, tout rentre sous la main de la Nature : elle reprend ses droits, efface les ouvrages de l'homme,

---

<sup>547</sup> Ver DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), parte V. Sobre a teoria do animal-máquina, remeto o leitor ao capítulo sobre Descartes “La fable des machines”, in: FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998. Para um exame detalhado das posições de Descartes sobre os animais e sua relação com o pensamento medieval e antigo, ver GONTIER Thierry, *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998 ; e GONTIER Thierry, *La question animale. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011.

<sup>548</sup> BURKHARDT JR Richard Wellington, “Le comportement animal et l'idéologie de domestication chez Buffon et chez les éthologues modernes”, in: GAYON Jean (dir.), *Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 569-582. Sobre o dualismo cartesiano enquanto justificativa para a exploração dos animais, ver CANGUILHEM Georges, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009 [1965], p. 111; e MIDGLEY Mary, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Routledge, 2003 [1878], p. 267. Ver também a Carta ao marquês de Newcastle de 23 novembre 1646: « Ce n'est pas que je m'arrête à ce qu'on dit, que les hommes ont un empire absolu sur tous les autres animaux ». DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 3 vol., textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, 1976-1983, t. III, p. 693.

<sup>549</sup> BUFFON, “Les animaux domestiques” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 499.

couvre de poussières et de mousse ses plus fastueux monuments, les détruit avec le temps, et ne lui laisse que le regret d'avoir perdu par sa faute ce que ces ancêtres avaient conquis par leurs travaux.<sup>550</sup>

Embora a separação entre homem e animal seja radical, ela é também circunstancial. Outra espécie poderia ter desenvolvido algo capaz de resistir às invenções humanas e de superá-las, o que conduziria a espécie humana a uma posição bastante desconfortável na Terra – quem sabe, reduzida a uma perfectibilidade estéril. Em outros termos, nem a fecundidade humana nem a esterilidade animal são atributos ontológicos. O caráter circunstancial da esterilidade dos animais esfumaça os limites da inteligência animal: sem a opressão humana, o que seria desses limites?

Buffon não hesita em empregar o termo *império* para designar a superioridade humana sobre o animal. O homem é considerado vitorioso na guerra entre as espécies na natureza. Segundo o naturalista, os animais domésticos são como escravos que servem os interesses humanos – alguns tiram proveito, como os cães, que “conservam sempre uma porção do império humano”<sup>551</sup>. Os animais selvagens foram dizimados e, quanto àqueles que ainda resistem, encontram-se encurralados e dispersos em pequenas parcelas de terras. A precariedade em que se encontram os animais selvagens é um objeto recorrente na *História Natural*. Para Buffon, a culpa é da espécie humana: nossa presença na Terra torna os animais selvagens “mille fois” mais selvagens do que seriam se a espécie humana não existisse<sup>552</sup>. Quanto mais a dominação humana se amplia, menos paz resta para as outras espécies e conseqüentemente menos sociedade, indústria e inteligência. A opressão do medo e das necessidades mais básicas relega as espécies selvagens à esterilidade, pois “tudo o que fazem é tentar sobreviver”<sup>553</sup>.

Dans les pays au contraire où les hommes se sont répandus, la terreur semble habiter avec eux, il n'y a plus de société parmi les animaux, toute industrie cesse, tout art est étouffé, ils ne songent plus à bâtir, ils négligent toute commodité ; toujours pressés par la crainte et la nécessité,

---

<sup>550</sup> BUFFON, “De la Nature. Première vue” (1764), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 992. Ver LUCRÉCIO, *De la Nature*, trad. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 189.

<sup>551</sup> BUFFON, “Le Chien” (1755), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 642.

<sup>552</sup> BUFFON, “Les Animaux sauvages” (1756), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 706.

<sup>553</sup> *Ibid.*



ils ne cherchent qu'à vivre, ils ne sont occupés qu'à fuir et se cacher ; et si, comme on doit le supposer, l'espèce humaine continue dans la suite des temps à peupler également toute la surface de la Terre, on pourra dans quelques siècles regarder comme une fable l'histoire de nos castors.<sup>554</sup>

A influência do ser humano sobre o animal é percebida onde menos se espera. Ela sufoca a vida selvagem, reduzida às necessidades básicas como alimento e segurança. Ali onde há terror, não há mais do que a luta pela sobrevivência; não há arte, nem construção, nem comodidade. A opressão humana se inscreve no tempo, na história: embora possamos constatar pela experiência que os castores são capazes de construir barragens, chegará o dia, sugere Buffon, em que tais construções serão consideradas meras fábulas, como tantas outras fábulas sobre a inteligência dos animais. As barragens dos castores são “vestígios de sua indústria maravilhosa”, que só podem ser encontrados em “regiões distantes e desertas, ignoradas pelo homem por muitos séculos, onde cada espécie podia livremente manifestar seus talentos naturais e aperfeiçoá-los em paz, reunindo-se em uma sociedade duradoura”<sup>555</sup>. As barragens dos castores estão fadadas ao passado, são antigos monumentos de uma inteligência animal em extinção<sup>556</sup>. Na passagem abaixo, retirada do verbete sobre o castor, ecoa a passagem acima que se encontra na abertura da seção dos animais selvagens.

Autant l'homme s'est élevé au-dessus de l'état de nature, autant les animaux se sont abaissés au-dessous ; soumis et réduits en servitude, ou traités comme rebelles et dispersés par la force, leurs sociétés se sont évanouies, leur industrie est devenue stérile, leurs faibles arts ont disparu, chaque espèce a perdu ses qualités générales, et tous n'ont conservé que leurs propriétés individuelles, perfectionnées dans les uns par l'exemple, l'imitation, l'éducation, et dans les autres par la crainte et par la nécessité où ils sont de veiller continuellement à leur sûreté. Quelles vues,

---

<sup>554</sup> BUFFON, “Les Animaux sauvages” (1756), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 707.

<sup>555</sup> BUFFON, “Le Castor” (1760), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 827.

<sup>556</sup> Lebrun menciona a posição de Buffon acerca da barragem dos castores no texto publicado no apêndice desta tese.

quels desseins, quels projets peuvent avoir des esclaves sans âme, ou des relégués sans puissance ? ramper ou fuir, et toujours exister d'une manière solitaire, ne rien édifier, ne rien produire, ne rien transmettre, et toujours languir dans la calamité, déchoir, se perpétuer sans se multiplier, perdre en un mot par la durée autant et plus qu'ils n'avoient acquis par le temps.<sup>557</sup>

Não há perfectibilidade de espécie nos animais, porque não há condição para tanto. Os animais domésticos são escravos sem alma, os selvagens, exilados sem poder. Escravos ou exilados, eles não são capazes de pensar no futuro da espécie nem de trabalhar para que ter uma vida melhor. Não há construção pública – os castores são uma exceção. Nada é desenvolvido enquanto espécie – “cada espécie perdeu suas qualidades gerais” – todo desenvolvimento é meramente individual e, por isso, não pode durar.

On peut donc dire que les animaux, loin d'aller en augmentant, vont au contraire en diminuant de facultés et de talents ; le temps même travaille contre eux : plus ils sentent le poids d'un empire aussi terrible qu'absolu, qui leur laissant à peine leur existence individuelle, leur ôte tout moyen de liberté, toute idée de société, et détruit jusqu'au germe de leur intelligence. Ce qu'ils sont devenus, ce qu'ils deviendront encore, n'indique peut-être pas assez ce qu'ils ont été, ni ce qu'ils pourraient être. Qui sait, si l'espèce humaine était anéantie, auquel d'entre eux appartiendrait le sceptre de la Terre?<sup>558</sup>

Reprimida, estéril, quase destruída por completo, a inteligência animal beira o automatismo. Se é verdade que há automatismo em Buffon, é preciso ao menos que o distingamos daquele que é defendido na tradição. Além de Buffon admitir uma forma de racionalidade nos animais, a separação radical que ele propõe não deriva de premissas metafísico-teológicas. Uma tal separação se explica por uma teoria da disputa pela soberania da natureza. Em outras palavras, o rebaixamento da inteligência animal não se

---

<sup>557</sup> *Ibid.*

<sup>558</sup> BUFFON, “Les Animaux sauvages” (1756), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 707.

explica, para o naturalista, por uma pretensa recusa de um princípio metafísico e espiritual aos animais, mas pela derrota dos animais e pela impossibilidade em que se encontram de se desenvolverem sob o terror do império humano. Eis aí a “matéria” que se subjugava ao “espírito”: por conta das duras circunstâncias em que se encontra, o animal tem sua inteligência restrita à mera satisfação das necessidades básicas, a tal ponto que seus movimentos se tornam suscetíveis de serem explicados por leis mecânicas.

L’homme possède donc une âme dont l’animal est dépourvu, et cela se manifeste non pas en ce que l’un parle et l’autre pas, mais d’abord ce que l’un commande à l’âme comme l’âme au corps. Cette question des rapports de l’homme et de l’animal est déterminante pour Buffon en raison des résultats obtenus précédemment par l’emploi de la méthode de comparaison.<sup>559</sup>

Acertadamente, Hoquet defende que os traços cartesianos ou dualistas em Buffon concernem a história natural, e não a metafísica. Segundo Hoquet, Buffon afasta-se da tradição cartesiana, pois esta emprega a *via da negação* para distinguir o homem e o animal, enquanto Buffon emprega o método da comparação<sup>560</sup>. O animal não é definido pela negação dos atributos do homem – pensamento, linguagem – e sim pela compreensão de seus próprios atributos. Constatados pela observação, tais atributos constituem uma definição positiva do animal e permitem o emprego do método da comparação. Enquanto naturalista, Buffon observa, define e compara chegando à conclusão de que a distância entre homem e animal é tão grande que os elementos comparados podem parecer “incomparáveis”. Aí reside uma ambiguidade, segundo Hoquet.

Mais la comparaison de l’homme et de l’animal, à laquelle Buffon procède dans le Discours sur la Nature de l’Homme, forme un texte ambigu puisqu’après avoir reçu un assez ample développement, la comparaison se conclut

---

<sup>559</sup> HOQUET Thierry, *Buffon : Histoire Naturelle et philosophie*. Paris, Honoré Champion, 2005, p. 712.

<sup>560</sup> Ao evocar aqui a *via da negação*, Hoquet emprega a mesma terminologia que Buffon. Buffon afirma que a definição tradicional de alma como substância inextensiva, imaterial e imortal, é uma definição pela negação dos atributos constatados na matéria. Buffon escreve: “quelle connaissance pouvons-nous acquérir par cette voie de négation?” BUFFON, “Histoire naturelle de l’homme” (1749), in: *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 182. Buffon adota a mesma posição a respeito da noção de infinito. BUFFON, “Essai d’arithmétique morale”, in: BINET Georges, ROGER Jacques, *Un autre Buffon*, *op. cit.*, p. 68.

par des expressions propres à la voie de négation. En cela, l'analyse des rapports de l'homme et de l'animal suit le schéma déjà repéré dans la comparaison de l'âme et de la matière : à suivre exclusivement la voie de la comparaison, on met à jour « des différences si grandes » qu'on semble renvoyé aux expressions de la voie de la négation. Dans le couple animal-homme, comme précédemment pour le couple matière-âme, la différence est si grande, l'écart si important, que le lien paraît se distendre et la comparaison perdre prise. On se trouverait donc devant un cas à la limite de la physique. C'est comme si, devant ce couple, l'histoire naturelle devait capituler, faute d'une méthode capable de traiter la question.<sup>561</sup>

A história natural deveria capitular, mas este não é o caso. Ela não capitula, pois, segundo Buffon, não há outro método mais apropriado para tratar a questão – com certeza não a metafísica. Roger também defende que Buffon seja lido como um naturalista e não como um metafísico.

A tous égards, l'homme en était le centre, et nous n'avons pas fini de le rencontrer. Mais, dans tout ce que ces textes avaient de plus fort, de plus nouveau, de moins conventionnel, il s'agissait d'un homme naturel, aussi naturel dans sa culture et son activité intellectuelle que dans ses caractères physiques. D'un homme qui était plongé dans la Nature et qui n'était plus le centre de la Création, et d'abord parce que cette Nature même était à peine encore une Création.<sup>562</sup>

Segundo Roger, desde os primeiros volumes da *História Natural*, incluindo o *Discurso sobre a natureza dos animais* citado por Hoquet, Buffon examina o *homem natural*, e não o homem dos metafísicos ou dos teólogos. Assim, o ser humano não é definido pela teologia (Roger), assim como o animal não é definido pela negação do homem (Hoquet). Como consequência, a comparação é possível. Se Hoquet ressalta que

---

<sup>561</sup> HOQUET Thierry, *Buffon : Histoire Naturelle et philosophie, op. cit.*, p. 713.

<sup>562</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi, op. cit.*, p. 247.

tal comparação evidencia a distância entre homem e animal em Buffon, Roger chama atenção para a proximidade entre eles.

La distance réelle et « Naturelle » entre l’homme et l’animal est peut-être bien moins grande que nous le croyons. Il ne serait pas impossible que la Terre eût un autre Roi. Ce qui est encore une manière de dire que l’homme est bien un être Naturel, que son pouvoir n’est que le résultat d’une histoire, et qu’une autre histoire pourrait tout remettre en question. Encore une fois, l’homme ne règne que par droit de conquête.<sup>563</sup>

Roger enfatiza a diferença entre o homem e o animal em Buffon que se constitui no curso da história. O homem tal como o conhecemos hoje é o resultado da história da dominação de uma espécie sobre as outras. Em vez de ser um animal racional, o homem é um animal imperial.

La Nature n’est donc elle-même que grâce à l’homme, mais l’homme n’est un homme que s’il maîtrise la Nature. C’est par l’action, autant que par la connaissance, qu’il se réalise pleinement. La chaîne des causes – lenteur de la croissance et de l’éducation, famille, langage, pensée, société – ne prend son sens et n’atteint son but que dans la domination sur la Nature. L’homme n’est pas né homme ; il l’est devenu par un double travail sur lui-même et sur le monde, et il ne doit pas relâcher son effort. L’homme est un animal impérial : là où il n’exerce pas son empire, il n’est plus vraiment un homme.<sup>564</sup>

Roger lembra que Buffon concebe a linguagem e o pensamento como fenômenos naturais e não metafísicos<sup>565</sup>. Em vez de serem considerados como atributos de uma

---

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 351. Esta leitura leva Roger a se questionar sobre a sinceridade das afirmações de Buffon que remetem ao cartesianismo: “Le spiritualisme qu’il affiche est-il sincère, ou n’est-il que le masque d’un matérialisme qui, certes, reconnaît la supériorité de l’homme et de sa raison sur l’automatisme animal, mais ne fait de cette raison humaine que le produit d’une organisation plus complexe et des pratiques sociales que cette organisation a permises?” *Ibid.*, p. 221.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 341.

substância espiritual, a linguagem e o pensamento são explicados como eventos na história natural do homem; eles são remetidos à dependência que o recém-nascido humano experimenta com relação aos seus pais. Embora tal dependência seja comum a todos os animais, Buffon observa que ela adquire um grau extraordinário na espécie humana<sup>566</sup>. Entre a dependência do recém-nascido e a formação de sociedades complexas, há um encadeamento de causas naturais que fazem da espécie humana o que ela é hoje, soberana do reino dos seres vivos. O império humano deve sua existência somente “a uma sucessão de causas Naturais, ele se desenvolveu ao longo de uma história e é mantido apenas pela força”<sup>567</sup>.

Para concluir o tema da dominação humana, não podemos deixar de notar a importância que Buffon atribui ao cão para a dominação da espécie humana e a edificação de seu império face aos outros animais. É verdade que o cão não é o único aliado: o cavalo, por exemplo, também é considerado no mais alto grau pelo naturalista. Todos os domésticos são, em alguma medida, importantes ao império humano. Mas, segundo Buffon, nenhum é comparável ao cão, cuja capacidade de se conformar aos costumes de seu mestre é extraordinária. Para Buffon, sem a aliança com o cão o império humano não teria sido possível.

On sentira de quelle importance cette espèce [le chien] est dans l'ordre de la Nature, en supposant un instant qu'elle n'eût jamais existé. Comment l'homme aurait-il pu, sans le secours du chien, conquérir, dompter, réduire en esclavage les autres animaux ! Comment pourrait-il encore aujourd'hui découvrir, chasser, détruire les bêtes sauvages et nuisibles ! Pour se mettre en sûreté, et pour se rendre maître de l'Univers vivant, il a fallu commencer par se faire un parti parmi les animaux, se concilier avec douceur et par caresses ceux qui se sont trouvés capables de s'attacher et d'obéir, afin de les opposer aux autres : le premier art de l'homme a donc été l'éducation du chien, et le fruit de cet art, la conquête et la possession paisible de la Terre.<sup>568</sup>

---

<sup>566</sup> BUFFON, “De l'enfance” (1749), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 191.

<sup>567</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi, op. cit.*, p. 351.

<sup>568</sup> BUFFON, “Le Chien” (1755), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 641.

Fica claro como o aspecto da violência, ou da dominação, é um importante elemento da separação entre homem e animal para Buffon. A superioridade da espécie humana é conquistada, isto é, ela “reina por direito de conquista”<sup>569</sup>. Ela se torna a soberana da natureza ou, para usar a expressão na passagem que vem de ser citada, o “mestre do Universo vivo”. O próprio animal doméstico é considerado como um produto da reflexão humana, da mesma forma como os instrumentos que são fabricados para atender as suas necessidades. “A primeira arte do homem foi, então, a educação do cachorro”<sup>570</sup>. Buffon observa que o cachorro, posto que principal aliado desde o início, conserva uma parte do império<sup>571</sup>.

Não se pode deixar de mencionar que, no início do capítulo “Dos animais carnívoros”, 1758, Buffon exprime uma opinião dura com relação à espécie humana (e que hoje nos parece impossível negar): segundo ele, os homens são, dentre todas as espécies, a mais destrutiva. Não há outra espécie que mata mais, escreve ele, numa época que passaria por um paraíso verde em comparação com a situação atual. Além da dispersão territorial da espécie humana pela terra, inédita no reino animal, Buffon talvez tenha em mente a caça real, essa prática que se difunde por toda a aristocracia na época. Centenas de animais podiam ser mortos em um único dia<sup>572</sup>. Não se pode concluir, todavia, que Buffon realiza uma crítica da caça. Em seu artigo “O cervo”, 1756, o naturalista faz um elogio *vénerie*, caça tradicional na França e outros países da Europa, cuja influência sobre os textos de Le Roy é notória. Trata-se de uma modalidade de caça

---

<sup>569</sup> BUFFON, “De la Nature. Première vue”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 992.

<sup>570</sup> *Ibid.*

<sup>571</sup> “[E]t le chien, fidèle à l’homme, conservera toujours une portion de l’empire, un degré de supériorité sur les autres animaux; il leur commande, il règne lui-même à la tête du troupeau, il s’y fait mieux entendre que la voix du berger; la sûreté, l’ordre et la discipline sont les fruits de sa vigilance et de son activité; c’est un peuple qui lui est soumis, qu’il conduit, qu’il protège, et contre lequel il n’emploie jamais la force que pour y maintenir la paix”. BUFFON, “Le Chien” (1755), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 642. O cão confere atributos de grande utilidade que faltam à constituição natural humana: La plupart des animaux ont plus d’agilité, plus de vitesse, plus de force, et même plus de courage que l’homme; la Nature les a mieux munis, mieux armés; ils ont aussi les sens, et surtout l’odorat, plus parfaits. Avoir gagné une espèce courageuse et docile comme celle du chien, c’est avoir acquis de nouveaux sens et les facultés qui nous manquent. Les machines, les instruments que nous avons imaginés pour perfectionner nos autres sens, pour en augmenter l’étendue, n’approchent pas, même pour l’utilité, de ces machines toutes faites que la Nature nous présente, et qui, en suppléant à l’imperfection de notre odorat, nous ont fourni de grands et d’éternels moyens de vaincre et de régner [...].” *Ibid.*

<sup>572</sup> O rei “fut hier tirer dans le parc de Versailles et y tua environ 280 pièces. M. le duc et M. le prince de Conty avoient suivi le Roi à la chasse, et grand nombre de courtisans. M. le Duc avoit fait porter des fusils, et tua 120 pièces. Le Roi avoit permis à M. de Courtenvaux et M. de Souvise de tirer à coups de pistolet. Ils tuèrent, l’un 26 ou 27 pièces, et l’autre une quinzaine.” CHARLES-PHILIPPE *apud* QUENET Grégory, *Versailles, une histoire naturelle*, Paris, La Découverte, 2015, p. 239.

que dispensa o uso do fuzil e, montados em cavalos, os caçadores contam com matilhas de cachorros para exaurir e encurralar a presa.

Buffon não se opunha à prática, ao contrário de outros, como Grimm, quem condena toda caça que não tem, como finalidade, a “alimentação do homem ou mesmo os prazeres da mesa”. Para este, na ausência dessas finalidades, a caça não seria mais do que, “sob os olhos do *sage*, a vergonhosa e repreensível ocupação de um tolo, centenas de vezes mais selvagem do que o animal que caça”<sup>573</sup>. Para tornar a caça possível, um sistema eficiente de gestão das presas era realizado no interior de cada domínio e entre os domínios; e como o sistema aparentemente funcionava, a natureza poderia parecer inesgotável<sup>574</sup>. Nesse sentido, a conclusão de Buffon a respeito do poder destrutivo da humanidade parece menos pertinente à nossa época: segundo ele, somos tão destrutíveis que “esgotaríamos a Natureza se ela não fosse inesgotável e, por meio de uma fertilidade superior a nossas depredações, renovasse a destruição que continuamente perpetramos”<sup>575</sup>.

### **3.2. O animal-máquina na *História natural* de 1749 a 1753: o cartesianismo de Buffon**

Um dos primeiros textos da *História Natural* é o “Primeiro discurso”, 1749, no qual Buffon introduz a disciplina ao considerar certas premissas relativas ao método. Aqui, o autor enuncia a primeira verdade que, segundo ele, todo aquele que pretende realizar um estudo rigoroso acerca da natureza deve admitir. Essa verdade é, em suas palavras, provavelmente humilhante para o ser humano: “que o homem deve introduzir-se a si mesmo na classe dos animais”<sup>576</sup>. No mesmo texto aprendemos também que todas as classificações são frutos da imaginação e da ciência humanas, e não pertencem à natureza por si mesma. Em outras palavras, quando distinguimos classes e espécies, o resultado é “relativo à nossa própria natureza, ao invés de apropriado [*suitable*] à existência das coisas nós consideramos”<sup>577</sup>. A natureza é contínua; somos nós quem introduzimos a descontinuidade. Em termos gerais, vemos aqui a crítica nominalista das

---

<sup>573</sup> GRIMM, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris: Garnier frères, 16 vol., 1877-1882, t. III, p. 303.

<sup>574</sup> Sobre a gestão do *gibier*, ver QUENET Grégory, *Versailles, une histoire naturelle*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>575</sup> BUFFON, “Dos animais carnívoros” (1758), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 746.

<sup>576</sup> BUFFON, “Primeiro discurso” (1749), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 35.

<sup>577</sup> *Ibid.*, 34.



classificações zoológicas e botânicas propostas por naturalistas como John Ray, Lineu e Tournefort<sup>578</sup>.

Quando consideramos a obra como um todo, todavia, precisamos admitir que essa presumida humilhação parece mudar de lado, para a desvantagem dos animais. Uma pista nesse sentido pode ser encontrada numa breve comparação com o *Sistema da Natureza* de Lineu, publicado em 1735 – quase quinze anos antes da obra de Buffon começar a sair. Lineu situa o homem junto com os primatas, que compõem uma mesma classe. Em contraste, em seu extenso capítulo a respeito dos quadrúpedes, Buffon localiza os primatas em último lugar, após todos os animais domésticos e selvagens, aparecendo apenas nos volumes XIV e XV da obra em 1766 e 1767. A razão para isso parece assentar sobre o método, tal como apresentado no “Primeiro Discurso”: já que todas as classificações são relativas à nossa própria natureza, elas são, sob a perspectiva da natureza por si mesma, em última instância, arbitrárias. Neste caso, se precisamos estabelecer uma ordem, devemos escolher uma que melhor adequa-se a nossos propósitos. Então, Buffon propõe uma ordem que seja mais natural e mais confortável para nós: isto é, uma ordem que parta do que é mais interessante e útil às nossas vidas por conta de suas relações íntimas conosco.

A consequência é que o homem, em grande medida, é situado no centro da natureza. Sem perder de vista a sofisticação do método – intimamente relacionada à grande influência do newtonianismo na França do século XVIII<sup>579</sup> – não podemos ignorar a influência daquilo que Roger chama de uma gradação de dignidade<sup>580</sup>. Nessa gradação, os seres humanos assumem o primeiro e mais alto posto, e a nobreza de cada espécie animal é determinada pela proximidade ou mesmo utilidade para o ser humano. Conforme Roger, “a natureza só é merecedora da atenção humana na medida em que é útil para o homem”<sup>581</sup>.

---

<sup>578</sup> Ver ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit., p. 106; e EHRARD Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 190.

<sup>579</sup> Ver CASINI Paolo, “Buffon et Newton”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris: J. Vrin, 1992, p. 299-308. Ver também DE PIERRIS Graciela, “Hume and Locke on Scientific Methodology: The Newtonian Legacy”, *Hume Studies*, v. 32, n. 2, 2006, p. 277-330. A crítica nominalista das classificações zoológicas e botânicas está intimamente relacionada com a constatação dos limites das faculdades humanas. Eis aí o newtonianismo que Buffon compartilha com outros autores da época como Hume e os *philosophes* na França.

<sup>580</sup> Nas palavras de Roger, há uma “ordem decrescente de dignidade”, ROGER Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 531. Ver também DUCHET Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris: Albin Michel, 1995, p. 230.

<sup>581</sup> ROGER Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 531.

Ao comentar essa gradação, Thierry Hoquet chama atenção para uma dimensão epistemológica que estaria implícita: a prioridade é atribuída à espécie mais familiar.

Commencer par l’homme et par le cheval ne recouvre qu’apparemment un ordre de perfections par lequel il ne faut pas se laisser abuser. Si l’*Histoire naturelle* commence par eux, c’est qu’ils sont les animaux non les plus nobles mais les plus connus, ceux que les anatomistes ont le plus étudiés et qui serviront de référence pour une science qui vise non à classer mais à comparer.<sup>582</sup>

Em todo caso, são os seres humanos que assumem o primeiro lugar. Após os seres humanos, temos os animais domésticos; e após estes, os selvagens. Segundo Buffon, os insetos, por exemplo, não merecem toda a atenção que recebem de alguns entomologistas, dentre os quais está o célebre Réaumur, quem havia publicado os seis volumes de *Mémoires pour servir à l’histoire des insectes* (1734-1742). A disputa entre os dois naturalistas é bem conhecida. Dentre seus inúmeros ataques, Buffon escreve que uma mosca não deveria tomar mais espaço na mente de um naturalista do que ela toma na natureza mesma<sup>583</sup>.

Com efeito, o leitor da *História Natural* parece livrar-se sem dificuldade daquele risco imposto pela presumida humilhação dos seres humanos. Nos volumes publicados entre 1749 e 1753, há ao menos dois textos importantes nos quais encontramos uma forte distinção entre homem e animal. Nos quatro volumes publicados em 1749, além do “Primeiro Discurso”, temos alguns textos que cobrem um ponto de vista mais geral, tais como “História natural dos animais”, em que o autor distingue os animais das plantas, trata da nutrição, da geração, do desenvolvimento, etc., e a “Formação dos planetas”. Temos também a “História natural do homem”, o primeiro texto dedicado a uma espécie em particular. Neste texto, Buffon argumenta que o homem tem uma “natureza inteiramente diferente”, distinta e superior aos animais, e que o “homem sozinho faz uma classe à parte”<sup>584</sup>.

---

<sup>582</sup> HOQUET Thierry, *Buffon: Histoire naturelle et philosophie, op. cit.*, p. 256. Ver também HOQUET Thierry, “La comparaison des espèces”, *Corpus. Revue de philosophie*, n. 43, 2003, p. 393.

<sup>583</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 484. A disputa com Réaumur está ligada à rejeição de Buffon à teologia natural, cujos partidários pretendem provar a existência de Deus pela observação das maravilhas da natureza (ver nota a este respeito em BUFFON, *Œuvres, op. cit.*, p. 1501).

<sup>584</sup> BUFFON, “Histoire naturelle de l’homme”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 190.

No “Discurso sobre a natureza dos animais” de 1753, Buffon desenvolve uma versão da doutrina cartesiana do animal-máquina. A influência do dualismo cartesiano é evidente: diferentemente do animal, “um ser puramente material”<sup>585</sup>, o ser humano é dotado de uma natureza dupla – espiritual e material, *homo duplex*<sup>586</sup>. Se é verdade que a natureza “marche toujours et agit en tout par degrés imperceptibles et par nuances”, Buffon nota que “cette vérité, que d’ailleurs ne souffre aucune exception, se dément ici tout à fait; il y a une distance infinie entre les facultés de l’homme et celles du plus parfait animal”<sup>587</sup>.

Mais que l’homme s’examine, s’analyse et s’approfondisse, il reconnaîtra bientôt la *noblesse de son être*, il sentira l’existence de son âme, il cessera de s’avilir, et verra d’un coup d’œil la distance infinie que l’Être suprême a mise entre les bêtes et lui.<sup>588</sup>

A constatação da “nobreza de seu ser”, expressa pela existência de uma alma, identificada, como veremos, à faculdade de pensar, leva Buffon a um posicionamento distante da primeira verdade da *História natural* referida acima. A superioridade de natureza é tão radical que Buffon afirma ser legítima a subjugação dos animais pelos homens – o “império do espírito sobre a matéria”.

L’empire de l’homme sur les animaux est un empire légitime qu’aucune révolution ne peut détruire, c’est l’empire de l’esprit sur la matière, c’est non seulement un droit de Nature, un pouvoir fondé sur des lois inaltérables, mais c’est encore un don de Dieu, par lequel l’homme peut reconnaître à tout instant l’excellence de son être; car ce n’est pas parce qu’il est le plus parfait, le plus fort ou le plus adroit des animaux qu’il leur commande: s’il n’était que le premier du même ordre, les seconds se réuniraient pour lui disputer l’empire; mais c’est par supériorité de

---

<sup>585</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 443.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>587</sup> BUFFON, “Histoire naturelle de l’homme”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 189.

<sup>588</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 494.

Nature que l'homme règne et commande; il pense, et dès  
lors il est maître des êtres qui ne pensent point.<sup>589</sup>

Descartes afirma que o “maior de todos os nossos preconceitos da infância é o de acreditar que os animais pensam”<sup>590</sup>. Segundo ele, tal preconceito deve-se a uma falsa analogia entre homem e animal: atribuímos a alma e o pensamento aos animais, porque seus corpos e seus movimentos são semelhantes aos corpos e aos movimentos dos seres humanos. Para livrar-se de tal preconceito, é preciso que uma analogia seja estabelecida, desta vez entre os animais e os autômatos, estas máquinas que se movem por si mesmas<sup>591</sup>. Nos *Princípios*, Descartes escreve:

Je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et le divers corps que la nature seule compose, sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux ou ressorts, ou autres instruments qui causent les mêmes effets des corps naturels sont ordinairement trop petits pour être aperçus de nos sens.<sup>592</sup>

Sem se limitar aos movimentos fisiológicos, a mecanização dos animais engloba as ações animais em geral. Nos *Princípios*, Descartes cita a ordem do voo das garças e o instinto dos cães e dos gatos que enterram seus mortos<sup>593</sup>. A migração das andorinhas é mencionada na carta ao marquês de New Castle:

Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas, car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est que notre jugement. Et sans doute que, lorsque les

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 499

<sup>590</sup> DESCARTES, Carta a Morus, fevereiro de 1649, in: *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, p. 910.

<sup>591</sup> DESCARTES, Carta a Mersenne, julho de 1640, in: *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. II. Sobre o paralelo entre as mudanças tecnológicas das construções dos autômatos e as teorias mecânicas do movimento animal, ver DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004, p. 35.

<sup>592</sup> DESCARTES, *Principes de la philosophie*, in: *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, p. 520.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 575.

hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela  
comme des horloges.<sup>594</sup>

Em suma, os animais são destituídos de interioridade e de intencionalidade – “Uma árvore produz frutas assim como um relógio marca a hora e assim como os animais fazem o que eles fazem”<sup>595</sup>. O princípio das ações repousa sobre a mecânica da fisiologia, sobre os movimentos do coração que bombeia o sangue para todas as partes da máquina: “ao ser aquecido pelo coração e convertido em espírito, [o sangue] se espalha pelo cérebro, pelos nervos e pelos músculos”<sup>596</sup>. Eis aí os espíritos animais, sobre os quais lemos a seguinte passagem na *Descrição do corpo humano*: “finalmente, as partes deste sangue mais agitadas e vivas, sendo transportadas ao cérebro pelas artérias que vêm do coração [...] compõem como um ar ou um vento muito sutil que é chamado de espíritos animais”<sup>597</sup>.

Frente à objeção de que não precisamos dar corda no cão como no relógio, Jacques Rohault, médico e naturalista cartesiano, escreve que essa função é realizada pelos alimentos, “de sorte que podemos dizer que estamos recarregando suas máquinas sempre que lhes damos comida e bebida”. Cada máquina, continua o médico, requer uma maneira diferente de fonte de movimento, os “relógios de bolso têm suas molas, certos espetos giratórios têm a fumaça da chaminé, os moinhos têm a água e o vento, os termômetros têm o calor ou o frio do ar”<sup>598</sup>.

No mecanicismo cartesiano, há uma inteligência responsável pelo funcionamento da máquina, uma inteligência que lhe é exterior: “O movimento tão regular de um relógio indica uma inteligência que dispôs habilmente suas rodas e molas, mas que está completamente separada dele. Da mesma forma, nos animais não há inteligência nem alma como geralmente entendemos”<sup>599</sup>. Segundo Dagognet: “Descartes ne retire pas à la bête (le castor, l’abeille, la pie, la fourmi...) son ingéniosité, mais il ne la lui accorde que par délégation : elle ne la contient pas tout à fait en et par elle-même, mais l’a reçue dans

---

<sup>594</sup> DESCARTES, Carta ao Marquês de Newcastle, in: *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, p. 695.

<sup>595</sup> DESCARTES, *Principes de la philosophie*, in: *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, p. 520.

<sup>596</sup> DESCARTES, *La Description du corps humain*, dans *id.*, *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1967, t. XI p. 227.

<sup>597</sup> DESCARTES, *La Description du corps humain*, in: *id.*, *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, 1967, t. XI p. 227. Sobre isso, ver FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 382.

<sup>598</sup> ROUHAULT Jacques, *Entretiens sur la Philosophie*, Paris, M. le Petit, 1681, p. 15.

<sup>599</sup> DARMANSON Jean-Marie, *La bête transformée en machine*, Amsterdam, (sem nome de editor), 1684, p. 90.

son propre programme du créateur, de *l'Artifex Maximus*”<sup>600</sup>. Dagonnet explica que o *hardware*, isto é, as partes físicas do corpo animal, incorporam o *software*, um programa que permite que as partes físicas operem corretamente. Mas o *software* do corpo animal depende de um princípio que lhe é exterior<sup>601</sup>.

Como Descartes, Buffon entende que a analogia entre o homem e o animal não é válida<sup>602</sup>. Embora os corpos e movimentos dos outros animais sejam semelhantes aos humanos, Buffon considera que há uma diferença decisiva que prova a falsidade da analogia: diferentemente dos humanos, os animais agem sempre da mesma maneira, não inventam ou aperfeiçoam.

L'analogie [entre l'homme et l'animal], dit-on, est bien fondée, puisque l'organisation et la conformation des sens, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur, sont semblables dans l'animal et dans l'homme. Cependant, ne devrions-nous pas voir que pour que cette analogie fût en effet bien fondée, il faudrait quelque chose de plus, qu'il faudrait au moins que rien ne pût la démentir, qu'il serait nécessaire que les animaux pussent faire, et fissent dans quelques

---

<sup>600</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac, op. cit.*, p. 19. A passagem continua da seguinte forma: “Le dispositif (le *hardware*) incorpore en quelque sorte un *software* qui en explique les réussites. Descartes les unit assurément – l’un et l’autre, mieux, l’un dans l’autre – mais il ne les fusionne pas tout à fait, afin que soit encore mieux écartée une pensée de type scolastique, celle des entités qui n’expliquent l’obscur que par le plus obscur ou la chose par la chose (d’où, chez Descartes, la constante négation de l’âme végétative ou de la sensitive, ou de tout autre principe de mouvement et de vie, comme l’exige le *Traité de l’homme* qui n’admet que le sang et les esprit).” *Ibid.*

<sup>601</sup> Ao chamar atenção para esse ponto, Dagonnet nos remete aos escritos de Canguilhem sobre a máquina e o organismo. Canguilhem mostra como a abordagem mecanicista implica um finalismo de natureza aristotélica que se acreditava extirpado. Embora a intenção seja a de dar conta de todos os movimentos dos corpos vivos pelas causas eficientes – choque, impulso, vibração, etc. –, toda máquina é fabricada em vista de um fim, em vista do qual suas partes são dispostas, cada qual servindo a uma determinada finalidade particular que serve ao bom funcionamento do todo. O mecanicismo cartesiano é então antropomórfico, pois a fim de explicar os seres vivos pelas leis mecânicas, toma-se as criaturas da natureza como os produtos da técnica humana. Como visto no capítulo anterior, Hume faz tal crítica à analogia técnica nos *Diálogos sobre a religião natural*, evitando tal antropomorfismo ao recorrer à noção de “economia animal” oriunda do newtonianismo na fisiologia de meados do XVIII. Canguilhem escreve: “A la vérité, on ne peut pas, semble-t-il, opposer mécanisme et finalité, on ne peut pas opposer mécanisme et anthropomorphisme, car si le fonctionnement d’une machine s’explique par des relations de pure causalité, construction d’une machine ne se comprend ni sans finalité, ni sans l’homme. Une machine est faite par l’homme et pour l’homme, en vue de quelques fins à obtenir, sous forme d’effets à produire”. CANGUILHEM Georges, “Machine et organisme”, in: *id.*, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2003, p. 141. Ver PIMENTA Pedro Paulo G., *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da ilustração*, São Paulo, Editora Unesp, 2018.

<sup>602</sup> Assim como em Descartes, o *homo duplex* e o animal-máquina revelam-se duas faces da mesma moeda. Cf. introdução de Assoun ao *L’Homme-machine* de La Mettrie. ASSOUN Paul-Laurent, “Lire La Mettrie”, in: LA METTRIE Julien Offray de, *L’Homme-machine*, Paris, Éditions Denoël/ Gonthier, 1981, p. 54.

occasions, tout ce que nous faisons ? or le contraire est évidemment démontré; ils n’inventent, ils ne perfectionnent rien, ils ne réfléchissent par conséquent sur rien, ils ne font jamais que les mêmes choses, de la même façon: nous pouvons donc déjà rabattre beaucoup de la force de cette analogie, nous pouvons même douter de sa réalité, et nous devons chercher si ce n’est pas par un autre principe différent du nôtre qu’ils sont conduits, et si leurs sens ne suffisent pas pour produire leurs actions, sans qu’il soit nécessaire de leur accorder une connaissance de réflexion.<sup>603</sup>

Embora a analogia aparente bem fundada, este não é o caso: a semelhança se limita à “organização e a conformação dos sentidos”, ou seja, ao corpo. Se os animais fossem dotados de pensamento, escreve Buffon, eles deveriam ser capazes de fazer “tudo o que nós fazemos”<sup>604</sup>. Como não há invenção nem aperfeiçoamento, segue-se que não há pensamento e, portanto, que é preciso recorrer a outro princípio para explicar suas ações. Em outros termos, a uniformidade das ações permite concluir que o animal é sujeito a uma condição maquinal que se caracteriza pela ausência do pensamento.

[L]’animal est au contraire un être purement matériel, qui ne pense ni ne réfléchit, et qui cependant agit et semble se déterminer, nous ne pouvons pas douter que le principe de la détermination du mouvement ne soit dans l’animal un effet purement mécanique, et absolument dépendant de son organisation.<sup>605</sup>

Diferentemente do animal-máquina de Descartes, o automatismo defendido por Buffon tem como engrenagem principal o sentimento – um sentimento material. Além de sentimentos, o animal-máquina de Buffon é dotado de faculdades que correspondem às faculdades humanas, embora elas derivem de movimentos mecânicos e sejam então materiais. As ações animais são efeitos dos estímulos mecânicos (os *ébranlements*) que são recebidos pelos órgãos sensoriais e armazenados em um sentido material interno.

---

<sup>603</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 452.

<sup>604</sup> *Ibid.*

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 443.

Abaixo, Buffon distingue os sentimentos puramente mecânicos, como aqueles da planta sensível<sup>606</sup>, e os sentimentos humanos, relacionados à reflexão. A propósito de tal duplicidade, Dagognet lembra que, em Buffon, o animal não sente da mesma maneira que nós sentimos<sup>607</sup>. Com efeito, Buffon escreve:

Si par sentir nous entendons seulement faire action de mouvement à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, nous trouverons que la plante appelée *sensitive* est capable de cette espèce de sentiment, comme les animaux. Si, au contraire, on veut que sentir signifie apercevoir et comparer des perceptions, nous ne sommes pas sûrs que les animaux aient cette espèce de sentiment ; et si nous accordons quelque chose de semblable aux chiens, aux éléphants, etc. nous le refuserons à une infinité d'espèce d'animaux et surtout à ceux qui nous paraissent être immobiles et sans actions (les huîtres)<sup>608</sup>.

O princípio mecânico de ação e de reação de Newton é aplicado às sensações: os objetos exteriores agem (verbo “ébranler”) sobre os sentidos externos; os estímulos (*ébranlements*) são transmitidos mecanicamente no corpo do animal, que reage conforme o estímulo. Os *ébranlements* são a sensação material, a reação mecânica interna à ação dos objetos nos sentidos exteriores. O movimento do animal é “o efeito necessário do exercício do sentimento”<sup>609</sup>. Tal movimento é uma reação mecânica ao prazer e à dor que é determinada pela adequação entre o objeto exterior e a conformação orgânica do animal. Em outras palavras, se o objeto é adequado ao animal, o prazer é a reação interna ao objeto exterior, e o movimento é aquele que é necessário para garantir o gozo de tal objeto. A ação dos objetos exteriores provoca um sentimento material de prazer ou de desprazer e então “coloca imediatamente o animal em movimento, sem mesmo que a

---

<sup>606</sup> A *mimosa pudica* é no centro de debates sobre a sensibilidade das plantas. Cf. ROULIN Jean-Marie, « Les plantes ont-elles une âme? La sensitive de Descartes à Delille », *Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, 1992, 1, p. 81-102.

<sup>607</sup> Tal concepção de sentimento material é um dos pontos centrais da crítica de Condillac na primeira parte do *Tratado dos animais*. Ver DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004, p. 63.

<sup>608</sup> BUFFON, “Histoire des animaux” (1749), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 137. Além dos cães e dos elefantes, Buffon poderia ter citado os castores. Com efeito, Buffon confere, como veremos, uma “espécie de reflexão” a tais espécies.

<sup>609</sup> BUFFON, “Les Animaux carnassiers” (1758), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 749.



vontade pareça tomar parte”<sup>610</sup>. Assim, o animal não se conserva pela reflexão, e sim pela sensibilidade (mecânica) ao prazer. “Portanto, é apenas pelo prazer que um ser sensível pode continuar a existir”<sup>611</sup>.

Se é possível pensar que a vontade determina o movimento, é apenas no sentido em que a vontade faz parte do mecanismo; “ela própria foi excitada pela sensação que resulta da impressão atual dos objetos sobre os sentidos, ou pela reminiscência de uma impressão anterior”<sup>612</sup>. Trata-se de uma vontade maquinal, por assim dizer, que se distingue da vontade autônoma que experimenta a espécie humana graças ao pensamento.

Segundo Buffon, além das sensações mecânicas, o sentido interno material é outra engrenagem fundamental da máquina. É um órgão sensorial interno que recebe os diferentes estímulos dos sentidos externos e conserva-os, tornando possível sua associação. Buffon localiza-o inicialmente no cérebro e depois no diafragma<sup>613</sup>. A principal diferença entre o sentido interno e os sentidos externos consiste na capacidade que o sentido interno possui de conservar os estímulos recebidos<sup>614</sup>. A capacidade do animal a agir de acordo com o seu interesse, então de maneira inteligente, depende dos estímulos presentes e passados que se associam no sentido material interno levando o animal a buscar o prazer e a fugir da dor. Roger comenta a função do sentido material interno:

Il ne suffit pas de dire que la sensation fait naître le désir d’approcher ou de fuir, ou qu’un besoin naturel ressenti intérieurement, comme la faim, a le même résultat. Il faut aussi expliquer pourquoi l’animal approche *ou* fuit, pourquoi il mange telle nourriture et non telle autre, bref pourquoi il semble « délibérer », décider et choisir. Pour cela, il faut d’abord un organe où les sensations puissent se rassembler pour être comparées, mais aussi où la « disposition présente de l’animal » soit sensible d’une certaine manière afin que se déclenche le mouvement utile, et lui seul. Cet organe, c’est le cerveau, qui est donc « un sens interne général et commun ». Organe purement

---

<sup>610</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 439.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 431; *Id.*, “Les Animaux carnassiers” (1758), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 748.

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 449.

matériel, mais qui a une propriété particulière, à savoir que l'ébranlement transmis par l'organe des sens y « subsiste et continue longtemps après l'actions de l'objet extérieur », de la même façon que l'impression d'une lumière vive se conserve dans l'œil.<sup>615</sup>

Para Buffon, embora os animais sejam capazes de conservar os estímulos passados, eles não são dotados de memória propriamente dita, mas de reminiscências. De um lado, a memória pressupõe “a comparação de ideias, a reconstrução de uma ordem de sucessões, que apenas nossa alma é capaz de realizar”<sup>616</sup>. De outro lado, a reminiscência é uma espécie de memória: ela se limita à associação de dois *ébranlements*, seja a sensação presente e a sensação passada. A sensação presente desperta a sensação passada que está conservada no sentido interno material; as duas se combinam de sorte a determinar a ação do animal. Assim, os animais “veem juntos o presente e o passado, mas sem distingui-los, sem compará-los e, portanto, sem conhecê-los”<sup>617</sup>.

O mesmo vale para a imaginação: na ausência da imaginação propriamente dita, os animais são dotados de uma espécie de imaginação. Há, com efeito, uma correspondência das faculdades cuja diferença se remete à distinção entre espírito e matéria. A imaginação humana é “o poder que temos de comparar imagens com ideias [...] de ver claramente as relações distantes dos objetos que consideramos”<sup>618</sup>. A imaginação animal, estritamente material, não é mais do que uma impressão viva e profunda “que os objetos produzem no nosso sentido interior, e que provoca neste sentido reações violentas e irrefletidas”<sup>619</sup>.

A associação dos *ébranlements* no sentido material interno é uma espécie de reflexão. Segundo Buffon, tal reflexão é suficiente para explicar as ações animais em geral, como o cão que aprende a agir pelas punições. Que os cães sejam capazes de aprender com as punições, eis aí fato inquestionável. Mas quais são as causas de um tal aprendizado? Hume, por exemplo, julga que o aprendizado pela punição prova que os animais possuem uma reflexão análoga à reflexão humana<sup>620</sup>.

---

<sup>615</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit., p. 322.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>617</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux” (1753), in: *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 465.

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>619</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit., p. 325.

<sup>620</sup> HUME, EHU 9.3.

Buffon coloca a seguinte pergunta: o que faz um cão se deter face a um pedaço de carne nas mãos de seu dono? Segundo o naturalista, o cachorro se detém graças a uma mera combinação de sensações. Sem dúvida o cachorro já atacou o pedaço de carne, o que lhe valeu uma punição no passado. O *ébranlement* desagradável da punição, conservado no sentido interno material, renova-se sempre que o *ébranlement* que o faz avançar sobre o pedaço de carne é repetido – “porque esses dois *ébranlements* se deram sempre em conjunto”. Em suma, o pedaço de carne “que o apresentamos não é oferecido a um cão apenas, mas a um cão punido”<sup>621</sup>. Segundo Buffon, o cão se detém não porque reflete e delibera como faria um ser humano em uma situação semelhante, mas porque há nele um equilíbrio perfeito entre dois impulsos: o apetite que o tender na direção da carne, e o impulso da repugnância da punição. Contrários uns aos outros, esses impulsos se destroem mutuamente. A situação só muda quando vem se somar aos dois primeiros um terceiro impulso provocado pela ação do dono que oferece finalmente a carne ao animal.

Mais les ébranlements de l'appétit et de la répugnance, ou, si l'on veut, du plaisir et de la douleur, subsistant toujours ensemble dans une opposition qui en détruit les effets, il se renouvelle en même temps dans le cerveau de l'animal un troisième ébranlement, qui a souvent accompagné les deux premiers ; c'est l'ébranlement causé par l'action de son maître, de la main duquel il a souvent reçu ce morceau qui est l'objet de son appétit ; et comme ce troisième ébranlement n'est contrebalancé par rien de contraire, il devient la cause déterminante du mouvement. Le chien sera donc déterminé à se mouvoir vers son maître et à s'agiter jusqu'à ce que son appétit soit satisfait en entier.<sup>622</sup>

O comportamento animal resume-se então a um “paralelogramo de forças”, como escreve Dagonnet, “que se conjugam e decidem elas mesmas a solução”<sup>623</sup>. Há uma associação de *ébranlements* no sentido material interno, associação essa que é análoga à associação de ideias no ser humano, embora seja estritamente material. Afinal de contas, os animais “têm sensações, mas lhes falta a faculdade de compará-las, isto é, a faculdade

---

<sup>621</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 453.

<sup>622</sup> *Ibid.*

<sup>623</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac, op. cit.*, p. 65.

que produz as ideias, pois as ideias não são mais do que as sensações comparadas, ou melhor, as associações de ideias”<sup>624</sup>.

Apesar de agir segundo leis mecânicas, o animal-máquina de Buffon possui faculdades superiores às faculdades do animal-máquina de Descartes. Essa superioridade se deve ao sentido material interno, como explica Roger abaixo.

Ce qui n'existe pas chez Descartes, c'est ce "sens interne" qui, chez Buffon, reçoit les sensations et est capable de les combiner et de commander aux organes du mouvement les gestes appropriés. Organe purement matériel, mais dont le fonctionnement assure à l'animal un comportement adapté à toutes sortes de situations, si adapté, même, qu'il peut paraître "raisonnable".<sup>625</sup>

Pelo sentido interno material, Buffon explica enquanto fisiologista a maneira como os animais são capazes de aprender com a experiência e de adaptar suas ações em função das circunstâncias. Como na máquina, esse aprendizado e as ações que dele derivam são realizados automaticamente, isto é, sem que seja necessário refletir. A ação do cão que se detém face ao pedaço de carne é então equivalente aos batimentos do coração e à digestão dos alimentos. Em todo caso, essas são ações que, executadas sem consciência nem intenção, concorrem à conservação do organismo e compõem a economia animal.

A noção de mecanicismo em Buffon constitui-se (como em Hume) a partir das reformulações teóricas da fisiologia do século XVIII, que encontramos, por exemplo, nos verbetes “Economia Animal” e “Fisiologia” da *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert. Escritos em 1765 por Ménuret de Chambaud e por Henri Fouquet, ambos médicos da nova escola de Montpellier, que propunha um viés vitalista para a compreensão da economia animal. Sendo Théophile de Bordeu o mais célebre entre eles, esses médicos se opõem às duas correntes predominantes na fisiologia do início do século XVIII: o iatromecanicismo de Boerhaave e de Hoffmann; e o animismo de Stahl e de Robert Whytt, este último já em meados do século. De um lado, o vitalismo opõe-se ao iatromecanicismo, na medida em que sustentam que as operações do corpo animal não

---

<sup>624</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 453.

<sup>625</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi, op. cit.*, p. 328.

podem ser explicadas a partir de leis puramente mecânicas. De outro, ele opõe-se ao animismo, pois, embora conceba, como os animistas, que o princípio de ordem está disperso ao longo de todo o corpo, entendem que essa ordem dispensa qualquer recurso a um princípio espiritual. Dos animistas, os vitalistas mantêm as objeções aos mecanicistas.

Jacques Roger mostra que essa “nova fisiologia”<sup>626</sup> torna-se possível por conta do conceito de irritabilidade que Haller apresenta num memorial de 1752, recuperando Glisson. Através do conceito de irritabilidade das fibras musculares, Haller, num quadro estritamente mecanicista, concebe uma sensibilidade mecânica relativa ao corpo, permitindo que sejam concebidos, neste último, movimentos que prescindem da atuação da alma. Entre os médicos de Montpellier, essa sensibilidade de natureza corporal é entendida como um princípio de vida e movimento. A esse respeito, Bordeu questiona-se: “mas o que é essa propriedade dos nervos?” E responde: “É sua vida”<sup>627</sup>. Segundo eles, essa sensibilidade material permite separar os corpos orgânicos dos inorgânicos, isto é, o animal (ou o vegetal<sup>628</sup>) da máquina. “Essa máquina [o corpo humano], assim formada, não difere do homem vivo a não ser pelo movimento e pelo sentimento, principais fenômenos da vida”<sup>629</sup>.

No interior dessa reformulação, é importante considerar a influência da física newtoniana que, através do conceito de gravitação, reestabelece na física moderna um tipo de causalidade de movimento que havia sido banido da mecânica cartesiana. Esse conceito recupera a noção de afinidade ou de simpatia rejeitada por Descartes junto com outras noções oriundas do aristotelismo e consideradas obscuras. Para os cartesianos e o subsequente iatromecanicismo, todas as operações do corpo devem ser explicadas através de propriedades geométrico-mecânicas, que, como escreve François Duchesneau, são tomadas como propriedades reais dos corpos: “extensão, impenetrabilidade, movimento,

---

<sup>626</sup> Cf. ROGER Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 614-654.

<sup>627</sup> BORDEU Théophile de, *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action*, Paris, G.-F. Quillau Père, 1751, p. 200.

<sup>628</sup> A irritabilidade ou sensibilidade é uma propriedade do corpo orgânico, e, sendo assim, refere-se também aos vegetais (vê. verbete “Sensibilidade”). Nesse sentido, o termo economia vegetal aplica-se em analogia ao termo economia animal.

<sup>629</sup> CHAMBAUD Mênuret de, “Economia Animal”, in: DIDEROT; D’ALEMBERT(ed), *Encyclopédia*, *op. cit.*, v. III, p. 267.

figura externa, divisibilidade, poder de comunicar o movimento por impulso, elasticidade conforme à experiência da mola”<sup>630</sup>.

Com o recurso à gravitação de Newton, uma nova mecânica é aplicada à economia animal, que passa a incorporar em seus princípios “forças de afinidade” a exemplo das forças gravitacionais. Dessa maneira, explica-se, por exemplo, a influência mútua observada, na medicina, entre os diferentes órgãos entre si, dificilmente explicada através do modelo cartesiano. O verbete “Simpatia” é repleto desses fenômenos. Canguilhem menciona, por exemplo, a aparição simultânea de sintomas dispersos no corpo e a ação de um medicamento sobre órgãos diferentes. Além disso, ele menciona alguns casos destacados por Haller, como a retenção da urina por conta de um problema na tireoide, e convulsões a partir de vermes intestinais ou da pressão dos testículos<sup>631</sup>.

A influência de Newton na fisiologia não se restringe à incorporação de um novo princípio mecânico à explicação das operações corporais. Em Buffon, por exemplo, cuja noção de economia animal é exprimida na “História dos animais” e no “Discurso sobre a natureza dos animais” (ambos presentes na primeira série de publicações da *História natural* entre 1749 e 1753), vê-se que essa influência compreende também outra importante dimensão metodológica. Para além da formulação de suas noções de “forças penetrantes” e “molde interior”<sup>632</sup> – baseadas na força gravitacional –, o newtonianismo fornece uma epistemologia empirista, contrária à tendência realista no cartesianismo e iatromecanicismo. Enquanto, nestes últimos, entende-se que os princípios explicativos dizem respeito às propriedades reais dos objetos; no primeiro, descarta-se a possibilidade de encontrar tais princípios.

Sob essa perspectiva, altera-se o estatuto do conhecimento. Segundo Duchesneau, “basta que uma propriedade apareça como constante na representação dos efeitos naturais para que lhe seja reconhecido o status de princípio: tal é o caso, segundo Buffon, da atração na física de Newton.”<sup>633</sup> Em outros termos, Buffon entende que os princípios que devem explicar a experiência (as hipóteses) devem ser retirados da semelhança entre os fenômenos observados, isto é, da regularidade da experiência – como em Hume. Atento a esse caráter metodológico do newtonianismo, Canguilhem comenta que “é

---

<sup>630</sup> DUCHESNEAU François, “Buffon et la physiologie”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992, p. 457.

<sup>631</sup> CANGUILHEM Georges, *La Formation du concept de reflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, 1977, p. 97.

<sup>632</sup> Cf. Capítulo III da “História dos animais” intitulado “Da nutrição e do desenvolvimento” (BUFFON, “Histoire des animaux”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 158).

<sup>633</sup> DUCHESNEAU François, “Buffon et la physiologie”, *art. cit.*, p. 457.

incontestável que Buffon procurou ser o Newton do mundo orgânico, assim como Hume tentou ser o Newton do mundo psíquico”, ao que acrescenta que os dois autores se encontraram na Inglaterra em 1738<sup>634</sup>. Voltaremos a isso na seção seguinte.

Para concluir, a noção de economia animal de Buffon pode ser situada entre o mecanicismo newtoniano de Haller e o vitalismo da *Encyclopédia*. Buffon escreve que “tudo deve ser explicado pelas leis da mecânica, e só as explicações que podem ser deduzidas delas são consideradas boas”<sup>635</sup>. Na passagem abaixo, vemos a adoção da física newtoniana.

Il est évident que ni la circulation du sang, ni le mouvement des muscles, ni les fonctions animales ne peuvent s’expliquer par l’impulsion ni par les autres lois de la mécanique ordinaire ; il est tout aussi évident que la nutrition, le développement et la reproduction se font par d’autres lois : pourquoi donc ne veut-on pas admettre des forces pénétrantes et agissantes sur les masses des corps, puisque d’ailleurs nous en avons des exemples dans la pesanteur des corps, dans les attractions magnétiques, dans les affinités chimiques ?<sup>636</sup>

Jacques Roger observa que, a determinado momento, a pretensão mecanicista implode e Buffon considera que esse novo quadro do mecanicismo não é suficiente para explicar o fenômeno da vida nos corpos animais. Daí sua teoria das moléculas orgânicas, irreduzíveis à matéria bruta<sup>637</sup>. Enfim, apesar do newtonianismo, o naturalista recorre a uma noção de vida a exemplo do que vemos na *Encyclopédia*. Essa influência vitalista em Buffon confirma o comentário de Canguilhem a respeito da influência de Newton no mecanicismo do XVIII. Canguilhem examina a via que se constrói como alternativa à perspectiva mecanicista ao longo dos séculos XVII e XVIII, destacando a importância dos

---

<sup>634</sup> CANGUILHEM Georges, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009, p. 68, p. 70.

<sup>635</sup> BUFFON, “Histoire des animaux”, in: *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>637</sup> Buffon apresenta a teoria das moléculas orgânicas na “História dos animais” (1748): “Les animaux et les plantes qui peuvent se multiplier et se reproduire par toutes leurs parties sont des corps organisés composés d’autres corps organiques semblables, et dont nous discernons à l’œil la quantité accumulée, mais dont nous ne pouvons percevoir les parties primitives que par le raisonnement”. BUFFON, “Histoire des animaux”, in: *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 144. Cf. ROGER Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 557; e CANGUILHEM Georges, *La connaissance de la vie*, *op. cit.*, p. 65.

princípios fisiológicos formulados por Willis (1621-1675), contemporâneo de Descartes. Segundo Canguilhem, o materialismo francês do XVIII insere-se nessa via, tendo em vista que, em suas palavras, encontramos, seja na *Encyclopédie* seja nas obras de Diderot, seja em La Mettrie, “doutrinas de inspiração vitalista”<sup>638</sup>. Além disso, ele adverte que o vitalismo do século XVIII está mais para um prudente positivismo do que uma metafísica sem limites. Segundo o autor, o vitalismo é “antes de tudo a recusa simultânea de todas as teorias metafísicas que concernem a vida”<sup>639</sup>. E, continua, seria essa a razão por que todos se referem a Newton. Em suma, o vitalismo do XVIII seria, aos olhos de Canguilhem, um “newtonianismo biológico”<sup>640</sup>.

### 3.3. O sensualismo de Buffon e o esfumamento da fronteira entre homem e animal

A influência de Locke e Condillac sobre a obra de Buffon foi amplamente comentada pela fortuna crítica. François Dagognet afirma, por exemplo, que se certas fórmulas na *História Natural* evocam um “cartesianismo subsistente” nas quais “Buffon parece restaurar e reencontrar a metafísica do Cogito, ele concebe-a de uma maneira tão nova que percebemos nele um ponto de vista definitivamente lockeano”<sup>641</sup>. Tal ponto de vista lockeano pode se revelar em enunciados categóricos como quando Buffon remete a superioridade da razão humana à superioridade do tato<sup>642</sup>. Buffon considera, também, que “as ideias não são mais do que as sensações comparadas, ou melhor, as associações de ideias”<sup>643</sup>. Ou ainda: “Um homem pode possuir muito mais espírito do que outro simplesmente por ter feito um uso maior e mais precoce desse sentido durante sua infância”<sup>644</sup>.

Mais do que Locke, nota-se a influência do sensualismo de Condillac, onde as associações de ideias adquirem função positiva na construção do conhecimento. De fato, as ideias de Locke na França da época eram em grande medida influenciadas por

---

<sup>638</sup> CANGUILHEM Georges, *La Formation du concept de reflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, op. cit., p. 85.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>641</sup> DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, op. cit., p. 68. Ver CHARRAK André, *Empirisme et métaphysique. L'« Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, p. 68.

<sup>642</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des oiseaux” (1770), in: *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 1063.

<sup>643</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux” (1749), in: *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 453.

<sup>644</sup> BUFFON, “Histoire naturelle de l'homme” (1770), in: *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 301.



Condillac<sup>645</sup>. Houve inclusive uma acusação de que o *Tratado das sensações* (1754) de Condillac não seria mais do que um plágio dos primeiros volumes da *História Natural*. Mais especificamente, pretende-se que a célebre estátua de Condillac seria uma cópia de uma passagem de “Dos sentidos em geral”, em que Buffon considera o “despertar” de um homem sozinho numa ilha, e descreve o que seriam suas primeiras sensações e pensamentos. Para defender-se de tal acusação, Condillac escreve o *Tratado dos animais*, exprimindo desde o prefácio as razões pelas quais ela seria infundada. Vale lembrar que o recurso metodológico da estátua e do homem na ilha não era original para a época e que o próprio Condillac no *Ensaio* de 1746 já havia feito uma referência neste sentido<sup>646</sup>.

O ponto de vista lockeano em Buffon é examinado por Franck Dougherty, que afirma que os “preceitos pedagógicos do ‘Primeiro discurso’ exprimem certo desprezo pelo inatismo”<sup>647</sup>. Ele considera que, no que diz respeito ao ser humano, Buffon estaria mais próximo de Locke do que de Condillac – isto é, Buffon não teria sido tão radical quanto o abade francês. Com efeito, segundo Dougherty, o naturalista não refutou o princípio de reflexão inato e autônomo como fez o autor do *Tratado das sensações*. Isso não impede Dougherty, todavia, de afirmar que, no que diz respeito aos animais, é o sensualismo de Condillac que prevalece<sup>648</sup>. Outros autores, como Phillip R. Sloan, argumentam que Buffon guarda mais afinidades com Locke do que com Condillac<sup>649</sup>. Este também é o caso de Jacques Roger, que insiste no fato de que a epistemologia de Buffon é não apenas lockeana, mas, acima de tudo, sensualista.

Entre os preceitos pedagógicos do ‘Primeiro Discurso’ está a prudência lockeana a respeito dos limites das faculdades humanas. Para Locke, estas não são capazes de apreender as causas primeiras das coisas, como pretendiam os grandes sistemas metafísicos do século XVII. São as causas segundas, ou os efeitos, que constituem o verdadeiro objeto de estudo da filosofia. Inspirado na filosofia natural de Newton, Locke entende que os fenômenos mentais devam ser explicados por hipóteses e leis extraídas da experiência.

---

<sup>645</sup> Sobre o papel positivo das associações, ver o capítulo anterior sobre Hume.

<sup>646</sup> Ver CONDILLAC, *Ensaio*, I, 1, 1, §3. Em sua apresentação ao *Tratado dos animais* de Condillac, Michel Malherbe comenta que o uso desse tipo de recurso é anterior a Condillac e a Buffon.

<sup>647</sup> DOUGHERTY Frank W. P., *La Métaphysique des sciences. Les origines de la pensée scientifique et philosophique de Buffon en 1749*, thèse, Université de Paris-I, 1980, p. 39.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>649</sup> Ver SLOAN Phillip R., “Buffon-Linnaeus Controversy”, *Isis*, 1976, v. 67, n. 3, p. 359, p. 361.

Ao examinar a influência de Locke sobre Buffon, Phillip Sloan destaca que, na *História natural*, não há “conhecimento de essências reais ou causas essenciais”<sup>650</sup>. No mesmo sentido, Binet e Roger afirmam que a “certeza” em Buffon é como a “crença” em Hume, ambas se constroem pela indução. Para Binet e Roger, a *História natural* é uma ciência das relações, não das essências<sup>651</sup>, donde a importância que Buffon atribui à comparação. No *Ensaio de aritmética moral*, o naturalista afirma que todos os “nossos conhecimentos são fundados sobre relações e comparações”<sup>652</sup>. No “Discurso sobre a natureza dos animais”, Buffon afirma que o avanço do conhecimento do homem e do animal é possível graças às comparações e às relações que podemos estabelecer entre eles.

Ce n'est que comparant que nous pouvons juger, que nos connaissances roulent même entièrement sur les rapports que les choses ont avec celles qui leur ressemblent ou qui en diffèrent et que s'il n'existait point d'animaux, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible.<sup>653</sup>

O conhecimento da natureza humana se forma pela comparação entre a natureza humana e as coisas que lhe são aparentadas. Em alguma medida, essas coisas são similares à natureza humana, razão pela qual o estudo dos animais contribui para o estudo do ser humano. Resta, todavia, a questão de saber como podemos compreender tal contribuição levando em conta que, no mesmo texto (“Discurso sobre a natureza dos animais”), Buffon afirma que há uma distância infinita entre o humano e o animal. À

---

<sup>650</sup> SLOAN Phillip R., “Buffon-Linnaeus Controversy”, *art. cit.*, p. 359. Sobre isso, ver também BUFFON, “Essai d'arithmétique morale”, in: BINET Georges; ROGER Jacques, *Un autre Buffon*, Paris, Hermann, 1977, p. 68.

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 28. Buffon, “vulgarizador fiel e defensor exigente” de Newton, foi chamado de “Newton francês” (ver CASINI Paolo, “Buffon et Newton”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 299-308); Ver também CONRY Yvette, “Une lecture newtonienne de Lamarck est-elle possible?”, in: Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur l'Histoire des Idées de l'Université de Picardie, *Lamarck et son temps. Lamarck et notre temps*, Paris, Vrin, 1981, p. 37. Buffon traduz uma série de obras de Newton. Ao comentar a influência de Newton sobre Buffon e Hume, Canguilhem refere-se ao primeiro como o “Hume dos fenômenos naturais”. A afinidade entre a epistemologia de Buffon e de Hume leva Dougherty a argumentar a favor da hipótese de que Buffon teria lido Hume antes da publicação de seus escritos de 1749. Ver DOUGHERTY Frank W. P., *La Métaphysique des sciences. Les origines de la pensée scientifique et philosophique de Buffon en 1749*, *op. cit.* p. 217. Para uma aproximação entre Hume e Buffon ver CANGUILHEM Georges, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009, p. 68. Hume encontra Buffon na Inglaterra em 1738. *Ibid.*, p. 70.

<sup>652</sup> BUFFON, “Essai d'arithmétique morale”, in: BINET Georges; ROGER Jacques, *Un autre Buffon*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>653</sup> BUFFON, “Discurso sobre a natureza dos animais”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 431.

primeira vista, uma tal contribuição parece limitar-se ao corpo, pois em momento algum a semelhança entre o corpo humano e o corpo animal é negada por Buffon. Com efeito, a contribuição da anatomia animal para a anatomia humana é evidente. O florescimento da anatomia comparada na segunda metade do século XVIII é uma prova: se era proibido dissecar os corpos humanos mesmo após a morte, é, por exemplo, dissecando os animais que se descobre a circulação sanguínea<sup>654</sup>.

Dito isso, resta saber se a contribuição do estudo do animal ao estudo do humano pode se estender além da anatomia. Não poderia a contribuição referir-se também ao estudo do comportamento humano e animal? As publicações posteriores a 1753 dão a entender que a resposta a essa questão é positiva. Na *História Natural dos Quadrúpedes*, publicada após 1753, Buffon redige uma longa série de verbetes consagrados às espécies animais, do humano aos animais selvagens, passando pelos animais domésticos. À medida que Buffon procede com a descrição dos costumes animais, a separação cartesiana radical atenua-se significativamente e o empirismo prevalece. No que concerne às faculdades animais, mais do que o empirismo, é o sensualismo que prevalece, como afirma Dougherty<sup>655</sup>. Com efeito, Buffon aplica aos animais uma teoria do conhecimento que é originariamente concebida para explicar as faculdades humanas. Em suma, no caso da *História Natural dos Quadrúpedes*, observa-se uma contribuição equivalente à contribuição da anatomia dos animais à anatomia humana, mas no sentido inverso: a teoria do conhecimento humano contribui para a explicar a maneira como os animais aprendem e se comportam<sup>656</sup>.

A atenuação do automatismo nos textos posteriores a 1753 foi notada por diversos autores que, com frequência, distinguiram duas vertentes em Buffon: uma vertente metafísica, em que Buffon procura demonstrar a especificidade do homem e não hesita em elevar este último, rebaixando os animais a todo custo (o que vimos acima); e uma

---

<sup>654</sup> A circulação sanguínea foi pela primeira vez teorizada por William Harvey em 1628. Sobre a contribuição do estudo da anatomia animal para o estudo da anatomia humana, ver ANDRAULT Raphaële, BUCHENAU Stefanie, CRIGNON Claire, REY Anne-Lise (dirs.), *Médecine et philosophie de la nature humaine de l'âge classique aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

<sup>655</sup> DOUGHERTY Frank W. P., *La Métaphysique des sciences. Les origines de la pensée scientifique et philosophique de Buffon en 1749, op. cit.*, p. 44.

<sup>656</sup> A atenuação do automatismo de Buffon na *História Natural dos Quadrúpedes* aproxima o naturalista dos filósofos de sua época. Embora tenha gerado um importante debate entre a segunda metade do século XVII e primeira no XVIII, a posição cartesiana encontra-se enfraquecida no período em que Buffon começa a escrever a *História Natural*: em meados do século XVIII, o automatismo é massivamente contestado. Os materialistas Diderot, La Mettrie e Holbach; os empiristas Condillac e Hume; Rousseau, enfim, todos têm concepções diferentes a respeito do pensamento animal (uns mais radicais que outros), mas nenhum defende que os animais sejam máquinas.

outra vertente naturalista em que, de forma magistral, Buffon se ocupa de cada espécie em particular, descrevendo com elegância o comportamento dos animais. A vertente naturalista situa-se sobretudo nos primeiros textos da *História natural*, como o *Discurso sobre a natureza animal* de 1753 e a *História natural do homem* de 1749. A vertente naturalista ganha força à medida que Buffon trabalha nos tomos da *História natural dos quadrúpedes*, abordando os animais domésticos em 1753 e os selvagens a partir de 1756.

Ao longo das publicações da *História Natural*, o leitor depara-se com uma inteligência animal que não se separa radicalmente da inteligência humana. Com efeito, o automatismo e a refutação da inventividade animal nos escritos em que prevalece a separação absoluta entre homem e animal divergem das descrições naturalistas em que os animais aprendem através pelos sentidos e pela experiência.

Hester Hastings, por exemplo, chama a atenção para a dificuldade de conciliar as descrições da indústria animal, fazendo prova de uma grande admiração de Buffon, e as teorias filosóficas que refutam o pensamento dos animais<sup>657</sup>. Tal incômodo é formulado por Le Roy desde a época em que *História Natural* era publicada. Crítico veemente das posições contrárias ao pensamento animal exprimidas por Buffon, Le Roy é ao mesmo tempo um grande admirador das histórias particulares narradas na *História Natural dos Quadrúpedes*.

Enquanto é conduzido pelo fio da observação, seu caminho é seguro, penetra nas intenções dos animais e, pela maneira como descreve suas ações, expõe seus movimentos aos olhos do leitor como um grande mestre. Mas quem poderia imaginar? O autor da história do cervo, do cachorro, da raposa, do castor, do elefante, parece esquecer os fatos quando não faz mais do que argumentar, tornando-se um dos maiores detratores da inteligência dos animais.<sup>658</sup>

Com ironia, Le Roy considera então que o automatismo se deve a um lapso de memória de Buffon. Este supera seus precursores, segundo Le Roy, por uma “exatidão e

---

<sup>657</sup> HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Londres, Oxford University Press, 1936, p. 46.

<sup>658</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 280. Vale ressaltar que Hastings tem familiaridade com os escritos de Le Roy e pode ter se inspirado neste último para fazer sua afirmação acima.

um charme” com que representa os detalhes das inclinações dos animais, suas ações, sua sagacidade e sua indústria<sup>659</sup>. Quando Buffon “não faz mais do que pensar”, continua Le Roy, ele age como se esquecesse os fatos: a cisão absoluta entre humano e animal prevalece. Flourens exprime a mesma opinião no século seguinte.

Buffon reconnaît comme historien ce qu’il nie comme philosophe. D’où vient donc une contradiction si étrange, et qui se fait sentir jusque dans les termes ? Ne serait-ce pas que Buffon, malgré son grand sens, se laisse influencer par la nature du travail auquel il se livre ; qu’historien, il est plus près des faits, et que, philosophe, il est plus près du système ?<sup>660</sup>

Há, então, uma dissonância entre Buffon, filósofo, e Buffon, naturalista. Enquanto o primeiro, cartesiano, defende a supremacia do homem e rebaixa a todo custo os animais, o segundo, empirista, descreve com admiração a inteligência e os costumes das espécies<sup>661</sup>. Dagognet afirma que, apesar de Buffon ter empregado “todos os argumentos para desvalorizar o animal, ele não pôde todavia retirar-lhe suas possibilidades de adaptação, de astúcia, de sensibilidade e de construção”<sup>662</sup>.

Na realidade, Buffon não ignora tais dificuldades. Ao longo dos volumes, nota-se que o naturalista procura alternativas para diminuir a tensão entre suas observações do comportamento animal e suas posições metafísicas. Por exemplo, Buffon atribui aos castores “um lampejo de inteligência” – e não uma inteligência propriamente dita. No mesmo sentido, eles não teriam escolha, mas uma “espécie de escolha”<sup>663</sup>. Isso está de acordo com o que vemos no “Discurso sobre a natureza dos animais”, em que eles não teriam memória, mas uma reminiscência, ou uma espécie de memória<sup>664</sup>; e não teriam imaginação, mas “outra imaginação”<sup>665</sup>. Dessa maneira, movimentos semelhantes entre homens e animais podem receber um estatuto metafísico diferente. Por exemplo, ao reconhecer que a sociedade dos castores não se forma pela força, mas pela *escolha*,

---

<sup>659</sup> *Ibid.*

<sup>660</sup> FLOURENS Pierre, *De l’Instinct et de l’intelligence des animaux*, Paris, C. Pitois, 1861 [1841], p. 29.

<sup>662</sup> DAGOGNET François, *L’animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004, p. 71.

<sup>663</sup> BUFFON, “Le Castor” (1760), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 829.

<sup>664</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 465.

<sup>665</sup> *Ibid.*, 470.

Buffon escreve que esta seria, na realidade, uma “espécie de escolha”, e que, essa sociedade:

supposant au moins un concours général et des vues communes dans ceux qui la composent, suppose au moins aussi une lueur d’intelligence qui, quoique très différente de celle de l’homme par le principe, produit cependant des effets assez semblables pour qu’on puisse les comparer, non pas dans la société plénière et puissante, telle qu’elle existe parmi les peuples anciennement policés, mais dans la société naissante chez des hommes sauvages, laquelle seule peut, avec équité, être comparée à celle des animaux.<sup>666</sup>

Nessa passagem, a fronteira entre homens e animais manifesta-se de maneira menos incisiva do que nos escritos mais metafísicos. A sociedade de castores é comparável a uma sociedade de homens selvagens. Os castores têm “visões comuns” que regulam suas ações, numa “convergência geral” tendo como fim a sociedade. Não seria o caso de reconhecer aqui um projeto *raisonné* ou “uma sequência de ações dirigidas a um mesmo fim” outrora restritos apenas a espécie humana, opostos a um princípio de ação que “não supõe mais do que uma necessidade, um apetite”<sup>667</sup>?

Com efeito, quanto mais adentramos nos escritos sobre a inteligência animal em Buffon, mais forte fica a sugestão de que a analogia escapa da restrição à anatomia e aplica-se ao comportamento e o conhecimento. Dado que é o Buffon naturalista que prevalece a partir de 1753, Roger afirma que existe um projeto de esfumaçar a fronteira entre homens e animais na *História natural*.

La description du comportement animal tend à brouiller de plus en plus la frontière si nette que Buffon avait posée entre l’animal et l’homme, et dont nous avons vu toutes les difficultés qu’elle suscitait. Au fil des volumes, et à mesure que s’éloignent les grandes déclarations de principe du début de l’œuvre, le lecteur de l’*Histoire*

---

<sup>666</sup> BUFFON, “Le Castor” (1760), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 829.

<sup>667</sup> BUFFON, “De la nature de l’homme (1749)”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 187.

*Naturelle* ne peut qu'admirer l'intelligence de ces bêtes, leur ingéniosité, leurs ruses, leurs précautions, tout ce qu'elles savent faire pour survivre au mieux dans un monde hostile.<sup>668</sup>

Com efeito, à medida que a história natural prevalece sobre a metafísica, o automatismo animal dá lugar ao sensualismo condillaquiano. Os animais são, assim, dotados de uma inventividade e uma capacidade de aperfeiçoamento. Em vez de serem uniformes, suas ações variam de acordo com as circunstâncias. É uma inteligência que deriva imediatamente das sensações, longe do racionalismo cartesiano, com suas faculdades inatas como a vontade e o entendimento, e da herança desse racionalismo no empirismo de Locke (como mostra Condillac). Mais do que um empirista, Buffon é sensualista ao considerar as faculdades animais: não há princípio espiritual, são as sensações que operam como fonte única do conhecimento<sup>669</sup>. Tal sensualismo contribui para o esfumaçamento da fronteira entre homem e animal, pois ele prevalece quando se trata de explicar as faculdades humanas: Buffon afirma, por exemplo, que a superioridade de conhecimento do homem com relação aos animais é relacionada à maior sensibilidade do tato<sup>670</sup>.

Não à toa, há uma promiscuidade vocabular na *História natural dos quadrúpedes*: Buffon emprega um vocabulário humano para descrever os costumes animais, inclusive sua inteligência. Os animais são dotados de uma série de qualidades relacionadas à inteligência, como a engenhosidade, a circunspeção, a prudência e mesmo a sagacidade, a exemplo da raposa que demonstra “plus d'esprit que de mouvement”<sup>671</sup>.

Tal promiscuidade pode ser notada nos verbetes relativos aos animais que Buffon considera como os mais inteligentes como o castor, o elefante e o cão – examinaremos os verbetes a eles consagrados nas seções seguintes. Seria esta uma mera questão vocabular? É o que dá a entender todas as ocasiões em que Buffon faz questão de lembrar da diferença

---

<sup>668</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit., p. 376

<sup>669</sup> Ver DOUGHERTY Frank W. P., *La Métaphysique des sciences. Les origines de la pensée scientifique et philosophique de Buffon en 1749*, op. cit., p. 44. Vale notar que tal sensualismo não é de todo incompatível com o automatismo defendido por Buffon até 1753. Pelo contrário, diferentemente do animal-máquina cartesiano, o animal-máquina de Buffon é dotado de órgãos sensoriais externos, e aprende com a experiência. A máquina defendida por Buffon é dotada de uma perfectibilidade que se restringe ao indivíduo. Tal perfectibilidade existe graças ao sentido interno material, onde há uma associação de *ébranlements*, cuja função é correspondente à associação de ideias no sensualismo.

<sup>670</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des oiseaux” (1770), in: *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 1084.

<sup>671</sup> BUFFON, “Le Renard” (1758), in: *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 778. As astúcias (*ruses*) dos animais, ponto crucial da defesa da inteligência animal em Le Roy, serão inúmeras nos textos da *História Natural*.

essencial entre homem e animal, como quando ele emprega a fórmula “espécie de inteligência”, “espécie de memória”, etc. Em uma ocasião do verbete consagrado ao elefante, Buffon faz a seguinte ressalva após ter empregado o termo “espírito” em uma descrição: “que me permitam, na falta de termos, profanar este nome”<sup>672</sup>. Apesar de ele empregar a fórmula “uma espécie de”, notemos que na maior parte dos casos, ele não a emprega: os termos referentes às faculdades humanas são empregados sem que uma pretensa diferença essencial entre o homem e o animal seja sublinhada. Em suma, seria possível afirmar que o emprego dos termos fazendo referência às faculdades humanas se deve a uma falta de termos disponíveis? A resposta a essa questão parece ser negativa: o exame dos verbetes posteriores a 1753 leva a crer que Roger tem razão de afirmar que há um projeto de esfumaçamento das fronteiras entre homem e animal em Buffon<sup>673</sup>.

Ao fazer a história natural do homem, Buffon considera que o homem, quando longe da família, fica limitado à perfectibilidade estéril como os outros animais. A esterilidade destes últimos deve-se, assim, à “curta duração de sua sociedade com seus pais” haja visto que carecem da “união de uma família constante, primeiro grau de toda sociedade e fonte única de toda inteligência”<sup>674</sup>.

par leur prompt accroissement dans le premier âge, par la courte durée de leur société avec leur parents, dont les soins se bornent à l'éducation corporelle, et ne se répètent ni ne se continuent assez de temps pour faire des impressions durables et réciproques, ni même pour établir l'union d'une famille constante, premier degré de toute société, et source unique de toute intelligence.<sup>675</sup>

---

<sup>672</sup> BUFFON, “L'Éléphant” (1764), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 899.

<sup>673</sup> Além da inteligência, a promiscuidade vocabular existe também nos retratos morais pintados por Buffon. Por exemplo, ao comparar os leões e os tigres, Buffon escreve: “À la fierté, au courage, à la force, le lion joint la noblesse, la clémence, la magnitude: tandis que le tigre est basement féroce, cruel sans justice, c'est-à-dire, sans nécessité”. BUFFON, “Le Tigre”, in: *id.*, *Histoire Naturelle, générale et particulière*, v. 9, Paris, Imprimerie royale, 1761, p. 129. Segundo Hoquet, os retratos morais não contradizem a mecanização dos animais em Buffon: “Nous voulons démontrer à l'inverse que, pour Buffon, la description des passions animales ne contredit pas le mécanisme. Buffon parle des passions et vertus animales non comme des affections d'un sujet pensant, mais comme des effets de la machine. L'objet est d'établir que des dispositions d'organes commandent les vertus attribuées d'ordinaire à l'exercice d'une âme”. HOQUET Thierry, *Buffon: Histoire Naturelle et philosophie, op. cit.*, p. 505.

<sup>674</sup> BUFFON, “Le Perroquet” (1779), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1152.

<sup>675</sup> *Ibid.*



O germe da inteligência está na família. A educação puramente individual mencionada acima aparece aqui como uma “educação corporal”, aparentemente tão efêmera quanto os laços entre pais e filhos. Sob essa perspectiva, a própria inteligência humana dependeria de fatores relativos ao ambiente familiar. Em seguida, Buffon afirma que o germe da sociedade está no apego [*tendresse*] das mães. Sob essa perspectiva, a efemeridade dos laços familiares impediria os animais de se aperfeiçoarem enquanto espécie<sup>676</sup>.

Daí a dependência fora do comum entre o ser humano recém-nascido e os seus pais. Contra a ideia de que os primeiros homens teriam vivido isolados no estado de natureza (Rousseau), Buffon escreve que o ser humano jamais existiu sem formar famílias: “as crianças pereceriam se não fossem assistidas e cuidadas por vários anos, enquanto os animais recém-nascidos só precisam de suas mães por alguns meses”<sup>677</sup>. Ou ainda: “o estado de pura Natureza é um estado conhecido; é o do selvagem que vive no deserto, mas vive em família, conhece seus filhos, é conhecido por eles, usa a palavra e é compreendido”<sup>678</sup>. Neste sentido, o ser humano se distingue dos animais através de um encadeamento necessário entre “crescimento longo, então longa educação, família durável, então linguagem e pensamento”<sup>679</sup>.

A racionalidade humana refere-se, assim, a uma organização mais complexa e práticas sociais que tal organização permitiu. Neste quadro, é de se esperar que uma criança à qual falta educação (os casos das crianças selvagens), seja semelhante a um animal, de modo que “a linguagem e, então o pensamento, tornam-se fenômenos puramente Naturais<sup>680</sup>.

Sugeriu-se que Buffon defende as ideias cartesianas a fim de proteger-se contra a autoridade da Igreja<sup>681</sup>. Com efeito, esta é uma opinião é veiculada por críticos da *História Natural* na época, que denunciam a estratégia do autor em usar a ambiguidade para disfarçar suas posições que contrariavam o dogma da Igreja. No jornal *Nouvelles*

---

<sup>676</sup> “Aussi, quel regret ne devons-nous pas avoir à ces âges funestes où la barbarie a non seulement arrêté nos progrès, mais nous a fait reculer au point d’imperfection d’où nous étions partis ? Sans ces malheureuses vicissitudes, l’espèce humaine eût marché et marcherait encore constamment vers cette perfection glorieuse, qui est le plus beau titre de sa supériorité, et qui seule peut faire son bonheur.” *Ibid.*

<sup>677</sup> BUFFON, “Les animaux carnassiers” (1758), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 761. Vimos acima como essa também é a opinião de Hume.

<sup>678</sup> BUFFON, “Les animaux carnassiers” (1758), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 762.

<sup>679</sup> ROGER Jacques Buffon, *un philosophe au Jardin du Roi, op. cit.*, p. 341.

<sup>680</sup> *Ibid.*

<sup>681</sup> Hastings faz a mesma sugestão (HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century, op. cit.*, p. 47), mas não é tão conclusivo quanto Roger a este respeito: ROGER Jacques Buffon, *un philosophe au Jardin du Roi, op. cit.*, p. 221.

*ecclésiastiques*, publicação clandestina e instrumento dos Jansenistas, declarou-se que em Buffon reina “uma espécie de desordem necessária ao autor para acobertar seu raciocínio”<sup>682</sup>. Le Roy escreve a propósito de Buffon: “O leitor pode consultar a obra mesma, se quiser ver um modelo de eloquência, de perspicácia e dos esforços mais engenhosos que a argumentação pode fazer contra a verdade”<sup>683</sup>.

Segundo essa perspectiva, o dualismo e o animal-máquina não poderiam ser dissociados, em Buffon, de sua postura judiciosa com relação aos censores da Faculdade de Teologia da Sorbonne. Detentor de uma posição eminente na administração da Corte, a de diretor do Jardim do Rei (hoje *Jardin des Plantes*), Buffon tinha muito mais a perder com a perseguição tal qual sofreram diversos dos *philosophes*, como Diderot, Rousseau, e, mais tarde, Helvétius. A condenação da obra *De L'Esprit* de Helvétius em 1758 resultou na deposição do censor real Jean Pierre Tercier e numa exigência de retratação por parte do autor<sup>684</sup>. Buffon mesmo foi obrigado a retratar-se em duas ocasiões, a primeira publicada na abertura do volume IV da *História Natural*, 1753, ao qual pertence seu “Discurso sobre a natureza dos animais” em 1753<sup>685</sup>.

Outro fator que explica a atenuação do automatismo em Buffon é a crítica a este realizada por Condillac no *Tratado dos animais* de 1755<sup>686</sup>. Condillac visa a sensibilidade material, noção fundamental da teoria do animal-máquina de Buffon entre 1749 e 1753. Para Condillac, a noção de sentimento material é incompreensível: se os animais sentem como pretende Buffon, é necessário que sintam como os humanos, pois não há duas

---

<sup>682</sup> *Nouvelles ecclésiastiques*, jul. 1754, p. 106. Publicação clandestina de 1713 a 1791. Depois publicado em Utrecht até 1803.

<sup>683</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 288. Em outro momento, Le Roy continua: “Se isso não fosse indigno da filosofia, eu seria levado a crer que eles agem com frequência de má-fé, porque se ofendem – sem admitir – com qualquer tipo de paridade que possa haver entre os animais e nós, que estão resolutos a rejeitar. Não entendo que mal nos faria compartilhar algumas ideias com seres que compartilham conosco a vantagem de serem formados de carne, osso e sangue; com os quais estamos em concorrência quanto aos apetites, e muitas vezes em rivalidade quanto à alimentação.” *Ibid.*, p. 272. Além do orgulho ferido, uma diferença de grau entre homem e animal possui consequências éticas que constituem um dos pilares da resistência da Igreja face à atribuição da alma aos animais. Por exemplo, se os animais têm alma como o homem, sofrem e sentem prazer como nós, como continuar infringindo seu sofrimento, inclusive em vivisseções realizadas em nome da ciência? Face às consequências éticas, “o filósofo recua”, afirma Hoquet. HOQUET Thierry, *Buffon: Histoire Naturelle et philosophie*, *op. cit.*, p. 729

<sup>684</sup> Le Roy teve um papel significativo neste episódio. Próximo a Helvétius, teria vindo dele a ideia de enviar ao censor os capítulos em ordens separadas a fim de dissimular o caráter herético da obra. Uma forte reação institucional segue-se a esse episódio, impactando a *Enciclopédia* cujos editores se veem forçados a interromper a publicação. Sobre isso, ver CURRAN Andrew, *Diderot and the art of thinking freely*, New York, Other Press, 2019. Dagognet discorda da influência da censura nos escritos de Buffon. DAGOGNET François, *L'animal selon Condillac*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>685</sup> Para maiores detalhes a respeito das objeções da Sorbonne e da retratação de Buffon, ver MENGAL Paul, “La psychologie de Buffon à travers le traité *De l'Homme*”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, *op. cit.*

<sup>686</sup> O *Tratado dos animais* é de 1755. O verbete “Le Castor” é de 1760 e “L'Éléphant”, de 1764.

noções para sentimento, e muito menos uma noção de sentimento material. “É-me impossível descobrir um ponto fixo”<sup>687</sup>, afirma o filósofo francês. Citando e comentando passagens da *História Natural*, Condillac joga Buffon contra si mesmo. Abaixo, a passagem em que Buffon defende a noção de um sentimento que é puramente mecânico e que não dependeria então do pensamento para existir.

si par sentir nous entendons seulement faire une action de mouvement, à l’occasion d’un choc ou d’une résistance, nous trouverons que la plante appelée *sensitive* est capable de cette espèce de sentiment, comme les animaux. Si, au contraire, on veut que sentir signifie apercevoir et comparer des perceptions, nous ne sommes pas sûrs que les animaux aient cette espèce de sentiment.<sup>688</sup>

Segundo Buffon, o ato de sentir pode ter dois sentidos distintos: de um lado, mover-se em consequência de um choque (caso da planta sensível); de outro lado, perceber e comparar percepções. Condillac refuta ambas as alternativas. Quanto à primeira, Condillac afirma que Buffon confunde duas ideias que são distintas, a ideia de sentimento e a de movimento. O abade escreve: “sensação e ação de movimento à ocasião de um choque são duas ideias que nunca se confundiram; e se não as distinguirmos, então a matéria mais bruta será sensível, algo que o sr. de Buffon está bem longe de pensar”<sup>689</sup>. Quanto à segunda alternativa, ele entende que Buffon confunde o sentimento e a comparação. Segundo Condillac, o sentimento é a impressão que se experimenta “quando nossos órgãos são movidos pela ação dos objetos, e essa impressão é anterior à ação de comparar”<sup>690</sup>.

Segundo Condillac, o automatismo defendido Buffon se funda sobre a confusão entre o sentimento e o movimento. Não é legítimo reduzir o sentimento dos animais ao que experimenta a planta sensível quando esta reage mecanicamente a um estímulo externo.

---

<sup>687</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, op. cit., p. 67.

<sup>688</sup> BUFFON, “Histoire des animaux” (1749), in: *id.*, *Œuvres*, op. cit., p. 137.

<sup>689</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, op. cit., p. 68.

<sup>690</sup> *Ibid.*

On part de ce que Buffon accorde : les bêtes *sentent* ; elles sont capables de *sentiment* (terme global qui renferme l'idée de la sensation, de la sensibilité et de la conscience sensible de d'existence). Or, et c'est le premier temps de l'argument, si elles sentent, elles sentent *comme nous*. Quelle signification donner en effet au mot ? Personne n'a jamais confondu *sentir* et *se mouvoir*. Le langage interdit déjà une telle assimilation et ne permet pas qu'on rapporte la sensation à un principe matériel (...).<sup>691</sup>

Segundo Condillac, a distinção entre sentir e mover-se é tão evidente que ela é garantida pela linguagem. Consequentemente, “ou estas proposições, *os animais sentem* e *o homem sente*, devem ser entendidas da mesma maneira, ou *sentir*, quando é dito dos animais, é uma palavra à qual não se liga ideia alguma”<sup>692</sup>. Assim, em Buffon, a noção de sentimento material dos animais é uma noção vazia de significado. O mesmo vale para a noção de *sensação corporal*, que é apenas outra maneira de designar a mesma noção vazia: “Vejo que ele [Buffon] distingue sensações corporais e sensações espirituais [...] e não compreendo o que se poderia entender por *sensações corporais*”<sup>693</sup>. Para Condillac, toda sensação é espiritual na medida em que não há sensação onde não há pensamento.

L'insuffisance de l'explication mécaniste étant ainsi établie, il devient clair que si les bêtes *sentent* comme nous, elles *pensent* comme nous, et donc qu'elles ont une âme. Ce que Condillac prétend prouver à partir des textes de Buffon eux-mêmes, en les intellectualisant de manière implicite.<sup>694</sup>

Há, com efeito, a intenção de intelectualizar os animais: seu comportamento não se deve a leis mecânicas, aos *ébranlements* que se associam no sentido material interno, mas às sensações e à comparação das sensações. Pela comparação das sensações, os animais adquirem os conhecimentos, eles são capazes de agir conforme as circunstâncias e de se preservarem. Sem lhes atribuir o conhecimento, é impossível explicar seu

---

<sup>691</sup> MALHERBE Michel, “Introduction”, in: CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 54.

<sup>692</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, op. cit., p. 68.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>694</sup> MALHERBE Michel, “Introduction”, in: CONDILLAC, *Traité des animaux*, op. cit., p. 54.

comportamento. Para Condillac, a associação dos *ébranlements* no sentido material interno não é suficiente para explicar a variação do comportamento dos animais face às circunstâncias.

É impossível conceber que o mecanismo possa regular sozinho as ações dos animais. Compreende-se que a perturbação dada aos sentidos externos passa ao sentido interno, que ali se conserva por mais ou menos tempo, que de lá se difunde no corpo do animal e lhe comunica movimento. Mas isso é apenas um movimento incerto, uma espécie de convulsão. Resta dar conta dos movimentos determinados do animal, daqueles movimentos que o levam a fugir com tanta segurança do que lhe é contrário, e buscar aquilo que lhe convém. É aqui que o conhecimento é absolutamente necessário para regular a própria ação do sentido interno, e para dar ao corpo movimentos diferentes segundo a diferença das circunstâncias.<sup>695</sup>

Condillac refuta a explicação mecanicista do cachorro que se detém face a um pedaço de carne na mão de seu dono. Diferentemente da solução dos *ébranlements* que se compensam – o paralelogramo das forças, segundo Dagonnet – Condillac dá a seguinte explicação:

Enfim, parece-me que o prazer e a dor são as únicas coisas que podem se contrabalançar no caso, e que um animal apenas se detém ou se determina porque compara os sentimentos que experimenta e porque julga o que pode esperar e o que deve temer. Essa interpretação é vulgar, dirá o Sr. de Buffon; hei de convir, mas tem ao menos uma vantagem, a de que se pode compreendê-la.<sup>696</sup>

Para Condillac, o animal possui as faculdades intelectuais de sentir, de julgar e de comparar, graças às quais ele pode agir conforme as circunstâncias em função dos

---

<sup>695</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais, op. cit.*, p. 73.

<sup>696</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais, op. cit.*, p. 78.

conhecimentos que ele adquire pela experiência. Em 1753, na esteira de Descartes, Buffon afirma que a atribuição de tais faculdades aos animais significa admitir uma analogia ilegítima. Nos textos posteriores, todavia, quando Buffon se interessa às espécies em particular, são precisamente essas mesmas faculdades que exprimem a inteligência animal.

### 3.4. Sensibilidade e inteligência nos animais domésticos: o cão e o cavalo

Em Buffon, poucos fenômenos exprimem com mais precisão que a domesticação a separação entre o humano e o animal. Embora os animais mais fortes alimentem-se dos mais frágeis, “essa ação implica apenas uma necessidade, um apetite, qualidades muito diferentes daquelas que podem produzir uma série de ações direcionadas para o mesmo objetivo”<sup>697</sup>. Por meio de uma sequência de ações que visam domesticar o animal, a espécie humana torna-se capaz de subjugar-lo e fazê-lo trabalhar para servir seus próprios interesses. Há um projeto refletido, escreve Buffon. Enquanto o comportamento animal se limita às satisfações básicas (a necessidade e o apetite que levam um animal a alimentar-se do outro); o comportamento humano é resultado de uma reflexão que favoriza a invenção e que permite ao homem não reagir imediatamente aos dados dos sentidos. Durante a domesticação, tal reflexão se manifesta na maneira como os seres humanos comandam os animais e os utilizam para seus próprios interesses – os animais são obrigados “a procurar-lhes alimento, vigiá-los, protegê-los, e aliviá-los quando estão doentes ou feridos”<sup>698</sup>.

Pela domesticação, o animal se torna um produto da técnica humana. Por analogia ao manuseio do fogo e ao porte de vestimentas, o animal doméstico é a coisa artificial, a invenção fabricada e aprimorada pela razão humana. A natureza do animal é alterada e conforma-se aos interesses do dominador: o animal doméstico prova então o “poder do homem como operador principal de transformações”, escreve Hoquet<sup>699</sup>. Buffon exalta esse poder de transformação: o homem “pode então não apenas usar para suas necessidades e seus propósitos todos os indivíduos do Universo, mas também pode, com

---

<sup>697</sup> BUFFON, “De la nature de l’homme” (1749), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 187.

<sup>698</sup> *Ibid.*

<sup>699</sup> O animal é, então, o monstro do homem, afirma Hoquet, sem deixar de notar que o homem é o monstro dele mesmo: “homem é por toda parte um monstro dele mesmo, os animais domésticos são outros monstros do homem, produzidos por ele, [...] mo(n)strando o poder do homem como operador principal de transformações”. HOQUET Thierry, “La comparaison des espèces : ordre et méthode dans l’*Histoire Naturelle* de Buffon”, *Corpus. Revue de philosophie*, n. 43, 2003, p. 397.

o tempo, alterar, modificar e aperfeiçoar as espécies.” Em outros termos, os animais domésticos são animais aprimorados, seres naturais que foram aperfeiçoados pelo homem. Buffon assimila essa transformação à “espécie de criação” do trigo a partir de uma erva estéril<sup>700</sup>.

O aprimoramento da natureza dos animais domésticos se explica pela perfectibilidade estéril que Buffon atribui aos animais em geral. Como visto acima, tal perfectibilidade se opõe à perfectibilidade humana, fértil, este “caráter único e glorioso que sozinho faz nossa preeminência”<sup>701</sup>. Há aprimoramento, mas este não pode ser transmitido às gerações posteriores – o animal aprende, se aperfeiçoa, mas não consegue transmitir o aprendizado à sua progenitura. O papagaio é um exemplo eloquente: dotado de um órgão da fala semelhantes aos dos humanos, ele aprende a emitir os sons das palavras humanas sem, todavia, tornar-se capaz de transmitir esse aprendizado<sup>702</sup>. O aprimoramento é então limitado ao indivíduo. Trata-se de uma capacidade a se moldar às demandas do ser humano, algo que o naturalista se refere como uma capacidade para uma imitação artificial, que se distingue da inteligência propriamente dita.

Tout me semble prouver que, si l’homme voulait donner autant de temps et de soins à l’éducation d’un oiseau ou de tout autre animal, qu’on en donne à celle d’un enfant, ils feraient par imitation tout ce que celui-ci fait par intelligence ; la seule différence serait dans le produit : l’intelligence toujours féconde, se communique et s’étend à l’espèce entière, toujours en augmentant, au lieu que l’imitation nécessairement stérile, ne peut ni s’étendre ni même se transmettre par ceux qui l’ont reçue.<sup>703</sup>

Para Buffon, a imitação artificial compreende uma série de faculdades intelectuais que superam aquelas que são encontradas nas espécies na natureza, cujo comportamento deriva de fatores menos complexos. O naturalista afirma que, nos animais selvagens, há uma imitação natural que, quanto mais influente na espécie, mais ela é *stúpide*. Buffon pensa na uniformidade do comportamento que é observado nas cabras: a “espécie inteira não tem mais inteligência que um só indivíduo; e é nisso que consiste a diferença entre

---

<sup>700</sup> BUFFON, “Le Chien” (1755), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 646.

<sup>701</sup> BUFFON, “Le Perroquet” (1779), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1156.

<sup>702</sup> *Ibid.*

<sup>703</sup> *Ibid.*

espírito e instinto”<sup>704</sup>. A semelhança do instinto das cabras constringe-as a fazerem as mesmas coisas. Nesse sentido, o “espírito” se encontra do lado dos animais domésticos, capazes de imitação artificial (aprimoramentos individuais que os destaca da espécie), como o papagaio e o cachorro.

É importante notar que a consideração do instinto como imitação natural é, na realidade, uma verdade para o observador, mas não necessariamente para o animal. Apesar de parecer uma imitação, no instinto há efetivamente uma semelhança de natureza que faz com que todos os indivíduos sejam de certa forma “induzidos ou constringidos a fazerem as mesmas coisas”<sup>705</sup>. As ações são semelhantes, antes de qualquer coisa, em virtude da semelhança de natureza. Elas são frutos de uma necessidade que é “tão menos inteligente e mais cega quanto menos ela é igualmente distribuída”<sup>706</sup>. Todos fazem igual simplesmente porque têm o mesmo instinto. Uma imitação é “por assim dizer, inata”<sup>707</sup>, enquanto a outra, adquirida.

A dominação humana altera profundamente a natureza do animal. Nem mesmo os impulsos mais íntimos são isentos de uma tal alteração, como é o caso do desejo de acasalamento, “este sentimento de amor mais profundo da Natureza”. O ser humano confere uma nova direção a tais impulsos: as “aves de capoeira e os quadrúpedes domésticos não estão limitados a um único período de acasalamento como aqueles que são livres”<sup>708</sup>. Este é também o caso do latido dos cães, que, embora aparentem naturais, são bem menos frequentes nos cães selvagens do que nos cães domésticos<sup>709</sup>. Buffon lança então uma advertência a todo naturalista que pretende estudar o comportamento dos animais domésticos: é preciso assegurar-se de não confundir as qualidades que são fruto da arte da domesticação com as qualidades naturais à espécie.

L’histoire d’un animal domestique est compliquée de tout ce qui a rapport à l’art que l’on emploie pour l’apprivoiser ou pour le subjuguier; et comme on ne sait pas assez combien l’exemple, la contrainte, la force de l’habitude peuvent influer sur les animaux et changer leurs mouvements, leurs déterminations, leurs penchants, le but

---

<sup>704</sup> *Ibid.* p. 1154.

<sup>705</sup> *Ibid.*

<sup>706</sup> *Ibid.*

<sup>707</sup> *Ibid.*

<sup>708</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des oiseaux” (1770), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1072.

<sup>709</sup> BUFFON, “Le Chien” (1755), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 664.



d'un naturaliste doit être de les observer assez pour pouvoir distinguer les faits qui dépendent de l'instinct, de ceux qui ne viennent que de l'éducation; reconnaître ce qui leur appartient et ce qu'ils ont emprunté, séparer ce qu'ils font de ce qu'on leur fait faire, et ne jamais confondre l'animal avec l'esclave, la bête de somme avec la créature de Dieu.<sup>710</sup>

Os animais são submetidos pelos seres humanos a uma série de ações cujo fim é de tornar o animal útil aos próprios seres humanos. Tais ações alteram os movimentos, as determinações e as inclinações naturais do animal. Eis aí a educação sobre a qual Buffon escreve na passagem acima: a educação é *adquirida*, enquanto o instinto é natural e pertence à espécie livre da intervenção humana. Buffon considera que as diferentes espécies animais são por natureza mais ou menos suscetíveis à domesticação. Quanto mais suscetível, mais flexível ou maleável é a natureza animal.

O cavalo e o cachorro são casos exemplares de espécies suscetíveis à de serem domesticadas. Segundo Buffon, o cavalo é a mais nobre conquista do ser humano: ele compartilha com o humano a exaustão e os prazeres da guerra, e sua disposição à servidão é ainda mais forte do que a do cachorro.

[C]'est une créature [le cheval] qui renonce à son être pour n'exister que par la volonté d'un autre, qui sait même la prévenir, qui par la promptitude et la précision de ses mouvements l'exprime et l'exécute, qui sent autant qu'on le désire, et ne rend qu'autant qu'on veut, qui se livrant sans réserve, ne se refuse à rien, sert de toutes ses forces, s'excède et même meurt pour mieux obéir.<sup>711</sup>

A subjugação é tamanha que o animal, como um escravo, vê sua vontade ser substituída pela vontade do mestre. Mas, sem dúvida, nem todo animal possui uma tal disposição à servidão. O gato, por exemplo, é *demie domestique*: ainda que habitem nossas casas, escreve Buffon, “não podemos dizer que sejam [...] animais inteiramente

---

<sup>710</sup> BUFFON, “Les Animaux domestiques” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 499.

<sup>711</sup> BUFFON, “Le Cheval” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 503.

domésticos”<sup>712</sup>. O gato é então um animal “doméstico infiel que só é mantido por necessidade”<sup>713</sup>. O elefante é também um exemplo importante de resistência à domesticação.

Il [l’éléphant] diffère donc de tous les animaux domestiques que l’homme traite ou manie comme des êtres sans volonté, il n’est pas du nombre de ces esclaves nés que nous propageons, mutilons, ou multiplions pour notre utilité ; ici l’individu seul est esclave, l’espèce demeure indépendante et refuse constamment d’accroître au profit du tyran. Cela seul suppose dans l’éléphant des sentiments élevés au-dessus de la nature commune des bêtes : ressentir les ardeurs les plus vives et refuser en même temps de le satisfaire, entrer en fureur d’amour et conserver la pudeur, sont peut-être le dernier effort des vertus humaines et ne sont dans ce majestueux animal que des actes ordinaires, auxquels il n’a jamais manqué [...].<sup>714</sup>

Diferentemente do cavalo, o elefante não substitui inteiramente a vontade de seu mestre pela sua, mas apenas uma parte desta – quando em situação de servidão ou domesticidade, a vontade do mestre é “em parte o móbil” da vontade do animal<sup>715</sup>. O elefante se recusa a reproduzir-se em cativeiro, comportamento que Buffon às qualidades espirituais e quase humanas. A resistência do elefante se deve a uma inteligência que deriva da tromba<sup>716</sup>.

Se os animais selvagens manifestam uma inteligência que é resultado das características naturais de sua espécie, como veremos na seção seguinte, os animais domésticos são dotados de uma inteligência que resulta da relação entre o humano e o animal. Essa inteligência doméstica se manifesta pela capacidade a modificar a própria

---

<sup>712</sup>BUFFON, “Le Chat” (1756), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 692. Por outro lado, o gato goza da inteligência do animal selvagem, que examinaremos na seção seguinte, relacionada à harmonia com a natureza.

<sup>713</sup> *Ibid.*, p. 689.

<sup>714</sup> BUFFON, “L’Éléphant” (1764), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 906.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 902.

<sup>716</sup> A esse respeito, certas passagens deram o que falar sobre o pudor e dos costumes sexuais dos elefantes. Ver, por exemplo, polêmica com o escolástico Johann David Michaelis (1717– 1791) em LIFSCHITZ Avi, “The Book of Job and the Sex Life of Elephants: The Limits of Evidential Credibility in Eighteenth-Century Natural History and Biblical Criticism”, *Journal of Modern History*, n. 91, 2019, p. 739-775.

natureza e moldá-la às condições impostas pelo mestre. No que concerne a inteligência da domesticidade, Buffon entende que o cachorro supera todas as outras espécies. Uma vez instruído, o cão se conforma ao modo de vida do dono, a quem dedica a mais alta fidelidade.

Plus docile que l'homme, plus souple qu'aucun des animaux, non seulement le chien s'instruit en peu de temps, mais même il se conforme aux mouvements, aux manières, à toutes les habitudes de ceux qui lui commandent ; il prend le ton de la maison qu'il habite ; comme les autres domestiques, il est dédaigneux chez les Grands et rustre à la campagne : toujours empressé pour son maître et prévenant pour ses seuls amis, il ne fait aucune attention aux gens indifférents, et se déclare contre ceux qui par état ne sont fait que pour importuner ; il les connaît aux vêtements, à la voix, à leurs gestes, et les empêche d'approcher.<sup>717</sup>

O cão se comporta exatamente como deveria a fim de responder às necessidades do dono e de sua família. Como um soldado, ele se encarrega da segurança da casa, ele sabe muito bem quem atacar e a quem dar passagem. Esta é a razão pela qual o cão é considerado como o aliado mais valioso dos seres humanos: sem ele, escreve Buffon, a espécie humana jamais teria dominado os outros animais<sup>718</sup>. Buffon exalta a inteligência do cão, que se manifesta por uma extraordinária suscetibilidade a ser instruído pelo humano, a ser educado. Buffon está longe de ignorar, todavia, as vantagens que o cão extrai da submissão à espécie humana. Ao se subjugar, o cão goza de uma parte do império humano.

[E]t le chien, fidèle à l'homme, conservera toujours une portion de l'empire, un degré de supériorité sur les autres animaux, il leur commande, il règne lui-même à la tête d'un troupeau, il s'y fait mieux entendre que la voix du berger ; la sûreté, l'ordre et la discipline sont les fruits de sa vigilance et de son activité ; c'est un peuple qui lui est

---

<sup>717</sup> BUFFON, "Le Chien" (1755), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 641.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 642

soumis, qu'il conduit, qu'il protège, et contre lequel il n'emploie jamais la force que pour y maintenir la paix.<sup>719</sup>

Segundo Buffon, o cão se eleva e, graças ao homem, torna-se mais nobre do que ele é quando é deixado à sua própria natureza. Na instrução que ele recebe do homem, há uma inteligência que compreende uma série de faculdades intelectuais enumeradas na exaltação do cão abaixo. Pela oposição à imitação natural (“por assim dizer, inata”<sup>720</sup>), a educação do cão consiste numa “imitação artificial” que pressupõe uma série de faculdades relacionadas à inteligência<sup>721</sup>.

Quoique cette imitation soit, comme la première [natural], entièrement dépendante de l'organisation; cependant elle [imitação artificial] suppose des facultés particulières qui semblent tenir à l'intelligence, telles que la sensibilité, l'attention, la mémoire; en sorte que les animaux qui sont capable de cette imitation, et qui peuvent recevoir des impressions durables et quelques traits d'éducation de la part de l'homme, sont des espèces distinguées dans l'ordre des êtres organisés; et si cette éducation est facile, et que l'homme puisse la donner aisément à tous les individus, l'espèce, comme celle du chien, devient réellement supérieure aux autres espèces d'animaux, tant qu'elle conserve ses relations avec l'homme; car le chien abandonné à sa seule nature, retombe au niveau du renard ou du loup, et ne peut de lui-même s'élever au-dessus.<sup>722</sup>

A imitação artificial não depende inteiramente da organização corporal na medida em que o objeto da imitação é estrangeiro à sua natureza, a saber, o ser humano. Mas isso não significa que uma tal imitação não se efetue pela organização ou pelos órgãos

---

<sup>719</sup> *Ibid.*

<sup>720</sup> BUFFON, “Le Perroquet”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1153.

<sup>721</sup> Nos animais selvagens, há uma imitação natural que, quanto mais influente na espécie, mais ela é *stupidie*. A esse respeito, Buffon pensa na uniformidade do comportamento que é observado nas cabras e afirma que: a “espécie inteira não tem mais inteligência que um só indivíduo; e é nisso que consiste a diferença entre espírito e instinto.” *Ibid.*, p. 1154. A semelhança do instinto das cabras constrange-as a fazerem as mesmas coisas. Nesse sentido, o “espírito: se encontra do lado dos animais domésticos, capazes de imitação artificial (aprimoramentos individuais que os distingue da espécie), como o papagaio e o cão.

<sup>722</sup> *Ibid.*

sensoriais. Sua inteligência deriva das impressões envolvidas na educação que recebem dos homens. Instruído, o cachorro adquire então uma série de faculdades que correspondem às faculdades intelectuais humanas. Buffon menciona a sensibilidade, a atenção e a memória – três faculdades centrais para o sensualismo de Condillac. O papel das sensações em tal instrução é evidente. Em suma, embora sua inteligência não seja natural (ela não depende unicamente da organização), ela deriva da sensação: a capacidade superior do cão de ser educado deve-se a uma modificação artificial de sua sensibilidade.

Com efeito, Buffon afirma que o cão adquire na relação com o homem uma intensidade de sentimento que supera a sensibilidade natural da espécie: “E da mesma forma, entre os animais, aqueles que vivem conosco se tornam mais sensíveis por meio dessa comunicação, enquanto aqueles que permanecem selvagens têm apenas a sensibilidade natural, frequentemente mais segura, mas sempre mais fraca do que a adquirida”<sup>723</sup>. Tal vivacidade de sentimento está na origem de uma série de qualidades interiores, como escreve Buffon, graça às quais o cão se distingue do mero autômato e se aproxima do ser humano. Assim, Buffon escreve que a “perfeição do animal depende então da perfeição do sentimento”<sup>724</sup>. O animal é “tanto mais ativo e inteligente quanto melhores ou mais aprimorados forem seus sentidos”<sup>725</sup>.

[C]’est par elles [qualidades interiores] qu’il diffère de l’automate, qu’il s’élève au-dessus du végétal et s’approche de nous; c’est le sentiment qui ennoblit son être, qui le régit, qui le vivifie, qui commande aux organes, rend les membres actifs, fait naître le désir, et donne à la matière le mouvement progressif, la volonté, la vie.<sup>726</sup>

Há uma dualidade entre enobrecimento e degeneração no animal doméstico, como se pode ver no verbete consagrado ao pombo doméstico. Buffon afirma que as “raças escravas” desse pássaro são “mais perfeitas para nós quanto mais degeneradas, mais defeituosas elas são para a Natureza”<sup>727</sup>. O cão eleva-se acima de todos os outros animais

---

<sup>723</sup> BUFFON, “Les Animaux carnassiers” (1758), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 749.

<sup>724</sup> BUFFON, “Le Chien” (1755), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 640.

<sup>725</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des animaux”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 449.

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 640.

<sup>727</sup> BUFFON, “Le Pigeon”, in: *id.*, *Histoire Naturelle des Oiseaux*, Paris, Imprimerie Royale, t. II, 1771, p. 496.

em virtude de sua capacidade extraordinária de aprimorar-se e de melhor servir os interesses humanos – o seu gênio é emprestado, escreve Buffon<sup>728</sup>. No entanto, sob o ponto de vista da natureza, a perfectibilidade do cachorro significa degeneração: o animal é rebaixado, pois ele perde as qualidades naturais da espécie que relevam elas mesmas de um tipo de inteligência e aprimoramento<sup>729</sup>.

### 3.5. Sensibilidade e inteligência nos animais selvagens: o castor, o elefante e as aves

Embora Buffon negue que haja sociedades animais análogas às sociedades humanas, ele pensa que existe uma exceção: a sociedade dos castores. Cada vez mais raras, as sociedades dos castores seriam, segundo ele, os vestígios das sociedades que os animais seriam capazes de formar sem a opressão humana<sup>730</sup>. Buffon descreve duas a três centenas de indivíduos que se reúnem não pela força da necessidade, mas por uma “espécie de escolha” – o mesmo tipo de escolha se verifica quando se trata de escolher um parceiro e de formar um casal<sup>731</sup>. Segundo o naturalista, os castores possuem uma visão comum e agem de acordo com essa visão, tendo “por objeto um dique a construir, uma vila a elevar, uma espécie de república a fundar”<sup>732</sup>. As barragens são verdadeiras obras públicas que derivam, segundo Buffon, de uma inteligência particular dos castores, uma inteligência voltada para a sociedade.

Les castors commencent par s’assembler au mois de juin ou de juillet pour se réunir en société ; ils arrivent en nombre et de plusieurs côtés, et forment bientôt une troupe de deux ou trois cents : le lieu du rendez-vous est ordinairement le lieu de l’établissement, et c’est toujours au bord des eaux. Si ce sont des eaux plates, et qui se soutiennent à la même hauteur comme dans un lac, ils se dispensent d’y construire une digue; mais dans les eaux courantes, et qui sont sujettes à hausser ou baisser, comme sur les ruisseaux, les rivières, ils établissent une chaussée,

---

<sup>728</sup> BUFFON, “L’Éléphant” (1764), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 899.

<sup>729</sup> A noção de degeneração é importante para entender o lugar de Buffon no desenvolvimento da doutrina do transformismo das espécies ao final do XVIII. Ver BUFFON, “De la Dégénération des animaux” (1766), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1016.

<sup>730</sup> BUFFON, “Le Castor” (1760), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 827.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 829.

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 827.

et par cette retenue ils forment une espèce d'étang ou de pièce d'eau, qui se soutient toujours à la même hauteur: la chaussée traverse la rivière comme une écluse, et va d'un bord à l'autre; elle a souvent quatre-vingts ou cent pieds de longueur sur dix ou douze pieds d'épaisseur à sa base. Cette construction paraît énorme pour des animaux de cette taille, et suppose en effet un travail immense ; mais la solidité avec laquelle l'ouvrage est construit, étonne encore plus que sa grandeur.<sup>733</sup>

O animal age como uma espécie de engenheiro ao aplicar a solução necessária em função das circunstâncias – ele só constrói um dique se o nível rio sobe ou desce. Há uma divisão do trabalho: atividades diferentes são realizadas em paralelo por grupos diferentes de indivíduos. Ao fim, o dique apresenta “la forme la plus convenable pour retenir l'eau”<sup>734</sup>.

[...] s'il se trouve sur le bord un gros arbre qui puisse tomber dans l'eau, ils commencent par l'abattre pour en faire la pièce principale de leur construction [...] ils le rongent au pied [...] et le font tomber du côté qu'il leur plaît, c'est-à-dire en travers sur la rivière [...]. Ces opérations se font en commun ; plusieurs castors rongent ensemble le pied de l'arbre pour l'abattre, plusieurs aussi vont ensemble pour en couper les branches lorsqu'il est abattu ; d'autres parcourent en même temps les bords de la rivière, et coupent de moindres arbres [...] ils les dépècent et les scient à une certaine hauteur pour en faire des pieux [...] ils en font une espèce de pilotis serré, qu'ils enfoncent encore en entrelaçant des branches entre les pieux.<sup>735</sup>

Além das obras públicas, Buffon descreve as construções privadas dos castores, suas moradias, destacando seus esforços para torná-las cada vez mais confortáveis. Os

---

<sup>733</sup> *Ibid.*, p. 831.

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 833.

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 832.

termos empregados são usualmente aqueles que evocam as moradias humanas – um sinal da promiscuidade vocabular comentada acima. São “cabanas, espécies de casinhas construídas na água”; um “edifício” que possui duas saídas – uma para a terra e outra para a água – e pode alcançar dois ou três andares<sup>736</sup>. Segundo Buffon, as moradias dos castores não são apenas seguras, mas também muito limpas e confortáveis: o piso é composto de vegetação, e “ramos de arbusto e de pinheiro servem de tapete”. Há inclusive uma “janela” virada para a água que serve a refrescar e a facilitar o banho durante todo o dia<sup>737</sup>. São histórias como essa que Le Roy tanto aprecia em Buffon, que exalta, como abaixo, a sociedade dos castores. A fronteira entre homem e animal é esfumaçada.

Quelque nombreuse que soit cette société, la paix s’y maintient sans altération ; le travail commun a resserré leur union ; les commodités qu’ils se sont procurées, l’abondance des vivres qu’ils amassent et consomment ensemble, servent à l’entretenir ; des appétits modérés, des goûts simples, de l’aversion pour la chair et le sang, leur ôtent jusqu’à l’idée de rapine et de guerre : ils jouissent de tous les biens que l’homme ne fait que désirer.<sup>738</sup>

Apesar das afinidades entre as sociedades dos castores e as sociedades humanas, Buffon não deixa de marcar a diferença. Ainda que sejam o vestígio de uma inteligência animal superior, as obras públicas dos castores não podem ser comparadas aos produtos da técnica humana cuja inventividade permite superar consideravelmente os obstáculos colocados pelas condições naturais. Segundo Buffon, há ainda uma distância intransponível entre os produtos da técnica humana e as construções dos castores. Para Buffon, a técnica se deve à reflexão propriamente dita, enquanto a inteligência dos castores se deve aos sentidos assim como a inteligência do cão.

Quanto à natureza sensível da inteligência dos animais selvagens, o caso exemplar a ser examinado é o do elefante. Segundo Buffon, se o elefante não manifesta a inteligência social do castor, isso se deve ao fato de que seus territórios são ocupados pelos humanos há muito tempo. O elefante não dispõe da paz e da segurança necessárias para desenvolver as qualidades sociais do castor e para construir obras públicas em

---

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 833.

<sup>737</sup> *Ibid.*, p. 835.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 834.



benefício da espécie. Sua inteligência resta limitada ao indivíduo, ao corpo, aos sentidos. Dito isso, a inteligência do elefante é extraordinária e se explica por uma particularidade do organismo do elefante: a tromba<sup>739</sup>.

Graças à tromba, o elefante se eleva ao nível do ser humano “tanto quanto a matéria pode se aproximar do espírito”<sup>740</sup>. A tromba produz uma combinação singular de sentidos em um único órgão, permitindo que se realize nela mesma uma função que usualmente ocorre apenas no sentido interno material. Além de reunir diferentes sentidos em um único órgão, a tromba é igualmente um membro capaz de movimento. Com ela, o elefante faz tudo o que os humanos podem fazer com os dedos: “ele recolhe do chão as moedas mais ínfimas; colhe as ervas e flores escolhendo-as uma a uma; desata as cordas, abre e fecha portas girando as chaves e empurrando os ferrolhos”<sup>741</sup>. Em suma, “elefante tem o nariz na mão”<sup>742</sup>. Combinando a ação dos dedos à potência dos pulmões, o elefante é capaz de levantar objetos extremamente pesados e de lançar líquidos contra uma pessoa que lhe desagrade.

La délicatesse du toucher, la finesse de l’odorat, la facilité du mouvement et la puissance de succion se trouvent donc à l’extrémité du nez de l’éléphant. De tous les instruments dont la Nature a si libéralement muni ses productions chéries, la trompe est peut-être le plus complet et le plus admirable ; c’est non seulement un instrument organique, mais un triple sens, dont les fonctions réunies et combinées, sont en même temps la cause, et produisent les effets de cette intelligence et de ces facultés, qui

---

<sup>739</sup> Buffon cita uma série de viajantes que exaltaram a inteligência do elefante, como André Thévet (1502-1590), François Pyrard de Laval (1578-1623), Padre Philippe de la Très-Sainte Trinité (1603-1671), Alexandre de Chaumont (1640-1710) e Guy Tachard (1651-1712). Pyrard, por exemplo, considera o elefante como “o animal que tem mais juízo [*jugement*] e conhecimento, de sorte que diríamos que ele faz algum uso da razão”. PYRARD DE LAVAL François, *Voyage, contenant sa navigation aux Indes Orientales, aux Moluques, & au Brésil*, Paris, 1619, tome II, p. 366. P. Philippe, no mesmo sentido, observa que eles estão muito próximos do “juízo e raciocínio [*raisonnement*] dos homens” e, como Buffon, considera-o como um animal superior ao macaco. PHILLIPE PÈRE, *Voyage d’Orient du P. Philippe de la Très Sainte Trinité*, carne déchaussé, Lyon, 1669, p. 366. Para Buffon, o macaco tem a vantagem de ter a forma exterior parecida com a humana, o que nos conduz ao erro de acreditar que ele possui qualidades interiores mais próximas do homem do que outros animais como o elefante. A inteligência do elefante é mencionada por Voltaire no início do *Traité de métaphysique* de 1736, mas publicado postumamente em 1784-1785.

<sup>740</sup> BUFFON, “L’Éléphant”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 897.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 927.

<sup>742</sup> *Ibid.*

distinguent l'éléphant et l'élève au-dessus de tous les animaux.<sup>743</sup>

Há uma relação intrínseca entre a sensibilidade e a inteligência. As ideias do elefante, ou, como escreve Buffon, as “espécies de ideias”<sup>744</sup>, são o fruto de uma combinação singular de sensações provocada pela configuração sensorial da tromba. O *ébranlement* que chega o sentido interno já é uma sensação combinada.

par un acte unique ou simultané, l'éléphant sent, aperçoit e juge plusieurs choses à la fois; or une sensation multiplie équivaut en quelque sorte à la réflexion: donc, quoique cet animal soit, ainsi que tous les autres, privé de la puissance de réfléchir; comme ses sensations se trouvent combinées dans l'organe même, qu'elles sont contemporaines, et pour ainsi dire indivises les unes avec les autres, il n'est pas étonnant qu'il ait de lui même des espèces d'idées et qu'il acquière en peu de temps celles qu'on veut lui transmettre.<sup>745</sup>

Segundo Buffon, a inteligência sensível da tromba está na origem de uma série de qualidades morais. Graças à tromba, os olhos do elefante são “brilhantes e espirituais”, sua conduta é “quase refletida”<sup>746</sup>. Há com efeito certa humanidade no comportamento do elefante domesticado na relação com o seu mestre: quando a relação é amarga, o animal é vingativo e não dirige sua cólera contra qualquer um, mas contra aquele que o ofendeu. Mas é quando a relação com o seu mestre é boa que sua inteligência é melhor apreciada.

Il [l'éléphant] a pour lui [son maître] le regard de l'amitié, celui de l'attention lorsqu'il parle, le coup d'œil de l'intelligence quand il l'a écouté, celui de la pénétration lorsqu'il veut le prévenir; il semble réfléchir, délibérer,

---

<sup>743</sup> *Ibid.*

<sup>744</sup> *Ibid.*, p. 928.

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 928.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 925.

penser et ne se déterminer qu'après avoir examiné et regardé à plusieurs fois sans précipitation, sans passion, les signes auxquels il doit obéir.<sup>747</sup>

Longe de assentir a tudo o sugerem os relatos de viagem e as fábulas, Buffon afasta uma série de exageros. Ao tratar da veneração de alguns povos pelo elefante, Buffon lembra que muitos o consideraram como um milagre da natureza e não hesitaram a lhe conferir qualidades intelectuais e morais. Ele menciona Plínio, Ælien, Solin e Plutarco listando a atribuição dos seguintes exageros:

mœurs raisonnées, une religion Naturelle et innée, l'observance d'un culte, l'adoration quotidienne du Soleil et de la Lune, l'usage de l'ablution avant l'adoration, l'esprit de divination, la piété envers le Ciel et pour leurs semblables qu'ils assistent à la mort, et qu'après leur décès ils arrosent de leurs larmes et recouvrent de terre, etc.<sup>748</sup>

Buffon cita em particular o caso da Índia, onde os elefantes são considerados como reencarnações da alma dos grandes homens e dos reis. Os elefantes são então tratados com respeito desmedido, eles são dispensados do trabalho e vestidos de maneira exuberante e luxuosa. Buffon ironiza: “entretanto, a atenção, o respeito e as ofertas os agradam sem corrompê-los; portanto, eles não têm uma alma humana; isso por si só deveria ser suficiente para demonstrar aos indianos”<sup>749</sup>. Grimm repudia o tom satírico da passagem<sup>750</sup>.

A tromba não é uma condição à inteligência, e sim um fator que aprimora esta última. Nos outros animais, há então a mesma inteligência relacionada aos sentidos, mesmo se ela dificilmente se manifeste no mesmo grau que a inteligência nos elefantes.

---

<sup>747</sup> *Ibid.*

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 900.

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 902. Algumas das fábulas rejeitadas são: que os castores colocam os mais velhos que não podem trabalhar de costas para o chão, e se servem deles como carro de mão para transportar os materiais; que eles seriam capazes de escravizar os viajantes e os estrangeiros para o transporte das terras e da madeira; que eles teriam ideias gerais de governo e de conduta; que eles não se reuniram jamais em número par, a fim de que haja sempre uma voz preponderante em seu conselho, e que sua sociedade teria um presidente e um responsável para cada tribo. (*Ibid.*, p. 837)

<sup>750</sup> “Voilà un plaisant argument; mais il est plus ingénieux et poétique que philosophique. C'est un raisonnement à la Juvénal; il s'emploierait très bien dans une satire, mais non pas dans un ouvrage sérieux.” GRIMM Friedrich Melchior Freiherr von; DIDEROT Denis, *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot*, v. 4, Paris, Garnier frères, 1877-1882, p. 9.

A tromba confere ao elefante a “ideia da substância dos corpos” (pelo tato), a ideia da forma exterior desses corpos (pela flexibilidade das partes da tromba), a ideia do peso dos corpos (pela potência de sucção), a ideia das qualidades dos corpos (pelo olfato) e a ideia da distância (pelo comprimento do “braço”, ou seja, da tromba)<sup>751</sup>. Sem dúvida, nada impede que tais ideias sejam adquiridas por outras espécies. Todavia, nos elefantes e nos quadrúpedes em geral, o tato e o olfato são mais importantes do que nas aves. Se nos quadrúpedes o olfato “parece ser a *fonte e a causa principal de suas determinações e de seus movimentos*”, nas aves esse sentido não produz mais do que “alguns efeito bastante raros e pouco significativos”<sup>752</sup>. Há uma hierarquia dos sentidos e, nas aves, é a visão que prevalece. É pela visão que as aves adquirem suas ideias mais refinadas e importantes para a sua sobrevivência.

L'idée du mouvement et toutes les autres idées qui l'accompagnent ou qui en dérivent, telles que celles des vitesses relatives, de la grandeur des espaces, de la proportion des hauteurs, des profondeurs et des inégalités des surfaces, sont donc plus nettes, et tiennent plus de place dans la tête de l'oiseau que dans celle du quadrupède; et il semble que la Nature ait voulu nous indiquer cette vérité par la proportion qu'elle a mise entre la grandeur de l'œil et celle de la tête: car dans les oiseaux, les yeux sont proportionnellement beaucoup plus grands que dans l'homme et dans les animaux quadrupèdes; ils sont plus grands, plus organisés, puisqu'il y a deux membranes de plus, ils sont donc plus sensibles; et dès lors ce sens de la vue plus étendu, plus distinct et plus vif dans l'oiseau que dans le quadrupède, doit influer en même proportion sur l'organe intérieur du sentiment, en sorte que l'instinct des oiseaux sera par cette première cause modifié différemment de celui des quadrupèdes.<sup>753</sup>

A ideia do movimento tal como as aves a concebem é mais apurada do que nos quadrúpedes em geral, incluindo o elefante. Como no elefante, há nas aves uma

---

<sup>751</sup> BUFFON, “L'Éléphant” (1764), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 928.

<sup>752</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des oiseaux” (1770), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1063.

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 1060.

inteligência relativa aos sentidos, à conformação orgânica. A importância da visão é então no corpo do animal, cujos olhos, comparados à cabeça, são proporcionalmente maiores do que nos quadrúpedes. Enquanto nos animais domésticos a inteligência se deve à relação que esses animais mantêm com os seres humanos, nos selvagens a inteligência se deve à sobrevivência do animal nas condições naturais da espécie. A inteligência nos animais selvagens faz então parte de um equilíbrio entre a conformação orgânica e as condições naturais cujos obstáculos devem ser superados. Isso ocorre graças às ideias refinadas que derivam da conformação orgânica.

Entre os selvagens, cada espécie dispõe dos atributos necessários para sobreviver: a natureza confere “a uns a força e a coragem, acompanhados da necessidade e da voracidade; aos outros, a doçura, a temperança, a leveza do corpo, com o medo, a inquietude e a timidez”<sup>754</sup>. Em suma, se as aves fossem míopes, observa Buffon, todos os atributos que as tornam capazes de voar como a velocidade, a leveza do corpo e as asas, não seriam de nenhuma utilidade: “o pássaro jamais teria ousado se servir de sua leveza nem alçar voo rapidamente; ele só teria voado vagarosamente, com medo de choques e obstáculos inesperados”<sup>755</sup>. Enfim, se eles fossem míopes, os pássaros jamais poderiam circular no ar como eles fazem.

Segundo Buffon, a inteligência das aves é natural e, por isso, relativa ao instinto. Buffon explica o seu emprego dessa noção que, como vemos, não significa mais do que o resultado da faculdade de sentir.

Le sentiment ou plutôt la faculté de sentir, l’instinct qui n’est que le résultat de cette faculté, et le naturel qui n’est que l’exercice habituel de l’instinct guidé et même produit par le sentiment, ne sont pas, à beaucoup près, les mêmes dans les différents êtres; ces qualités intérieures dépendent de l’organisation en général, et en particulier de celle des sens, et elles sont relatives, non seulement à leur plus ou moins degré de perfection, mais encore à l’ordre de supériorité que met entre les sens ce degré de perfection ou d’imperfection.<sup>756</sup>

---

<sup>754</sup> BUFFON, “Les Animaux sauvages” (1756), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 703.

<sup>755</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des oiseaux” (1770), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1060.

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 1058.

A inteligência dos sentidos nos animais selvagens é intrinsecamente relacionada ao instinto. De fato, as duas noções se confundem aqui, pois tanto a inteligência quanto o instinto são o resultado da faculdade de sentir; eles são o resultado da combinação das sensações no sentido interno material. Quanto mais um determinado sentido externo é sensível (a visão nas aves, por exemplo), mais importante é o espaço e a influência desse sentido sobre o instinto, isto é, sobre a inteligência do animal. A hierarquia sensorial é igualmente fundamental para o instinto. Na passagem abaixo, Buffon mostra que o instinto funciona por meio de “julgamentos” e “determinações” que dependem daquilo que Buffon designa as sensações dominantes em cada espécie. A sensação dominante é aquela que deriva do órgão mais apurado, cujo grau de perfeição é superior ao dos outros órgãos<sup>757</sup>.

La plus grande partie de leurs jugements, de leurs déterminations, dépendront de ces sensations dominantes ; celles des autres sens étant moins fortes et moins nombreuses, seront subordonnées aux premières, et n’influeront qu’en second sur la nature de l’être. L’homme sera aussi réfléchi que le sens du toucher paraît grave et profond : le quadrupède aura des appétits plus véhéments que ceux de l’homme, et l’oiseau des sensations plus légères et aussi étendues que l’est le sens de la vue.<sup>758</sup>

Deveríamos nos surpreender pela presença do ser humano em passagens como essa, que tratam do que é natural, do que é instintivo e da inteligência relativa à configuração sensorial nas espécies? De forma alguma. É certo que o ser humano é, para Buffon, um animal que desenvolveu a técnica, subjugando as outras espécies e elevando-se acima da natureza. Contudo, apesar da técnica, o ser humano possui igualmente uma inteligência relativa à configuração orgânica. Se há nos primeiros textos da *História natural* uma separação radical entre a reflexão humana e a inteligência animal, no *Discurso sobre a natureza das aves* a separação se revela menos evidente. O sensualismo

---

<sup>757</sup> Segundo Diderot, nenhum sentido no humano prevalece sobre os outros, o que significa que o entendimento pode prevalecer. DIDEROT Denis, *Réfutation suivie de l’ouvrage d’Helvétius intitulé L’Homme*, in: *id.*, *Œuvres complètes*, 20 v., Paris, 1875–77, v. 2, p. 323.

<sup>758</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des oiseaux” (1770), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1084.

prevalece: a superioridade de reflexão humana é devida à apuração de um órgão sensorial, o tato<sup>759</sup>.

Dans l’homme où tout doit être jugement et raison, le sens du toucher est plus parfait que dans l’animal où il y a moins de jugement que de sentiment, et au contraire l’odorat est plus parfait dans l’animal que dans l’homme, parce que le toucher est le sens de la connaissance, et que l’odorat ne peut être que celui du sentiment.<sup>760</sup>

Apesar da superioridade da reflexão humana, a inteligência do instinto proporciona aos animais uma série de ideias apuradas. Não é porque as ideias são produzidas por combinações de sensações (e não pela reflexão propriamente dita) que elas não podem ser apuradas. Certas ideias superam inclusive aquelas que o ser humano é capaz de formar com o auxílio de instrumentos técnicos.

L’oiseau connaît peut-être mieux que l’homme tous les degrés de la résistance de l’air, de sa température à différentes hauteurs, de sa pesanteur relative, etc. Il prévoit plus que nous, il indiquerait mieux que nos baromètres et nos thermomètres les variations, les changements qui arrivent à cet élément mobile ; mille et mille fois il a éprouvé ses forces contre celles du vent, et plus souvent encore il s’en est aidé pour voler plus vite et plus loin. L’aigle en s’élevant au-dessus des nuages, peut passer tout à coup de l’orage dans le calme, jouir d’un ciel serein et d’une lumière pure, tandis que les autres animaux dans l’ombre sont battus de la tempête [...].<sup>761</sup>

As aves possuem um conhecimento empírico das condições climáticas. Esse conhecimento é importante, pois as aves, dotadas de uma aptidão excepcional ao movimento, são capazes de se deslocar acima das nuvens e de escapar aos climas

---

<sup>759</sup> Sobre a importância do tato em Condillac, ver BARDOUT Jean-Christophe, « Le corps du moi. Remarques sur le *Traité des sensations* », *Les Études philosophiques*, n. 123, 2017/4, p. 531-554.

<sup>760</sup> BUFFON, “Discours sur la nature des oiseaux” (1770), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 1058.

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 1061.

desagradáveis. Certas ideias que os seres humanos só formam por meio de requerem instrumentos complexos são concebidas pelas aves após um simples *coup d'œil*, como escreve Buffon<sup>762</sup>. Fatores como as diferentes resistências do ar, os pesos relativos e as variações de temperatura em função da altura não exercem influência alguma no instinto dos quadrúpedes. Comparados às aves, estes últimos não podem fazer muita coisa contra as variações do clima.

Segundo Buffon, a superioridade da visão é a primeira causa que leva à diferenciação do instinto das aves com relação ao dos quadrúpedes; a segunda é o elemento em que eles vivem. As aves são animais que habitam o ar. Assim, além das ideias relativas ao clima, há também a ideia de movimento e as ideias que desta derivam – “tais como as da velocidade relativa, da grandeza dos espaços, da proporção das alturas, das profundezas e das desigualdades das superfícies”<sup>763</sup>. Há ainda as ideias das extensas superfícies de terra: como afirma Buffon, enquanto os seres humanos têm apenas “noções imperfeitas da desigualdade relativa das superfícies” (nossos *plans à vue d'oiseau* são imprecisos, escreve o naturalista), as aves são capazes de representar uma tal desigualdade<sup>764</sup>.

voyant une province entière aussi aisément que nous voyons notre horizon, il [l'oiseau] porte dans son cerveau une carte géographique des lieux qu'il a vus; que la facilité qu'il a de les parcourir de nouveau, est l'une des cause déterminantes de ses fréquentes promenades et de ses migrations.<sup>765</sup>

O conhecimento das extensas faixas de terra é tão empírico quanto o conhecimento das condições climáticas. A ave conhece os territórios de tê-los visitado, e é porque ele os conhece que os visita com frequência. Por trás da migração das aves há então conhecimentos e uma inteligência. É certo que os detratores da inteligência animal afirmam com frequência que a migração das aves é o signo de um comportamento mecânico. No entanto, se uma tal concepção da migração pode se encontrar nos primeiros textos da *História natural*, nos quais o cartesianismo é presente, este não é mais o caso

---

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 1062.

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 1060.

<sup>764</sup> *Ibid.*, p. 1061.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 1089.



no *Discurso sobre a natureza dos pássaros*. Neste último texto, a migração não é um comportamento maquinal que prescinde do aprendizado da experiência. As linhas abaixo poderiam ter sido escritas por Le Roy em sua crítica ao automatismo de Reimarus, segundo o qual a migração ocorre pelo exercício de uma força oculta interna ao animal. De fato, como veremos no último capítulo desta tese, não há diferença significativa a respeito da migração entre a passagem abaixo e os escritos do filósofo-caçador:

le quadrupède borné, pour ainsi dire, à la motte de terre sur laquelle il est né, ne connaît que sa vallée, sa montagne ou sa plaine; il n'a nulle idée de l'ensemble des surfaces, nulle notion des grands distances, nul désir de les parcourir; et c'est par cette raison que les grands voyages et les migrations sont aussi rares parmi les quadrupèdes, qu'elles sont fréquentes dans les oiseaux; c'est ce désir, fondé sur la connaissance des lieux éloignées, sur la puissance qu'ils se sentent de s'y rendre en peu de temps, sur la notion anticipée des changements de l'atmosphère, et de l'arrivée des saisons, qui les détermine à partir ensemble et d'un commun accord: dès que les vivres commencent à leur manquer, dès que le froid ou le chaud les incommodent, ils méditent leur retraite; d'abord ils semblent se rassembler de concert pour entraîner leurs petits, et leur communiquer ce même désir de changer de climat, que ceux-ci ne peuvent encore avoir acquis par aucune notion, aucune connaissance, aucune expérience précédente. Les pères et mères rassemblent leur famille pour la guider pendant la traversée, et toutes les familles se réunissent, non seulement parce que tous les chefs sont animés du même désir, mais parce qu'en augmentant les troupes, ils se trouvent en force pour résister à leurs ennemis.<sup>766</sup>

Há inteligência e reflexão por trás da migração. Uma série de fatores contribuem à partida dos pássaros “em comum acordo”: o conhecimento de que existem lugares que, por conta da distância, apresentam condições climáticas absolutamente diferentes

---

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 1062.

daquelas onde as aves se encontram, o sentimento de que elas têm o poder de se deslocar a lugares muito distantes e a capacidade de prever a chegada do mau tempo. Há um acordo mútuo entre as partes, um acordo esse que pressupõe um juízo: as aves partem, pois julgam que as condições de vida que elas encontram em sua destinação são mais amenas do que aquelas que experimentam. Além disso, elas viajam em grupo não apenas porque todos desejam partir, mas também porque sabem por experiência que ao viajar juntos são mais fortes contra seus inimigos. É também pela experiência que elas sabem que inimigos podem tentar de surpreendê-las durante seu deslocamento. Os pais experientes comunicam seu desejo de partir aos filhos, que os acompanham. De pai a filho, há então uma transmissão do saber.

Embora a migração envolva inteligência e reflexão, trata-se da inteligência e da reflexão que, segundo Buffon, derivam da sensibilidade. A migração é então também um instinto entendido como o resultado da faculdade de sentir, não como um conhecimento inato independente da experiência (como pretende Reimarus). Contudo, a conformação orgânica e o meio natural em que vivem os jovens animais levam-nos a formar as ideias e a migrar – sem esquecer que a migração faz parte da educação que se transmite de pai a filho. De fato, Buffon considera a migração como uma “necessidade tão premente”, uma das afecções mais fortes do instinto das aves, que essa necessidade se manifesta inclusive nos animais em cativeiro<sup>767</sup>.

---

<sup>767</sup> *Ibid.* Sobre a manifestação de tal instinto no animal em cativeiro, ver “Caille”, in: *id.*, *Histoire Naturelle des Oiseaux*, *op. cit.*

## Capítulo 4.

### A etologia de Charles-Georges Le Roy: filosofia, história natural e caça

Este capítulo examina a contribuição de Charles-Georges Le Roy ao desenvolvimento da noção de razão animal no século XVIII. Defendemos que sua contribuição se distingue pela elaboração de um método etológico original. Segundo Le Roy, para conhecer a inteligência animal, é preciso embrenhar-se nas florestas e viver em sociedade com os animais<sup>768</sup>. A originalidade do método dá lugar a resultados igualmente originais. A noção de razão nos animais é levada mais longe do que faz os autores examinados nos capítulos precedentes. Novas observações conferem um novo vigor às teses sensualistas: Le Roy estende os limites da linguagem articulada e da perfectibilidade de espécie nos animais, consideradas até então como exclusivas ao ser humano.

Le Roy se inspira de três fontes: o sensualismo de Condillac, a história natural de Buffon e a caça. Em Condillac, ele encontra o quadro conceitual que lhe permite pensar a racionalidade animal; em Buffon, ele obtém a perspicácia naturalista que lhe permite revelar as motivações mais íntimas dos animais; na caça, ele estabelece uma familiaridade adquirida pela convivência com os animais, permitindo-lhe colocar-se no lugar deles e conhecê-los sob ponto de vista deles – uma metamorfose, para utilizar um vocabulário contemporâneo.

Nos concentramos sobre uma seleção de cartas de Le Roy publicadas entre 1762 e 1768 no *Journal étranger*, na *Gazette littéraire de l'Europe* e nas *Variétés littéraires*<sup>769</sup>. A pedido de Jacques-André Naigeon, editor da *Encyclopédie Méthodique*, Le Roy edita uma série das cartas já publicadas e reagrupa-as em um único texto, no qual ele abandona o formato epistolar mantendo o conteúdo original basicamente inalterado. Em 1794, este texto é publicado postumamente na *Encyclopédie Méthodique* sob o título de “Instinto dos animais”<sup>770</sup>. A edição que consultamos das *Cartas* é de Elisabeth Anderson, publicada em 1994. Quanto ao verbete da *Encyclopédie Méthodique*, recorreremos à edição publicada

---

<sup>768</sup> LE ROY, *Lettres sur les animaux*, ed. Elisabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994, p. 53, 49.

<sup>769</sup> Le Roy publica novas cartas até 1781, incluindo cartas sobre os homens.

<sup>770</sup> LE ROY, “Instinct des animaux (histoire de la philosophie)”, in: NAIGEON Jacques-André (ed.), *Philosophie ancienne et moderne, t. III. Encyclopédie Méthodique*, 1794.

em 2017 pela Editora Sillage, que tem a vantagem de dividir o texto em seções que seguem em grande medida a divisão das *Cartas*<sup>771</sup>.

Reimpressas diversas vezes até o final do século XIX, as cartas foram recebidas com a aprovação de grandes filósofos e naturalistas como Cabanis, Dupont de Nemours, Frédéric e Georges Cuvier, Pierre Flourens e Darwin<sup>772</sup>. Auguste Comte considera Le Roy como “aquele, dentre todos os verdadeiros observadores dos animais, que [...] parece ter melhor compreendido a natureza moral e intelectual dos animais”, e que soube adotar “um ponto de vista necessariamente comum ao homem e aos animais”<sup>773</sup>. Comte inclui Le Roy no calendário positivista, substituindo o dia de Cabanis no ano bissexto. Elizabeth Anderson nos oferece um rico apanhado da recepção de Le Roy entre o século XVIII e o XIX, neste que constitui o estudo mais completo estudo sobre o autor até hoje, retirado de sua tese e publicado em 1994 como introdução a uma nova edição das *Cartas*<sup>774</sup>.

Na primeira seção, examinaremos, nas *Cartas*, a maneira como Le Roy concebe o método etológico. Distinguindo o seu método das ciências de laboratório como a anatomia e a fisiologia, Le Roy preconiza um campo de estudo no qual os animais são estudados em seu ambiente natural. Como se trata de conhecer as faculdades intelectuais dos animais, o método empregado, segundo ele, deve ser o da observação cotidiana de seus costumes e de seus comportamentos. Apesar de inspirar-se na história natural, seu método se funda na filosofia: mais do que descrever os costumes e comportamentos, trata-se de refletir, enquanto filósofo, sobre as faculdades e os conhecimentos dos animais. Mais precisamente, uma tal reflexão se estabelece sobre os princípios desenvolvidos por Condillac no *Tratado dos animais*, no qual as faculdades intelectuais e os conhecimentos dos animais são fundados na sensação e na carência. O sensualismo está então na origem do pensamento etológico. No que concerne a bibliografia secundária, Guichet e Richards trazem contribuições particularmente importantes para nossa abordagem nesta seção<sup>775</sup>.

---

<sup>771</sup> LE ROY, *Sur l'intelligence des animaux*, Paris, Éditions Sillage, 2017. A divisão proposta pelo editor não existe no texto original. A correspondência entre as seções e as *Cartas* é fornecida pelo editor na apresentação do volume.

<sup>772</sup> Cf. CABANIS Pierre-Jean-Georges, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, IV, 1802, p. 147; CUVIER Frederic, “Instinct”, in: *id.*, *Dictionnaire des sciences naturelles*, XXIII, 1822, p. 535; e DARWIN Charles, *Charles Darwin's Natural Selection, being the Second Part of his Big Species Book Written from 1856-1858*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 490.

<sup>773</sup> COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive. Leçons 46-51*, Paris, Hermann, 1975, t. I, p. 859.

<sup>774</sup> ANDERSON Elizabeth, “Introduction”, in: LE ROY, *Lettres sur les animaux*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.

<sup>775</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006 ; GUICHET Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011 ; RICHARDS

Na segunda seção, estudaremos o papel da caça no pensamento de Le Roy. Além de excelente caçador, Le Roy é um leitor assíduo dos tratados de *Vénerie* publicados ao longo dos séculos precedentes. Para ele, o caçador detém um saber ignorado pelos naturalistas e pelos filósofos: a experiência da floresta e a familiaridade com seus habitantes tornam-no capaz de adotar o ponto de vista dos animais, de pensar como eles e, neste sentido, de se metamorfosear. Para capturar os animais, o caçador precisa conhecer seus costumes, notadamente as astúcias que eles empregam para despistá-lo. Confrontado diariamente a tais astúcias, o caçador é então o único capaz de apreciar a inteligência dos animais. Nesta seção, além das *Cartas*, nos debruçaremos sobre os tratados de caça *La Vénerie Royale* de Robert de Salnove (1665) e *Vénerie* de Jacques Du Fouilloux (1561). Os livros *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage* de Stépanoff e *Métis. As astúcias da inteligência* de Détéienne e Vernant são importantes ao desenvolvimento de nossa análise<sup>776</sup>.

Na terceira seção, examinaremos a hipótese de Le Roy sobre a linguagem articulada nos animais. Como vimos acima, embora Condillac reconheça a existência da linguagem dos animais no *Tratado dos animais*, ele a limita à linguagem de ação. Graças à observação, o filósofo-caçador Le Roy confere uma nova importância à linguagem animal reconhecida por Condillac. Para ele, a observação da vida cotidiana dos animais selvagens prova que estes dispõem de uma linguagem articulada e consideravelmente desenvolvida. Ele considera, por exemplo, a caça de um casal de lobos que divide as tarefas para facilitar a captura de suas presas e a instrução de jovens raposas em territórios perigosos onde as armadilhas são abundantes. Veremos que, quanto aos princípios filosóficos, Le Roy segue Condillac à risca: a linguagem dos animais é, como toda faculdade intelectual, fruto da carência e da sensação. Nesta seção, abordaremos também o artigo de Bourdin a respeito da importância da analogia para o conhecimento das faculdades intelectuais nos animais em Le Roy<sup>777</sup>.

Na quarta e última seção, examinaremos a hipótese de Le Roy acerca da perfectibilidade das espécies nos animais. Como na seção precedente, mostraremos como

---

Robert, "The influence of sensationalist tradition on early theories of evolutionary behavior", *Journal of the History of Ideas*, 1979, v. 40, p. 85-105.

<sup>776</sup> SALNOVE Robert de, *La Vénerie Royale*, Edition nouvelle, publiée aux frais et par les soins de M. Charles Godde, directeur du Journal des Chasseurs, 1870 [1665]; DU FOUILLOUX Jacques, *Vénerie*, 1561; STEPANOFF Charles, *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, Paris, La Découverte, 2021; DETIENNE Marcel; VERNANT Jean-Pierre, *Métis. As astúcias da inteligência*, (trad.) HIRATA, Filomena, São Paulo, Odysseus Editora, 2008.

<sup>777</sup> BOURDIN J-C. "L'Anthropomorphisme de Charles-Georges Le Roy. Chasseur et philosophe", *Dix-huitième siècle* 2010/1, n. 42, p. 357.

Le Roy estende as teses de Condillac graças às suas observações de caçador. Lembremos brevemente que no *Tratado dos animais* Condillac limita a perfectibilidade dos animais ao indivíduo em função dos limites da linguagem de ação: na falta de palavras para se comunicar, os animais não podem transmitir conhecimentos de geração em geração. Entretanto, ao considerar que a linguagem articulada é efetivamente presente nos animais, Le Roy entende que estes últimos possuem a possibilidade de se transmitir conhecimentos ao longo das gerações. Para dar conta da complexidade das ações realizadas por cada animal, Le Roy recorre então à experiência coletiva dos animais, aquela que diz respeito à espécie considerada como um todo. Se ele compreende que a perfectibilidade da espécie resta latente na maior parte dos casos, ele explica isso pelo concurso de circunstâncias e de fatores orgânicos, não pela ausência de uma faculdade intelectual que se supõe ser exclusiva à espécie humana. Nesta última seção, convocamos as interpretações de Jacques Roger e Laurent Fédi<sup>778</sup>.

#### **4.1. Um novo campo de estudo: as origens sensualistas do pensamento etológico**

É Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire quem emprega pela primeira vez, em 1859, o termo de *etologia* no sentido que conhecemos hoje, isto é, para designar o estudo do comportamento dos animais na natureza. Saint-Hilaire batiza, assim, um ramo da zoologia que se opõe à psicologia comparada, nascida na década de 1840 com os estudos de Pierre Flourens sobre a estrutura do cérebro. É a Flourens que devemos o experimento de ablação dos lóbulos cerebrais de um pombo, que permanece em vida, mas sem sinal de faculdades intelectuais como a vontade ou a percepção. Baseado na analogia entre o cérebro humano e o dos animais, Flourens estuda a inteligência dos animais. O modelo herdado é o da anatomia comparada, ciência que predomina na zoologia desde o início do século XIX devido a influência de Georges Cuvier. À época, cientificidade e laboratório eram duas palavras que estavam inteiramente ligadas: tende-se a pensar que os experimentos de laboratório contam com o respaldo científico que parece faltar às observações de campo realizadas pelos naturalistas. Toda “vez que um zoólogo

---

<sup>778</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989 ; FÉDI Laurent, “Charles-Georges Leroy et la perfectibilité des animaux”, in: BINOCHE Bertrand (dir.), *L’homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.

encontrava uma nova criatura, ficava ansioso para cortá-la e colocá-la sob o microscópio”<sup>779</sup>.

No século XIX, a etologia desponta como uma alternativa à anatomia. Embora Saint-Hilaire seja considerado como o criador do termo, determinar o verdadeiro fundador da disciplina não tem nada de evidente. Em todo caso, é certo que a fundação remonta ao menos ao século XVIII. Flourens e, mais recentemente, Jean-Luc Guichet e Jacques Roger chamam a atenção aos traços etológicos em Buffon e em Réaumur<sup>780</sup>. Enquanto os naturalistas se dedicavam a fazer a classificação da morfologia exterior e interior (Lineu, John Ray e Tournefort, por exemplo), Buffon introduz na história natural do século XVIII o estudo das inclinações naturais dos animais e de seus costumes enquanto seres livres na natureza. Roger explica que esses traços constituem uma faceta da originalidade de Buffon: “Atrás de cada nome, agora há um animal vivo, que caça, que se reproduz, que cuida de seus filhotes. A história natural se abre a toda uma série de novos conhecimentos que haviam sido excluídos pelos classificadores<sup>781</sup>”. Buffon apresenta da seguinte forma o conteúdo que deve compor a história de cada espécie animal:

Elle [l’histoire d’une espèce animale] doit comprendre leur génération, le temps de la prégnation, celui de l’accouchement, le nombre des petits, les soins des pères et des mères, leur espèce d’éducation, leur instinct, les lieux de leur habitation, leur nourriture, la manière dont ils se la procurent, leurs mœurs, leurs ruses, leur chasse, ensuite les services qu’ils peuvent nous rendre, et toutes les utilités ou les commodités que nous pouvons en tirer.<sup>782</sup>

---

<sup>779</sup> JAYNES Julian, “The Historical Origins of ‘Ethology’ and ‘Comparative Psychology’”, *Animal Behaviour*, 17, 1969, p. 601-606. Rousseau havia escrito na década de 1760: “Quel appareil affreux qu’un amphithéâtre anatomique, des cadavres puants, de baveuses & livides chairs, du sang des intestins dégoûtants, des squelettes affreux, des vapeurs pestilentielles! ». ROUSSEAU Jean-Jacques, “Les Rêveries du Promeneur Solitaire”, in: *id.*, *Collection complète des œuvres de Rousseau*, XI, 1782, p. 358.

<sup>780</sup> FLOURENS Pierre, *De l’Instinct et de l’intelligence des animaux*, Paris, C. Pitois, 1861 [1841], p. 11; RÉAUMUR René-Antoine Ferchault de, *Mémoires pour servir à l’Histoire des Insectes*. Paris, l’Imprimerie Royale, 6 vols, 1734-1742 ; ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989.

<sup>781</sup> Cf. ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, *op. cit.*, p. 129. Para mais detalhes sobre a distância entre Buffon e os classificadores, ver *ibid.*, p. 106.

<sup>782</sup> BUFFON, “Premier discours”, in: *id.*, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007, p. 46.

Na passagem abaixo, Guichet comenta a origem da etologia no século XVIII.

Il ne semble guère raisonnable en effet de faire démarrer la naissance d'une éthologie vraiment scientifique avant N. Tinbergen et K. Lorenz. Cependant, dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme nous l'avons montré, le souhait de Boullier prévoit clairement la possibilité, et même la nécessité, d'une telle science. L'exemple ensuite de Rousseau, de Buffon, de Condillac (bien que ce soit d'une manière excessivement théorique et reconstituée chez ce dernier) et particulièrement, de Réaumur et de G. Le Roy, ajoute, pour la période des Lumières, des jalons concrets qui vont dans ce sens.<sup>783</sup>

Embora não possamos falar no surgimento de uma etologia verdadeiramente científica antes do século XX, Guichet defende que os fundamentos da disciplina se constituem no século XVIII. Dentre os autores que ele cita, Le Roy é o único cujo interesse principal é a construção de tais fundamentos. Nenhum outro autor se dedica ao estudo dos animais selvagens como Le Roy: ele é, escreve Dominique Lestel, “o primeiro a discutir em detalhe os comportamentos do animal selvagem”. Em Le Roy, continua Lestel, encontramos “uma autêntica etologia de campo”<sup>784</sup>. A importância de Le Roy não escapa a Flourens: “O estudo positivo dos instintos e da inteligência dos animais, iniciado por Buffon e Réaumur, foi indicado como ciência própria, provavelmente pela primeira vez, por Le Roy”<sup>785</sup>.

Le Roy formula um método propriamente etológico ao afirmar que para conhecer a inteligência animal, é necessário embrenhar-se na floresta e viver em sociedade com os animais<sup>786</sup>. Embora Buffon tenha introduzido o estudo do comportamento animal na história natural, esta é a primeira vez que se preconiza acompanhar “a conduta diária” e

---

<sup>783</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, p. 402. Ver também BURKHARDT JR Richard Wellington, “Le comportement animal et l'idéologie de domestication chez Buffon et chez les éthologues modernes”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88 : Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 569-582.

<sup>784</sup> LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003, p. 25.

<sup>785</sup> FLOURENS Pierre, *De l'Instinct et de l'intelligence des animaux*, Paris, C. Pitois, 1861 [1841], p. 11.

<sup>786</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, in: CONDILLAC; LE ROY, *A inteligência dos animais*, trad. Dario Galvão e Lourenço Fernandes Neto e Silva, São Paulo, Unesp, 2022, p. 173, 169.



“todos os procedimentos”<sup>787</sup> dos animais na natureza sem nos deter nos “fatos isolados”<sup>788</sup>. O exame não se reduz à constatação e à descrição dos fatos observados à maneira do naturalista. Trata-se de examinar os “procedimentos” a fim de compreender como a inteligência é gerada a partir das modificações da faculdade de sentir. A influência de Condillac é manifesta: a inteligência animal é analisada como uma faculdade que se engendra a partir das sensações e das carências. No trecho abaixo, Le Roy exalta a originalidade de seu método etológico ao compará-lo ao método dos naturalistas:

O Sr. Steller, em seu relato sobre o leão-marinho-do-norte, cumpre essa tarefa filosófica [penetrar os motivos secretos] com mais atenção do que muitos naturalistas, e o Sr. de Buffon a cumpre de modo ainda mais satisfatório em sua história natural dos animais. Mas aquele que pretende se familiarizar com os animais e dar-se ao trabalho de estudar suas ações, durante um longo período de tempo, para formar uma opinião sobre suas intenções, encontrará, nessas ações, matéria para especulações muito mais abrangentes, e inclusive de um gênero diferente.<sup>789</sup>

O novo campo de estudos pertence a um “gênero diferente” daquele dos naturalistas, incluindo Buffon, cujas histórias dos castores e dos elefantes são particularmente apreciadas por Le Roy. Excelente naturalista, Buffon penetra as intenções dos animais e expõe seus movimentos como nenhum outro, reconhece Le Roy, mesmo que ele seja um filósofo medíocre<sup>790</sup>. De fato, não basta “penetrar nos motivos secretos” das ações dos animais, é preciso refletir sobre as causas de tais determinações<sup>791</sup>. Em outras palavras, é preciso refletir sobre o que torna as ações animais possíveis, explicando como a faculdade de sentir se transforma em inteligência.

---

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>788</sup> *Ibid.*

<sup>789</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>790</sup> “Enquanto é conduzido pelo fio da observação, seu caminho é seguro, penetra nas intenções dos animais e, pela maneira como descreve suas ações, expõe seus movimentos aos olhos do leitor como um grande mestre. Mas quem poderia imaginar? O autor da história do cervo, do cachorro, da raposa, do castor, do elefante, parece esquecer os fatos quando não faz mais do que argumentar, tornando-se um dos maiores detratores da inteligência dos animais.” *Ibid.*, p. 280.

<sup>791</sup> *Ibid.*, p. 174

A forma, tanto interior quanto exterior, a duração do crescimento e da vida, o modo de se alimentar, as inclinações predominantes, o modo e a época de acasalamento, de gestação, etc., são objetos que estão à nossa vista, e basta ter os olhos abertos para não ignorar; mas seguir o animal em todas as suas operações, penetrar nos motivos mais secretos de suas determinações, ver como as sensações, as carências, os obstáculos e as mais diversas impressões a que um ser sensível está exposto multiplicam seus movimentos, modificam suas ações, ampliam seus conhecimentos, é isso o que me parece ser, em especial, do domínio da filosofia.<sup>792</sup>

Ao marcar sua distância com relação aos naturalistas, Le Roy inscreve seu campo de estudos na filosofia. Para ele, quando tivermos conhecido as diferentes espécies por suas inclinações naturais e formas interiores e exteriores, “o filósofo ainda tem muito o que fazer”<sup>793</sup>. Se Le Roy escolhe o “*physicien* de Nuremberg” como pseudônimo, é o filósofo – e não o naturalista – que ele designado diversas vezes como responsável pela aplicação do novo método nas *Cartas*. Ainda mais evidente, abaixo são expostos tanto o papel do filósofo no método etológico quanto a influência condillaquiana no pensamento de Le Roy.

O naturalista, após ter observado bem a estrutura das partes dos animais, tanto exteriores quanto interiores, após ter formado uma opinião sobre o uso de cada uma delas, deve largar o bisturi, abandonar seu gabinete e embrenhar-se nas florestas para acompanhar a conduta desses seres sensíveis, julgar os desenvolvimentos e os efeitos da faculdade de sentir, e ver como, pela ação reiterada da sensação e pelo exercício da memória, seu *instinto* se eleva à inteligência.<sup>794</sup>

---

<sup>792</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>793</sup> *Ibid.* p. 172.

<sup>794</sup> *Ibid.*, p. 173. Não podemos deixar de perceber um paralelo entre esse apelo e a divergência observada acima, no século XIX, entre a prevalência do laboratório e a nascente etologia.

Influenciado por Condillac, Le Roy é tão original em filosofia quanto em história natural. O “filósofo” a que ele se refere em suas *Cartas*, pertencendo a um novo gênero, faz o seu curso de filosofia na floresta<sup>795</sup>. É preciso “viver em sociedade com eles [os animais], o que a maioria dos filósofos nunca fez”<sup>796</sup>. De fato, a observação da conduta cotidiana dos animais preconizada pelo método de Le Roy só é possível pela vida em sociedade com os eles. Como veremos na seção seguinte, a caça é afirmada por ele como um terceiro elemento ao lado da filosofia e da história natural. Sem dúvida, os caçadores não tem interesse em fazer filosofia: “O caçador, seguindo os passos do animal, não pretende nada mais do que descobrir seu esconderijo; já o filósofo lê nesses passos a história de seus pensamentos”<sup>797</sup>. É o filósofo-caçador que reflete sobre o pensamento animal, se questiona sobre a natureza de sua inteligência, a grau de sua perfectibilidade, sua linguagem, etc. Guichet comenta esse aspecto:

Avec Le Roy semblent enfin se rencontrer regard philosophique et expérience véritable de l’animal, exigences souvent dissociées. Chasseur expérimenté qui fait sa pratique le cadre d’expérimentation des conceptions théoriques dont il est familier, Le Roy est en quelque sorte un philosophe de terrain, particulièrement un condillacien soucieux de vérifier le sensationnisme à l’épreuve du comportement des bêtes, complément empirique fort utile pour étayer l’empirisme si théorique d’un Condillac, dont l’“éthologie” était plus livresque – voire déduite – qu’observée. Estimant selon la leçon de ce dernier que l’intelligence dépend des besoins, il le vérifie en constatant la supériorité intellectuelle des carnivores-prédateurs sur les herbivores, la chasse aiguisant davantage les capacités.<sup>798</sup>

Como Condillac, Le Roy afirma que a interioridade animal é análoga à interioridade humana, a diferença entre elas se explicando pelo fato de que a espécie

---

<sup>795</sup> LE ROY, *Lettres sur les animaux*, op. cit., p. 77.

<sup>796</sup> *Id.*, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 169.

<sup>797</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>798</sup> GUICHET Jean-Luc, *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011, p. 48.

humana experimenta mais carências do que as outras espécies<sup>799</sup>. Ele retoma então o sistema condillaquiano: para ele como para Condillac, as faculdades e os conhecimentos são concebidos sobre a base de uma só faculdade de sentir, que é “exaltada pelas carências”<sup>800</sup>.

Parece-me que esse conjunto de fatos simples, retirados da vida ordinária dos diferentes animais que mencionei, permite-nos concluir que todas as espécies compartilham uma faculdade, a saber, a sensibilidade. Podemos acrescentar, ainda, que essa faculdade, mais ou menos exaltada pelas carências e circunstâncias, produz os diferentes graus de inteligência que constatamos seja entre os indivíduos seja entre as espécies.<sup>801</sup>

No lugar do instinto, Condillac sublinha o papel da aprendizagem e da experiência no desenvolvimento dos conhecimentos<sup>802</sup>. De acordo com ele, Le Roy rejeita a ideia segundo a qual o comportamento animal se produz de maneira automática e instintiva, sem reflexão – “pela ação reiterada da sensação e pelo exercício da memória, seu *instinto* se eleva à inteligência”<sup>803</sup>. Nas *Cartas*, ele estuda a maneira como os carnívoros *aprendem* a caçar. Por exemplo, ele detalha com precisão como a loba ensina a arte da caça a seus filhotes e abandona-os quando eles se tornam capazes de suprir suas próprias necessidades<sup>804</sup>.

Quando escrevemos a história de um animal carnívoro, não podemos nos limitar a indicar de maneira generalista quais animais lhe servem de alimentação e como ele faz para capturá-los. Seria preciso acompanhar todos os

---

<sup>799</sup> “Assim que observamos uma sequência de ações – e sobretudo uma sequência longa e variada – que não poderiam existir em nós sem certos motivos, estamos no direito de julgar que o ser que as executam o faz pelos mesmos motivos. Além dessa analogia ser legítima, não temos elementos que autorizem a pressupor que outros princípios de ação atuariam nesse ser”. LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 267.

<sup>800</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>801</sup> *Ibid.*

<sup>802</sup> A sensação é considerada como origem das faculdades, as carências como o motor destas, e a ligação de ideias como o meio. “Sensação, carência, ligação das ideias: eis aí então o sistema ao qual é preciso referir todas as operações dos animais.” CONDILLAC, *Tratado dos animais*, *op. cit.*, p. 166.

<sup>803</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>804</sup> *Ibid.*, p. 179.

estágios que a experiência atravessa para ensiná-lo a tornar sua caça mais fácil e eficaz; ver como a penúria desperta sua indústria; e como os recursos que ele emprega pressupõem fatos conhecidos, recuperados pela memória e combinados pela reflexão. Seria preciso, ainda, observar tudo o que a atividade das diferentes paixões às quais o animal é sujeito, como o medo, o amor, etc., introduz de modificações em seus procedimentos; o quanto a vivacidade das carências afasta as ideias do medo; e até que ponto uma desconfiança adquirida pela experiência pode contrabalancear o sentimento da carência. É somente acompanhando o animal dessa maneira, nos diferentes eventos e idades de sua vida, que se pode conhecer o desenvolvimento de seu *instinto* e a dimensão de sua inteligência.<sup>805</sup>

Na vida concreta, Le Roy examina como a experiência modifica os procedimentos que os animais adotam para satisfazer suas carências, de sorte a tornar tais procedimentos tornam-se progressivamente mais eficientes. Quanto mais carências e obstáculos, mais o conhecimento e a inteligência do animal se amplia<sup>806</sup>. A amplitude do conhecimento é remetida à intensidade da sensação, como indica a passagem a seguir:

Em algumas espécies, veremos a sensação, obtusa e quase sem atividade, dar origem a um pequeno número de movimentos espontâneos; em outras, a intensidade da sensação multiplica esses movimentos, e vemos aparecer o desejo e a inquietude, que suscitam a atenção desses seres sensíveis e se provam verdadeiras fontes de conhecimentos. Assim como a geometria se eleva desde a consideração das propriedades de uma simples linha até as especulações mais sublimes, a observação também se eleva desde a sensação mais simples até seus efeitos mais complicados, e as gradações do mundo das sensações

---

<sup>805</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>806</sup> Monzani considera que a obra de Condillac opera uma virada na modernidade, pois em Condillac o prazer e a dor tornam-se o princípio último do sistema de conhecimento. Cf. MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995.

mostram-se tão evidentes quanto àquelas que encontramos no mundo visível da geometria.<sup>807</sup>

Os caçadores sabem muito bem quais são as espécies mais inteligentes e as mais astutas. Sabem eles por que uma espécie é mais inteligente que a outra? Para Le Roy, a resposta a essa pergunta é dada por Condillac, filósofo segundo o qual a inteligência depende da intensidade da sensação do animal, ou seja, do quanto a faculdade de sentir é requisitada, por assim dizer exaltada. A intensidade da sensação multiplica os movimentos, suscita os desejos e as inquietudes, desperta a atenção; assim o animal acumula conhecimentos.

Mas o que torna a sensação mais intensa? A organização da espécie (seu corpo) e as circunstâncias. De um lado, as espécies são dotadas de órgãos sensoriais mais ou menos apurados. O olfato e a visão da lebre não são desenvolvidos, enquanto sua audição é excelente; as aves têm uma visão aguda, e o lobo, um olfato excepcional. Quanto maior é a acuidade de um sentido, mais intensa é a sensação e mais refinado é o conhecimento que esse sentido é capaz de produzir.

A organização condiciona igualmente a amplitude dos conhecimentos em razão da presença ou da ausência de atributos que permitem ao animal defender-se (chifres, garras ou força muscular). Quanto menos os atributos naturais de uma espécie são favoráveis, mais a faculdade de sentir é requisitada e mais o animal deve fazer prova de engenhosidade para evitar os perigos que ameaçam sua existência. Nesse sentido, a robustez e a velocidade do lobo fazem dele um animal pouco astuto, pois ele não precisa recorrer com frequência às artimanhas que abundam nas espécies mais fracas, como o cervo e a lebre.

Já que as astúcias, a invenção e a indústria são um efeito do conhecimento dos fatos gravados na memória pela necessidade, segue-se que os animais mais vigorosos ou providos de defesas são menos industriosos. Assim, vemos que o lobo, um dos animais mais robustos dos nossos climas, é um dos menos astutos quando caçado. Seu nariz, que o guia sempre, torna-o precavido contra as surpresas, mas afora isso o lobo só pensa em distanciar-se e livrar-se

---

<sup>807</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 174.

do perigo pela vantagem do fôlego e da força. Sua fuga está longe de ser complicada como aquela dos animais mais tímidos. Jamais recorre a essas estratégias e dissimulações que são tão necessários à fraqueza e a lassidão.<sup>808</sup>

Além da organização, o grau de inteligência depende também das circunstâncias, pois os obstáculos e os perigos aos quais os animais estão submetidos variam entre os indivíduos de uma mesma espécie. Nas *Cartas*, o maior perigo ao qual os animais são confrontados é a proximidade do homem. Uma raposa que vive longe das habitações dos homens se sente menos perturbada do que aquela que é constantemente ameaçada pelas armadilhas preparadas pelos humanos. O perigo e o risco as fazem viver com medo, o que desperta a atenção e grava na memória séries específicas de relações. Segundo Le Roy, os filhotes das raposas mais astutas, quando saem da toca pela primeira vez, já saem mais precavidos do que as raposas adultas que vivem sem ameaças humanas. E como os pais devem transmitir seus conhecimentos à sua prole antes que ela saia da toca, Le Roy entende que as raposas desenvolvem uma linguagem articulada – Darwin cita essa ideia de Le Roy<sup>809</sup>. Voltaremos à linguagem articulada mais adiante.

Em suma, tal como Condillac, Le Roy afirma a necessidade como motor do conhecimento e das faculdades. Segundo Le Roy, os carnívoros são em geral mais inteligentes que os herbívoros, pois os primeiros estão sujeitos a mais necessidades do que os últimos.

A história dos animais carnívoros, da qual acabamos de ver alguns ensaios, oferece uma variedade de cenas que não encontramos na história dos animais que vivem de grama e frutas. Os carnívoros lidam com uma presa fugidia, que se torna extremamente industriosa à medida que sofre reiterados ataques; concorrem contra um rival, o homem, cuja superioridade de meios eleva-o a rei da

---

<sup>808</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>809</sup> Darwin cita esse caso no texto que havia preparado para o capítulo sobre o instinto da *Origem das espécies*, mas que acabou sendo retirado a título de concisão e publicado apenas postumamente em 1883 por seu discípulo George Romanes: DARWIN Charles, “Essay on instinct”, in: ROMANES George John, *Mental evolution in animals. With a posthumous essay on instinct by Charles Darwin*, London, Kegan Paul Trench & Co., 1883, p. 361.

natureza; e experimentam o conjunto de interesses que decorrem de dois estados, o ataque e a defesa; tudo isso mantém a faculdade de sentir dos carnívoros sempre desperta, forçando-os à atenção, e a um hábito de reflexão que amplia a cada dia a dimensão de sua inteligência.<sup>810</sup>

E, abaixo, os herbívoros:

Os frugívoros não têm necessidade alguma de refletir ou raciocinar para viver. Eles têm menos ideias e mais inocência, costumes amenos e uma conduta uniforme sem grandes alterações, mas que oferece um espetáculo de calma e paz. Diz-se que a história de um povo sem paixões é uma história desinteressante. Isso vale para o caso dos herbívoros, cuja história é tão simples quanto suas carências. Toda a sua ciência é restrita à lembrança de um pequeno número de fatos e, se não houvesse alguns animais nocivos para perturbar seus retiros, saberiam ainda menos, mas sua vida seria tão livre e feliz quanto é naturalmente uniforme.<sup>811</sup>

“Exaltamos uma indústria que se deve apenas à fraqueza do animal”<sup>812</sup>. Os coelhos são capazes de construir as tocas e de viver em sociedades relativamente complexas, porque sua constituição natural é mais vulnerável ao frio<sup>813</sup>. A necessidade de se proteger do frio dá lugar a uma primeira descoberta, a construção da toca, que instaura uma nova ordem e dá lugar a uma profusão de novas ideias e paixões. Le Roy

---

<sup>810</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 193.

<sup>811</sup> *Ibid.*

<sup>812</sup> *Ibid.*

<sup>813</sup> “Parece certo que se o coelho não sofresse mais do que a lebre pelo frio ou outras adversidades, ele jamais se daria ao trabalho de cavar uma toca. Exaltamos uma indústria que se deve apenas à fraqueza do animal. Mas quando a necessidade conduz uma espécie a uma descoberta dessa natureza, esse primeiro passo dado, segue-se uma profusão de ideias sucessivas que eleva essa espécie muito acima das outras. Trabalhar em conjunto para construir uma habitação e viver em sociedade, consiste numa nova ordem de coisas que se prova bastante fecunda a seres que, até então, erravam sem moradia. É impossível que a ideia de propriedade não suceda os desconfortos causados pelo trabalho e o sentimento da utilidade deste; é igualmente impossível que a coabitação não estabeleça laços de vizinhança”. *Ibid.*, p. 203.



cita, por exemplo, a ideia de propriedade e os laços de vizinhança<sup>814</sup>. A aquisição do conhecimento da construção da toca e da vida em sociedade constitui a ciência do animal.

O *instinto* determina o objeto de desejo e desperta a atenção; a atenção leva o animal a constatar as circunstâncias e fixa os fatos em sua memória; a memória desses fatos confere experiência; e, por fim, a experiência indica os meios. Se os meios são bem-sucedidos, eles constituem a ciência do animal; caso contrário, incitam a reflexão, que irá combinar novos fatos e conceber novos meios.<sup>815</sup>

Na esteira de Hume e de Condillac, Le Roy considera que o motivo que eleva a espécie humana face às outras na natureza é a maior quantidade de necessidades às quais ela está sujeita. No caso do ser humano, a curiosidade exerce um papel crucial. Segundo Le Roy, nenhum outro animal sofre da “doença da curiosidade”, que, aliás, Le Roy afirma ser uma doença adquirida e não natural. A curiosidade faz o homem padecer da “necessidade de se ocupar intensamente”<sup>816</sup>. Esse mal-estar inquieto leva o homem a “procurar socorro no mundo externo e torna-se a fonte mais importante de seus conhecimentos”<sup>817</sup>. O conhecimento funciona como um remédio apenas por alguns instantes, pois a curiosidade logo volta a incomodar.

A fronteira entre sociedade humana e animal resta fluída: Le Roy afirma que os homens “selvagens” se aproximam dos animais que vivem distantes do ser humano; enquanto o homem civilizado se aproxima dos animais que vivem em regiões habitadas. De um lado, a fruição dos bens da natureza e a proporcionalidade entre recursos disponíveis e carências. De outro, a inteligência superior, mas uma série de sentimentos

---

<sup>814</sup> Impossível não pensar no Livro III do *Tratado* de Hume, em que a origem da sociedade humana é explicada a partir da necessidade. Ver seção 1 do capítulo 1 desta tese.

<sup>815</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 203. Le Roy é mais tolerante que Condillac quanto ao instinto dos animais, Por instinto, Le Roy entende ações muito simples que resultam diretamente da organização – os movimentos espontâneos das espécies que dispõem apenas de uma “sensação obtusa e quase sem atividade” na passagem acima. Para Le Roy, os instintos são ações que resultam de uma única ideia ou sensação, como o cervo que pasta, o carnívoro que ataca a presa e o filhote que procura o mamilo da mãe. “Segundo Le Roy, instintos são meros estímulos iniciais que clamam pelo desenvolvimento e pela aplicação da inteligência ao problema da conservação de si.” RICHARDS Robert, “The influence of sensationist tradition on early theories of evolutionary behavior”, *art. cit.*, p. 92.

<sup>816</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>817</sup> *Ibid.*

desagradáveis a acompanham, como o medo permanente que pode se desdobrar em paranoia, inclusive nos animais<sup>818</sup>.

Para concluir, procuramos mostrar nesta seção que o sistema condillaquiano de geração das faculdades e dos conhecimentos dos animais não faz de Condillac o fundador da etologia. É no quadro de uma crítica à metafísica tradicional, da qual ele pretende extirpar os vestígios na obra de Locke, que Condillac inscreve seu estudo das faculdades animais. No entanto, em sua crítica da metafísica apresentada no *Tratado dos animais*, Condillac lança as bases do pensamento etológico do qual se apropria Le Roy. Poderíamos inclusive dizer que Condillac estabelece uma meta-etologia na medida em que fornece o quadro conceitual sem o qual a obra de Le Roy não teria existido. Com efeito, a crítica ao instinto de Condillac prepara o estudo da inteligência animal, desde a simples sensação à astúcia mais complexa. Para Condillac, toda inteligência no reino animal deve ser estudada a partir destes três princípios gerais: a *sensação*, a *carência* e a *ligação de ideias*. No final das contas, o *Tratado dos animais* pode ser lido como uma sorte de *Discurso do método* das *Cartas* de Le Roy.

O tratado de Condillac sobre os animais é um empreendimento puramente conceitual, sustentado apenas em exemplos familiares e anedotas do comportamento animal. Charles-Georges Le Roy aceita muitos dos pressupostos de Condillac sobre o poder da sensação, e vai sustentá-los em estudos detidos sobre o comportamento dos mamíferos, sobretudo raposas, lobos e cervos.<sup>819</sup>

Hastings chama a atenção para a importância teórica de Condillac aos escritos de Le Roy. Ao fazer o mesmo, Jean-Luc Guichet e Elizabeth Anderson destacam os pontos em que Le Roy supera Condillac: Anderson menciona a linguagem e a abstração; Guichet, a perfectibilidade<sup>820</sup>. Voltaremos a esses pontos mais à frente.

---

<sup>818</sup> “Verá armadilhas onde não há nada; o pavor, desregrando a imaginação, representará de maneira distorcida as diferentes sensações que o animal experimenta; e essas sensações serão compostas pela imaginação de formas enganosas, às quais ele fixará a ideia abstrata do perigo.” *Ibid.*, p. 184.

<sup>819</sup> RICHARDS Robert, “The influence of sensationist tradition on early theories of evolutionary behavior”, *art. cit.*, p. 92.

<sup>820</sup> ANDERSON Elizabeth, “Introduction”, in: LE ROY, *Lettres sur les animaux*, *op. cit.*, p. 45 ; GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l’animal et l’homme. L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*, *op. cit.*, p. 93.

## 4.2. O saber do caçador: perspectiva e metamorfose

Vejamos como a caça constitui, com a filosofia e a história natural, o terceiro elemento crucial à obra de Le Roy. Este último é categórico: os “caçadores são os únicos que estão em condições de apreciar a inteligência dos animais”<sup>821</sup>. Diferentemente dos naturalistas e dos filósofos, os caçadores vivem em sociedade com os animais. Uma tal sociedade, como veremos, é composta de relações de cumplicidade com certos animais – entre o caçador e o cão, por exemplo – e de relações de rivalidade entre o caçador e suas presas, dentre as quais o cervo é a mais nobre<sup>822</sup>. Essas relações fazem com que os caçadores se familiarizem com o comportamento cotidiano dos animais: eles se embrenham nas florestas e acompanham o comportamento de cada animal.

Além de excelente caçador, Le Roy era um leitor dos grandes tratados de *vénerie*. Nessa modalidade de caça, não se utiliza armas de fogo: a presa é perseguida até a exaustão por uma matilha de cães. No verbete intitulado “Vénerie” da *Encyclopédie*, Le Roy menciona dois tratados, *La Vénerie Royale* de Robert de Salnove (1665) e *La vénerie* de Jacques Du Fouilloux (1561), dos quais ele discute algumas observações em suas *Cartas*<sup>823</sup>. Sem dúvida, Le Roy, leitor dos tratados de *vénerie*, possui também uma vasta experiência enquanto caçador. Como escreve Elisabeth Anderson, ele não adota servilmente os fatos enunciados nos tratados: ele os adota, porque sua própria observação os confirma<sup>824</sup>. Prova disso, segundo Anderson, é a vivacidade com a qual os fatos são relatados nas *Cartas*<sup>825</sup>.

Os tratados de Salnove e Du Fouilloux são destinados à instrução de homens na arte da *vénerie*. Encontramos neles uma série de regras, como a melodia que deve tocar a trompa de caça nas diferentes situações. Dito isso, como os tratados de caça em geral desde os *Tratados de caça e de pesca* de Olpiano, os tratados de *vénerie* têm por objetivo principal formar o caçador para a captura do animal. Uma parte fundamental da formação consiste em transmitir informações sobre os costumes dos animais, cuja descrição ocupa uma parte considerável nos tratados. Encontramos neles informações tais como os hábitos

---

<sup>821</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 169.

<sup>822</sup> BOURDIN Jean-Claude, “L’anthropomorphisme de Charles-Georges Leroy chasseur et philosophe”, *Dix-huitième siècle*, 2010/1, n. 42, p. 360.

<sup>823</sup> SALNOVE Robert de, *La Vénerie Royale*, Paris, M. Charles Godde, 1870 [1665]; DU FOUILLOUX Jacques, *La vénerie*, Paris, Émile Nourry, 1561. Le Roy publica uma série de verbetes para a *Encyclopédie*, como “adubo”, “fazenda”, “floresta”, “guarda de caça” e “presa”.

<sup>824</sup> ANDERSON Elisabeth, “Introduction”, in: LE ROY, *Lettres sur les animaux*, op. cit., p. 44.

<sup>825</sup> *Ibid.*, p. 45.

de reprodução e de alimentação do animal e sua evolução em função das estações. Cada espécie é abordada separadamente. Uma atenção particular é acordada à descrição da localização onde os animais vivem em cada período do ano e às astúcias que eles empregam para despistar o caçador.

No que concerne à localização, os tratados abordam controvérsias e tentam resolvê-las: argumentando a favor da caça em uma localização particular, por exemplo, eles utilizam dados referentes ao regime alimentar da espécie e às suas necessidades sazonais. Eles se interrogam sobre os obstáculos presentes em cada estação e sobre o que os animais costumam fazer para superá-los. Nessa argumentação, os fatos observados pelo próprio caçador prevalecem sobre os raciocínios abstratos e as crenças. Salnove cita, por exemplo, a crença segundo a qual o cervo pode rejuvenescer após ter engolido uma serpente. “Eles abusam: a experiência os contradiz, pois seria preciso ter capturado um cervo no qual uma serpente estaria no estado de renová-lo, sem devorar seu intestino”<sup>826</sup>. Outras controvérsias aparecem como aquela acerca do correto método para determinar a maturidade de um cervo e para distinguir o jovem do adulto. A esse respeito, Salnove defende que a distinção se faz pela conduta do animal, e não por seus chifres ou suas patas.

C'est n'est pas que je doute que le cerf ne vive fort longtemps par les connaissances du pied et de la teste, où la vieillesse d'un cerf se peut juger assurément et non pas l'âge, sans se tromper, mais bien par sa conduite, et le régime de vivre qu'il observe tout admirable dès l'âge de sept ans, qu'il est dans son entière hauteur du cors et de la teste, où il prend la qualité de cerf de dix cors, qui le discerne des jeunes cerfs; c'est alors qu'il entre dans une façon réglée et perpétuelle d'agir et de viander selon les temps, ce qui paroist aux bois, autant de foi qu'on a dessein de le détourner [...].<sup>827</sup>

Os tratados de caça revelam, assim, uma importante dimensão empírica e tentam separar aquilo que releva da observação (o testemunho) do “julgamento de alguns autores que dizem coisas imaginárias”<sup>828</sup>. Le Roy se interessa particularmente ao estudo das

---

<sup>826</sup> SALNOVE Robert de, *La Vénerie Royale*, *op. cit.*, p. 2.

<sup>827</sup> *Ibid.*

<sup>828</sup> *Ibid.*

astúcias. Ninguém melhor do que os caçadores para conhecer os inúmeros recursos utilizados pelas diferentes espécies uma vez farejadas pelos cães. Seria possível imaginar um fenômeno mais instrutivo para o exame da inteligência dos animais?

A experiência da caça, árdua e muitas vezes humilhante para o homem, na qual o animal, estimulado pela angústia da morte em vez de embrutecido pela segurança doméstica, exhibe ao contrário tudo do que ele é capaz, e neste sentido mostra-se mais instrutiva do que a experiência da criação [*élevage*] ou do adestramento.<sup>829</sup>

Nas *Cartas*, Le Roy descreve longamente uma série de astúcias bem familiares aos caçadores. O cervo, por exemplo, ao ser perseguido pelo caçador (o *véneur*) e sua matilha, utiliza diversos recursos para confundi-los. O seguinte recurso se chama “retorno” (*retour*)<sup>830</sup>.

Mesmo que ele [o cervo] não escute mais os cães, sabe que logo se aproximarão; portanto, longe de entregar-se a uma falsa segurança, aproveita esse breve intervalo para imaginar as possíveis maneiras de despistar seus inimigos. Percebeu que foi traído pelos rastros de suas pegadas, e que os cachorros as seguiram sem interrupção: para despistá-los, corre em linha reta, retorna sobre seus passos e, retirando-se do solo com uma série de saltos consecutivos, põe em xeque a sagacidade dos cachorros, confunde a visão do caçador e, no mínimo, ganha tempo.<sup>831</sup>

Por experiência, o cervo aprende que seus rastros permitem que os cachorros o encontrem. Ele faz então tudo para esconder seus rastros: ele vai e volta na mesma trilha, em seguida toma outra trilha e faz saltos sucessivos tocando o mínimo possível no solo. Abaixo, Le Roy narra, em primeira pessoa, o raciocínio do cervo.

---

<sup>829</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, op. cit., p. 400.

<sup>830</sup> Le Roy emprega uma série de termos próprios à *vénerie*. Buffon fornece uma explicação da maior parte desses termos nas notas de seu verbete sobre o cervo na *História Natural*.

<sup>831</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 199.

um cão conduzido por um homem me forçou muitas vezes a fugir, e seguiu o meu rastro por muito tempo, portanto é impossível que este último seja ignorado pelo cachorro. Isso que aconteceu muitas vezes no passado pode muito bem acontecer hoje, então, devo me precaver hoje contra aquilo que aconteceu anteriormente. Sem saber como fazem para descobrir o meu rastro e segui-lo, presumo que, se eu fizer um caminho falso, posso despistar meus perseguidores. Para tanto, devo ir e voltar sobre os meus passos e, assim, assegurar minha tranquilidade.<sup>832</sup>

Caso o *retour* não seja suficiente e os cachorros persistam, o cervo toma novas providências. Quando está cansado e sob a pressão dos cachorros, o cervo joga-se “de barriga no chão na esperança de que o ardor dos cachorros faça-os ultrapassá-lo; e, quando isso tiver acontecido, parte na direção contrária”<sup>833</sup>. Outra alternativa é a “troca” (*change*): ele se aproxima de outro cervo, aguarda até que a temperatura deste seja equivalente à sua e corre em disparada esperando que os cães o tomem pelo outro.

Muitas vezes procura a companhia de outros animais de sua espécie. Poderíamos pensar que este é o efeito de um sentimento natural que leva o animal a procurar companhia para se sentir seguro, porém, uma prova de que essa associação ocorre por outro motivo, é que ela dura tanto tempo quanto dura o perigo. Logo que sua companhia estiver aquecida o suficiente para compartilhar o perigo, e que possam ser confundidos pelo ardor dos cachorros, o cervo deixa sua companhia exposta e parte numa fuga veloz. Os cachorros tomam um pelo outro com frequência, essa é uma das astúcias cujo sucesso é mais garantido.<sup>834</sup>

---

<sup>832</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>833</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>834</sup> *Ibid.*

A troca é uma astúcia que coloca os cães numa situação complicada. Cabe então ao caçador distinguir os cães em quais pode confiar. Enquanto os mais novos fornecem um “espetáculo de incerteza”<sup>835</sup>, os mais velhos e os mais experientes, difíceis de enganar, utilizam todos os recursos possíveis para recuperar os rastros. O caçador não tem outra escolha senão se deixar guiar pela perspicácia dos cães experientes<sup>836</sup>. Uma vez que estes tenham tomado sua decisão, o caçador dá o comando aos mais jovens, livrando-os da hesitação desagradável.

Melhor do que ninguém, o caçador sabe quais são as espécies mais astutas e quais são as mais brutas. Ele sabe que o lobo, cujo fôlego e força são excepcionais, utiliza uma só astúcia ao fugir: correr com o nariz ao vento, a fim de antecipar eventuais perigos pelo caminho – com o vento, o olfato é capaz de “ver” mais longe. O javali, bem armado com seus caninos, tampouco faz prova de grande astúcia para se defender: “Se ele se sente em desvantagem na fuga, interrompe-a e parte para o combate”<sup>837</sup>. Mas para tanto, o javali escolhe os arbustos mais espessos e “posiciona-se de tal maneira que só pode ser abordado frontalmente”<sup>838</sup>. Quanto mais forte e armado é o animal, mais ele é bruto, pois menos ele é obrigado a utilizar a astúcia e a engenhosidade para escapar a seus inimigos.

Assim, a inteligência animal que os caçadores apreendem é a inteligência da astúcia, para retomar a expressão que Détienne e Vernant utilizam abaixo. Diferentemente da inteligência contemplativa, que se interessa pelas essências imutáveis, a inteligência astuta “encontra-se diretamente implicada nas dificuldades da prática [...], confrontada com um universo de forças hostis, desorientadoras”<sup>839</sup>. Trata-se de um *logos* de polvo, outra expressão utilizada pelos autores<sup>840</sup>.

Este tipo de inteligência astuta, bastante pronta e flexível, bastante artificiosa e enganadora, para fazer face cada vez ao imprevisto, proteger-se das circunstâncias as mais mutantes e vencer, nos combates desiguais, os adversários melhor armados para a prova de força.<sup>841</sup>

---

<sup>835</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>836</sup> *Ibid.*

<sup>837</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>838</sup> *Ibid.*

<sup>839</sup> DETIENNE Marcel ; VERNANT Jean-Pierre, *M tis. As astúcias da inteligência*, (trad.) Filomena Hirata, São Paulo, Odysseus Editora, 2008, p. 50.

<sup>840</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>841</sup> *Ibid.*, p. 49.

Flexibilidade, adaptação às circunstâncias, luta pela vida, artifício do mais fraco contra o mais forte, eis aí a inteligência animal familiar aos caçadores. Para fazer face a essa inteligência, o caçador deve ele mesmo fazer prova de astúcia. Astúcia contra astúcia. Por vezes, inclusive, as astúcias utilizadas são as mesmas, como no caso dos pescadores que devem se comportar como os peixes: “eles devem ser silenciosos, deslocar-se sem barulho e, mesmo sendo rápidos, devem saber, na necessidade, permanecer imóveis durante horas”<sup>842</sup>. Como o polvo, o caçador deve transformar-se, assumir outras formas, em particular a de sua presa: é a astúcia da metamorfose ou do polimorfismo<sup>843</sup>. Ela é possível graças à familiaridade do caçador com o animal. É uma arte perspectivista, como observa o antropólogo Stépanoff a respeito dos caçadores rurais na França atual.

Le piègeur marche à la façon du renard et réciproquement. Il déchiffre les indices et constitue mentalement un scénario. Pour disposer ses pièges, il doit connaître les voies de passage et habitats des animaux, mais aussi prendre en compte leurs habitudes, leurs goûts et leurs craintes. Un piège ne peut être efficace que si celui qui le pose a appris à regarder les choses du point de vue des bêtes et à percevoir le paysage visuel et sonore comme s’il était des leurs. Pour prendre une fouine dans une grande, on installe sur des ballots de paille un faux nid de canard où l’on dépose de vrais œufs. Pour saisir le prédateur, il faut être plus rusé que lui. Le piégeage est un art perspectiviste consistant à recréer un décor-leurre pour manipuler la perspective de l’animal-cible.<sup>844</sup>

O caçador “aprende a olhar as coisas do ponto de vista dos animais”<sup>845</sup>. À força de seguir as trilhas abertas e mantidas pelas raposas, o caçador acaba por formar uma paisagem visual e sonora da floresta semelhante à do animal<sup>846</sup>. Ele pode se colocar no

---

<sup>842</sup> *Ibid.*, p. 35. Ver também *ibid.*, p. 49.

<sup>843</sup> Deleuze comenta que os verdadeiros são capazes de tornar-se animais. BOUTANG, Pierre-André (dir.), *L’abécédaire de Deleuze*, « A de animal », Paris, 1995, Film/documentaire.

<sup>844</sup> STEPANOFF Charles, *L’animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, Paris, La Découverte, 2021, p. 114.

<sup>845</sup> *Ibid.*

<sup>846</sup> “En se faufilant sur la piste animale, en mettant nos pas dans les siens, en nous courbant pour adopter sa stature, nous nous habituons à imaginer comment son utilisateur perçoit les lieux et nous nous prenons à regarder le paysage de son point de vue.” *Ibid.*, p. 111. A respeito da “pistagem” animal,



lugar do animal e saber exatamente como este último se comporta face às circunstâncias; ele torna-se então capaz de antecipar as astúcias da raposa e de fazer o necessário para capturá-la<sup>847</sup>.

Tal como nos tratados de caça do século XVI, Stépanoff chama atenção para o conhecimento profundo dos caçadores com relação a todo o ciclo da vida dos animais, que evidentemente não se limita a época de caça, mas se estende a todas as estações. Quanto a isso, em seu estudo antropológico Stépanoff distingue os caçadores urbanos dos rurais, tendo em vista que os primeiros não têm a oportunidade de acompanhar o animal assim como os últimos.

Alors que les chasseurs urbains n'aperçoivent le gibier que pendant la saison de chasse, c'est tout le cycle de vie des animaux qui est observé attentivement par les chasseurs ruraux au fil des saisons. L'hiver, on observe les lièvres qui « bouquinent » : dressés sur les pattes arrière, les mâles offrent des spectacles de boxe. On admire les combats du rut des faisans, on écoute la brame du cerf en septembre, on participe aux différents comptages tout au long de l'année. On remplit les égrainoirs dans les champs et, pendant les canicules estivales, on va alimenter régulièrement des bassines pour abreuver les oiseaux et les mammifères.<sup>848</sup>

---

Stépanoff nos remete a Baptiste Morizot, que confere um lugar primordial na sua reflexão filosófica ao *pistage*: cf. MORIZOT Baptiste, *Manières d'être vivant*, Paris, Actes Sud, 2020.

<sup>847</sup> Um paralelo pode ser feito entre Le Roy, Stépanoff e Viveiros de Castro, que escreve: “Les animaux voient de la même façon que nous des choses différentes de ce que nous voyons, car leurs corps sont différents des nôtres. Je ne me réfère pas ici aux différences physiologiques – quant à ça, les Amérindiens reconnaissent une uniformité basique des corps –, mais aux affects qui singularisent chaque espèce de corps, ses puissances et ses faiblesses : ce qu’il mange, sa façon de se mouvoir, de communiquer, où il vit, s’il est grégaire ou solitaire, timide ou fier... La morphologie corporelle est un signe puissant de ces différences, bien qu’elle puisse être trompeuse, car une figure humaine, par exemple, peut cacher une affection-jaguar. Ce que nous appelons ici le « corps », donc, n’est pas une physiologie distinctive ou une anatomie caractéristique ; c’est un ensemble de manières et de modes d’être qui constituent un *habitus*, un ethos, un éthogramme. Entre la subjectivité formelle des âmes et la matérialité substantielle des organismes, il y a ce plan central qui est le corps comme faisceau d’affects et de capacités, et qui est à l’origine des perspectives. Loin de l’essentialisme spirituel du relativisme, le perspectivisme est un maniérisme corporel.” VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf, 2009, p. 39.

<sup>848</sup> STÉPANOFF Charles, *L’animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, op. cit., p. 102.

Embrenhar-se nas “parcelas” – lembrando o apelo de Le Roy para “embrenhar-se na floresta” – ou ter os “pés na terra” são expressões usadas por Stépanoff para descrever a relação entre esses caçadores rurais, os animais selvagens e o território. Como Le Roy, Stépanoff constata que a vida compartilhada com os animais suscita um laço particular entre o caçador e a presa, uma intimidade – o “viver em sociedade com os animais” de Le Roy<sup>849</sup>.

L'intimité avec des animaux sauvages appartenant à une espèce chassée complexifie profondément le rapport du gibier. L'animal n'est pas seulement une cible à abattre entrevue sur le terrain de chasse, il existe aussi en tant que voisin admiré, partenaire et parfois membre de la communauté hybride qu'est la ferme ou la maison. Cette ambiguïté fondamentale rapproche les chasseurs ruraux des chasseurs de sociétés lointaines. Dans les collectifs indigènes, le rapport à l'animal sauvage ne résume jamais à l'acte de prédation. Certains individus sauvages adoptés petits, apprivoisés et nourris, partagent la vie des maisonnées : pacas, pécaris et différents oiseaux en Amazonie ; cochons sauvages et oiseaux en Nouvelle-Guinée ; renardeaux, louveteaux, ours ou rapaces en Sibérie ; oursons polaires vivant dans les iglous des Inuits. Orphelins dont la mère a été tuée par les chasseurs, ils sont parfois nourris au sein par les femmes.<sup>850</sup>

Na caça, há uma “estranha disposição a amar, admirar e matar” os outros animais, uma “ambiguidade fundamental”<sup>851</sup>. De fato, em Le Roy, o ardor da caça e a afeição pelos animais andam juntos. Se é verdade que a caça é apreciada pela aristocracia francesa em geral, o caso de Le Roy é excepcional: ele sucede a seu pai no cargo de intendente de caça nos jardins do rei. Além da gestão das águas e das florestas, Le Roy é responsável pela gerir o *gibier*, função que compreende a eliminação dos animais nocivos e a

---

<sup>849</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>850</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>851</sup> A primeira expressão provém de FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 653. A última é retirada de STEPANOFF Charles, *Charles. L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, op. cit., p. 107.

multiplicação das presas. A gestão do *gibier* contribui para transformar o “olhar e a atenção, tornando-os mais sensíveis às diferenças e às variações nas ações dos animais”<sup>852</sup>.

On accède au domaine philosophique, finalement, par des voies détournées, inscrites dans la pratique plutôt que dans la théorie, toujours suspecte aux yeux de l’empiriste. C’est en tant que chasseur, faisant fond sur ses “archives animales” [expression de E. de Fontenay] que Le Roy est en position de dire aux philosophes qu’ils n’y connaissent rien. Il est bien connu que la vraie philosophie se moque de la philosophie – et tel est au fond le dernier mot d’un empirisme qui se veut conséquent.<sup>853</sup>

Le Roy não é o único filósofo do século XVIII a afirmar que uma sorte de sociedade se forma entre o caçador e os animais. Diderot, embora menos entusiasta com relação à caça, afirma que o “ardor da caça estabelece entre o cachorro, o homem, o cavalo e o abutre, uma espécie de sociedade, que começou muito cedo, que jamais acabou, e que durará para sempre”<sup>854</sup>. Assim, a sociedade entre o *véneur* e os animais corresponde, para Diderot, à sociedade que o caçador “primitivo” forma com os animais, na medida em que o caçador “primitivo” deve proteger os rebanhos contra os lobos, proteger as plantações contra os animais selvagens, alimentar-se, vestir-se, etc.<sup>855</sup> Diderot afirma a similitude entre *vénerie* e caça “primitiva”, mas ele reconhece uma diferença importante: na *vénerie*, o caçador-aristocrata não procura a satisfação das necessidades básicas; o verdadeiro *véneur* jamais caça por utilidade, mas pela ação e pelo prazer. Salvove condena a perda da excelência desta arte, argumentando que todos caçam “mais por utilidade do que por

---

<sup>852</sup> BOURDIN Jean-Claude, “L’anthropomorphisme de Charles-Georges Leroy chasseur et philosophe”, *Dix-huitième siècle*, 2010/1, n. 42, p. 353-366, p. 360. Para mais detalhes sobre a função que ocupava Le Roy, ver a abertura da introdução de Elizabeth Anderson em sua reedição das *Cartas de Le Roy*, bem como o livro QUENET Grégory, *Versailles, une histoire naturelle*, Paris, La Découverte, 2015; MAROTEAUX Vincent, “Gardes forestiers et gardes-chasse du roi à Versailles: approche d’un milieu social”, *Revue forestière française*, 1986, 38 (6), p. 573-581.

<sup>853</sup> FÉDI Laurent, “Charles-Georges Leroy et la perfectibilité des animaux”, in: BINOCHÉ Bertrand (dir.), *L’homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, p. 178.

<sup>854</sup> DIDEROT Denis, “Caça”, in: DIDEROT Denis, D’ALEMBERT Jean Le Rond (éds.), *Encyclopédie*, v. 3, Paris, 1753, p. 225.

<sup>855</sup> *Ibid.*

ação e prazer”<sup>856</sup>. Seu tratado é escrito a fim de preservar uma prática decadente da nobreza francesa, como declara o próprio autor<sup>857</sup>.

No verbete dedicado ao cervo na *História Natural*, Buffon faz o elogio da *vénerie*. Segundo Buffon, a *vénerie* permite exercitar uma série de virtudes e talentos dignos dos chamados “grandes homens”. É “a agradável escola para aprender uma arte necessária [a arte da guerra]”, que incluem atributos como o “hábito do movimento e do cansaço, a habilidade, a leveza do corpo, tão necessários para apoiar, e mesmo para assistir a coragem”<sup>858</sup>. Para usar as palavras de Diderot no verbete “Caça” da *Encyclopédie*, a caça é considerada como uma “imagem da guerra capaz de manter o espírito marcial e de produzir todos os efeitos em consequência dos quais acreditamos com justiça ser reservada à nobreza e aos grandes”<sup>859</sup>.

Além disso, Buffon observa que a ação e o prazer proporcionados pela caça são capazes de aliviar o grande homem do tédio e das mazelas dos afazeres públicos e dos negócios. A esse respeito, Buffon nos oferece belas passagens nas quais ressalta a importância da caça para proporcionar uma solidão desejável, bem como para fortalecer a relação do homem com a natureza<sup>860</sup>. Vemos nesse elogio a disposição a amar, admirar e matar os animais comentada por Fontenay e Stépanoff – para a primeira, uma “estranha disposição”, para o segundo, uma “ambiguidade fundamental”<sup>861</sup>.

Diderot insere a caça e a própria *vénerie* num contexto mais amplo, isto é, a guerra generalizada entre as espécies na qual a espécie humana soube prevalecer.

L’homme devint donc un animal très-redoutable pour tous les autres animaux. Les espèces se dévorèrent les unes les autres, après que le péché d’Adam eut répandu entre elles les semences de la dissension. L’homme les dévora toutes. Il étudia leur manière de vivre, pour les surprendre plus facilement ; il varia ses embûches, selon la variété de leur caractère & de leurs allures ; il instruisit le chien, il monta sur le cheval, il s’arma du dard, il aiguisa la flèche ; &

---

<sup>856</sup> SALNOVE Robert de, *La Vénerie Royale*, *op. cit.*, p. VIII.

<sup>857</sup> *Ibid.*

<sup>858</sup> BUFFON, “O cervo” (1756), in: *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 708.

<sup>859</sup> DIDEROT Denis, “Caça”, *art. cit.*, p. 225.

<sup>860</sup> BUFFON, “O cervo” (1756), in: *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 709.

<sup>861</sup> FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 653. Nessa obra, Elisabeth de Fontenay dedica um capítulo a Le Roy. STÉPANOFF Charles, *L’animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, *op. cit.*, p. 107.

bientôt il fit tomber sous ses coups le lion, le tigre, l'ours, le léopard : il perça de sa main depuis l'animal terrible qui rugit dans les forêts, jusqu'à celui qui fait retentir les airs de ses chants innocents ; & l'art de les détruire fut un art très-étendu, très-exercé, très-utile, & par conséquent fort honoré.<sup>862</sup>

Diderot sugere que a honra do caçador é o resultado da utilidade do serviço que este prestava às sociedades “primitivas”. Dando a entender uma posição desfavorável com relação à prática da *vénerie*, Diderot afirma que se perguntarmos sobre a origem da caça, provavelmente nos arrependemos de ter colocado a pergunta. Segundo ele, quanto mais ignorante é um povo, mais caça ele pratica: “Nossos pais, muito mais ignorantes que nós, eram caçadores muito superiores”<sup>863</sup>. A *vénerie* recebe toda esta importância, continua, porque a aristocracia teria negligenciado todos os outros tipos de estudo e não conseguiria se reconhecer “senão nos cavalos, nos cachorros e nos pássaros”<sup>864</sup>. No verbete, Diderot ressalta o caráter prejudicial que as medidas restritivas geram sobre a sociedade: sem direito à caça os camponeses são submetidos a punições injustas e veem suas plantações destruídas por animais que não podem abater<sup>865</sup>. E ainda: “em momento algum examinamos qual é o nosso direito sobre os outros [animais]; e matamos todos sem distinção, com exceção daqueles que, se deixamos viver, nos prestam serviços importantes”<sup>866</sup>.

Ao remontar a *vénerie* aos selvagens, Diderot fornece uma pista para entendermos o que Le Roy pretende dizer por “viver em sociedade com os animais”<sup>867</sup>. Mais recentemente, o mencionado artigo de Bourdin chama a atenção para o fato de que a sociedade não se restringe aos cúmplices, mas inclui também os rivais<sup>868</sup>. Nesse sentido, nota-se no verbete de Diderot que a *vénerie* é uma encenação da caça das primeiras

---

<sup>862</sup> DIDEROT Denis, “Caça”, *art. cit.*, p. 225.

<sup>863</sup> *Ibid.*

<sup>864</sup> *Ibid.*

<sup>865</sup> Essas críticas alinham-se às dos opositores da caça à época, como Grimm, que condena toda caça que não tem, como finalidade, a “alimentação do homem ou mesmo os prazeres da mesa”. Escrevendo contra o verbete de Buffon, Grimm considera que na ausência dessas finalidades, a caça não seria mais do que “a vergonhosa e repreensível ocupação de um tolo, centenas de vezes mais selvagem do que o animal que caça”. GRIMM Friedrich Melchior Freiherr von; DIDEROT Denis, *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot*, v. 3, Paris, Garnier frères, 1877-1882, p. 303.

<sup>866</sup> *Ibid.*

<sup>867</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>868</sup> BOURDIN Jean-Claude. “L’Anthropomorphisme de Charles-Georges Le Roy. Chasseur et philosophe”, *art. cit.*, p. 360.

sociedades humanas, nas quais os outros animais são onipresentes. Ao encenar este momento ancestral no qual o homem luta para superar as outras espécies, a *vénerie* faz reviver uma forma de sociedade com os animais que está em via de extinção. A sociedade se estabelece nos dois casos. A captura da presa é o objeto em torno do qual toda essa sociedade funciona. O bom caçador é aquele que tem a melhor e mais bem treinada matilha de cães; que sabe quais cães deve seguir e quais deve orientar nas situações de hesitação; ou que sabe a que ritmo avançar a depender das especulações a respeito de qual é o animal perseguido, sua idade, fôlego e condição atual.

O bom caçador é, acima de tudo, aquele que é capaz de se imaginar no lugar do animal e saber exatamente como ele irá se comportar frente à circunstância que se apresenta. É apenas assim que ele poderá antecipar os estratagemas e evitar a fuga de sua presa. Entre caçador e presa há uma disputa que será vencida por aquele que fizer prova de maior astúcia. Na versão moderna da caça, isso se faz sob um quadro de normas, das quais depende a glória da conquista. Não se trata de uma luta desesperada pela sobrevivência, mas de uma encenação dessa luta originária, e o domínio da técnica leva a reprodução deste momento ancestral que é a dominação do homem sobre os outros animais. O homem entra em sociedade com a natureza, mas isso ocorre sobretudo a fim de reafirmar sua superioridade.

#### **4.3. Linguagem articulada nos animais: novo vigor à tese de Condillac**

Ao associar filosofia e caça, Le Roy confere um novo vigor à tese sensualista sobre a linguagem dos animais. No *Tratado dos animais*, Condillac já havia afirmado a existência da linguagem dos outros animais: como toda faculdade da mente, a linguagem é uma modificação da sensação que é produzida para responder às carências. Assim, para Condillac, a linguagem animal é limitada, porque as carências dos animais são suficientemente satisfeitas por um tipo rudimentar de linguagem, a linguagem de ação: os “gritos inarticulados e as ações do corpo [que] são os signos de seus pensamentos”<sup>869</sup>. Inconcebível na tradição cartesiana – para Descartes (*Discurso do método*, V), a ausência de palavras é a prova da ausência de linguagem, e mesmo de pensamento –, há com efeito um comércio de ideias que se faz sem o uso de palavras.

---

<sup>869</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, *op. cit.*, p. 118.

Se Condillac nega a linguagem articulada aos outros animais, ele não o faz em termos absolutos. Segundo ele, certos animais domésticos são capazes de adquirir “alguma inteligência” da linguagem articulada<sup>870</sup>. Ele se refere notadamente ao cão, capaz de compreender uma série de termos empregados pelo seu dono. Segundo Condillac, uma tal comunicação é possível, porque o cão, submisso, tem o interesse de compreender as ideias que o dono quer comunicar-lhe. O cão aprende certas palavras, porque ele precisa aprendê-las para satisfazer suas necessidades.

Condillac não afirma, todavia, que os animais selvagens sejam capazes de compreender a linguagem articulada. Para ele, haja visto que a palavra é uma exclusividade humana, ela só pode ser compartilhada com os animais domésticos<sup>871</sup>. No entanto, Le Roy reúne uma série de observações para refutar Condillac sobre esse ponto. Sem dúvida, a linguagem da espécie humana permanece superior, pois, para Le Roy como para Condillac, a linguagem deriva da carência, e a espécie humana é a espécie mais carente de todas<sup>872</sup>. No entanto, para Le Roy, os animais falam e têm palavras, inclusive os selvagens.

Em sua defesa da linguagem articulada nos animais, Le Roy coloca em questão, antes de tudo, a legitimidade da opinião segundo a qual os animais não falam e não têm palavras. Segundo ele, ignora-se nossa própria incapacidade a distinguir e a compreender a linguagem articulada dos animais. É por conta de uma tal incapacidade que pensamos que os outros animais emitem apenas sons inarticulados e repetidos.

Quando alguém fala em nossa presença uma língua estrangeira, escutamos apenas uma repetição dos mesmos sons. Somente o hábito é capaz de nos ensinar a julgar as diferenças, e mesmo ele não parece suficiente se não houver algum conhecimento da língua. A diferença que os órgãos dos animais impõem entre eles e nós, nos torna ainda mais estrangeiros a eles do que ao estrangeiro de nossa própria espécie, tornando impossível que conheçamos e distingamos os acentos, expressões e inflexões de sua linguagem.<sup>873</sup>

---

<sup>870</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>871</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>872</sup> O animal tem palavra, mas não escrita, uma diferença crucial inclusive para Le Roy (LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 265).

<sup>873</sup> *Ibid.*, p. 221.

Sem dúvida, não é à força de escutar os animais que nos tornaremos capazes de distinguir as palavras que eles empregam e os significados que eles atribuem a elas. Sons inarticulados e repetidos são tudo o que nós percebemos. Mas é possível nos habituar a uma língua estrangeira, mesmo se o hábito tem seus limites – um certo conhecimento da língua pode ser crucial, como dá a entender Le Roy. Então como adquirir conhecimentos da linguagem das outras espécies? Sem dicionário e sem gramática, a dificuldade é intensificada pela diferença que existe entre os órgãos de cada espécie: a língua de um país estrangeiro jamais será tão estrangeira quanto a língua das outras espécies animais.

Le Roy pensa nos animais selvagens, muito menos familiares ao ser humano do que o cão. Pelo hábito, este último compartilha as ideias e pode comunicar com o seu dono apesar da diferença orgânica. Mas como pensar a língua dos lobos? É inútil tentar comunicar diretamente com o animal ou tentar decifrar o significado de uivos. Ora, é precisamente aqui que aparece a parte positiva da argumentação de Le Roy. A observação do comportamento cotidiano dos animais prova que eles são capazes de uma linguagem articulada, pois, segundo Le Roy, os animais realizam uma série de ações que eles jamais poderiam realizar se não fossem dotados de linguagem. À questão “os animais falam ou não?”, Le Roy responde com uma outra questão: “Podem eles, sem falar, executar aquilo que executam?”<sup>874</sup>

Quando acompanhamos de perto o detalhe de suas ações, vemos que é impossível negar que comuniquem parte de suas ideias, e que essa comunicação seja realizada pelo recurso a palavras. Por certo, eles não confundem um grito de pavor com outro de amor. Suas diversas agitações são caracterizadas por entonações diferentes. Se uma mãe apavorada pela segurança de sua família tivesse apenas um grito para preveni-la de uma determinada ameaça, veríamos a família realizar sempre os mesmos movimentos a partir desse grito. Mas, ao contrário, esses movimentos variam de acordo com as circunstâncias: numa ocasião, fogem em disparada; em outra, escondem-se; em outra ainda, apresentam-se para o combate. Como

---

<sup>874</sup> *Ibid.*, p. 222.



as ações suscitadas pela ordem da mãe são diferentes, é impossível que a linguagem empregada não seja também diferente.<sup>875</sup>

Apesar de não ser possível distinguir as palavras dos animais e seus significados, é então necessário assumir que elas existem. Face a um ataque, a mãe grita e os filhotes agem em concerto e de acordo com as circunstâncias, o que prova que o grito tem um significado que não é meramente a expressão imediata do medo, como seria o caso com a linguagem de ação. A observação cotidiana da família mostra que esta adota estratégias diferentes a depender da situação.

Assim, ainda que não possamos distinguir as inflexões da linguagem articulada dos animais, é preciso admitir, segundo Le Roy, que tais inflexões existem. O filósofo-caçador deduz a variedade inacessível dos sons emitidos pelos animais (as palavras) a partir da variedade acessível de seus movimentos. Seguindo o procedimento analógico preconizado por Hume e por Condillac, a linguagem articulada torna-se então uma faculdade entre outras que podemos conferir ao animal por analogia com o ser humano.

Segundo Le Roy, outro caso que prova o uso das palavras nos animais é o cortejo entre macho e fêmea.

Seria possível negar a grande diversidade das expressões trocadas entre um macho e uma fêmea durante o período de sua união, posto que constatamos, sem dificuldade, mil movimentos de naturezas diferentes? Ardor mais ou menos pronunciado da parte do macho; reserva misturada com provocação da parte da fêmea; recusas simuladas, exaltações, ciúmes, discórdias e reconciliação. Poderíamos acreditar que os sons que acompanham todos esses movimentos não sejam tão variados quanto às situações que exprimem?<sup>876</sup>

Le Roy não hesita em empregar para os movimentos animais os termos aplicados usualmente aos humanos: ciúmes, discórdia, reconciliação – em outro caso, ele se refere

---

<sup>875</sup> *Ibid.*

<sup>876</sup> *Ibid.*, p. 223.

ao casamento entre macho e fêmea<sup>877</sup>. Como não acessamos imediatamente a interioridade dos animais, a analogia é a única maneira possível de conhecê-la. A observação rigorosa tem a vantagem de nos fazer evitar todo.

Antropomorfismo? É preciso separar o antropomorfismo ingênuo do antropomorfismo utilizado como um meio legítimo de produção de conhecimentos<sup>878</sup>. Como Hume e Condillac, Le Roy lembra a importância da analogia para os anatomistas, que aprendem sobre a anatomia humana graças às dissecções de animais<sup>879</sup>. Segundo Bourdin, o emprego da analogia em Le Roy é “inevitável e justificado”, provando que é possível “ao mesmo tempo ser antropomórfico e se situar do ponto de vista do animal”<sup>880</sup>. Para Bourdin, estar “em relação com os animais passa pela identificação e pela leitura dos signos mediante os quais os animais constroem seu próprio mundo. A semiologia e a etologia animal substituem a psicologia analógica espontânea”<sup>881</sup>. Como em Hume e em Condillac, o antropomorfismo torna-se científico se ele é condicionado por uma observação atenta.

Si par anthropomorphisme on entend le fait de recourir à des concepts réfléchissant la pensée humaine pour les appliquer aux actions des bêtes et leur attribuer les facultés humaines, alors Le Roy est certainement anthropomorphiste. C'est une attitude qui prétend à la plus grande force explicative que des explications advenues : appuyée sur des observations menées dans un rapport pratique avec certains animaux et suivant une méthode qui est davantage un canon qu'un organon, elle se sert des

---

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>878</sup> MORIZOT Baptiste, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Paris, Éditions Wildproject, 2016, p. 163.

<sup>879</sup> “Mas da mesma forma que, observando a estrutura interna do corpo dos animais, percebemos relações entre os órgãos que nos ajudam a esclarecer a estrutura e o uso das partes de nosso próprio corpo; observando as ações produzidas pela sensibilidade que, assim como nós, eles possuem, lançamos luz sobre o detalhe das operações de nossa alma, no que diz respeito às mesmas sensações.” *Ibid.*, p. 172. Ver ANDRAULT Raphaële, BUCHENAU Stefanie, CRIGNON Claire, REY Anne-Lise (dirs.), *Médecine et philosophie de la nature humaine de l'âge classique aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 91.

<sup>880</sup> BOURDIN Jean-Claude. “L'Anthropomorphisme de Charles-Georges Le Roy. Chasseur et philosophe”, *art. cit.*, p. 357. Com menos interesse, Stoczkowski comenta o antropomorfismo de Le Roy, ao examinar a maneira como o animal é concebido a partir de preconceitos da época a respeito da natureza humana. STOCZKOWSKI Wiktor, “L'anthropologie des animaux. Éthologie animale et savoirs anthropologiques dans l'œuvre de Charles-Georges Le Roy”, *Revue de synthèse*, 5e série, année 2003, p. 237-260.

<sup>881</sup> BOURDIN Jean-Claude. “L'Anthropomorphisme de Charles-Georges Le Roy. Chasseur et philosophe”, *art. cit.*, p. 353.

concepts disponibles dans le sensualisme du temps. Les travaux contemporains sur la cognition animale ne procèdent pas autrement, quoiqu'avec d'autres modèles que ceux dont disposait Le Roy. Ils n'hésitent pas à parler d'intentions, de croyances, d'hypothèses sur les intentions des autres, de comportements de ruse, etc.<sup>882</sup>

A fim de provar a necessidade da analogia para compreender a existência da linguagem articulada nos animais, Le Roy multiplica as observações. Além do grito da mãe em fuga com sua família e do cortejo, o filósofo-caçador constata que as jovens raposas que vivem em território hostil (ou seja, próximo aos humanos), quando saem pela primeira vez de sua toca, executam movimentos que jamais poderiam executar sem o uso da linguagem articulada. Elas tomam uma série de precauções que mesmo as raposas adultas que vivem em territórios mais pacíficos ignoram. É preciso admitir que as raposas adultas ensinam tais procedimentos à sua progenitura antes que as jovens raposas saiam da toca pela primeira vez. Como nos exemplos precedentes, a variedade das palavras empregadas é provada indiretamente pela variedade dos procedimentos, que a linguagem de ação não seria suficiente para explicar. A “instrução torna-se mais complexa, as palavras tornam-se necessárias para transmiti-la: sem uma linguagem articulada, a educação de uma raposa jamais se consumaria”<sup>883</sup>.

Como mostram os fatos, não há dúvida de que, antes mesmo de serem instruídas pela experiência pessoal, as jovens raposas, saindo da toca pela primeira vez, são mais receosas e precavidas nos locais onde são caçadas sem interrupção, do que as raposas mais velhas nos locais mais pacíficos, onde não há armadilha alguma contra elas. Essa observação incontestável demonstra com solidez a necessidade que possuem da linguagem. Pois, sem esta, como poderiam adquirir esta ciência de precauções que pressupõe uma série de fatos conhecidos, comparações realizadas e juízos formados? Portanto, parece absurdo duvidar que os animais tenham uma língua entre eles, por

---

<sup>882</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>883</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, p. 223.

meio da qual se transmitem ideias cuja comunicação lhes é necessária.<sup>884</sup>

A relação entre a faculdade intelectual e a carência não poderia ser mais clara. A linguagem articulada das raposas deriva da necessidade: em territórios onde as armadilhas abundam, as jovens raposas não durariam um dia se os hábitos adquiridos pelas gerações precedentes não fossem transmitidos às gerações futuras. Ora, sem a linguagem, essa transmissão não ocorreria e as raposas se encontrariam numa situação ainda mais difícil face à opressão humana.

O papel da necessidade no caso dos gritos da mãe que deseja salvar sua família é evidente – aqui, ainda, o homem é o principal responsável pelo desenvolvimento da faculdade animal<sup>885</sup>. A necessidade está igualmente na origem da linguagem articulada dos lobos. Mais uma vez, Le Roy constata que a linguagem de ação não é suficiente para explicar a variedade de movimentos observados.

É verdade que a linguagem de ação é bastante usada entre os animais e é suficiente para que comuniquem a maior parte de suas emoções. Essa linguagem, familiar àqueles que sentem mais do que pensam, provoca uma impressão imediata e suscita quase no mesmo instante a comunicação dos sentimentos exprimidos; porém, ela sozinha não basta às ações combinadas dos animais que pressupõem concerto, convenção, designação de local, etc. Dois lobos que dividem as tarefas para facilitar a caça – enquanto um ataca a presa, o outro espera num dado local para surpreendê-la com forças novas – não seriam capazes de agir em conjunto com tanta harmonia se não comunicassem seu projeto, e é impossível que o tenham feito sem o auxílio de uma linguagem articulada.<sup>886</sup>

---

<sup>884</sup> *Ibid.*

<sup>885</sup> Considerar o humano como responsável pela inteligência animal não é contraditório com a visão de que o império humano oprime os animais e, portanto, impede que se desenvolvam enquanto espécie – inteligência da fuga não é equivalente à perfectibilidade da espécie. Com efeito, Le Roy compartilha a posição de Buffon a respeito da influência negativa do império humano sobre as faculdades animais.

<sup>886</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 223.

No caso dos lobos, os movimentos que provam a utilização da linguagem articulada são retirados das ações que os lobos executam quando caçam suas presas. Segundo Le Roy, há uma divisão das tarefas que se executa com uma tal harmonia que é preciso admitir que o casal concebeu previamente um tal projeto e que ele é capaz de comunicá-lo antes de colocá-lo em prática. Sem dúvida, o casal de lobos utiliza uma linguagem suficientemente diversificada para tornar possível a diversidade de suas ações: cada um age exatamente como ele deve agir para que, juntos, consigam capturar a presa.

Os lobos unidos caçam juntos, e o auxílio que prestam um ao outro torna sua caça mais fácil e eficaz. Se é o caso de atacar um rebanho, a loba apresenta-se ao cachorro e, fazendo-se perseguir, distancia-o; enquanto isso, o macho avança sobre a cerca e captura uma ovelha na ausência de seu protetor. Se é preciso atacar um animal selvagem, os papéis são divididos em razão de suas forças: o lobo parte em busca da presa, ataca-a, persegue-a até deixá-la sem fôlego; enquanto isso, a loba, que havia se posicionado antecipadamente em alguma passagem estreita, lança-se contra o animal com forças novas e, rapidamente, o combate torna-se muito desigual.<sup>887</sup>

A tese de Le Roy sobre a linguagem articulada nos animais não passa despercebida aos olhos de Diderot, que a defende na década de 1770.

Car vous vous moquez, lorsque vous êtes tenté de croire que l'art de créer des signes, surtout en prenant le mot signe dans une acception aussi étendue que vous l'avez fait, est essentiellement propre à l'homme. Les animaux ont cet art tout comme nous. Ils s'entendent, ils se parlent comme nous. Les périls nouveaux auxquels nous les exposons étendent leur idiome. Les chasseurs le comprennent en bonne partie<sup>888</sup>.

---

<sup>887</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>888</sup> DIDEROT Denis, "Commentaire sur la Lettre sur l'homme et ses rapports de Hemsterhuis", in: HEMSTERHUIS François, *Lettre sur l'homme et ses rapports*, New Haven, Yale University Press, 1964, p. 227.

Como Le Roy, Diderot entende que os animais são capazes de criar signos. Além dos signos naturais da linguagem de ação, os animais como a espécie humana são capazes de instituir signos novos – não há diferença de natureza, mas apenas de grau. Como Le Roy, Diderot atribui a extensão da linguagem dos animais uma importância crescente em função dos perigos que eles correm e admite que os caçadores não tem dificuldade alguma para constatar a existência de uma tal linguagem.

#### **4.4. Perfectibilidade da espécie: transmissão dos hábitos adquiridos de geração em geração**

Le Roy vai mais longe que Condillac ao atribuir aos animais a perfectibilidade da espécie, isto é, um aprimoramento que se deve à experiência coletiva e à transmissão de hábitos entre as gerações. Como para a linguagem articulada, Le Roy apoia-se nos princípios de Condillac, mas amplia os limites impostos aos animais por Condillac à observação cotidiana dos animais. Veremos primeiro como ambos os dois autores estão de acordo a respeito da perfectibilidade no indivíduo, em seguida, como Le Roy defende a existência da perfectibilidade da espécie.

A posição de Condillac a respeito da perfectibilidade no indivíduo é clara: por trás das ações que nós consideramos como automáticas, há uma sequência de aprendizados que, por hábito, permite ao animal sobreviver.

Digo, portanto, que eles [os animais] inventam, que se aperfeiçoam; e o que é com efeito a invenção? É o resultado de várias descobertas e várias comparações. Quando Molière, por exemplo, inventou um personagem, encontrou traços dele em diferentes pessoas, e comparou-as para reuni-las sob um certo ponto de vista. *Inventar* equivale, portanto, a *encontrar e comparar*.

Ora, os animais aprendem a tocar, a ver, a caminhar, a nutrir-se, a defender-se, a velar por sua conservação. Eles, então, fazem descobertas; mas só as fazem porque comparam, e, portanto, inventam. Eles inclusive se

aperfeiçoam; pois, no início, não sabem todas estas coisas como as sabem quando têm mais experiência.<sup>889</sup>

Opondo-se ao automatismo defendido por Buffon em 1749 e 1753, Condillac não hesita em atribuir aos animais a capacidade de inventar. Ao nascimento, o animal não sabe se servir dos sentidos nem realizar as ações mais elementares como andar, alimentar-se ou defender-se. Uma série de investigações são feitas ao curso das quais os animais descobrem soluções para satisfazer as necessidades que eles experimentam. Segundo Condillac, trata-se de um aprendizado que significa aperfeiçoamento, aprimoramento. Assim, se as ações dos animais são uniformes, não é porque elas são automáticas (como pretendem os partidários do automatismo), mas porque os animais podem encontrar rapidamente a solução para o pouco de necessidades que eles possuem.

Pressionados por suas carências e não tendo senão poucas coisas a aprender, chegam quase imediatamente ao ponto de perfeição que podem esperar; logo se detêm, e sequer imaginam que possam ir além. Satisfeitas as carências, não há mais nada a desejar, e por consequência nada a buscar. Não lhes resta senão lembrar-se daquilo que fizeram, e repeti-lo todas as vezes em que se encontram nas circunstâncias que o exigem.<sup>890</sup>

Os animais não se aperfeiçoam mais, porque eles não têm o interesse de fazê-lo. Le Roy segue Condillac à risca, como provam as respostas do filósofo-caçador a um de seus adversários. Na objeção, uma questão inusitada é colocada: “Por que as águias não saem à caça dos homens?”; se elas são tão inteligentes e capazes de aprimorar como pretende o autor das *Cartas*, o que as impede de, “planando pelos ares, deixar cair sobre nossas cabeças estas cargas imensas que são capazes de carregar?”<sup>891</sup> É uma prova negativa contra à perfectibilidade dos animais: toma-se a perfectibilidade como premissa e examina-se as consequências (a revolta das águias); como as consequências não são verificadas, segue-se que a premissa não é verdadeira.

---

<sup>889</sup> CONDILLAC, *Tratado dos animais*, op. cit., p. 111.

<sup>890</sup> *Ibid.*

<sup>891</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 248.

O mesmo argumento é empregado ao caso dos papagaios e dos macacos. Se os papagaios são inteligentes, afirma o adversário, nada os impede de formar uma língua, “subjugar uns aos outros pelo charme da eloquência, eleger um rei, formar uma sociedade política, impor leis e atribuir chefes para a vantagem comum”<sup>892</sup>. Quanto aos macacos, “com toda a inteligência que lhes atribuímos”, eles deveriam ser capazes de construir, como os seres humanos, arcos e flechas, dos quais “se serviriam com muito mais habilidade do que os Selvagens que habitam nas mesmas terras”<sup>893</sup>. Le Roy responde com a mesma ironia.

Esse pode ser um conselho útil a ser dado às águias. Acredito, com efeito, que elas jamais foram advertidas a esse respeito, a não ser talvez aquela que arreventou com uma tartaruga a cabeça calva do poeta Esquilo. Mas que águia esta! Quanto às outras, apesar de sustentarem cargas *imensas* como todos sabem, penso ser-lhes mais vantajoso continuar capturando cordeiros e lebres como sempre fizeram. É tomando o caminho mais curto para atingir seu objetivo que se faz prova do mais alto grau de espírito e sagacidade.<sup>894</sup>

Reconhecer a perfectibilidade nos animais não significa lhes atribuir a capacidade de realizar as obras humanas: de que serviria aos papagaios subjugar-se uns aos outros e eleger um rei? Da mesma maneira, as inumeráveis astúcias que um cervo é capaz de colocar em prática quando ele é perseguido não deveriam interessar aos papagaios. Os animais não precisam aprender nossas matemáticas e nossa física, como sugerem os partidários do automatismo<sup>895</sup>. Aqui, o antropomorfismo está do lado dos detratores da inteligência animal: estes últimos consideram que os animais devam fazer prova de inteligência humana para serem inteligentes.

Segundo Le Roy, se quisermos estudar a inteligência e a perfectibilidade dos animais, não devemos nos questionar por que os animais não fazem aquilo que poderiam fazer, e sim como eles podem fazer aquilo que fazem *efetivamente*<sup>896</sup>. Como são eles

---

<sup>892</sup> Lettre de M. le C., *Journal des Sçavans*, C. J. Panckoucke, Paris, 1765, p. 30.

<sup>893</sup> *Ibid.*

<sup>894</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 248.

<sup>895</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>896</sup> *Ibid.*, p. 248.



capazes de realizar suas ações mais cotidianas (as ações vulgares, como escreve Hume)? Donde a resposta de Le Roy a propósito dos macacos arqueiros: “Não falarei dos macacos porque não conheço seus costumes. Jamais os vi reunidos numa sociedade livre e nada li a respeito nos relatos de viagem que seja muito instrutivo”<sup>897</sup>. Filósofo e caçador, Le Roy é sensível à perfectibilidade que se esconde por trás dos gestos cotidianos dos animais, procedendo como um estrangeiro que, habituado a uma língua, começa a distinguir as inflexões ali onde ele percebia até então apenas uma uniformidade. Diferentemente do leigo, para o “caçador atento, não há duas raposas cuja indústria assemelhe-se por completo, nem dois lobos cuja gulodice seja a mesma”<sup>898</sup>.

Le Roy afirma que a perfectibilidade se manifesta inclusive na construção do ninho dos pássaros, caso exemplar dos defensores do automatismo animal. Segundo ele, a construção do ninho é o resultado de um aprendizado pela experiência, quando os pássaros são jovens e vivem no ninho de seus pais até que eles alcem voo. As observações o confirmam: os pássaros que permanecem mais tempo no ninho após a eclosão constroem ninhos mais elaborados do que aqueles que alçam voo rapidamente enquanto filhotes<sup>899</sup>. Além disso, com o passar do tempo, os pássaros aprendem a construir ninhos mais confortáveis e elegantes.

Mas, se vemos com clareza a intenção da andorinha enquanto trabalha na construção de seu ninho, não podemos saber se o tempo pôde aperfeiçoar sua arquitetura, ou se a experiência pôde acrescentar elegância e conforto a essa construção<sup>900</sup>.

Aqui novamente a percepção da uniformidade deve-se a uma falta de observação. Voltaire comenta o caso do ninho no verbete “Bêtes” de seu *Dicionário filosófico*:

---

<sup>897</sup> *Ibid.*

<sup>898</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>899</sup> “Nada é mais simples e construído de modo tão grosseiro como o ninho dos pássaros que, ao nascerem, não permanecem muito tempo no ninho antes de partirem. Aqueles cujo ninho requer mais prospecção e arte, vivem nele durante um bom tempo após o nascimento e podem se assegurar, por eles mesmos, de sua forma e construção” *Ibid.*, p. 236.

<sup>900</sup> *Ibid.*, p. 208. Outro argumento levantado por Le Roy é o seguinte: as aves das quais retiramos os ovos cessam de construir ninhos após certo tempo, pois elas percebem que não tem mais a necessidade de fazê-lo. *Ibid.*, p. 237.

Quelle pitié, quelle pauvreté, d'avoir dit que les bêtes sont des machines privées de connaissance et de sentiment, qui font toujours leurs opérations de la même manière, qui n'apprennent rien, ne perfectionnent rien, etc. ?

Quoi ! cet oiseau qui fait son nid en demi-cercle quand il l'attache à un mur, qui le bâtit en quart de cercle quand il est dans un angle, et en cercle sur un arbre : cet oiseau fait tout de la même façon. Ce chien de chasse que tu as discipliné pendant trois mois n'en sait-il pas plus au bout de ce temps qu'il n'en savait avant tes leçons ? Le serin à qui tu apprends un air le répète-t-il dans l'instant ? n'emploies-tu pas un temps considérable à l'enseigner ? n'as-tu pas vu qu'il se méprend et qu'il se corrige ?<sup>901</sup>

Outro caso exemplar é o da migração dos pássaros. Como os ninhos, a migração não ocorre automaticamente e sem experiência. Fazendo recurso à observação, Le Roy afirma que os filhotes aprendem com os seus pais tudo o que é necessário para migrar.

O falatório frenético e diverso que reina nessas assembleias anuncia claramente a comunicação de preceitos indispensáveis à numerosa prole do ano. Para que esteja preparada para esse grande evento, ela precisa de instruções preliminares que são constantemente repetidas. As diversas tentativas de voar em bando não são menos indispensáveis, sempre acompanhadas de uma sequência de ensinamentos que fazem ressoar nossos telhados e chaminés. Homens reunidos, cuja língua não compreendemos, não dariam sinais mais evidentes de um projeto similar. Mas há um fenômeno que se repete com frequência e prova, melhor do que essa analogia, que as transmigrações não podem ser o resultado de uma disposição surda e maquinal. Quando chega a hora de migrar, impossível de ser adiada sem comprometer a saúde

---

<sup>901</sup> VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, in: *id.*, *Œuvres complètes*, t. 17, Paris, Garnier, 1878, p. 565.

da espécie inteira, há muitos indivíduos jovens demais para seguir a revoada, e por isso são abandonados e permanecem no território.<sup>902</sup>

Le Roy visa Reimarus, autor de um tratado sobre o instinto publicado em 1760 em alemão e traduzido para o francês em 1770<sup>903</sup>. Reimarus defende que, na migração, os pássaros são movidos pelo instinto considerado como uma força cega implantada na natureza do animal. Ao contrário, Le Roy defende que uma série de ensinamentos precedem a migração – como o aprendizado do voo em bando – na falta dos quais os pássaros são incapazes de acompanhar o grupo (o que não ocorreria se eles fossem dotados de uma força interna natural). Baseando-se na observação e no raciocínio analógico, Le Roy considera que faculdades como a reflexão e a perfectibilidade presidem o comportamento dos animais.

Nas *Cartas*, a migração aparece como um exemplo de perfectibilidade relativa à espécie, pois ela consiste em um hábito que se estabeleceu gradualmente ao longo das gerações.

Sem dúvida, é difícil adivinhar precisamente como se estabeleceu inicialmente esse hábito de mudar de território. Todavia, pode-se pensar que foi ocasionado, pouco a pouco, pelo incômodo de uma temperatura que não convinha à constituição do animal. Talvez mais de um século tenha sido necessário para estabelecer gradualmente a perfeita regularidade dessas transmigrações. Mas, no estado atual das coisas, podemos ter certeza que o conhecimento da necessidade da migração, e do momento em que deve ser executada, é fruto de uma instrução que se perpetua de geração em geração. Quem não contou com a devida instrução, não migra, e é evidente que os jovens pássaros são conduzidos por aqueles a quem a idade e a experiências conferem os conhecimentos e a autoridade.<sup>904</sup>

---

<sup>902</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 270.

<sup>903</sup> REIMARUS Hermann Samuel, *Observations physiques et Morales sur l'instinct des animaux, leur industrie et leur mœurs*, Paris, Jombert, 1770.

<sup>904</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 269.

Para Le Roy, não há dúvida alguma de que a migração ocorra graças à transmissão de conhecimentos entre pais e filhotes. Se há uniformidade, por exemplo nos itinerários adotados pela espécie, isso se deve ao fato de que basta repetir indefinidamente uma solução após tê-la encontrado – uma limitação equivalente àquela que existe no indivíduo aplica-se à espécie<sup>905</sup>. Mas à diferença da perfectibilidade do indivíduo, Le Roy sugere que a solução da migração ocupou diversas gerações – o que faz dela uma perfectibilidade da espécie.

Ao afirmar a perfectibilidade da espécie nos animais, Le Roy vai então além de Condillac<sup>906</sup>. Para este último, os animais repetem seus comportamentos de geração em geração, porque são limitados às mesmas carências. A perfectibilidade das espécies aparece como uma especificidade humana que deriva do uso da linguagem articulada, outra especificidade humana. A palavra, segundo Condillac, preside a sociedade humana e leva-a a adquirir uma série de “hábitos que um homem que vivesse só não contrairia”. E ainda: o “admirável da comunicação das ideias, [é que] ela faz circular a seiva que dá às artes e às ciências o nascimento, o crescimento e os frutos”<sup>907</sup>.

Le Roy não tem nada a objetar a Condillac sobre o papel da palavra no florescimento da sociedade humana. Mas para o filósofo-caçador, não é verdade que os animais sejam destituídos da palavra, então da perfectibilidade de sua espécie e de sua sociedade, ainda que o uso da palavra pelos animais não seja desenvolvido em razão de suas carências limitadas. Le Roy deixa inclusive entender que a sociedade humana não é mais do que uma versão mais complexa das sociedades animais.

Pour garder à l’homme sa supériorité absolue, Buffon est donc obligé de nier l’existence de véritables sociétés

---

<sup>905</sup> “Satisfeitas as carências, não há mais nada a desejar, e por consequência nada a buscar. Não lhes resta senão lembrar-se daquilo que fizeram, e repeti-lo todas as vezes em que se encontram nas circunstâncias que o exigem.” CONDILLAC, *Tratado dos animais*, *op. cit.*, p. 111.

<sup>906</sup> MARTINEZ-CONTRERAS Jorge; MONTIEL-CASTRO Augusto J. “Charles-Georges Le Roy y los Orígenes de la etología lustrada”, México, Cedar publicaciones, 2013, p. 14. Hastings escreve: “For the time being he [Le Roy] represents the highest point in the granting of mental activities to animals. The claims for imagination, memory, ideas, etc., made [...] by La Mettrie or d’Holbach are in Le Roy coolly supported by observation and employed simply to illustrate what he considers a bare fact, the perfectibility of animals.” HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, *op. cit.*, p. 148.

<sup>907</sup> *Ibid.*, p. 116. Condillac não nega que haja uma sociedade dos animais, evocando a necessidade de viver juntos que eles compartilham conosco, porém essa sociedade é destituída da palavra, “esta mola propulsora que confere todos os dias novos movimentos à nossa, e que a faz tender a uma maior perfeição”. *Ibid.*, p. 115.

animales, fondées sur une communication réelle, et par conséquent sur un langage, si primitif soit-il. Certains observateurs de la vie animale, comme Le Roy, affirmeront l'existence d'un tel langage. Dès lors, il sera possible de franchir le pas que Buffon se refuse de faire, et de voir la société humaine comme le produit d'une évolution de la société animale. C'est ce que fera Lamarck, dans des pages célèbres de sa *Philosophie zoologique*.<sup>908</sup>

Capazes de utilizar as palavras, os animais podem transmitir os hábitos adquiridos aos seus descendentes. De geração em geração, os hábitos são aprimorados e a espécie se aperfeiçoa enquanto espécie. Abaixo, Le Roy sugere que a perfectibilidade da espécie está na origem das ações consideradas como instintivas.

Portanto, é possível que isto que vemos alguns animais executarem sem a necessidade do tateamento da experiência, seja fruto de um saber adquirido antigamente, e que mil tentativas mais ou menos infrutíferas tenham ocorrido para, enfim, conduzir as novas gerações ao grau de perfeição que hoje observamos em suas obras.<sup>909</sup>

Le Roy confere uma nova dimensão à crítica do instinto feita por Condillac. Para ele, as ações maquinais são ações refletidas que se tornaram hábitos. É pela reflexão que o animal encontra a solução para satisfazer uma dada necessidade; em seguida ele repete a solução a tal ponto que a reflexão não é mais necessária e o hábito é adquirido — donde o caráter maquinal da ação. Ao defender a existência da perfectibilidade das espécies, Le Roy abre o caminho para aplicar o mesmo raciocínio à história da espécie, além da história do indivíduo. A espécie encontra soluções, essas soluções se tornam hábitos e esses hábitos se inscrevem na natureza das gerações seguintes<sup>910</sup>. Segundo Le Roy, está

---

<sup>908</sup> ROGER Jacques, *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, op. cit., p. 343. Sobre as passagens de Lamarck, ver LAMARCK Jean-Baptiste de, *Philosophie Zoologique*, Paris, Flammarion, 1994, p. 298-300.

<sup>909</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit., p. 277.

<sup>910</sup> Assim, não deve surpreender que Le Roy seja considerado precursor da teoria lamarckiana da transmissão dos caracteres adquiridos. Como mostra Richards, Cabanis é o elo entre Le Roy e Lamarck: "Cabanis predicated of animals, as did Le Roy, a tendency toward greater perfection. Cabanis thought it of the very nature of sensibility to acquire, through associations, new habits – and he offered the acquisition of new habits as the root-cause of animal perfectibility. But Cabanis went further than Le Roy, with whose work he was well acquainted. Cabanis believed the perfectibility of animals was worked out in the

“demonstrado por fatos incontestáveis que muitas das disposições adquiridas pela educação, quando se tornam habituais, e quando são conservadas em duas ou três gerações, tornam-se quase sempre hereditárias”<sup>911</sup>. A respeito da perfectibilidade das espécies, Guichet escreve:

Avec Condillac, l’animal théorique de l’expérience loupe le rendez-vous de l’expérience effective des bêtes, coupant ainsi l’empirisme d’une source d’instruction majeure et d’une « fondation éthologique » possible.

En revanche, une solution sera ouverte plus tard par Georges Le Roy qui, partant des mêmes principes empiristes, non seulement les soutiendra d’une connaissance indiscutable des bêtes, mais semblera s’apercevoir de la nécessité d’admettre l’imitation et l’instruction mutuelles afin de construire le comportement sur la base de l’expérience collective et non plus individuelle, celle de l’espèce tout entière, seule à même de rendre compte de la complexité réelle de ce comportement.<sup>912</sup>

No *Tratado dos animais*, Condillac afirma que o homem é capaz de progredir enquanto espécie, porque ele imita as gerações precedentes, cujos hábitos ele reproduz – Condillac inverte, assim, a tese de Buffon segundo a qual a invenção é o apanágio da espécie humana, os outros animais contentando-se em imitar<sup>913</sup>. Sob essa perspectiva, a imitação é um tipo de instrução, ambas afirmadas por Le Roy em sua defesa da perfectibilidade da espécie nos outros animais. Sem a perfectibilidade da espécie, ou seja,

---

phylogenic transformation of species. The ladder of rational progress suggested by Le Roy was turned by Cabanis into an escalator moving lower creatures through higher degrees of perfection.” (RICHARDS Robert, “The influence of sensationalist tradition on early theories of evolutionary behavior”, *art. cit.*, p. 93). Ver também MARTINEZ-CONTRERAS Jorge, *Charles-Georges Le Roy y los Orígenes de la etología lustrada*, *art. cit.*, p. 14.

<sup>911</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, *op. cit.*, p. 276. Essa educação pode ser aquela dos pais aos filhos ou aquela do homem aos animais (o adestramento dos cães, por exemplo). Le Roy lembra que há raças que, adestradas de uma certa maneira durante gerações, veem certas disposições e ações tornarem-se “naturais à raça, e inclusive se perpetuam durante algumas gerações mesmo se não nos ocuparmos para mantê-las.” *Ibid.*, p. 236.

<sup>912</sup> GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l’animal et l’homme. L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>913</sup> BUFFON, « Histoire des animaux », in: *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 156.

sem que se possa fazer recurso a uma experiência coletiva dos animais, é impossível explicar a complexidade observada no comportamento animal.

Embora ele reconheça a perfectibilidade das espécies animais, Le Roy admite que uma tal perfectibilidade é um atributo potencial na maior parte dos casos. Se nada impede os animais de estabelecerem uma sociedade propriamente dita, determinadas se opõem: as circunstâncias – a opressão do império humano – e inclusive as características corporais da espécie. Le Roy estima que para que exista sociedade propriamente dita, e então progresso relativo à espécie, não basta que a espécie possua uma disposição para a vida em companhia, é preciso ainda que as circunstâncias e a organização da espécie permitam que a união seja útil, levando os indivíduos a trocar serviços.

É essa troca de serviços que estabelece os laços que constituem a sociedade propriamente dita. É preciso que esses laços sejam fundados sobre diferentes atividades que concorram ao bem comum, cujos frutos tornem mais fácil a vida de cada indivíduo, contribuam a poupar tempo e, conseqüentemente, proporcionem lazer para todos. Então, a utilidade geral do ofício escolhido por cada indivíduo torna-se a medida coletiva do mérito de cada um. A emulação se estabelece pelo hábito de comparar-se uns aos outros, e suscita novos esforços. Aqueles que se sentem fracos demais para serem úteis, buscam ao menos parecer o contrário, e assim começa o reino das paixões factícias, que são o produto da sociedade e do lazer.<sup>914</sup>

A capacidade de servir uns aos outros leva os indivíduos a viverem juntos de forma duradoura, pois a união se mostra útil. Contribuindo com uma parcela de trabalho que atenda às necessidades básicas de todos, o indivíduo pode contar com tempo livre para cuidar de outras necessidades além das mais básicas. Novas necessidades são criadas – as necessidades de convenção para usar o termo de Le Roy – e com essas necessidades são criadas também novas paixões – paixões de convenção ou factícias. Um exemplo das necessidades criadas consta na passagem acima: torna-se necessário ser digno de mérito perante os outros indivíduos, o que suscita muitos esforços, seja para exercer um ofício

---

<sup>914</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais*, op. cit, p. 213.

que efetivamente produza benefícios para a sociedade, seja para fingir que tal ofício é exercido.

Segundo Le Roy, os herbívoros não se unem por utilidade, mas por medo. Suas forças não aumentam com a união: um “único cão dispersa essa tímida associação”<sup>915</sup>. Quanto aos outros aspectos de sua vida, seus laços tendem a serem dissolvidos e não reforçados: eles pastam “juntos a mesma grama que é necessária a todos”<sup>916</sup>. Há então uma competição pela alimentação que é suscetível de se tornar fatal. É por conta dessa competição que inclusive as espécies cuja união é capaz de aumentar as forças dos indivíduos, como o javali, não conservam laços duradouros. O mesmo vale para os lobos, que vivem isolados em territórios delimitados e cujo encontro dá lugar a combates e a uniões<sup>917</sup>.

Há casos, todavia, nos quais que a troca de serviços é possível. Por exemplo, os pássaros migratórios, que conhecem muito bem as vantagens de migrar em grandes grupos e de se proteger dos inimigos. Além dos pássaros, os coelhos vivem em sociedade, visto que eles fundaram, segundo Le Roy, uma república dos coelhos<sup>918</sup>. Seus progressos enquanto espécie se manifestam em suas habitações: constata-se “a arte da distribuição de suas acomodações, e uma série de precauções que as protegem contra potenciais acidentes”<sup>919</sup>. As tocas são protegidas contra as inundações, “a entrada esconde parcialmente o interior do domicílio; e os inúmeros cômodos interligados por corredores sinuosos extenuam e rechaçam todo furão que se introduz na morada”<sup>920</sup>. O que impede que esses avanços sejam ainda mais significativos? Vítimas do império humano, os coelhos vivem oprimidos por uma agitação contínua, “que os solicita tanto que não sobra muito tempo para a reflexão”<sup>921</sup>. Além disso, a maior parte de suas necessidades básicas não podem ser satisfeitas pela troca de serviços, com exceção da segurança que a toca proporciona<sup>922</sup>.

Na esteira de Buffon, Le Roy considera que os castores são um caso excepcional em matéria de vida em sociedade. Mas seus progressos são impedidos por motivos circunstanciais: o império humano.

---

<sup>915</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>916</sup> *Ibid.*

<sup>917</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>918</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>919</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>920</sup> *Ibid.*

<sup>921</sup> *Ibid.*

<sup>922</sup> *Ibid.*



É impossível saber com exatidão a que grau sua inteligência se elevaria se permitíssemos multiplicarem-se em tranquilidade, gozando dos frutos de sua associação. Mas a infeliz vantagem de serem úteis ao homem torna-os sujeitos muito mais à caça do que à observação. Dificilmente permitimos que iniciem suas habitações e logo as destruímos. Não dispõem de nenhum lazer, pois estão constantemente tomados por um medo que impede qualquer exercício à curiosidade.<sup>923</sup>

Nessas condições, não é possível determinar os limites da sociedade dos castores. Tudo leva a crer entretanto que não há diferença de natureza entre a sociedade que formam potencialmente os animais e a sociedade humana. O que diferencia esta última é que há na espécie humana as condições necessárias para a atualização da perfectibilidade da espécie. Como Condillac, Le Roy entende que a formação da sociedade humana se deve às carências humanas, incomparáveis às carências de qualquer outra espécie no reino animal. Quanto mais carências, maior é a necessidade de trocar serviços e, por consequência, maiores são as chances de formar laços duráveis. Além do aumento das carências, há um outro fator orgânico que se soma, a saber, as mãos, cujo papel é fundamental para Le Roy, na medida em que servem a fabricar instrumentos e a escrever<sup>924</sup>. A intensidade das carências conduz os homens às primeiras investigações e o uso das mãos permitem-lhes produzir instrumentos que serão as fontes de novas ideias e de novas investigações. A necessidade básica de se vestir – própria à espécie humana – é então considerada como “a fonte de um grande número de invenções e artes”<sup>925</sup>.

Sabemos que é a inteligência que inventa as artes e que são as mãos que as executam. Mas sabemos também que não se inventa aquilo que não se pode executar. Se os homens não tivessem mãos, mesmo com toda a sua inteligência não teriam inventado as artes. Mas as artes, uma vez inventadas e executadas pela inteligência e pelas mãos, ampliam a esfera da própria inteligência, multiplicando

---

<sup>923</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>924</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 215.

seus objetos de conhecimento. Não há um círculo vicioso aqui.<sup>926</sup>

Há uma reação em cadeia. As artes são aprimoradas e os novos meios são inventados para atender com mais eficácia às necessidades. À medida que se multiplicam os meios, se multiplicam as necessidades. Entre as novas necessidades, há aquela de ser afetado [*besoin d'être ému*], que Le Roy considera como a fonte principal dos infortúnios e dos crimes da espécie humana, mas também de seu progresso. Sempre ativa, essa necessidade nos leva a procurar cenas de espetáculo capazes de provocar emoções fortes e vivas. A necessidade de ser afetado está também na origem da curiosidade, considerada por Le Roy como uma doença própria à espécie humana<sup>927</sup>. Pela curiosidade, os homens procuram atenuar a necessidade de serem afetados. Pelo conhecimento, eles procuram aliviar a curiosidade, que representa então uma fonte do conhecimento humano. Por mais vastos que sejam os seus conhecimentos, o homem jamais consegue se livrar do seu mal-estar<sup>928</sup>.

Os animais não fazem ideia do que seja esse estado que atormenta o homem ocioso e civilizado. Sua atenção não é despertada senão pelas carências do apetite, do amor, e pelos perigos que precisam evitar. Esses três objetos ocupam a maior parte de seu tempo e, no restante, permanecem num estado de meio-sono, que não comporta nem o tédio nem a curiosidade estimulante que experimentamos.<sup>929</sup>

Em suma, não é uma faculdade específica da mente humana que explica a perfectibilidade da espécie, mas fatores orgânicos e circunstanciais. “Ao colocar o critério de demarcação não na perfectibilidade, mas em suas condições de exercício, Le Roy pode,

---

<sup>926</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>927</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>928</sup> Mas “quando pôde o saber valer mais do que o repouso? Pode ser um meio de felicidade no caso do homem ocioso e agitado, quem precisa de ocupação para evitar o tédio; é um remédio contra a curiosidade doentia que o atormenta, mas, entre os seres sensíveis, aqueles que não padecem da necessidade de se ocupar intensamente, não possuem doença alguma que a ocupação intensa possa curar. Mesmo no homem, este mal-estar inquieto que, incessantemente, o faz procurar socorro no mundo exterior, e torna-se a fonte mais importante de seus conhecimentos, deve ser apenas um vício adquirido, um produto da educação.” *Ibid.*

<sup>929</sup> *Ibid.*, p. 214.

com um único gesto, salvar o gradualismo e dar conta do que se chama desde o século XVIII, mas especialmente desde o século XIX, a civilização”<sup>930</sup>.

---

<sup>930</sup> FÉDI Laurent, “Charles-Georges Leroy et la perfectibilité des animaux”, *art. cit.*, p. 173.

## Conclusão

De Hume a Le Roy, passando por Condillac e Buffon, constata-se uma interdependência entre o estudo do animal e o estudo do homem no século das Luzes. A aplicação do método experimental às ciências da mente faz com que a analogia entre homem e animal se torne uma fonte legítima de conhecimento. De um lado, a reflexão sobre a inteligência animal condiciona a elaboração dos sistemas do entendimento humano. De outro lado, esses sistemas condicionam a concepção de inteligência animal e então o nascimento da etologia. Com efeito, a etologia de Le Roy depende do sistema de Condillac, elaborado a princípio no quadro de uma investigação sobre o entendimento humano. Assim, o antropomorfismo e a zoomorfismo, afastados de suas respectivas versões ingênuas, tornam-se dois elementos indispensáveis tanto para a ciência do ser humano como para a ciência do comportamento animal.

Em Hume, o papel do animal na ciência do homem não é uma mera confirmação de um sistema previamente elaborado a respeito do entendimento humano, nem revela uma abordagem puramente antropomórfica. Embora os animais sirvam para confirmar do sistema do entendimento humano, e embora a abordagem de Hume compreenda um elemento antropomórfico, constata-se que o tema do animal condiciona o estudo do homem<sup>931</sup>. Com efeito, se as faculdades dos animais são concebidas por analogia às faculdades humanas, estas últimas são “animalizadas”, ressignificadas em função da analogia com a inteligência animal. Deixar os animais de lado é, então, pensar “contra a analogia”, para retomar uma expressão de Hume nos *Ensaios*<sup>932</sup>.

Nos *Diálogos sobre a religião natural*, Hume afirma, pelo intermédio do personagem Filo, que as únicas provas de que dispõe Galileu para defender o sistema copernicano repousam sobre analogias<sup>933</sup>. Segundo Filo, a cosmologia aristotélica é refutada graças às semelhanças observadas entre os corpos terrestres e a Lua e, em seguida, entre a Lua e os outros planetas. Graças à analogia, os corpos se transformam

---

<sup>931</sup> Se este não fosse o caso, dificilmente a seção da razão dos animais teria a importância que constatamos na obra de Hume, que a mantém na primeira *Investigação*, enquanto outros temas importantes como a simpatia e a identidade pessoal são abandonados.

<sup>932</sup> HUME, “Of the immortality of the soul”, in: *id.*, *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 597.

<sup>933</sup> HUME, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007, p. 27.

em “próprios objetos da experiência”<sup>934</sup>, tornando assim o conhecimento deles pertinente inclusive ao estudo dos corpos terrestres. O mesmo raciocínio se aplica à analogia entre homem e animal no século XVIII, inicialmente limitada à anatomia e em seguida estendida à psicologia: ao afirmar a existência da analogia entre a interioridade humana e a interioridade animal, os filósofos fazem desta última um “objeto próprio da experiência” e então a tornam pertinente para o estudo da interioridade humana.

O estatuto tradicional da racionalidade é colocado em questão: associada à noção de preservação de si, a razão é considerada um “instinto como qualquer outro”<sup>935</sup>. Ou ainda, é o instinto que é considerado como uma reflexão transformada em hábito (Condillac), o que significa a mesma rejeição da dicotomia entre razão e instinto<sup>936</sup>. A Razão ontológica e espiritual, exclusiva à espécie humana, é substituída pela *métis* grega, uma inteligência de natureza prática, referente às “múltiplas habilidades úteis à vida” e capaz de dobrar-se ao “imprevisto das circunstâncias para melhor realizar o projeto que ela concebeu”<sup>937</sup>.

Sob a influência do sensualismo de Condillac, a noção filosófica de razão animal se inscreve na história natural de Buffon e na etologia de Le Roy. Enquanto Hume e Condillac *provam* que as faculdades intelectuais derivam do hábito e das necessidades do ser vivo, Buffon e Le Roy *mostram* como tal gênese intelectual se produz na experiência concreta dos animais. Ao fazê-lo, Buffon e Le Roy contribuem significativamente para o desenvolvimento da noção de razão dos animais no século XVIII.

Apesar da influência da doutrina do automatismo nos primeiros textos da *História natural*, a fronteira entre o homem e o animal se esfumaça à medida que Buffon trabalha nos diferentes tomos da *História natural dos quadrúpedes* e da *História natural dos pássaros*. Ao deslocar o problema da filosofia à história natural, Buffon confere um novo aspecto à noção de razão animal: a dominação dos seres humanos sobre os animais, que a partir de então explica a diferença entre a racionalidade humana e a racionalidade animal. O império humano priva os animais de “todo meio de liberdade, toda ideia de sociedade, e destrói até o germe de sua inteligência”<sup>938</sup>. Embora os animais façam prova de inteligência, seus progressos não são significativos, pois disfrutam da paz e da

---

<sup>934</sup> *Ibid.* As similitudes consideradas entre os corpos celestes e a Lua são, por exemplo, a escuridão natural quando a Lua não está iluminada e a variação de suas fases.

<sup>935</sup> HUME, T 1.3.16.9.

<sup>936</sup> CONDILLAC, *Traité des animaux*, *op. cit.*, p. 151

<sup>937</sup> DÉTIENNE Marcel; VERNANT Jean-Pierre, *Métis. As astúcias da inteligência*, trad. Hirata, Filomena, São Paulo, Odysseus Editora, 2008, p. 17, 27.

<sup>938</sup> BUFFON, “Les Animaux sauvages” (1756), in: *id.*, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 707.

liberdade necessárias para viver em sociedade. Assim, a estupidez das espécies animais deve-se à submissão a um império humano implacável. Segundo Buffon, não se deve julgar a perfectibilidade dos animais segundo seu estado atual: “O que eles se tornaram, o que ainda se tornarão, talvez não indique bem o que foram, nem o que poderiam ser. Quem sabe, se a espécie humana fosse aniquilada, a qual deles pertenceria o cetro da Terra?”<sup>939</sup>

Inspirado ao mesmo tempo por Buffon e por Condillac, Le Roy recorre à experiência dos caçadores, o que permite avançar a reflexão sobre a inteligência animal. Segundo Le Roy, ao conviver diariamente com os animais, o caçador acaba por conhecê-los melhor do que os filósofos e os naturalistas. Le Roy desenvolve então um método de observação dos animais que lhe permite penetrar ainda mais profundamente do que Buffon nos “motivos secretos”<sup>940</sup> das determinações dos animais. Tal método, propriamente etológico, consiste em “embrenhar-se nas florestas para acompanhar a conduta desses seres sensíveis, julgar os desenvolvimentos e os efeitos da faculdade de sentir”<sup>941</sup>. À semelhança do caçador, trata-se de adotar a perspectiva do animal e tomar a sua forma, metamorfosear-se em cada espécie a fim de conhecê-las melhor. A riqueza de observação leva Le Roy a estender os limites que Condillac havia considerado a respeito da analogia entre homem e animal, notadamente a respeito da linguagem articulada e da perfectibilidade da espécie. Com efeito, é em Le Roy que descobrimos, no século XVIII, a versão mais consequente da doutrina defendida por Hume, segundo a qual a analogia é a verdadeira via para compreender a razão dos animais.

---

<sup>939</sup> BUFFON, “Les Animaux sauvages” (1756), in: *Œuvres, op. cit.*, p. 707.

<sup>940</sup> LE ROY, *Sobre a inteligência dos animais, op. cit.*, p. 174.

<sup>941</sup> *Ibid.*, p. 173.

## Apêndice.

### “O homem e o animal” de Gérard Lebrun<sup>942</sup>

De Hume a Le Roy, esta tese tem por objetivo destacar as reflexões sobre a inteligência dos animais no século XVIII. Haja vista que o manuscrito “O homem e o animal” de Gérard Lebrun converge na mesma perspectiva, propomos apresentá-lo no apêndice desta tese, com o acordo do prof. Pedro Paulo Pimenta. Até aqui inédito, este texto nos leva a refletir sobre o lugar do animal na história da filosofia. Propomos aqui fazer uma breve apresentação das questões envolvidas.

Lebrun defende que a vaidade referida acima está no cerne da história da filosofia moderna: ele afirma que “o mito da Razão universal” está estreitamente ligado à desvalorização do animal. Por conta disso, ele entende que o questionamento dessa desvalorização deve significar a crítica da Razão. Lebrun entende que o reconhecimento da especificidade humana enquanto único ser dotado de Razão está intimamente ligado com a violência do homem contra o animal. Ele cita Kant: “a primeira vez que o homem disse à ovelha: ‘esta pele que você veste, é para mim que a natureza te deu’, e a vestiu, ele afirmou um privilégio de natureza”<sup>943</sup>. Então, ele conclui: “vivemos na ideia de que *essa ruptura não foi contingente, que ela estava inscrita em nosso destino.*”<sup>944</sup> Lebrun observa, assim, que não estamos longe daquilo que se convencionou chamar de especismo, e que Lévi-Strauss – e, antes, Auguste Comte – sugere ser o germe do racismo<sup>945</sup>.

Ao longo de seu texto, Lebrun percorre diversos autores, de Rousseau a Darwin, com o intuito de mostrar as diferentes maneiras como se fracassou em livrar-se da ilusão da superioridade humana. Ele refere-se brevemente a Hume e Montaigne, e coloca-os no mesmo cesto que Diderot, cujo ataque ao antropocentrismo não teria sido suficiente para comprometer a clivagem homem-animal. Com efeito, não se pode esperar encontrar no XVIII a reunificação entre homem e animal que será conquistada com Darwin – quando

---

<sup>942</sup> Agradeço ao Prof. Pedro Paulo Pimenta por ter disponibilizado este manuscrito de Lebrun. A transcrição do manuscrito foi incluída no apêndice da versão francesa desta tese (Nota do tradutor, doravante NT).

<sup>943</sup> KANT, *Conjectures sur les débuts de l’histoire humaine*, p. 160.

<sup>944</sup> LEBRUN Gérard, “L’homme et l’animal”, *art. cit.*

<sup>945</sup> COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive. Leçons 46-51*, Paris, Hermann, 1975, p. 231.

enfim se pode dizer que o homem e o macaco possuem ancestrais comuns. Até o final do século das Luzes, quando o transformismo começa a ganhar força com Lamarck, as espécies eram tidas ao menos como estáveis na história da natureza, o que favorece a clivagem homem-animal. Todavia, se a clivagem não é comprometida, é preciso reconhecer que ela sofre certos abalos significativos, os quais, de certa forma, preparam o terreno para o que virá no século seguinte. Com efeito, de Plutarco a Darwin, passando por Montaigne e Bayle, diversos são os autores a constatamos tentativas de renunciar à ideia segundo a qual o ser humano seria de uma natureza essencialmente diferente de (e infinitamente superior à) natureza dos outros animais.

Montaigne lança dúvidas a respeito da superioridade humana frente aos outros animais: “Quando brinco meu gato, quem sabe se não é ele que se diverte mais comigo do que eu com ele?”. Ele chama a atenção para a presunção humana, isto que considera uma doença natural e original, e em virtude da qual o ser humano se coloca “pela imaginação acima da lua”, com “o céu sob seus pés”<sup>946</sup>. Nota-se como a oposição de Montaigne à superioridade humana está ligada à crítica da razão. Está em jogo a desconfiança acerca da separação entre razão teórica e prática, entre a razão humana e a animal.

Pourquoi disons-nous que c'est à l'homme science et connaissance bâtie par art et par discours, de discerner les choses utiles à son vivre et au secours de ses maladies de celles qui ne le sont pas, de connaître la force de la rhubarbe et du polypode ? Et, quand nous voyons les chèvres de Candie, si elles ont reçu un coup de trait, aller, entre un million d'herbes, choisir le dictame pour leur guérison; et la tortue, quand elle a mangé de la vipère, chercher incontinent de l'organum pour se purger; le dragon fourbir et éclairer ses yeux avec du fenouil; les éléphants arracher, non seulement de leur corps et de leurs compagnons, mais des corps aussi de leurs maîtres (témoin celui du Roi Porus, qu'Alexandre défit), les javelots et les dards qu'on leur a jetés au combat, et les arracher si dextrement qu'ils ne font mal ni douleur quelconque :

---

<sup>946</sup> MONTAIGNE Michel de, *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Flammarion, 1999, p. 61.



pourquoi ne disons-nous de même que c'est science et  
prudence?<sup>947</sup>

Na esteira de Montaigne, Holbach ataca tal vaidade da espécie humana em seu *Sistema da Natureza*: o homem “reconhecerá que a ideia de excelência que atribui ao seu ser não tem outro fundamento além do seu próprio interesse e da predileção que tem por si mesmo”<sup>948</sup>. A mesma denúncia é encontrada na *Carta sobre os cegos* (1749) de Diderot. Nessa obra, ele observa que os cegos não têm motivos para se considerarem inferiores aos videntes, pois, apesar do que se pode crer, o cego seria capaz de formar ideias tão ou mais exatas sobre coisas complexas do que os próprios videntes – inclusive ideias acerca da própria visão. Diderot estende esse raciocínio aos animais, e afirma que, apesar da crença de que são inferiores, este não é o caso. Ao assumir a perspectiva dos outros animais, o filósofo imagina o que poderia passar pela cabeça deles ao se compararem com o ser humano: este “tem braços, diz provavelmente a mosca, mas eu tenho asas. Se ele tem armas, diz o leão, nós não temos garras? E o elefante nos verá como insetos”<sup>949</sup>. Com sua ironia habitual, o filósofo conclui: “Temos uma inclinação tão forte para exagerar nossas qualidades e diminuir nossos defeitos, que quase parece que é ao homem que cabe fazer o tratado da força e ao animal o da razão”<sup>950</sup>.

Não parece exagerado afirmar que o período mais sombrio da vaidade humana seria aquele em que prevalece a doutrina cartesiana do animal-máquina. Para Descartes, enquanto as ações humanas devem ser explicadas pelas que dizem respeito ao domínio do pensamento, as ações animais devem ser explicadas pelas leis puramente mecânicas, tais quais as que regem o movimento dos corpos inorgânicos. Este seria sempre o caso, não importa o grau de semelhança que possa haver entre a ação animal e a humana – por

---

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 75. Há uma série de passagens interessantes como essa em Montaigne, por exemplo: « Par ainsi, le renard, de quoi se servent les habitants de la Thrace, quand ils veulent entreprendre de passer par-dessus la glace quelque rivière gelée, et le lâchent devant eux pour cet effet, quand nous le verrions au bord de l'eau approcher son oreille bien près de la glace pour sentir s'il ouïra, d'une longue ou d'une voisine distance, bruire l'eau courant au-dessous, et selon qu'il trouve par là qu'il y a plus ou moins d'épaisseur en la glace, se reculer ou s'avancer, n'aurions-nous pas raison de juger qu'il lui passe par la tête ce même discours qu'il ferait en la nôtre, et que c'est une ratiocination et conséquence tirée du sens naturel? ce qui fait bruit se remue; ce qui se remue n'est pas gelé; ce qui n'est pas gelé est liquide; et ce qui est liquide plie sous faix. Car d'attribuer cela seulement à une vivacité du sens de l'ouïe, sans discours et sans conséquence, cela c'est une chimère, et ne peut entrer en notre imagination. De même faut-il estimer de tant de sortes de ruses et d'inventions de quoi les bêtes couvrent des entreprises que nous faisons sur elles.” *Ibid.*, p. 72.

<sup>948</sup> HOLBACH Baron de, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, ed. Jacques-André Naigeon, Paris, 1820, p. 157.

<sup>949</sup> DIDEROT Denis, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Paris, Éditions Gallimard, 1951, p. 22.

<sup>950</sup> *Ibid.*

vezes gritante, como a ação de evitar um precipício. Sob essa perspectiva, todas as faculdades suscetíveis de serem consideradas especificidades da espécie humana – raciocínio complexo, paixões delicadas, política elaborada – seriam, de fato, especificidades e, ainda mais, seriam a prova de que a espécie humana seria a única a ser dotada de um princípio espiritual.

O homem, único ser na natureza dotado de espírito, seria um intermediário entre Deus e essa natureza, compondo uma cadeia do ser cujas gradações exprimem, efetivamente, grandes saltos<sup>951</sup>. O bom-senso seria a coisa mais bem distribuída entre todos os homens, conforme a célebre formulação no *Discurso do método* de Descartes, mas sua generosidade se limita à espécie humana: até mesmo o mais perfeito e bem constituído dos animais não seria capaz de fazer aquilo que o mais estúpido ou louco dentre todos os homens é capaz. Os animais não podem arranjar palavras, compor um discurso ou comunicar pensamentos, o que significaria que eles não têm pensamentos<sup>952</sup>. Haveria, então, um *próprio* do homem que o distinguiria radicalmente dos demais seres em seu entorno: sua razão, i. e. sua faculdade de pensar<sup>953</sup>.

Neste sentido, a concepção de razão, fator determinante para a definição tradicional de natureza humana, é permeada por uma cisão com mundo que circunda essa natureza. Essa cisão conhece uma tensão especial, que ameaça sua estabilidade, quando o caso é o pensamento animal, haja vista a força que a analogia entre homem e animal adquire na experiência. Descartes considera que o “maior de todos os nossos preconceitos da infância é o de acreditar que os animais pensam”<sup>954</sup>. Esse equívoco ocorreria, segundo o filósofo, pois a semelhança quanto à figura exterior e o movimento leva a crer que eles seriam dotados de uma alma semelhante à alma humana, o que faz perder de vista que, na realidade, os movimentos dos animais dever-se-iam exclusivamente a um princípio puramente material: os espíritos animais<sup>955</sup>.

---

<sup>951</sup> Arthur O. Lovejoy, no sexto capítulo de seu livro *A grande cadeia do ser*, aborda o lugar do homem na natureza e o tema da cadeia do ser no século XVIII.

<sup>952</sup> Ver DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, 3 vols., Paris, Garnier, 1976-1983, t. III, p. 694.

<sup>953</sup> Na refutação cartesiana do pensamento aos animais, observa-se a equivalência entre pensamento e linguagem. A ausência da última é a prova da ausência do primeiro.

<sup>954</sup> DESCARTES, Carta a Morus, fevereiro de 1649, in: *id.*, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, t. III, p. 884.

<sup>955</sup> A alma dos animais é o sangue, i. e. “un corps fluide qui se meut très vite, duquel la partie la plus subtile s’appelle esprit.” DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, t. III, p. 59. Sobre isso, ver FONTENAY Elisabeth de, *Le Silence des bêtes*, *op. cit.*, p. 382; CASTRO Clara Carniceiro, “Des esprits animaux atomiques ? Une interprétation pour l’origine de l’âme matérielle du XVIII<sup>e</sup> siècle. De Telesio à Sade”, in: KLEIMAN-LAFON Sylvie; LOUIS-COURVOISIER Micheline (org.), *Les Esprits Animaux, XVI<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècles: Littérature, Histoire, Philosophie, Épistémocritique*, Genève, Fondation Hardt, 2018, p. 171-192.

A tese do animal-máquina, em Descartes, acompanha de tal forma sua concepção dualista de natureza humana que surge uma questão: em que medida essa concepção seria tributária da refutação do pensamento aos animais? Um sinal favorável a essa interpretação encontra-se nos esforços empregados para refutar a analogia. Segundo Descartes, esta última consistiria num hábito de infância que precisaria ser dissolvido, e isso dar-se-ia através do cultivo de outro hábito: a analogia entre animais e autômatos<sup>956</sup>. Se o princípio espiritual do homem estiver presente nos animais, escreve o filósofo, seríamos obrigados a conferir alma a uma ostra ou uma esponja, animais *trop imparfaits* para que isso seja verdade<sup>957</sup>. Em suma, a analogia faz vacilar a definição de natureza humana. Por isso, recolocar o problema da distinção entre homens e animais abre caminho para uma crítica da razão como princípio destacado da natureza. A possibilidade da realização de uma estratégia como esta é levantada por Lebrun em “O homem e o animal”.

---

<sup>956</sup> Ver DESCARTES, Carta a Mersenne, julho de 1640, in: *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. II, p. 54.

<sup>957</sup> DESCARTES, Carta a Newcastle, novembro de 1646, in: *id.*, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. III, p. 696.

## Tradução do manuscrito inédito “O homem e o animal” de Gérard Lebrun

A intervenção do animal no mundo humano é uma das vias mais certas ao terror: que o animal possa nos declarar guerra, cometer um crime (*Os pássaros, Assassinatos na rua Morgue*<sup>958</sup>), praticar contra nós uma violência de estilo humano, eis o que provoca muito mais do que medo: um mal-estar. Não os tínhamos subjugado para sempre? Essa dominação, tomada como certa, pode ela ser perturbada e a relação de forças alterar-se em nossa desvantagem<sup>959</sup>? Ou ainda, por que é necessário que haja uma relação de forças? Afinal de contas, seria tão natural assim alimentar-se de carne animal? Nossos tabus significativos como comer carne de cão e de gato parecem sugerir o contrário, à semelhança de nossos mitos de convivência harmônica (mito do Político, Orfeu, mito do paraíso terrestre): uma paz muito antiga foi extinta, é apenas depois da queda que os animais atacam os homens (Platão).

Ora, vivemos na ideia de que *essa ruptura não foi contingente, que ela estava inscrita em nosso destino*. Kant: “a primeira vez que o homem disse à ovelha: ‘esta pele que você veste, é para mim que a natureza te deu’, e a vestiu, ele afirmou um privilégio de natureza.”<sup>960</sup> Rompendo com seus colegas de Criação, ele preparava-se – de longe, é verdade – ao reconhecimento da *humanitas*. Hegel interpreta com o mesmo otimismo esse ato de violência, isto é, como a necessidade de escapar da estupidez animal do Paraíso, uma época de selvageria, guerra cega e culto dos animais.

povoados isolados e insociáveis que, em seu ódio, combatem-se até a morte e tomam consciência de determinadas espécies animais como se compartilhassem a mesma essência, porque, na realidade, não são outra

---

<sup>958</sup> Filme de Hitchcock e novela de Edgar Alan Poe com algumas adaptações para o cinema. (NT)

<sup>959</sup> LAUTRÉAMONT, *Les Chants de Maldoror*, 102, 103, 106. NT: Em *Les Chants de Maldoror*: “La fin des siècles verra encore, debout sur les ruines des temps, vos chiffres cabalistiques, vos équations laconiques et vos lignes sculpturales siéger à la droite vengeresse du Tout-Puissant, tandis que les étoiles s’enfonceront, avec désespoir, comme des trombes, dans l’éternité d’une nuit horrible et universelle, et que l’humanité, grimaçante, songera à faire ses comptes avec le jugement dernier”

<sup>960</sup> Traduzido a partir do manuscrito de Lebrun. Para uma tradução francesa da mesma passagem, ver: KANT, *Conjectures sur le commencement de l’histoire humaine*, in: KANT, *Histoire et politique*, Introduit et annoté par Monique Castillo, Paris, Vrin, 1999, p. 106. Nós conservamos todas as citações tais como citadas por Lebrun no manuscrito. (NT)

coisa senão uma vida animal consciente de si sem universalidade.<sup>961</sup>

### A contrapartida da universalitas

A violência do homem *contra* o animal é, portanto, a condição do nascimento da universalidade humana.<sup>962</sup> No mesmo sentido, a confusão persistente com a animalidade é um sinal de barbárie. O que vale essa crença? Sabe-se que, até o século XVI, o etnocentrismo é acompanhado de uma tendência a relegar *os outros* à animalidade: por exemplo, a profusão do bestiário (homem com a cabeça de cachorro) e os mapas deste século, que representam a América povoada de monstros meio-homens meio-animais. Os homens são *o grupo*: para além desse grupo, estão os povos desconhecidos, os demônios, os macacos etc. O advento da humanidade *como razoável* parece inseparável de uma demarcação nítida com a animalidade. Sendo assim, quer os monstros híbridos recuam, quer se tornam emblemas de armadilhas contra nossa Razão: Satã do pé-de-cabra<sup>963</sup>. Uma vez recusada a proximidade da animalidade, seus resquícios no homem são concebidos como um Mal e uma ameaça. Toda comunidade com a animalidade é patológica (diferente do que pensavam os estoicos). Seria a desvalorização da animalidade, então, o avesso do mito da Razão Universal? Em caso afirmativo, questionar essa relação significa questionar essa Razão. Apenas a Razão, contestando-se, é capaz de recuperar a κοινότητα<sup>964</sup> perdida. Até onde e de que maneira isso pode ser feito?

---

<sup>961</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, II, 17. Exemplo de renúncia da consciência de si: confiar as grandes decisões ao voo dos pássaros ou às entranhas das vítimas. NT: Tradução deste trecho pela editora Vozes: “A consciência-de-si efetiva desse espírito disperso é uma multidão de espíritos-de-povos, isolados e insociáveis, que em seu ódio se combatem até à morte e se tornam conscientes de figuras animais determinadas como de sua essência, porque não são outra coisa que espíritos animais, vidas animais que se isolam conscientes delas sem universalidade.” HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, São Paulo, Vozes, 2003, p. 469

<sup>962</sup> Antes de Lévi-Strauss, Auguste Comte vê um germe do racismo (“orgulho insolente que leva algumas castas a considerar-se como uma espécie distinta do resto da humanidade”) no “desdém irracional contra toda aproximação afetiva entre a natureza humana e a natureza animal.” COMTE Auguste, *Curso de Filosofia Positiva*, 48ª Lição, Paris, Hermann, 1975, p. 231.

<sup>963</sup> No original, “Satan au pied fourchu”: Satã disfarçado, apenas com seu pé-de-cabra exposto. (NT)

<sup>964</sup> Comunhão, comunidade. (NT)

## O estado de Natureza ainda demasiado humano

O retorno ao estado de Natureza poderia ser a ocasião apropriada para essa contestação. Antes do nascimento da Razão e das cidades, “o homem selvagem [...] começará pelas funções puramente animais: perceber e sentir será o seu primeiro estado, que compartilha com todos os outros animais”<sup>965</sup>. Era de se esperar que esse retorno à origem provocasse uma alteração na essência do homem, ou pelo menos esfumasse a fronteira com a animalidade. Ora, ocorre o contrário, longe de suprimir a clivagem, Rousseau nos censura de relegar o homem selvagem à animalidade: viajantes que, “descuidados, rebaixam seus semelhantes ao nível dos animais”<sup>966</sup> – “inadvertidamente, nossos viajantes tomam por animais sob o nome de [...] orangotango, estes mesmos seres que sob as formas de Sátiros, Faunos e Silvains são considerados divindades pelos Antigos”<sup>967</sup>. É verdade que esses orangotangos não falam, mas Rousseau não considera que o uso da fala seja natural ao homem. Por essa mesma razão, os meninos-lobo não ameaçam de maneira alguma a especificidade da essência humana.<sup>968</sup> Em suma, é preciso aprender a não confinar “o homem” no *territorium* delimitado pelo exercício e aperfeiçoamento, e saber reconhecê-lo *mais longe*.

Lévi-Strauss equivoca-se ao apontar, em Rousseau, o colapso do “humanismo, corrompido pelo animal-próprio”. A fronteira é deslocada, não há dúvidas, mas ela resta intacta: liberdade e aperfeiçoamento asseguram a diferença específica do homem e “está suficientemente demonstrado que o macaco não é uma variedade de homem”<sup>969</sup>. Os orangotangos talvez não sejam macacos: eis aí tudo o que Rousseau nos ensina – e sua tolerância permanece, mais do que nunca, antropocêntrica. Daí a importância de sua recusa a recorrer à anatomia comparada, na primeira parte do *Discurso*: “supô-lo-ei desde sempre conformado da mesma maneira como vejo hoje, andando sobre dois pés.”<sup>970</sup>. Moscati (1770) afirma o contrário: o homem é, inicialmente, quadrúpede. Como escreverá Boucher de Perthes, “não estavam prontos para admitir que o sílex tenha sido talhado por um semi-macaco”. Buffon apresenta a inteligência do castor como o vestígio de um estado antigo e superior da animalidade; mas as sociedades animais foram

---

<sup>965</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in: *id.*, *Œuvres complètes*, Paris, Imprimerie de Decourchant, 1831, p. 260.

<sup>966</sup> *Id.*, Carta a Charles Bonnet, p. 234.

<sup>967</sup> *Id.*, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *op. cit.*, p. 368.

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>969</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>970</sup> *Ibid.*, p. 134, justificativa em *Ibid.*, p. 198.

dissolvidas pelo homem, “quanto mais os homens elevaram-se acima do estado de natureza, mais para baixo desse estado os animais foram rebaixados”<sup>971</sup>

### **A natureza – intermediário entre acaso e deus – não é um denominador comum**

Reconduzir o homem ao estado de Natureza não é animalizá-lo, mas, ao contrário, é encontrar nele a origem da “superioridade de natureza” que torna possível a domesticação, e que não resulta de ser “o mais forte, o mais perfeito ou o mais hábil dos animais [...] o primeiro da mesma ordem”<sup>972</sup>. Essa é uma certeza que nem a cadeia dos seres, nem a unidade do plano de organização são capazes de abalar: muito pelo contrário, o homem está no centro ou no desfecho da Criação, e as outras criaturas não são mais do que o seu esboço. Buffon não compartilha a opinião favorável de Rousseau a respeito do orangotango: apesar de parecer mais próximo do homem do que de muitos macacos, falta-lhe a centelha divina<sup>973</sup>. No mesmo sentido, Lamarck escreve na *Filosofia zoológica*: se o homem fosse distinto dos animais apenas por conta da organização, por que fazer dos homens uma família à parte? Seria Buffon conformista ao defender, em oposição a Rousseau, que o macaco não é um homem selvagem? Nada é menos certo.

### **A história rumo à ruptura consumada**

A faculdade de aperfeiçoamento específica e não individual é a prova da clivagem: o animal transmite somente aquilo que lhe foi transmitido por seus pais, ele vive na monotonia e repetição. Kant: enquanto o destino da animalidade é a extensão (*Ausdehnung*) à superfície da terra por meio da repetição dos indivíduos<sup>974</sup>; o da humanidade é o desenvolvimento (*Entwicklung*) dos dispositivos numa temporalidade cumulativa. A história é o *nous* dessa consumação da espécie, sem a qual o homem não seria mais do que um indivíduo animal dotado de menos instintos. A palavra hg: “De que serviria exaltar a sabedoria da Criação no domínio da Natureza onde a Razão é ausente,

---

<sup>971</sup> BUFFON, “Le Castor” (1760), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 827.

<sup>972</sup> *Id.*, “Les animaux domestique” (1753), in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 499.

<sup>973</sup> “É esperado que o homem que conhece tão pouco a si mesmo [...] não admita entre ele e os animais apenas uma nuance, dependente de um pouco mais ou um pouco menos de perfeição nos órgãos; que os faça raciocinar, como ele. Mas se este homem examinar-se, analisar-se e aprofundar-se..., ele verá numa olhadela a distância infinita que o Ser Supremo colocou entre os animais e ele.” BUFFON, “Discours sur la nature des animaux”, in: *id.*, *Œuvres, op. cit.*, p. 494.

<sup>974</sup> Ideia vitalista. Conferir Gobineau. Com o homem, subtração à influência do clima – provavelmente à variedade.

[...] se, no vasto teatro onde age a sabedoria suprema, encontrássemos um terreno que fornecesse uma objeção irrefutável?”<sup>975</sup> É surpreendente notar que a desteologização e a laicização da Razão vão de par com a acentuação da diferença de natureza entre homem e animal. Vê-se isso, por exemplo, na objeção de Buffon contra a “Teologia dos insetos” e o finalismo ingênuo relacionado ao instinto animal: ao invés de teologia e finalismo ingênuo, temos a afirmação do puro mecanismo do comportamento animal, e o corolário *por que nos degradar a este respeito?*<sup>976</sup>

\*

As semelhanças funcionais e anatômicas não ameaçam a certeza quanto à diferença específica. Teófilo diz a Filalete: se o macaco<sup>977</sup> mais peludo possuísse Razão, não teríamos dificuldade em reconhecê-la; pois, sem dúvida, a essência específica apareceria de uma forma ou de outra.<sup>978</sup> Mas, dirão alguns, e o pré-evolucionismo do século XVIII? Por exemplo, o caso de Maillet (aliás, admirado por Buffon) e os peixes-voadores, cujas nadadeiras viram asas e patas? E os homens e mulheres peludos e de rabos que encontramos em Orleans e Aix?<sup>979</sup> E, ainda, os grandes chèvre-pieds que se tornariam nossos lacaios (*Suite Entretien*, Diderot)? É verdade que Maillet é alvo dos jesuítas do *Mémoires de Trévoux* (1749) tanto quanto da ironia de Voltaire: “Apesar de existir hoje uma forte inclinação pelas genealogias, não há mais do que um punhado de gente que acredita descender de um pregado ou um bacalhau”<sup>980</sup>. Mas a intenção é realmente a de abalar o antropocentrismo?<sup>981</sup> A intenção de Diderot é, ao invés disso, exaltar a potência prática da “Natureza”, à superfície da qual nossas espécies não passam de traços convencionais.<sup>982</sup> Não há dúvida de que as experiências e os devaneios de hibridação colocam em questão a especificidade da eternidade do *homem físico*:

---

<sup>975</sup> KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, s. 30.

<sup>976</sup> Curiosamente, os insetos são geômetras tão perfeitos, máquinas tão bem montadas (Réaumur, Fontenelle), que nos levam a questionar-se se Deus não é Aquele das moscas e não dos humanos. No limite, o homem é privado de sua posição central. A justificativa vai longe demais.

<sup>977</sup> No original, *magot*, isto é, macaco-de-gibraltar. (NT)

<sup>978</sup> LEIBNIZ, *Novos Ensaios*, III.

<sup>979</sup> *Ibid.*, II.

<sup>980</sup> VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, t. 27, Paris, Garnier, 1879, p. 156. Ver EHRARD Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 206. (NT)

<sup>981</sup> De Maillet não transformista: impossível que negros e brancos possam descender uns dos outros – que os homens que possuem rabos sejam filhos daqueles que não possuem. Meramente o ataque contra o homem criado à imagem de Deus.

<sup>982</sup> A hipótese do macaco falante: “não restrinjamos de maneira alguma os recursos da Natureza; eles são infinitos” – eles podem, até mesmo, fazer brotar a humanidade até então bloqueada no animal.



retrocede-se o advento do homo sapiens, mas estamos longe de uma evolução por *mutatis* da Vida entendida como meio físico.

Em contrapartida, a crítica cética (Montaigne, Hume), que pretende mostrar que a inteligência humana não é nem mais nem menos admirável do que a inteligência animal, não compromete jamais a clivagem homem-animal. Aproxima-se o homem do animal para reinseri-lo numa Natureza viva, da qual o homem torna-se uma das potencialidades – longe de se pretender reunificar homem e animal na *Vida como a priori material*.<sup>983</sup> O animal permanece o Outro do homem: aquele não é *inscrito neste*, a não ser patologicamente. Mas as metamorfoses fantásticas e os rearranjos de moléculas orgânicas do húmus à planta, da planta ao animal, nada têm a ver com uma evolução da vida e não modificam em nada nossa “superioridade de natureza”? A história ordenada da vida seria uma história finalizada “ex machina”, e aquilo que se pretende com a Natureza é destacar sua abundância sem limite: “tudo o que pode ser, é”.

### **O evolucionismo e suas ambiguidades**

Logo, nem o retorno ao “estado de natureza” nem a inscrição das hibridações e das metamorfoses na “Natureza” colocam em questão a superioridade de natureza garantida pela Gênese e retomada pela Razão laicizada. A História, dimensão da consumação racional, torna-se a mais indelével divisa com a animalidade. É apenas a “História” considerada de outra forma, como soma de modificações do meio e de transformações mecânicas sofridas pela matéria viva, que poderá assegurar ao homem e ao animal uma pátria comum *no nível da animalidade* – que aflora na demência humana (Darwin *versus* Leibniz).

No entanto, *ai inclusive* recaímos numa série de ingenuidades antropocêntricas: se a besta aflora na loucura, como os animais são inteligentes! Não há diferença de natureza entre seus signos e os nossos, assegura Darwin (os cinco tons do latido). *Ai inclusive*, então, a estratégia do racionalismo ressurgiu: se o conhecimento se reduz aos signos (La Mettrie) ou aos consecutivos empíricos (Hume na contramão de Leibniz), é preciso atribuí-lo a vários outros seres vivos – e a história da mitologia darwiniana (Leroi-

---

<sup>983</sup> Vitalismo e não materialismo redutor: sem dúvida, Diderot repreende Buffon no que diz respeito a seus cortes abstratos no contínuo organização-vida-sentimento-pensamento. Mas, se Diderot nega a originalidade da vida ou do pensamento, é sobretudo para difundi-los nos infinitos graus: a faculdade de sentir “se enfraquece à medida que seguimos a cadeia dos seres na descendente” (Artigo *Animal*). Robinet: falsidade de uma distinção matéria bruta – organizada. Toda matéria é orgânica e sensível.

Gourhan, *Geste & parole*, Ch. I) mostra que reabilitamos mais o macaco do que rebaixamos o orgulho do homem.<sup>984</sup>

### **Como último recurso, o animal nem deus nem monstro, mas humanizado**

O estatuto da animalidade não pode ser objetivo: ele é a contraprova do nível em que definimos a racionalidade. Quanto mais o “homo sapiens” coincide com o sujeito antropométrico, isto é, com o “macaco nu”, mais se amplia a cumplicidade entre homem e animal. Mas é nosso irmão ou antepassado, e nosso poder sobre ele permanece o mesmo, com a diferença de que é legitimado de maneira mais paternalista. Deformação (caricatural ou monstruosa) do homem, o animal é a medida da ideologia do ἄνθρωπος . Nem os animais nem os deuses possuem a necessidade de viver na cidade (*Polit.* I, 1253e) : a prova disso é que apenas nos homens λόγος τῆς τού δγλούν τὸ δικαίου καὶ τὸ ἀδίκου Não foi a zoologia, desde sempre, uma teologia invertida, um dos dois horizontes alógicos e maravilhosos a partir dos quais delimitamos nossa normalidade? Fomos perfeitamente capazes de dessacralizar o animal: isso jamais ocorreu sem investimento de poderes que mostram o quão mais difícil é dessacralizar o homem.

---

<sup>984</sup> O termo “consecutivos empíricos” é empregado por Leibniz para exprimir o raciocínio por indução, ao qual, na filosofia humiana, todo conhecimento se reduz. (NT)

## Referências bibliográficas

ANÔNIMO, *Philosophical Dissertation upon the Inlets to Human Knowledge, in a letter from a gentleman in the country to his friend at London*, T. Cooper, London, 1739.

AINSLIE Donald, “Hume on Personal Identity”, in: RADCLIFFE Elizabeth S. (ed.), *A Companion to Hume*. Oxford: WileyBlackwell, 2008.

ANDERSON Elizabeth, “Introduction”, in: LE ROY Charles-Georges, *Lettres sur les animaux*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994.

ANDRAULT Raphaële, BUCHENAU Stefanie, CRIGNON Claire, REY Anne-Lise (dirs.), *Médecine et philosophie de la nature humaine de l'âge classique aux Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

ARCO JÚNIOR Mauro Dela Bandeira, *A origem da alteração e a alteração de origem : antropologias de Rousseau*, thèse, Faculté de philosophie, lettres et sciences humaines, Université de São Paulo, 2018.

ÁRDAL Pall S, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburg, Edinburg University Press, 1989.

ARISTÓTELES, *História dos animais*, trad. Maria de Fátima Sousa e Silva, São Paulo, Martins Fontes, 2014.

ARNOLD Denis G., “Hume on the moral difference between humans and other animals”, *History of Philosophy Quarterly*, 12/3, 1995, p. 303-316.

ATTANASIO Alessandra, *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni nel «Trattato della natura umana» di Hume*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

AZOUVI François, “Homo duplex”, *Gesnerus*, n. 42, 1985, p. 229-244.

BAIER Annette, *A Progress of Sentiments*, Harvard, Harvard University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. “Hume's touchstone”, *Hume Studies*, 36.1, 2010, p. 51-60.

BARDOUT Jean-Christophe, « Le corps du moi. Remarques sur le *Traité des sensations* », *Les Études philosophiques*, n. 123, 2017/4, p. 531-554.

BARIDON Michel, “Une lettre inédite d’Edward Gibbon à Jean-Baptiste Antoine Suard”, *Études anglaises*, 24, 1971, p. 79-87.

BAYLE Pierre, “Rorarius”, in: *id.*, *Dictionnaire historique et critique*, 1697.

BEAUCHAMP Tom L., “Hume on the Nonhuman Animal”, *Journal of Medicine and Philosophy*, 24 (4), 1999, p. 322-335.

BERCHTOLD Jacques; GUICHET Jean-Luc (dir.), “L’Animal des Lumières”, numéro spécial de la *Revue Dix-huitième siècle*, n. 42, Paris, La Découverte, 2010.

BERTRAND Aliénor; AARSLEFF Hans (eds.), *Condillac: L’origine du langage*, Paris, PUF, 2002.

BERKELEY George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Chicago, London Agents, 1910.

\_\_\_\_\_. *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries*, in: *id.*, *Works*, vol. V. London, C. Hitch and C. Davis, 1744.

BINET Georges; ROGER Jacques, *Un autre Buffon*, Paris, Hermann, 1977.

BINOCHE Bertrand (dir.), *L’homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004.

BLANCKAERT Claude, “La valeur de l’homme: l’idée de nature humaine chez Buffon”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992.

BORDEU Théophile de, *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action*, Paris, G.-F. Quillau Père, 1751.

BOUTANG, Pierre-André (dir.), *L’abécédaire de Deleuze*. Paris, 1995, Filme/documentário.

BOUGEANT Guillaume-Hyacinthe, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, Paris, chez Gissey, Bordelet, Ganeau, 1739.

BOULLIER David-Renaud, *Essai philosophique sur l’âme des bêtes*, Amsterdam, F. Changuinon, 1728.

BOURDIN Jean-Claude, « L'anthropomorphisme de Charles-Georges Leroy chasseur et philosophe », *Dix-huitième siècle*, 2010/1, n. 42, p. 353-366.

BRAHAMI Frédéric, *Introduction au Traité de la nature humaine*, Paris, PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. “La généalogie du moi dans la philosophie de Hume”, *Revue philosophique de la France e de l'étranger*, t. 126, 2001/2, p. 169-190.

\_\_\_\_\_. “Hume, contractualiste? Famille, droit, pouvoir dans la philosophie de Hume”, *Philosophique*, 12, 2009, p. 79-92.

BRUNET Olivier, *Philosophie et esthétique chez David Hume*, Paris, A. G. Nizet, 1965.

BRUNSCHVICG Léon, “Le progrès de l'analyse réflexive (I : Condillac et Maine de Biran)”, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 6-3, 1926, p. 224-256

BUCKLE Stephen, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

BUFFON Georges-Louis Leclerc, *Histoire Naturelle, générale et particulière*, 36 vols, Paris, Imprimerie royale, 1749–1789.

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*, texte établi, introduit et annoté par Stéphane Schmitt avec la collaboration de Cédric Crémière, Honoré Champion, Paris, 2007-2021.

\_\_\_\_\_. *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_. *Histoire Naturelle des Oiseaux*, Paris, Imprimerie Royale, 1770-1785.

\_\_\_\_\_. *Le chien*, ed. Bruno Vincent, Paris, Arléa, 1994.

BURGAT Florence, *Liberté et inquiétude de la vie animale*, Paris, Kimé, 2006.

BURKHARDT JR Richard Wellington, “Le comportement animal et l'idéologie de domestication chez Buffon et chez les éthologues modernes”, GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 569-582.

CABANIS Pierre-Jean-Georges, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, 1802.

CANGUILHEM Georges, “L’Homme et l’animal du point de vue psychologique selon Charles Darwin”, dans *Œuvres complètes Tome III: Écrits d’histoire des sciences et d’épistémologie*, Paris, Vrin, 2019.

\_\_\_\_\_. *La Formation du concept de reflexe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, 1977.

\_\_\_\_\_. *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2009 [1965].

CANTOR Paul A., “The Metaphysics of Botany: Rousseau and the New Criticism of Plants”, *Southwest Review*, v. 70, n. 3, 1985, p. 362-380.

CARLSON Asa, “There is just one Idea of Self in Hume’s Treatise”, *Hume Studies*, v. 35, n. 1, 2, 2009, p. 171-184.

CASINI Paolo, “Buffon et Newton”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, J. Vrin, 1992, p. 299-308.

CASSIN Barbara, LABARRIÈRE Jean-Louis, DHERBEY, Gilbert Romeyer (dir.), *L’Animal dans l’Antiquité*, Paris, Vrin, 1997.

CASTRO Clara Carniceiro, “Des esprits animaux atomiques ? Une interprétation pour l’origine de l’âme matérielle du XVIII<sup>e</sup> siècle. De Telesio à Sade”, in: KLEIMAN-LAFON Sylvie; LOUIS-COURVOISIER Micheline (org). *Les Esprits Animaux, XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles: Litterature, Histoire, Philosophie*, Épistémocritique, Genève, Fondation Hardt, 2018, p. 171-192.

CÍCERO, *La nature des dieux*, Paris, Le Belles Lettres, 2022.

CHARRAK André, *Empirisme et métaphysique. L’« Essai sur l’origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003.

CLÉRO Jean-Pierre, *Hume. Une Philosophie des contradictions*, Paris, Vrin, 1998.

\_\_\_\_\_. “La science des passions”; “Introduction”, in: HUME David, *Dissertation sur les passions suivie de Des passions (Traité de la nature humaine, livre II)*, Flammarion, Paris, 1991.

COMTE Auguste, *Cours de philosophie positiviste. Leçons 46-51*, Paris, Hermann, 1975.

- CONDILLAC Etienne Bonnot de, *Traité des animaux*, Paris, Vrin, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Œuvres philosophiques de Condillac*, ed. Georges Le Roy, 3v, Paris, PUF, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, texte établi, présenté et annoté par G. Le Roy, Paris, PUF, 1953, p. 85.
- \_\_\_\_\_. *Lógica e outros escritos*, trad. Pedro Paulo Pimenta, São Paulo, Editora Unesp, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Tratado dos animais*, in: CONDILLAC Etienne Bonnot de; LE ROY Charles-Georges, *A inteligência dos animais*, trad. Dario Galvão e Fernandes Neto e Silva, São Paulo, Unesp, 2022.
- \_\_\_\_\_. *Tratado das sensações*, trad. Denise Bottmann, São Paulo, Unesp, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*, trad. Fernão Salles, São Paulo, Editora Unesp, 2018.
- COHN Eduardo, *How Forests Think – Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press, 2013
- CONRY Yvette, “Une lecture newtonienne de Lamarck est-elle possible?”, in: Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur l’Histoire des Idées de l’Université de Picardie, *Lamarck et son temps. Lamarck et notre temps*, Paris, Vrin, 1981, p. 37-57.
- CRIGNON Claire, *Locke médecin*, Paris, Classiques Garnier, 2016.
- CULLEN William, *Institutions of medicine. Part I, Physiology*, 3rd ed., Edinburgh, 1785, [1772].
- CURRAN Andrew, *Diderot and the art of thinking freely*, New York, Other Press, 2019.
- CUVIER Frederic, “Instinct”, in: *id.*, *Dictionnaire des sciences naturelles*, Paris, F. G. Levrault, t. XXIII, 1822.
- DAGOGNET François, *L’animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 2004.

DARMANSON Jean-Marie, *La bête transformée en machine*, Amsterdam, (sans nom d'éditeur), 1684.

DARWIN Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, Londres, Penguin, 1968.

\_\_\_\_\_. "Essay on instinct", in: ROMANES George John, *Mental evolution in animals. With a posthumous essay on instinct by Charles Darwin*, London, Kegan Paul Trench & Co., 1883, p. 355-384.

\_\_\_\_\_. *Charles Darwin's Natural Selection, being the Second Part of his Big Species Book Written from 1856-1858*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

DARWIN Charles; CHAUVIN Rémy, *L'Instinct animal*, Paris, Contrastes / Esprit du temps, 1990.

DE PIERRIS Graciela, "Hume and Locke on Scientific Methodology: The Newtonian Legacy", *Hume Studies*, v. 32, n. 2, 2006, p. 277-330.

DELEULE Didier, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, Aubier, 1979.

\_\_\_\_\_. "Anthropologie et économie chez Hume: la formation de la société civile", in: GAUTIER Claude (dir.), *David Hume et la question de la société civile*, Paris, PUF, p. 17-47.

DELEUZE Gilles, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 2014 [1953].

\_\_\_\_\_. "Instincts et institutions", in: *id.*, *L'Île déserte*, ed. David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.

\_\_\_\_\_. *Empirismo e subjetividade*, São Paulo, Editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. "Instintos e instituições", in: *id.*, *A ilha deserta*, São Paulo, Ed. Iluminuras, 2019.

DERRIDA Jacques, *L'archéologie du frivole*, Paris, Galilée, 1973.

\_\_\_\_\_. *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 3 vol., textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, 1976-1983.



DESPRET Vinciane, *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2002.

DÉTIENNE Marcel ; VERNANT Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence : la mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 2018.

DIDEROT Denis, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Paris, Éditions Gallimard, 1951.

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes*, 20 vols, Paris, 1875–77.

\_\_\_\_\_. “Commentaire sur la Lettre sur l’homme et ses rapports de Hemsterhuis”, in: HEMSTERHUIS François, *Lettre sur l’homme et ses rapports*, New Haven, Yale University Press, 1964, p. 227.

DIDEROT Denis; D’ALEMBERT Jean Le Rond (éds.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, 17v. Paris, 1751-1772.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia*, org. Pedro Pimenta e Maria das Graças de Souza, 6v., São Paulo, Editora Unesp, 2015-2017.

DIERAUER Urs, “Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique”, CASSIN Barbara; LABARRIERE Jean-Louis; ROMEYER-DHERBEY Gilbert (dir.), *L’Animal dans l’Antiquité*, Paris, Vrin, 1997, p. 3-30.

DOUGHERTY Frank W. P., *La Métaphysique des sciences. Les origines de la pensée scientifique et philosophique de Buffon en 1749*, thèse, Université de Paris-I, 1980.

DOUTHWAITE Julia V., *The Wild Girl, Natural Man, and the Monster: Dangerous Experiments in the Age of Enlightenment*, London, University of Chicago Press, 2002.

DU FOUILLOUX Jacques, *La vénerie*, Paris, Émile Nourry, 1561.

DUCHESNEAU François, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

\_\_\_\_\_. “Buffon et la physiologie”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992, p. 451-462.

\_\_\_\_\_. *L'empirisme de Locke*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1973.

\_\_\_\_\_. “Condillac Critique de Locke”, *Studi Internazionali di Filosofia*, 6, 1974, p. 77–98.

DUCHET Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, Albin Michel, 1995 [1971].

DUNHAM Jeremy, “Habit of Mind A Brand New Condillac”, *Journal of Modern Philosophy*, 1(1), 2019, p. 1-18.

EHRARD Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

ELIEN, *La Personnalité des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

ETCHEGARAY Claire, *David Hume. L'esprit sensible*, Paris, Éditions Belin / Humensis, 2018.

ETCHEGARAY Claire; HAMOU Philippe (dir.), *Lire l'Enquête sur l'entendement humain de Hume*, Paris, Vrin, 2022.

FÉDI Laurent, “Charles-Georges Leroy et la perfectibilité des animaux”, in: BINOCHÉ Bertrand (dir.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, p. 170-199.

FERGUSON Adam, *Principles of moral and political science*, Printed for A. Strahan and T. Cadell, London; and W. Creech, Edinburgh, 1792.

FORBES Duncan, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

FLOURENS Pierre, *De l'Instinct et de l'intelligence des animaux*, Paris, C. Pitois, 1861 [1841].

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

FRASCA-SPALDA Marina, *Space and Self in Hume's Treatise*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

FRASCA-SPALDA Marina; KAIL, Peter J. E. (ed.), *Impressions of Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

FRY Richard J., “Smith and Hume on Animal Minds”, *Journal of Scottish Philosophy*, 16 (3), 2018, p. 227-243.

GAUTIER Claude, “La raison des animaux (section IX)”, in: ETCHEGARAY Claire; HAMOU Philippe (dir.), *Lire l’Enquête sur l’entendement humain de Hume*, Paris, Vrin, 2022, p. 213-227.

\_\_\_\_\_. “Expérience et relation chez Hume”, in: PERREAU Laurent (ed.) *L’expérience*, Paris, Vrin, 2010, p. 41-64.

GAUTIER Claude (dir.), *David Hume et la question de la société civile*, Paris, PUF, 2001.

GAUKROGER Stephen, *The Natural and the Human: Science and the Shaping of Modernity 1739-1841*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

\_\_\_\_\_. *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

GONTIER Thierry, *La question animale. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011.

\_\_\_\_\_. *L’Homme et l’animal. La philosophie antique*, Paris, Puf, 1999.

\_\_\_\_\_. *De l’homme à l’animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998.

GUICHET Jean-Luc, *Rousseau, l’animal et l’homme. L’animalité dans l’horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006.

\_\_\_\_\_. *Problématiques animales. Théorie de la connaissance, anthropologie, éthique et droit*, Paris, PUF, 2011.

\_\_\_\_\_. “Âme des bêtes et matérialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle”, in: GUICHET Jean-Luc (dir.), *De L’Animal-machine à l’âme des machines. Querelles biomécaniques de l’âme (XVII<sup>e</sup>- XXI<sup>e</sup>)*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2010.

GRAÇAS DE SOUZA Maria das, *Natureza e ilustração: sobre o materialismo de Diderot*, São Paulo, Editora Unesp, 2002.

GREGORY John, *A Comparative View of the State and the Faculties of Man with those of the Animal World*, Londres, 1766.

GRIMM Friedrich Melchior Freiherr von; DIDEROT Denis, *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot*, 16 vols, Paris, Garnier frères, 1877-1882.

GROSRICHARD Alain, “Une expérience psychologique au dix-huitième siècle”, *Cahiers pour l’analyse*, n. 1/2, 1966, p. 103-115.

HARAWAY Donna J. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003.

\_\_\_\_\_. *When Species Meet*. Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2008.

HARVEY William, *De Motus Cordis, Étude anatomique du mouvement du cœur et du sang chez les animaux*, trad. C. Laubry, Paris, G. Doin, 1950 [1628].

HASTINGS Hester, *Man and beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Londres, Oxford University Press, 1936.

HERZFELD Chris, *Wattana: Un orang-outan à Paris*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012.

HOQUET Thierry, *Buffon: Histoire Naturelle et philosophie*. Paris, Honoré Champion, 2005.

\_\_\_\_\_. “La comparaison des espèces: ordre et méthode dans l’*Histoire Naturelle* de Buffon”, *Corpus. Revue de philosophie*, n. 43, 2003, p. 355-416.

HOLBACH Baron de, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, ed. Jacques-André Naigeon, Paris, 1820.

HUME David, *Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton e Mary J. Norton. Oxford, Clarendon Press, 2011.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana*, trad. Déborah Danowski, São Paulo, Ed. Unesp, 2000.

\_\_\_\_\_. *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. Nidditch & Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *An Inquiry Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2001

\_\_\_\_\_. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*, trad. José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, Ed. Unesp, 2003.

\_\_\_\_\_. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press,

\_\_\_\_\_. *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion*, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2009.

\_\_\_\_\_. *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Fund, 1987.

\_\_\_\_\_. *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. Dorothy Coleman, Cambridge, University Cambridge Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Diálogos sobre a religião natural*, trad. José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Natural History of Religion*, Londres, A. and H. Bradlaugh Bonner, 1889 [1757].

\_\_\_\_\_. *História natural da religião*, trad. Jaimir Conte. São Paulo, Ed. Unesp, 2004).

\_\_\_\_\_. *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 vols, Indianapolis, Liberty Fund, 1983.

\_\_\_\_\_. *História da Inglaterra*, trad. Pedro Paulo Pimenta, São Paulo, Ed. Unesp, 2017.

\_\_\_\_\_. *The Letters of David Hume*, 2 vols, ed. J. Y. T. Greig, Oxford, Oxford University Press, 2011.

HURLBUTT Robert H., *Hume, Newton and the Design Argument*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1985.

HUXLEY Thomas, *Hume, sa vie, sa philosophie*, trad. Gabriel Compayré, Paris, Germer Baillière, 1880.

JAFFRO Laurent, *La couleur du goût: psychologie et esthétique au siècle de Hume*, Paris, Vrin, 2019.

JAYNES Julian, “The Historical Origins of ‘Ethology’ and ‘Comparative Psychology’”, *Animal Behaviour*, 17, 1969, p. 601-606.

JOURNAL DES SÇAVANS, Paris, C. J. Panckoucke, 1765.

KAIL Peter J. E, *Projection and Realism in Hume’s Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

KUNTZ Rolf, “Hume: A teoria social como sistema”, *Kriterion*, 52 (124), 2011, p. 457-490.

LA METTRIE Julien Offray de, *L’Homme-machine*, Paris, Éditions Denoël/Gonthier, 1981.

LARUE Renan, *Le Végétarisme des Lumières. L’abstinence de viande dans la France du xviiiè siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

LAMARCK Jean-Baptiste de, *Philosophie Zoologique*, Paris, Flammarion, 1994.

LE ROY Charles-Georges, *Sur l’intelligence des animaux*, éd. Paul Jimenes, Paris, Éditions Sillage, 2017.

\_\_\_\_\_. *Lettres sur les animaux*, éd. Elizabeth Anderson, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994.

\_\_\_\_\_. « Instinct des animaux (histoire de la philosophie) », in: NAIGEON Jacques-André (ed.), *Philosophie ancienne et moderne*, t. III, Encyclopédie méthodique, Paris, H. Agasses, 1794.

\_\_\_\_\_. *Sobre a inteligência dos animais*, in: CONDILLAC Etienne Bonnot de; LE ROY Charles-Georges, *A inteligência dos animais*, trad. Dario Galvão e Lourenço Fernandes Neto e Silva, São Paulo, Unesp, 2022.

LEBRUN Gerard, *Kant e o fim da metafísica*, São Paulo, Editora Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. “O homme et o animal”, trad. Dario Galvão, manuscrito inédito publicado no apêndice desta tese.

LESTEL Dominique, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

LIFSCHITZ Avi, “The Book of Job and the Sex Life of Elephants: The Limits of Evidential Credibility in Eighteenth-Century Natural History and Biblical Criticism”, *Journal of Modern History*, n. 91, 2019, p. 739-775.

LILTI Antoine, *L'Héritage des Lumières: Ambivalences de la modernité*, Points, Paris, 2022.

LINNÉ Carl Von, *Systema naturae, sive Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, et species*, Lugduni Batavorum, T. Haak, 1735.

LOCKE John, *An Essay concerning Human Understanding*, C. H. Kay, Philadelphia, 1847

\_\_\_\_\_. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Pierre Coste, Amsterdam, Pierre Mortier, 1742.

LORENZ Konrad, *Os Fundamentos da Etologia*, São Paulo, Editora da UNESP, 1995.

LOVEJOY Arthur O, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.

\_\_\_\_\_. “Monboddo and Rousseau”, *Modern Philology*, v. 30, n. 3, 1933, p. 275-296.

LUCRÈCE, *De la Nature*, trad. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1920.

MALEBRANCHE Nicolas, *De la recherche de la vérité*, Paris, Garnier Frères, 1910.

MALHERBE Michel, *La Philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. *Kant ou Hume, ou la raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1993.

\_\_\_\_\_. “Le Problème de l'identité dans la philosophie sceptique de David Hume”, *Revue Internationale de Philosophie*, v. 30, n. 115/116 (1/2), 1976, p. 28-46.

MALSON Lucien, *Les enfants sauvages. Mythe et réalité*, Paris, Éditions 10/18, 2014.

MARKOVITZ Francine, “Remarques sur l’histoire du problème de l’âme des bêtes”, *Corpus: Revue de philosophie*, n. 16, 1991, p. 79-92.

MAROTEAUX Vincent, “Gardes forestiers et gardes-chasse du roi à Versailles: approche d’un milieu social”, *Revue forestière française*, 1986, 38 (6), pp.573-581

MARTINEZ-CONTRERAS Jorge, “Des mœurs des singes: Buffon et ses contemporains”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*, Paris, Vrin, 1992, p. 557-568.

MARTINEZ-CONTRERAS Jorge; MONTIEL-CASTRO Augusto J., “Charles-Georges Le Roy y los Orígenes de la etologia lustrada”, México, Cedar publicaciones, 2013.

MCINTERY Jane, “Personal identity and the passions”, *Journal of the History of Philosophy*, 27, 4, 1989.

MENGAL Paul, “La psychologie de Buffon à travers le traité *De l’Homme*”, in: GAYON Jean (dir.), *Buffon 88: Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon*.

MICHAUD Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, Paris, PUF, 1983.

MIDGLEY Mary, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Routledge, London, 2003 [1979].

MONBODDO James Burnett, *Origin and Progress of Language*, 6 vol., J. Balfour; T. Cadell, London, Edinburgh, 1773-1792.

MONTAIGNE Michel de, *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Flammarion, 1999.

\_\_\_\_\_. *Les Essais*, Paris, Honoré Champion, 1989.

MONTEIRO João Paulo, “Tendência e realidade em Hume e Freud”, *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972.

\_\_\_\_\_. *Teoria, retórica, ideologia: ensaio sobre a filosofia política de Hume*, São Paulo, Ática, 1975.



\_\_\_\_\_. *Natureza, conhecimento e moral na filosofia de Hume*, livre-docência pela Universidade de São Paulo, 1973.

MONZANI Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995.

\_\_\_\_\_. “O empirismo na radicalidade. Introdução à leitura do *Tratado das Sensações*”, in: CONDILLAC, *Tratado das sensações*, trad. Denise Bottmann, Campinas, Editora da Unicamp, 1993.

MORGAN Lewis Henry, *The American Beaver*, Nova York, Dover Publications, 1986 [1868].

MORIZOT Baptiste, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Paris, Éditions Wildproject, 2016.

\_\_\_\_\_. *Manières d’être vivant*, Paris, Actes Sud, 2020.

NOUVELLES ECCLESIASTIQUES, Le Clère, Paris, 1754.

NEWTON Isaac, *Opticks*, 2. Ed., W. and J. Innys, London, 1718.

NOXON James, “Senses of Identity in Hume’s Treatise”, *Dialogue*, 8 (3), 1969, p. 367-384.

OWEN David, *Hume’s Reason*, Nova York, Oxford University Press, 2002 [1999].

PAGANINI Gianni, “Psychologie et physiologie de l’entendement chez Condillac”, *Dix-Huitième Siècle*, 24, 1992, p. 165-178.

PARADIS Swann, *Imagination, Jugement, Génie: La Fabrique Des Quadrupèdes Dans L’histoire Naturelle De Buffon (1707-1788)*, Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l’Université Laval, 2008.

PASSMORE John, *Hume’s Intentions*, London, Duckworth, 1980.

\_\_\_\_\_. “Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 3, 1990, p. 255-269.

PEIRCE Charles Sanders, “Comment se fixe la croyance ?”, *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, n. 6, 1878.

PIMENTA Pedro Paulo. G., *A trama da natureza: organismo e finalidade na época da ilustração*, São Paulo, Editora Unesp, 2018.

PIMENTA Pedro Paulo. G.; CASTRO Clara Castro, “Diderot ou la métaphysique au crible de la physiologie”, *Siglo Dieciocho*, v. 2, 2021, p. 167-186.

PHILLIPE Père, *Voyage d’Orient du P. Philippe de la Très Sainte Trinité*, carme déchaussé, Lyon, 1669.

PLATÃO, *Protagoras*, in: *id.*, *Œuvres complètes*, t. III, 1a partie, Paris, Belles Lettres, 2002.

PLUCHE Abée Noël-Antoine, *Le Spectacle de la nature*, Paris, Vve Estienne et Jean Desaint, t. I, 1732.

PLUTARQUE, *L’Intelligence des animaux*, dans *Œuvres Morales*, XIV, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

PRADO JR. Bento, “Hume, Freud e Skinner. Em torno de um parágrafo de G. Deleuze”, *Revista Discurso*, n. 12, 1980.

PYRARD DE LAVAL François, *Voyage, contenant sa navigation aux Indes Orientales, aux Moluques, & au Brésil*, Paris, 1619.

QUENET Grégory, *Versailles, une histoire naturelle*, Paris, La Découverte, 2015.

RÉAUMUR René-Antoine Ferchault de, *Mémoires pour servir à l’Histoire des Insectes*. Paris, l’Imprimerie Royale, 6 vols, 1734-1742.

REID Thomas, *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.

REIMARUS Hermann Samuel, *Observations physiques et Morales sur l’instinct des animaux, leur industrie et leur mœurs*, Paris, Jombert, 1770.

RENK, Jean-Luc, SERVAIS Véronique, “Charles-Georges Leroy (1723-1789), une vision large de l’animal”, LE ROY Charles-Georges, *L’intelligence des animaux*. Paris, Ibis Press, 2006.

RIBEIRO DE MOURA Carlos Alberto, “David Hume para além da epistemologia”, in: *id.*, *Crise e racionalidade*, São Paulo/ Curitiba, Humanitas, 2002.

RICHARDS Robert, “The influence of sensationalist tradition on early theories of evolutionary behavior”, *Journal of the History of Ideas*, 1979, v. 40, p. 85-105.

RICKEN Ulrich, *Linguistic, anthropology and philosophy in the French Enlightenment*. Londres, Nova York, Routledge, 1994.

ROGER Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1993.

\_\_\_\_\_. *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989.

\_\_\_\_\_. “Buffon et la théorie de l’anthropologie”, in: BINGHAM A. J.; TOPAZIO V. (ed), *Enlightenment Studies in Honour of Lester G. Crocker*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1979, p. 253-262.

RORTY Amelie, “Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency”, *Australasian Journal of Philosophy*, v. 68, n. 3, p. 255-269.

ROUHAULT Jacques, *Entretiens sur la Philosophie*, Paris, M. le Petit, 1681.

ROULIN Jean-Marie, “Les plantes ont-elles une âme? La sensitive de Descartes à Delille”, *Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, 1992, 1, p. 81-102.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Frères, 1964.

\_\_\_\_\_. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Imprimerie de Decourchant, 1831.

\_\_\_\_\_. “Les Rêveries du Promeneur Solitaire” in: *id.*, *Collection complète des œuvres de Rousseau*, t. XX, Genève, 1782.

ROUSSEAU Nicolas, *Connaissance et Langage chez Condillac*, Genebra, Droz, 1986.

SALAÜN Franck, *Hume. L'identité personnelle*, Paris, Puf, 2014.

SALLES Fernão de Oliveira, “Natureza e artifício: Hume crítico de Hutcheson e Mandeville”, *Discurso*, 50(1), 2020, p. 65–79.

SALNOVE Robert de, *La Vénerie Royale*, Paris, M. Charles Godde, 1870 [1665].

SCHWARTZ Élisabeth, “Le statut des signes et la présupposition mutuelle de la nature et de l’art dans le système de Condillac”, *Les Études philosophiques*, 128, 2019/1, p. 19-55.

SERNA Pierre, *Comme des bêtes, Histoire politique de l’animal en Révolution (1750-1840)*, Paris, Fayard, 2017.

SERRES Michel, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 2020.

SIGAUT François, “Les outils et le corps”, *Communications*, 81, 2007, p. 9-30.

SIMON Anne, *Une bête entre les lignes. Essai de zoopoétique*, Paris, Wildproject, 2021.

SGARD Jean, *Condillac et les problèmes du langage*, Genève, Slatkine, 1982.

SLOAN Phillip R., “Buffon-Linnaeus Controversy”, *Isis*, 1976, v. 67, n. 3, p. 356-375.

SMITH Adam, *The Theory of Moral Sentiments and Essays on Philosophical Subjects*, Londres, Alex. Murray & Son, 1869.

SMITH Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume*, Baskingstoke, UK, and New York, Macmillan, 2005 [1941].

SOLON Jean-François, *La Cour de France*, Perrin, Paris, 2014.

SPADA Emanuela Cenami, “Amorphism, mechanomorphism, and anthropomorphism”, in: MITCHELL Robert W., THOMPSON, Nicholas S., MILES, H. Lyn (eds.), *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, State University of New York Press, 1997.

STAROBINSKI Jean, *Jean-Jacques Rousseau. A transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

STENGERS Isabelle, *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 2022.

STÉPANOFF Charles, *L’animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, Paris, La Découverte, 2021.

STIVAL Monica, *Subjetividade, espaço e tempo em David Hume*, São Paulo, Humanitas Fflch/Usp, 2015.

STOCZKOWSKI Wiktor, “L’anthropologie des animaux. Éthologie animale et savoirs anthropologiques dans l’œuvre de Charles-Georges Le Roy”, *Revue de synthèse*, 5e série, année 2003, p. 237-260.

STRAWSON Galen, *The evident connexion: Hume on personal identity*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

TAYLOR Charles, “The importance of Herder”, in: ULLMANN-MARGALIT Edna; MARGALIT Avishai (eds.), *Isaiah Berlin, A celebration*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 40–63.

TINLAND Franck, *L’homme Sauvage: homo ferus et homo sylvestris*, Paris, L’Harmattan, 2003.

THOMAS D’ACQUIN, *On the Government of Rulers. De Regimine Principum. Ptolemy of Lucca, with portions attributed to Thomas Aquinas*, trad. James Blythe, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1997.

THOMAS Keith, *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800*, Londres, Penguin Books, 1984.

THORPE, W.H. *Breve historia de la etologia*, Cast. Alianza Editorial, Madrid, 1982.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Puf, 2009.

\_\_\_\_\_. *Metafísicas canibais*, São Paulo, Cosac & Naify, 2015.

UEXKÜLL Jakob von, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Rivages, 2010.

WAAL Frans de, *The Ape and the Sushi Master. Cultural Reflections by a Primatologist*, New York, Basic Books, 2001.

WALDOW Anik, “Condillac on being human: Language and reflection reconsidered”, *European Journal of Philosophy*, 29:2, 2022, p. 504-519.

WAXMAN Wayne, *Hume’s Theory of Consciousness*, New York, Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Kant’s Model of the Mind. A New Interpretation of Transcendental Idealism*, Nova York, Oxford University Press, 1991.

WILSON Fred, *Body, Mind and Self in Hume's Critical Realism*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008.

WOLFE Charles, *La Philosophie de la biologie avant la biologie. Une histoire du vitalisme*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

WRIGHT John P., *The Sceptical Realism of David Hume*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

\_\_\_\_\_. "Metaphysics and Physiology: Mind, Body, and Animal Economy in Eighteenth-Century Scotland", dans STEWART, M. A. (ed), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

YOLTON John W., *Locke and French Materialism*, Nova York, Oxford University Press, 2004 [1991].