



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
DISCENTE: KAYK OLIVEIRA SANTOS
ORIENTADORA: Prof.^a Dra. CARLOTA IBERTIS

Atividade mental e constituição das ideias em Condillac

Salvador
2017

KAYK OLIVEIRA SANTOS

Atividade mental e constituição das ideias em Condillac

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Carlota Ibertis

Salvador
2017

DEDICATÓRIA

Dedico essa dissertação à presidenta Dilma Rousseff, democraticamente eleita, porém, vítima dos canalhas que assaltaram o poder e seguem destruindo em ritmo acelerado as políticas públicas dos últimos 14 anos que proporcionaram a inclusão social de milhões de brasileiros e brasileiras lhes permitindo interromper o ciclo de pobreza histórico e perverso que manteve e ainda mantém famílias inteiras à margem da sociedade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu pai, Aloísio Júnior e à minha mãe Sueli Oliveira Santos, pelas manifestações de apoio e incentivo constantes ao longo da minha caminhada até aqui. Mãe, muitíssimo obrigado por me ensinar sobre a educação como algo necessário ao desenvolvimento pessoal. Agradeço às minhas irmãs Kayena Oliveira Santos e Iana Oliveira Santos, pela amizade, pelo carinho, pelas piadas e gargalhadas revigorantes nos intervalos do trabalho em nossos encontros de final de semana.

Agradeço aos amigos Juliomar Marques, Rodrigo Gottschalk, Igor Borba, Cleiton Souza, Brunão, Jorge Bahia, Gilson Senna, Julianin Araújo, Aryana Pizzani, Cleberson Henrique, pela amizade, pelas conversas, pelos votos sinceros de sucesso. Em especial, agradeço à minha querida e estimada amiga e colega de pesquisa Mariana Moreira, pela parceria, pelo espírito de cooperação, pelas conversas, pelas discussões sobre o texto de Condillac e ao esclarecimento de dúvidas com a tradução do francês.

Agradeço a Maíra Nunes, minha namorada, por todo apoio, carinho e cuidado durante o processo de escrita da dissertação. Mai, te agradeço pelas nossas conversas sobre o texto, pela sua leitura curiosa, pelas questões colocadas, pelo apoio com as correções ortográficas e por sua presença sempre agradável.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida para o desenvolvimento da pesquisa. O dinheiro público investido através da bolsa de pesquisa foi importante para custear as viagens para participação nos encontros e congressos em Filosofia e para aquisição dos livros e artigos necessários ao desenvolvimento da pesquisa.

Agradeço à professora Carlota Ibertis pelas orientações, pela leitura sempre cuidadosa da dissertação. Professora, muito obrigado pela confiança na minha capacidade de trabalho para realização da dissertação; agradeço por sua paciência com o meu processo de escrita e por suas intervenções sempre colaborativas que injetaram ânimo e direcionaram a pesquisa em momentos importantes. Grato pelo envio dos artigos e empréstimo de referências que contribuíram para o desenvolvimento da dissertação. Agradeço ainda pelo seu exemplo como educadora e profissional da Filosofia ao longo dos últimos anos.

Agradeço aos professores Dres. Jorge Molina e Oscar Esquisabel pelas valiosas observações em ocasião do exame de qualificação. Por fim, agradeço aos professores Dres. Sérgio Augusto Franco Fernandes e Marco Aurélio Oliveira da Silva por terem aceitado o convite para participar da banca de defesa da presente dissertação.

EPÍGRAFE

“O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou” (ROSA, 1994, p. 25).

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é o de examinar a atividade mental e o seu papel na constituição das ideias representativas no *Tratado das sensações* (1754) de Condillac. Nesse texto, o filósofo defende a tese de que a totalidade das nossas ideias e capacidades mentais deriva exclusivamente das sensações. Formulada dessa maneira, a tese marca a sua posição anti-inatista radical em relação ao empirismo de Locke, que põe, ao lado da sensação, a reflexão como fonte das ideias no homem. Diferentemente do autor inglês, a pesquisa condillaciana recusa como ponto de partida qualquer atividade mental inata. Mas, em resposta a uma objeção de Potocki a esse respeito, o filósofo reivindica para a sua filosofia o papel ativo da mente na formação dos conhecimentos, contrariando expectativa inicial de que em uma explicação sensista-empirista, ideias e capacidades mentais poder-se-iam derivar da mera passividade mental. No *Tratado*, a explicação apresentada por Condillac acerca da gênese da atividade mental é problemática e dá margem a diversas interpretações, nomeadas na dissertação de empirista e inatista. Embora a questão da gênese da atividade seja controversa, a atividade aparece como característica da vida mental, desempenhando papel importante na constituição dos conhecimentos humanos. Assim, explicitamos na explicação do autor uma dinâmica entre passividade e atividade mental subjacente à constituição das ideias de sujeito e de objeto. A rigor, Condillac considera as sensações como modificações da alma sem valor objetivo; o estatuto de representação encontra-se subordinado à atividade reflexiva surgida com as sensações táteis e a cooperação sensorial. Em última instância, a versão do empirismo elaborada pelo abade parece apontar para uma explicação de tipo construtivista em que o sujeito exerce papel ativo na constituição das representações das coisas.

Palavras-chave: passividade, atividade mental, ideias representativas.

RÉSUMÉ

L'objectif de la présente dissertation est cela d'examiner l'activité mentale et son rôle dans la constitution des idées représentatives dans le *Traité des sensations* (de 1754) de Condillac. Dans ce texte, le philosophe défend la thèse que la totalité de nos idées et capacités mentales dérive exclusivement des sensations. Formulée de cette manière, la thèse marque sa position radicale contre l'innéisme par rapport à l'empirisme de Locke, qui met, à côté de la sensation, la réflexion comme la source des idées dans l'homme. Différemment de l'auteur anglais, l'investigation condillacienne refus comme point de départ toute activité mentale innée. Mais, en réponse à une objection de Potocki à cet égard, le philosophe réclame pour sa philosophie le rôle actif de l'esprit dans la formation des connaissances, en contredisant l'expectative initiale que dans une explication sensualiste-empiriste les capacités mentales pourraient dériver de la pure passivité mentale. Dans le *Traité*, l'explication présentée par Condillac concernant l'origine de l'activité mentale est problématique et il donne l'occasion à plusieurs interprétations nommées ici d'empiristes et d'innéistes. Bien que la question de l'origine de l'activité soit controversée, l'activité apparaît comme la caractéristique de la vie mentale ayant un rôle important dans la constitution des connaissances humaines. Ainsi, nous explicitons dans l'explication de l'auteur la dynamique entre la passivité et l'activité mentale sous-jacente à la constitution des idées du sujet et de l'objet. À proprement parler, Condillac considère les sensations comme modifications de l'âme sans valeur objective et le statut de représentation subordonné à l'activité réflexive née des sensations tactiles et de la coopération sensorielle. En dernier ressort, la version de l'empirisme élaborée par l'abbé semble indiquer une explication du type constructiviste où le sujet joue le rôle actif dans la constitution des représentations des choses.

Mots clés: passivité, activité mental, idées représentatives.

SUMÁRIO

Introdução	09
Capítulo I - O problema da gênese da atividade mental no <i>Tratado</i>	16
1.1 A interpretação empirista sobre a gênese da atividade mental no <i>Tratado</i>	16
1.2 A interpretação inatista sobre a gênese da atividade mental no <i>Tratado</i>	29
Capítulo II - O conceito de sensação na filosofia condillaciana	45
2.1 O conceito de sensação no <i>Ensaio</i> de 1746.....	45
2.2 O conceito de sensação no <i>Tratado</i> de 1754.....	59
2.2.1 Sensações e ideias do olfato	60
2.2.2 Sensações e ideias da audição e paladar.....	67
2.2.3 Sensações e ideias da visão	69
2.2.4 Sensações e ideias do tato	73
2.4.1 Tato e sentimento fundamental	73
2.4.2 Tato e sensação de solidez	74
Capítulo III – O processo de constituição das ideias representativas no <i>Tratado</i>	81
3.1 O problema da atividade mental: a gênese da reflexão.....	81
3.1.1 O <i>eu</i> enquanto conjunto de sensações.....	84
3.1.2 O <i>eu</i> enquanto conjunto de sensações ligado à consciência corporal.....	92
3.2 Gênese das ideias representativas de objetos.....	99
3.2.1 Aprendizagem sensorial e ideias representativas de objetos.....	102
Considerações finais	127
Referências bibliográficas	132

Introdução

Para Condillac, a filosofia tem por objeto de estudo – e nisso ele segue Locke¹ – o espírito² humano, não para descobrir sua essência ou verdadeira natureza, mas para conhecer suas operações e a maneira como adquirimos todos os conhecimentos de que somos capazes. Nessa direção, o filósofo estabelece que somente através da observação da experiência podemos realizar tal investigação³ (CONDILLAC, 2002, p. 9). Dessa forma, indica-se que a pesquisa condillaciana está assentada nos paradigmas metodológicos da filosofia de Locke e da física newtoniana. Isso significa dizer que a sua investigação sobre a gênese da vida mental do homem não toma como ponto de partida hipóteses ou princípios forjados independentemente da experiência com a finalidade de explicar a gênese mencionada. Segundo o autor, deve-se partir da observação para descobrir “uma experiência primeira, indubitável” enquanto fato bem constatado⁴ que nos permita explicar todas as demais. Essa experiência, em última instância, deve ser capaz de mostrar-nos a verdadeira fonte dos nossos conhecimentos e o princípio⁵ explicativo do desenvolvimento de todas as nossas ideias e faculdades⁶ mentais (*loc.cit.*). Tais considerações, portanto, fixam o âmbito mental enquanto objeto de pesquisa da sua filosofia.

Em linhas gerais, o projeto intelectual da filosofia condillaciana consiste em corrigir e aprofundar a explicação de Locke acerca do entendimento humano. Nessa direção, o autor defende no seu *Tratado das sensações* (1754), doravante, *Tratado*, a tese de que todas as

¹ Para Locke, o entendimento humano e seus poderes devem ser conhecidos e delimitados de maneira precisa com base na experiência. Nesse sentido, estabelece enquanto propósito da pesquisa filosófica “investigar qual é a origem, a veracidade e a extensão do conhecimento humano” (LOCKE, 1999, p. 21).

² O filósofo utiliza a palavra espírito para designar as faculdades do entendimento que nada mais é do que “a reunião de todas as faculdades da alma” (CONDILLAC, 1964, p. 72).

³ No seu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746) o filósofo estabelece que a sua investigação refere-se à condição do homem pós pecado original, ou seja, na dependência dos sentidos. Não se trata, portanto, de examinar o que seria a natureza ou essência humana, mas sim a constituição e funcionamento do âmbito mental.

⁴ Fatos bem constatados, eis propriamente os únicos princípios das ciências (CONDILLAC, 1973, p.11).

⁵ Para Condillac, um princípio nada mais é do que “um fato bem constatado”. Um fato primeiro capaz de explicar todo o resto (CONDILLAC, 1947, p. 122).

⁶ A expressão faculdade mental é utilizada por Condillac para se referir às diferentes capacidades operativas: atenção, memória, imaginação, comparação, juízo, reflexão etc. Essas capacidades não são nada mais do que modos de operar com base nas sensações. Portanto, não podem ser entendidas enquanto locais especializados no cérebro ou recipientes nos quais as sensações encontram-se depositadas, nem como entidades espirituais autônomas. Faculdades mentais e capacidades mentais serão consideradas nessa dissertação como sinônimas.

nossas ideias e faculdades mentais derivam exclusivamente das sensações; de maneira mais específica, ideias e faculdades nada mais são do que “*sensações transformadas* de diversas maneiras” (CONDILLAC, 1993, p. 36). Essa tese, assim formulada, caracteriza a radicalidade da sua posição anti-inatista em relação ao empirismo do filósofo inglês. Assim, a versão do empirismo elaborado por Condillac tem como um dos seus objetivos principais combater o inatismo das faculdades mentais que, como ele acredita, a investigação de Locke foi incapaz de superar. O autor recrimina o filósofo inglês, pois, para ele, ainda que a filosofia de Locke tenha combatido a teoria das ideias inatas, sua explicação em alguma medida permanece presa ao inatismo⁷, não o das ideias, mas sim o das capacidades mentais, em especial da reflexão, que deve, portanto, ser enfrentado.

No seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690) Locke reivindica as sensações (sentido externo) e a reflexão (sentido interno) enquanto duas fontes distintas através das quais se originam as ideias simples no sujeito. Os sentidos são os responsáveis por transmitir à mente “muitas percepções distintas de coisas”. É assim que, segundo ele, “nos deparamos com nossas ideias de amarelo e branco, de calor e frio, de macio e duro, de amargo e doce, de todas as qualidades que chamamos sensíveis” (LOCKE, I, 2012, p. 98). Diferentemente desta, “a outra fonte da qual a experiência fornece ideias para o entendimento é a percepção, dentro de nós, de operações de nossa própria mente com ideias que adquiriu” (loc.cit.). Tais operações, uma vez refletidas e consideradas pela alma vão nos proporcionar uma série de outras ideias que não derivam diretamente dos objetos externos; esse seria o caso, por exemplo, das ideias de “percepção, pensamento, dúvida, crença, raciocínio, conhecimento e demais atos de nossa própria mente” (loc.cit.). Essa fonte das nossas ideias que cada homem, nos diz o autor, “tem inteira em si mesmo (...) é como um sentido e pode chamar-se propriamente de sentido interno” (LOCKE, I, 2012, p. 99). Assim, para Locke, teríamos um sentido externo, denominado de sensação e um outro sentido interno denominado de reflexão. Por reflexão, “entende-se, portanto, nesta parte deste discurso, o dar-se conta, na mente, de suas próprias operações e da maneira delas, em razão da qual vêm a existir ideias delas no entendimento” (loc.cit).

⁷ Sobre Locke, diz Condillac “Esse filósofo se contenta em reconhecer que a alma percebe, pensa, duvida, crê, raciocina, conhece, quer, reflete; que estamos convencidos da existência dessas operações, porque encontramos-las em nós mesmos, e que elas contribuem para os progressos de nossos conhecimentos: mas ele não sentiu a necessidade de descobrir seu princípio e geração, não suspeitou que eles poderiam ser simples hábitos adquiridos; *parece tê-los considerado algo inato*, e diz apenas que se aperfeiçoam com a prática” (grifo nosso) (CONDILLAC, 1993, p. 35).

Com base no anterior, é importante salientar o estatuto da reflexão, considerada por Locke uma das fontes do conhecimento – potência ativa – distinta e independente da sensação. A tese sobre a reflexão, entendida dessa maneira, será alvo da crítica de Condillac. Diferentemente do filósofo inglês, o abade rejeita como ponto de partida da sua pesquisa qualquer atividade mental inata independente das sensações. Com isso, ele visa superar em sua explicação sobre a gênese da vida mental o dualismo lockeano entre sensação e reflexão, que é, em última instância, a dicotomia entre experiência exterior e experiência interior. Trata-se, portanto, de dar conta do desenvolvimento das ideias e capacidades mentais no homem sem que para tanto seja necessário intervir ou recorrer a um princípio ativo do âmbito mental, em outras palavras, uma atividade inata reflexiva. Com efeito, a tese condillaciana de que todas as nossas ideias e faculdades mentais derivam de uma única fonte, isto é, das sensações, visa dissolver a diferença essencial estabelecida pelo filósofo inglês entre sensação e reflexão.

Ao instituir as sensações enquanto fonte exclusiva da origem das ideias e capacidades do sujeito, o filósofo francês marca uma diferença importante entre o seu empirismo e o de Locke. Portanto, o aspecto nuclear da crítica condillaciana a Locke atinge a noção de reflexão enquanto faculdade ativa inata capaz de formar ideias que não derivam das sensações. Essa autonomia e precedência do âmbito mental em relação ao empírico são vigorosamente rechaçadas pelo abade em sua pesquisa, não aceitando uma fonte dupla da qual derivam as ideias: “seria mais exato reconhecer apenas uma, seja porque a reflexão em seu princípio, não é senão a própria sensação” (CONDILLAC, 1993, p. 35).

Assim, corrigir e aprofundar a investigação de Locke acerca da alma humana consiste em demonstrar como todas as nossas ideias e capacidades mentais se originam das sensações. Nesse particular, pode-se dizer que o ponto de partida da investigação condillaciana estabelece uma completa subordinação do âmbito mental em relação ao empírico, não reconhecendo qualquer estrutura a priori mental, nem da sensibilidade, nem do entendimento assim como tampouco nenhuma lei inata do âmbito mental. Dessa maneira, tanto o desenvolvimento das capacidades operativas quanto os conteúdos mentais explicar-se-iam, segundo Condillac, com base no conceito de *sensação transformada*.

Para realizar seu projeto o filósofo emprega o método analítico por considerá-lo o único capaz de explicar a gênese das ideias e faculdades da alma (CONDILLAC, 1964, p. 27). Esse método, na maneira como é utilizado pelo filósofo, deve ser entendido como operação simultânea de decomposição (análise) e composição (síntese) do fenômeno investigado. É necessário decompor para conhecer cada qualidade separadamente; e é necessário recompor,

para conhecer o todo que resulta da reunião das qualidades conhecidas. “Essa decomposição e essa recomposição é o que chamo de analisar” (CONDILLAC, 1947, p. 410).

Diferentemente de Locke, que aplica sua análise à decomposição das ideias, Condillac a estende ao conjunto das operações mentais com a finalidade de demonstrar a gênese dessas operações. Do ponto de vista metodológico, o erro do filósofo inglês – da perspectiva condillaciana – teria sido o de não aplicar sua investigação analítica também às operações da alma com a finalidade de explicar sua gênese ao invés de considerá-las inatas. Ao contrário, Condillac assume que as operações da alma não são, em hipótese alguma, originárias, mas sim derivadas das sensações. Assim, a particularidade do método analítico defendido por Condillac consiste em explicar a constituição da vida mental acompanhando sua gênese e observando como se desenvolvem cada uma das ideias e capacidades mentais, passo a passo, a partir de uma sensação simples. Em outras palavras, explicar um fenômeno para o autor nada mais é do que estabelecer a sua gênese⁸.

Para Condillac o método analítico não é uma invenção do filósofo e sim um procedimento de aquisição dos conhecimentos que nos é ensinado desde os primórdios da experiência pela natureza. O conceito de *Natureza*, como empregado por ele, diz respeito às faculdades determinadas pelas nossas necessidades (CONDILLAC, 1964, p. 30). Ou seja, as necessidades e faculdades são aquilo que o abade refere como a natureza de cada animal – o que inclui o homem. “Posto que essas necessidades e faculdades dependem de sua constituição e variam com ela (a natureza), é uma consequência que por natureza *entendemos a conformação dos órgãos*” (grifos nossos) (CONDILLAC, 1964, p. 30). Encontra-se implícita nessa afirmação a tese de que a análise proporcionada pela natureza caracteriza a maneira de funcionar própria do nosso aparato sensorial. Ou seja, é por ocasião das faculdades do corpo, ou melhor, da afecção dos órgãos sensíveis que se dá a análise responsável pelo desenvolvimento dos nossos primeiros conhecimentos.

O raciocínio do autor sobre a análise enquanto método natural de aquisição dos conhecimentos se encontra resumido em seu *Curso de estudos para instrução do príncipe de Parma*. Nesse texto, o filósofo afirma que “nossos sentidos decompõem cada objeto, a vista separa as cores, o ouvido os sons, etc. Nossa alma não recebe mais que ideias particulares. O tato é o sentido que forma as coleções onde encontramos as ideias complexas”

⁸ O empirismo da gênese, na acepção fornecida por Charrak, diz respeito “ao empirismo enquanto método de pesquisa acerca da origem dos conhecimentos e análise do seu desenvolvimento progressivo”. Essa versão do empirismo, comum aos filósofos iluministas, herda de Leibniz/Locke a polêmica acerca do estatuto da reflexão na constituição do conhecimento humano (CHARRAK, 2009, p. 17.).

(CONDILLAC, 1947, p.738). Desse ponto de vista, o início dos nossos conhecimentos e capacidades mentais se encontraria subordinado a uma captação passiva e analítica dos dados sensíveis originados por ocasião dos órgãos dos sentidos, em outras palavras, pela natureza.

Todavia, não devemos à natureza o sistema⁹ completo dos nossos conhecimentos. A natureza nos dota de órgãos sensíveis com a finalidade de nos alertar “através do prazer, sobre aquilo que devemos buscar e, através da dor sobre aquilo que devemos fugir”. No entanto, “ela se detém aí e deixa a experiência nos fazer contrair hábitos¹⁰ e concluir a obra que a natureza começou” (CONDILLAC, 1993, p.56). Ao cabo, o desenvolvimento dos nossos conhecimentos e capacidades mentais implica uma elaboração, um fazer, não é da alçada exclusiva da natureza.

Para sabermos a melhor maneira de conduzir o pensamento, raciocinar, ampliar nossos conhecimentos e desenvolver as faculdades – isto é, adquirir uma segunda natureza – é fundamental observar a experiência e as lições elementares de aquisição do conhecimento nos ensinados desde os primórdios da experiência pela própria natureza. Nessa direção, o abade defende que não cabe ao filósofo “inventar um sistema com a finalidade de descobrir como adquirimos conhecimentos” (CONDILLAC, 1964, p. 31). Ele deve observar, partindo dos fatos, como o conhecimento é adquirido pela primeira vez e a partir daí extrair a norma de aquisição a fim de aplicá-la à obtenção de novos conhecimentos (LIÉBANA, 1998, I). Dessa maneira, fica estabelecido que a análise enquanto método não é apenas o *método natural* segundo o qual percebemos, mas também o adotado por Condillac como o caminho para o pensamento filosófico que implica análise – abrangendo decomposição (análise) e composição (síntese) – numa reconstrução genética dos fenômenos.

Assim, para demonstrar a sua tese de que ideias e faculdades derivam das sensações, Condillac segue o método analítico-genético aplicado à ficção da estátua que adquire progressivamente cada um dos sentidos por separado. Compreender sua obra requer seguir cuidadosamente as observações do experimento mental proposto de maneira a “começar a existir como ela, ter apenas um sentido quando ela tem apenas um; contrair apenas as ideias que ela adquire; contrair apenas os hábitos que ela contrai: numa palavra, é preciso ser apenas o que ela é” (CONDILLAC, 1993, p. 27).

⁹ Um sistema, diz o autor, “não é outra coisa que a disposição das diferentes partes de uma arte ou de uma ciência numa ordem onde elas se sustentam todas mutuamente, e onde as últimas se explicam pelas primeiras. Aquelas que dão razão às outras chamam-se *princípios* e o sistema é tão mais perfeito quanto os princípios o são no menor número: é mesmo desejável que se os reduza a um só” (CONDILLAC, 1973, p.9).

¹⁰ Para Condillac, o hábito nada mais é do que a facilidade de fazer o que se fez (CONDILLAC, I, § 13, p. 67).

A proposta de Condillac, que acompanharemos no curso da presente dissertação, consiste em imaginarmos uma estátua isolada de todo contexto social e organizada interiormente como nós, porém com seus canais sensíveis cobertos por uma camada de mármore. Nessa condição, ela encontra-se privada de qualquer ideia ou capacidade operativa. A aptidão de sentir, passiva, é a única capacidade que possui inicialmente. Na medida em que os sentidos vão sendo abertos, um de cada vez, o filósofo busca demonstrar quais ideias e faculdades derivam especificamente de cada um deles e como esses se educam e se instruem mutuamente proporcionando os conhecimentos necessários à sobrevivência. A análise condillaciana explora de maneira exaustiva as consequências cognitivas de cada um dos sentidos em particular e, em seguida, associados uns aos outros. De tal modo, a vida mental vai sendo enriquecida na medida em que a experiência vai se tornando complexa com a abertura dos diferentes canais sensíveis.

Desse modo, a análise condillaciana explora de maneira exaustiva as consequências cognitivas de cada um dos sentidos em particular e, em seguida, associados uns aos outros. A explicação da vida mental vai sendo enriquecida na medida em que a experiência da estátua vai se tornando complexa com a abertura dos diferentes canais sensíveis. Em síntese, o método analítico condillaciano consiste em decompor a experiência em diferentes partes, estudá-las de maneira separada a fim de formar acerca de cada uma dessas uma ideia precisa para posteriormente voltar a ordenar a experiência com vistas a estabelecer um conhecimento seguro acerca do desenvolvimento mental. A exploração metodológica da ficção explicita a posição anti-inatista ao mesmo tempo em que evidencia a constituição dos conceitos basilares de sujeito e objeto.

Ora, a perspectiva anti-inatista assumida pelo abade pode gerar a expectativa de que numa explicação sensualista-empirista tal como a sua, a gênese das ideias e faculdades mentais possa ser entendida com base em uma completa passividade do espírito. Todavia, em carta escrita à Potocki¹¹, Condillac assume a atividade do espírito enquanto característica da vida mental do homem. Em correspondência anterior, Potocki tinha questionado que das sensações definidas como passivas se originarem as faculdades ativas do entendimento. O desafio colocado por Potocki a Condillac é o de explicar como da passividade primitiva das sensações é possível extrair a atividade mental que opera sobre as sensações – em outras

¹¹ Essa carta escrita por Condillac à Potocki em 1778, ou seja, vinte e quatro anos após a publicação do *Tratado*, tem como objetivo esclarecer algumas objeções feitas por Potocki sobre o texto da *Lógica* – publicada *post mortem* – de Condillac, escrita sob encomenda do governo polonês para servir de iniciação filosófica nas escolas polonesas. Potocki era a pessoa responsável por fazer a revisão do livro antes da sua publicação e emprego nas respectivas escolas.

palavras, a atividade reflexiva. Ao questionamento de Potocki, o filósofo responde “que é contra o sistema das ideias inatas que essa dificuldade se faria com fundamento, pois nesse sistema nossas ideias são passivas uma vez que a alma já nasce com ideias – e só nos resta obedecer passivamente a sua impulsão” (CONDILLAC, 1947, p. 553). Não é possível, para ele, supor faculdades passivas em um sistema que admite necessariamente a ação. Em todo caso, ele afirma: “é nossa atividade¹² que extrai das sensações tudo aquilo que elas *encerram*. É por ocasião da atividade do espírito que as ideias são engendradas e as faculdades se desenvolvem a partir da sensação” (loc.cit.).

Uma vez que no *Tratado*, Condillac assume por um lado, uma perspectiva anti-inatista radical e, por outro, concebe a atividade enquanto uma característica da vida mental, surge a questão de como o filósofo explica a origem da atividade mental e o papel dela na constituição de capacidades e ideias. Como explicitaremos mais adiante, a resposta a isso acarreta consequências acerca da concepção de reflexão e a explicação de como as ideias representam objetos.

Para dar conta da proposta, analisaremos em primeiro lugar, a discussão sobre a origem da atividade mental no *Tratado*. Em segundo lugar, será examinado o conceito de sensação na filosofia condillaciana e a relação deste conceito com a gênese das ideias representativas. Em terceiro e último lugar, será explicitada a dinâmica entre passividade e atividade mental subjacente ao processo de constituição das ideias de sujeito e de objeto no *Tratado*.

¹² Na sua *Grammaire* o abade fornece sua definição de *atividade*: “qualidade do que age sobre qualquer coisa” (CONDILLAC, 1951, p. 22). Nesse sentido, ser *ativo* nada mais é do que: 1º) “agir sobre qualquer coisa; 2º) que consiste na ação, uma via ativa; 3º) que age com presteza, que faz de forma rápida o que faz; um espírito, um homem ativo; 4º) que exprime a ação, verbo ativo” (CONDILLAC, 1951, p. 22).

CAPÍTULO I

O problema da gênese da atividade mental no *Tratado*

Como já mencionado, Condillac assume no *Tratado* uma posição anti-inatista radical em relação a Locke. Isso significa dizer que o filósofo recusa como ponto de partida uma atividade mental inata. No entanto, vimos que o autor não só aceita como reivindica em carta a Potocki a atividade como característica da vida mental. Diante disso, perguntamos: como o autor explica a origem da respectiva atividade e o seu papel na constituição dos conhecimentos? Não se trata de uma questão fácil. Em primeiro lugar, porque o filósofo não discute de maneira direta o problema da atividade mental. Em segundo lugar, por não haver consenso entre os comentaristas acerca da resposta à questão colocada, pois o texto condillaciano dá margem a diferentes interpretações sobre a origem da respectiva atividade. Em particular, encontramos na bibliografia secundária duas perspectivas distintas e excludentes de interpretação para justificar a origem da atividade mental, nomeadas aqui de empirista e inatista. No presente capítulo pretende-se destacar e examinar ambas as posições. Iniciaremos com a perspectiva empirista.

1.1 A interpretação empirista sobre a gênese da atividade no *Tratado*

Para cumprir o proposto na presente seção, tomamos como ponto de partida da investigação as notas de Le Roy¹³ apresentadas à edição das obras filosóficas completas de Condillac. Em especial, encontramos aí os elementos teóricos necessários para introduzir o problema da atividade mental no *Tratado*. A esse respeito, o comentarista observa que a atividade mental tal como reivindicada pelo filósofo em carta a Potocki, não é invocada habitualmente no *Tratado*. Isto é, o autor não fala diretamente sobre uma atividade que há em nós e que opera sobre as sensações extraindo delas ideias e faculdades. Nessa obra, nos diz Le Roy, “Condillac fala em uma *ação das nossas faculdades*, mas a explica por uma combinação das nossas impressões afetivas de prazer e dor com os conteúdos de nossas sensações” (*grifos nossos*) (LE ROY, 1948, p. 553). O comentarista salienta, em primeiro lugar, que o filósofo não trata em sua investigação genética sobre a atividade mental de maneira direta e explícita, mas que se refere à ação das faculdades; em segundo, que a combinação entre os conteúdos

¹³ Responsável por preparar e estabelecer o texto crítico a edição das obras completas de Condillac: 1947 - 1951. Atualmente está em curso a confecção de uma nova edição crítica das obras completas do filósofo pela editora Vrin sob coordenação de Aliénor Bertrand.

das sensações e a maneira agradável ou desagradável com que eles nos afetam, permite pensar a origem da atividade mental enquanto ação das faculdades¹⁴ no *Tratado*.

Para Condillac as sensações distinguem-se em simples e compostas – a especificidade de cada uma dessas mantém relação com a variedade de órgãos sensíveis afetados na experiência atual. Segundo o autor, as sensações são constituídas de um conteúdo específico – cor, sabor, cheiro, som ou solidez e uma qualidade comum prazer/dor. Em última instância, elas contêm o *princípio explicativo* do desenvolvimento das ideias e capacidades mentais do sujeito – a estátua. Sobre isso, nos diz o filósofo:

O princípio que determina o desenvolvimento de suas faculdades é simples; está encerrado nas próprias sensações: pois, sendo todas necessariamente agradáveis ou desagradáveis, a estátua tem interesse em gozar daquelas e se furtar a estas. Ora, convenceros-ei de que este interesse basta para dar lugar às operações do entendimento e da vontade. O juízo e a reflexão, os desejos, as paixões não são nada mais que a sensação que se transforma de diferentes maneiras. Por isso pareceu-nos desnecessário supor que a alma recebesse prontamente da natureza todas as faculdades de que é dotada. A natureza nos dá órgãos para nos advertir, através do prazer, sobre aquilo que devemos buscar e, através da dor, sobre aquilo que devemos fugir. Mas ela se detém aí; e deixa a experiência o encargo de nos fazer contrair os hábitos e concluir a obra que ela começou (CONDILLAC, 1993, p. 56).

Na citação acima nos interessa destacar, em primeiro lugar, que o filósofo toma as sensações como os elementos simples da constituição da vida mental. Aqui se observa de maneira direta em que medida a sua filosofia se insere no paradigma metodológico de Newton uma vez que ele considera o mundo físico como algo constituído por elementos simples irreduzíveis (átomos). Esses, por sua vez, compõem o sistema ou o mundo que funciona com base na força gravitacional ou lei de atração. A força de atração gravitacional é o princípio ou lei geral que regula o comportamento dos corpos permitindo, em última instância, explicar os fenômenos mecânicos. De maneira análoga ao que realiza o pensador inglês, Condillac aplica esse modelo explicativo ao âmbito mental¹⁵. Assim, ele parte da observação da experiência humana para encontrar os elementos simples (sensações) constitutivas do sistema do homem (ideias e faculdades mentais) que se desenvolvem e operam em função do princípio do prazer e da dor. O âmbito mental enquanto sistema encontra no princípio do prazer e da dor sua

¹⁴ A atividade mental identificada com a ação das faculdades derivada da combinação do par prazer/dor, como veremos ao longo do capítulo, não é a única maneira possível de compreender a atividade mental do *Tratado*.

¹⁵ O século XVIII – nos diz Monzani – viverá sob o fascínio dessa síntese admirável e partindo do princípio de que se há leis em algum domínio deve haver em toda parte, sua grande obsessão foi encontrar para o domínio espiritual algo similar ao papel da gravitação, isto é, um princípio unitário que desse conta dessa massa complexa de fenômenos que denominamos humanos. Faltava um Newton das ciências humanas, para falar anacronicamente (MONZANI, 1993, p. 8).

chave explicativa. “É, pois, das sensações que nasce todo o sistema do homem: sistema completo cujas partes estão todas ligadas e se sustentam mutuamente” (CONDILLAC, 1993, p. 35).

Em segundo lugar, é necessário enfatizar ainda com base no trecho acima destacado que o filósofo considera o prazer e a dor enquanto orientadores naturais da experiência. Dessa perspectiva, a origem da atividade mental como sugere Le Roy, residiria nas sensações, em especial, nas qualidades prazer e dor que se constituem em princípio. Assim, não haveria desde o começo da experiência uma atividade mental autônoma e independente das sensações. O que há de início é uma completa passividade da alma. É somente a partir das sensações de prazer/dor que se desenvolvem, segundo o filósofo, todas as ideias e operações da alma. Pois, sendo todas as sensações agradáveis ou desagradáveis “a estátua tem interesse em gozar daquelas e se furtar a estas” – observar a influência desse princípio “é o único meio de estudar a nós mesmos” (CONDILLAC, IV, 1993, § 3, p. 242).

Sobre o anterior, Bertrand, faz notar que Condillac fornece no *Tratado* um valor novo para um princípio já conhecido. “(...) Não é uma questão apenas para afirmar que os seres vivos fogem da dor e buscam o prazer, mas de mostrar que o prazer é um princípio suficiente para explicar a geração de todas as operações da alma” (BERTRAND, 2002, p.38). A condição de princípio explicativo do desenvolvimento das ideias e capacidades mentais outorgada pelo filósofo ao par prazer/dor fundamenta a tese de Lefèvre da afetividade enquanto princípio da atividade no *Tratado*. Para esse comentarista, “(...) a *mola dos seus conhecimentos é o prazer e a dor, felicidade e infelicidade sem o quais ela – a estátua – nada seria. A afetividade em Condillac é o princípio da atividade (...)*” (grifos do autor) (LEFÈVRE, 1966, p. 50). A tese de Lefèvre, semelhante a da de Le Roy, possui a vantagem teórica, em termos empiristas, de ajudar a compreender a origem da atividade mental no *Tratado* a partir da alternância entre prazer e dor, isto é, com base na experiência. Dar conta da atividade mental nesses termos é parte importante do projeto intelectual condillaciano que visa renovar e ultrapassar a explicação de Locke acerca da alma humana – em particular, a perspectiva inatista da atividade reflexiva.

Para captar o sentido exato e ilustrar o que Lefèvre quer expressar com a tese da afetividade enquanto princípio da atividade em Condillac é necessário considerarmos a ficção da estátua proposta pelo filósofo em seu momento inicial. Nesse sentido, não podemos perder de vista que diferentemente de Locke, para quem as ideias derivam tanto dos sentidos quanto da reflexão, Condillac busca explicar a gênese das ideias e capacidades operativas com base apenas nas sensações. Assim, refletir, duvidar, recordar, comparar, pensar, etc. não são

consideradas capacidades inatas e sim adquiridas. “O juízo e a reflexão, os desejos, as paixões não são nada mais que a sensação que se transforma de diferentes maneiras” (CONDILLAC, 1993, p. 56). O conceito de *sensação transformada* é peça importante na sua explicação sobre a gênese das ideias e capacidades mentais. Mas, o que significa dizer que ideias e faculdades são sensações transformadas? As sensações seguem se transformando em ideias e faculdades através de um processo automático e passivo ou, pelo contrário, a origem das mesmas se encontra subordinada a uma atividade do espírito que intervém sobre as sensações recebidas passivamente? Condillac não responde a essas questões de maneira direta e explícita. O problema reside em que sem dar conta dessas questões, não se termina de entender a explicação condillaciana da gênese das ideias e faculdades.

Segundo a ficção, a vida mental da estátua começa exatamente no momento em que o filósofo retira a camada de mármore que encobre o sentido do olfato que ocasiona a primeira sensação. Nessa fase do experimento mental, ela encontra-se limitada ao uso desse sentido. Por essa razão, os conhecimentos que adquire devem restringir-se aos odores. Dada essa circunstância, o filósofo imagina a hipótese em que é apresentada uma rosa para a estátua. “Se nós lhe apresentarmos uma rosa, ela será para nós uma estátua que cheira uma rosa; mas para si, ela não será senão o próprio odor dessa flor” (CONDILLAC, I, 1993, § 2, p. 63). As consequências cognitivas desse tipo de atenção revelam a consciência¹⁶ em um nível elementar que, no interior da perspectiva genética adotada pelo autor, ainda não é possível à estátua diferenciar o *eu* do *não eu*. Condillac não estabelece uma distinção entre sentir e a consciência de sentir.

Nesse caso, cabe indicar, como já observado por Baertschi que, do ponto de vista condillaciano, não haveria “sensações inconscientes” já que “o *eu* não se identifica com a consciência”. A consciência precede o *eu*, pois, “a atenção já é consciente, e ela pode existir antes da comparação”. Em última análise, o comentarista salienta que para Condillac, “a consciência é uma característica de toda sensação – ela está ligada com a tonalidade afetiva, - e não é de início um atributo do *eu*” (BAERTSCHI, 1984, p.340). Portanto, ao experimentar um cheiro a estátua é o próprio cheiro. Como salientado por Condillac, os odores percebidos “não passam de suas próprias modificações ou maneiras de ser” (CONDILLAC, I, 1993, § 2, p. 63). Não há para a estátua nesse momento consciência de si¹⁷. Isto é, ela não sabe que possui um corpo, muito menos que os odores que vivencia derivam de um objeto específico.

¹⁶ Sentir é sinônimo de consciência em Condillac (CONDILLAC, IV, 1993, p.233).

¹⁷ Voltaremos a essa questão no terceiro capítulo da dissertação.

As sensações ocasionadas pelo olfato não possuem qualquer valor objetivo ou referencial, apenas apresentam qualidades capazes de alterar o sentimento, ou melhor, o modo de ser da própria estátua.

Se o odor lhe afeta de modo agradável, é gozo, caso afete de modo desagradável, é sofrimento. Nesse momento da análise, a atenção apresentada pela estátua deve ser entendida enquanto *atenção passiva* derivada da receptividade passiva própria dos órgãos sensíveis. Esse tipo de atenção indica uma primeira etapa de *transformação da sensação* que fixa as condições de possibilidade para o desenvolvimento da memória. Nessa direção, o filósofo considera que as sensações não escapam inteiramente assim que o corpo odorífero deixa de atuar sobre o olfato, “a atenção concedida retém esse odor. Dessa maneira, resta uma impressão mais ou menos forte, conforme a própria atenção tenha sido mais ou menos viva, eis a memória” (CONDILLAC, 1993, I, § 6 p. 65) – essa capacidade de retenção das sensações tal como aparece na redação do texto condillaciano é problemática uma vez que a mesma parece sugerir a existência de sujeito rudimentar como polo unificador das vivências capaz de reagir (ativo) desde os primórdios da experiência às sensações recebidas passivamente pelo espírito. Porém, diferentemente dessa perspectiva, também poder-se-ia pensar inicialmente uma dinâmica das próprias vivências sem que haja necessariamente um sujeito com a intenção de lembrar. Nesse caso, a capacidade de retenção poder-se-ia explicar em função da própria constituição da sensação (que apresenta conteúdo específico e uma qualidade comum, agradável ou desagradável). Isto é, o organismo frui as sensações mais agradáveis em detrimento das desagradáveis – o prazer é polo/força de atração. Desse ponto de vista, a filosofia condillaciana traz consigo um pano de fundo biológico, em um primeiro momento é o organismo e/ou a natureza que pensa e não o sujeito com suas intenções.

Engendradas essas primeiras capacidades – atenção, memória – monta-se o circuito através do qual é possível identificar a origem da atividade enquanto ação das faculdades no *Tratado*. A estátua é ativa quando lembra uma sensação “porque tem em si a causa que lhe recorda, ou seja, a memória”. Por outro lado, ela é passiva quando experimenta uma sensação, “porque a causa que a produz está fora dela, ou seja, nos corpos odoríferos que agem sobre seus órgãos” (CONDILLAC, 1993, I, § 11 p. 67). Constituída a memória – enquanto capacidade que permite conservar e evocar ideias – Condillac faz nascer a atividade na vida da estátua. A memória é forma ativa da atenção, o ato de evocar sensações já é a própria capacidade em ação. Para destacar o vínculo entre atividade mental e afetividade como propõe Lefèvre, a passagem a seguir do *Tratado* é decisiva:

Quando ela tiver notado que pode deixar de ser o que é, para voltar a ser o que foi, veremos seus desejos nascerem de um estado de dor, que ela irá comparar a um estado de prazer que a memória lhe lembrará. É por este artifício que o prazer e a dor são o único princípio¹⁸ que, determinando todas as operações de sua alma, deve elevá-la gradualmente a todos os conhecimentos de que é capaz (...) (CONDILLAC, 1993, I, § 4 p. 65).

Com base no trecho citado, nota-se que devido à memória torna-se possível perceber a alternância entre prazeres e dores e, mais do que isso, comparar estados agradáveis e desagradáveis. Portanto, da alternância e comparação entre tais estados, ou melhor, do contraste entre prazer/dor, Condillac extrai a gênese da *atividade mental* na estátua. Com a memória, a capacidade de atenção se especializa: ela assume de maneira estrita uma dimensão seletiva cujo fim é o prazer, trata-se, portanto, de evitar a dor e procurar a obtenção de prazer através da fruição daqueles estados mentais experimentados enquanto agradáveis. Graças ao princípio – do prazer e da dor – a estátua é retirada da sua condição passiva, caracterizada pela recepção das sensações. Dito isto, temos o sentido da afetividade enquanto “*princípio da atividade*” tal como defende Lefèvre (LEFÈVRE, 1966, p. 50). Nesse caso, nota-se que o par prazer/dor condiciona a atividade mental identificada nesse momento com a ação das faculdades. Dessa perspectiva, salienta-se que a atividade mental como ação das faculdades é diferente da atividade reflexiva orientada às próprias ideias e vivências. A reflexão parece caracterizar um tipo especial de atividade que consiste em voltar o pensamento sobre as próprias sensações extraindo das mesmas, conhecimentos. Com efeito, a leitura cuidadosa do texto condillaciano permite questionar não apenas a gênese da atividade, mas também a própria noção de atividade mental. Uma vez estabelecida a gênese da atividade mental a partir da memória, o filósofo evidencia em que medida prazer e dor operam como primeiro móvel das capacidades mentais. Isso significa dizer que todos os nossos atos mentais como atentar, recordar, imaginar, comparar, julgar, refletir, etc. funcionam com base nesse princípio. Doravante, nos interessa mostrar a atividade identificada com ação das capacidades mentais tomando o par prazer/dor como princípio.

Como vimos, o filósofo explica a origem da atividade mental com base na memória. Para ele a memória é caracterizada como uma “sequência de ideias que se conectam entre si respeitando a ordem e sucessão da experiência. As sequências de ideias formam cadeias e essa ligação fornece os meios de passar de uma ideia à outra” (CONDILLAC, 1993, I, § 20, p.69).

¹⁸ No *Tratado dos sistemas*, Condillac define o princípio “como um fato bem constatado” (CONDILLAC, 1973, p. 11). Com efeito, no *Tratado das sensações*, o princípio que determina o desenvolvimento de todas as faculdades é simples. Está encerrado nas próprias sensações: pois, sendo todas necessariamente agradáveis ou desagradáveis, a estátua tem interesse em gozar daquelas e se furtar a estas (CONDILLAC, 1993, p. 56). Ou seja, prazer e dor atuam enquanto princípios que condicionam o desenvolvimento das ideias e faculdades.

É próprio dessa capacidade o poder de conservar e evocar sensações. A partir das primeiras experiências o prazer e a dor passam a operar como princípio da seleção e determinação da atenção. São dois fatores responsáveis por pô-la em atividade. O primeiro, “a vivacidade de um bem que a estátua não possui mais”; o segundo, “o parco prazer da sensação atual, ou a dor que a acompanha” (CONDILLAC, 1993, I, § 27, p.72). Já constituída, a memória entra em atividade evocando sempre que uma vivência lhe impõe certo grau de desconforto ou sofrimento. Diante de uma situação dessas, a estátua lembra que experimentou sentimentos ou estados mentais mais prazerosos que devem ser repetidos. Nesse caso, nota-se em que medida prazer e dor são responsáveis por colocar essa capacidade em ação – aqui estamos diante do caso particular da memória usado como modelo. Contudo, é importante não perder de vista que para o filósofo o par prazer e dor caracteriza o princípio de toda vida mental.

Com base no ato de evocar sensações o filósofo apresenta no curso de sua investigação a distinção entre memória e imaginação. No que concerne a essa distinção, diz ele:

Ora, ela conserva o nome de memória quando lembra as coisas apenas como passado; e toma o nome de imaginação quando as relembra com tal força que parecem presentes. A imaginação assim existe em nossa estátua da mesma maneira que a memória; e essas duas faculdades diferem apenas em grau. (CONDILLAC, 1993, I, § 29, p. 73).

A partir do fragmento acima, nota-se que para o autor a gênese da imaginação deriva efetivamente da memória. A memória, ao evocar lembranças as atualiza de maneira fraca enquanto passadas, trata-se, portanto, de uma sensação da qual resta uma ligeira lembrança. Entretanto, quando se trata de uma lembrança que ganha em intensidade, cujo resultado permite à estátua vivenciar algo como se fosse presente, temos aí à imaginação. “A memória é o começo de uma imaginação que ainda tem pouca força; a imaginação é a própria memória que atingiu toda a vivacidade de que é suscetível” (CONDILLAC, 1993, I, § 29, p. 73). Assim, observa-se que memória e imaginação diferem tanto em relação ao grau de vivacidade quanto à ordem de organização das ideias, já que as ligações entre essas ocorrem de maneira específica em cada uma dessas. Como dito, a memória forma cadeias de ideias de acordo à ordem e sucessão da experiência. A imaginação, por sua vez, opera com as ideias que estão dispostas nas cadeias formadas pela memória.

A finalidade da imaginação é o prazer, tem essa característica em comum à memória. No entanto, se diferenciam pelo fato da imaginação guiada pelo prazer não respeitar a ordem das ideias estabelecidas pela memória. A imaginação, ao evocar ideias, busca aquelas mais agradáveis independentemente da sua localização na cadeia. Dessa maneira, ela altera a

ordem fixada pela memória formando novas cadeias de ideias, dando a essas uma nova organização. Nesse aspecto, nota-se uma dinâmica de ligação entre ideias que ocorre na imaginação diferente daquela que ocorre na memória, cujas primeiras séries associativas, de acordo à ordem e sucessão da experiência, se dão de maneira passiva. A distinção fundamental na ligação entre ideias nessas capacidades é definida pela liberdade com que a imaginação opera – aqui é simplesmente não seguir a ordem em que as sensações originárias foram oferecidas a experiência. A singularidade da imaginação está vinculada ao poder dessa capacidade de combinar ideias à sua maneira, o que coloca em destaque seu potencial criativo. Memória e imaginação diferem, mas é interessante salientar que ambas operam em vista ao prazer. Contudo, o exercício da segunda somente é possível uma vez formada a primeira.

Sobre a imaginação, Takesada defende que na filosofia condillaciana essa capacidade pode ser considerada como germe de um princípio de liberdade da alma em relação aos objetos. Para ele, o começo da liberdade no homem tem relação direta com a imaginação enquanto capacidade que permite ligar conjuntos distintos de ideias (TAKESADA, 1982, p. 50). Nesse caso, a liberdade é caracterizada pelo poder que tem a imaginação de escapar do fluxo de sensações que constroem a alma – para Condillac, “mil fatos comprovam o poder da imaginação sobre os sentidos. Um homem muito ocupado com um pensamento não vê os objetos que estão sob seus olhos, não ouve o som que chega aos seus ouvidos” (CONDILLAC, 1993, I, p. 111). Por não operar subordinada às sensações atuais no aqui/agora é que a imaginação pode evocar sensações passadas e representar algo com grau de vivacidade mais intenso que aquele ocasionado pelos órgãos sensíveis.

Por fim, cabe indicar no texto condillaciano, segundo as observações de Takesada, uma diferença nos tipos de imaginação e no grau de atividade próprio de cada uma dessas. Considerando a diferenciação proposta pelo comentarista, temos no texto de Condillac dois tipos de imaginação. A imaginação I que operaria tornando presentes os objetos – e sentido próximo da memória evocativa – e, por outro lado, a imaginação II que consiste em operar combinando diferentes sensações. “A imaginação II seria um poder mais ativo que a imaginação I e, sobretudo, um poder criador” (TAKESADA, 1982, p. 51). Na imaginação I, estamos diante de uma “atividade de reprodução”; trata-se de apresentar percepções conhecidas “em circunstâncias particulares anteriores. A ligação não é livre” (loc.cit.). Diferentemente dessa, na imaginação II combinam-se livremente as ideias simples para formar noções complexas (loc.cit.).

Com base no anterior, fica estabelecido que com a memória e a imaginação tenha-se, pois formas ativas da atenção que permite à estátua lembrar-se das sensações enquanto passadas, pois, como defendido pelo autor, *a estátua é ativa* quando recorda de uma sensação porque tem em si a causa que lhe recorda. Esse tipo de atenção difere da *atenção passiva* ocasionada pelos órgãos sensíveis que apresentam as sensações no presente. De posse desses dois tipos de atenção, o filósofo faz surgir na estátua a capacidade de comparação, pois, para ele, comparar é conceder atenção a duas ideias simultaneamente (CONDILLAC, 1993, I, § 14, p. 67). A estátua compara sensações passadas (trazidas pela memória) com sensações presentes.

Designada a capacidade de comparação, Condillac destaca a gênese de um tipo de juízo a nível perceptivo¹⁹ enquanto atividade elementar do espírito derivada da comparação entre as sensações atuais e sensações passadas. Pois, nos diz o abade, um juízo nada mais é do que “a percepção de uma relação entre duas ideias comparadas” (CONDILLAC, 1993, I, § 15, p. 68). Aqui, temos, pois, a origem do juízo enquanto uma operação mental não discursiva. Nesse caso, o julgamento tal como apresentado pela estátua, explica-se não já como afirmação ou negação que pressupõem uso da linguagem instituída, mas como uma espécie de superposição/comparação de imagens que estabelece a relação entre essas. Essa definição do juízo perceptivo como atividade de comparação parece sugerir, ainda que de maneira incipiente, certa operação reflexiva enquanto um retorno do pensamento sobre os conteúdos mentais – a rigor, qualquer atividade comparativa parece encerrar atividade reflexiva. No entanto, essa atividade que vem a caracterizar o julgamento, ainda não permite à estátua distinguir o *eu do não eu* o que seria próprio de uma capacidade reflexiva completamente estabelecida. Nesse particular, pode-se dizer que, nesse momento da exposição genética, faltam algumas condições básicas que possibilitariam – como veremos mais adiante – o desenvolvimento pleno da capacidade reflexiva e conseqüentemente a diferenciação entre *eu e não eu*.

Com base no antecedente, é necessário dizer que comparação e juízo não escapam ao princípio do prazer/dor. No caso em que a estátua compara sensações agradáveis com as desagradáveis e busca vivenciar as primeiras em detrimento dessas últimas, é sempre o par prazer/dor que opera como fim da seleção. Em todo caso, prazer e dor atuam como

¹⁹ Bertrand, em seu verbete *julgamento*, observa que Condillac distingue dois níveis de juízo: o perceptivo e o afirmativo que depende de signos instituídos (BERTRAND, 2002, p. 21). No *Tratado*, o filósofo trata apenas dos juízos do primeiro tipo. A rigor, nessa obra o abade não discute questões em torno da linguagem, condição necessária para falarmos em juízos afirmativos.

orientadores naturais da experiência. Por ocasião desses a estátua aprende quais estados mentais contribuem para sua felicidade e quais lhe causam sofrimento. A capacidade de comparação engendra ainda a gênese da necessidade no âmbito mental. Condillac não nega o corpo e suas necessidades enquanto tal, mas ocupa-se apenas das necessidades registradas na mente/alma. As necessidades naturais da estátua, isto é, as necessidades a nível corporal, como observa Quarfood, tem suas raízes dentro da constituição fisiológica do indivíduo. Essa consideração não contradiz a tese condillaciana acerca da alma vazia. Somente a alma da estátua é uma tábula rasa. Mesmo com uma dimensão orgânica inata, as “necessidades constituem uma gênese” (QUARFOOD, 2002, p. 148). Sobre a gênese da necessidade e sua relação com a atividade de comparação, o filósofo nos diz que:

Todas as vezes que está mal ou menos bem, 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 conhecimento que ela tem de um bem, cujo gozo julga necessário.

Portanto, ela conhece necessidades apenas porque compara a dor que sofre com os prazeres que gozou. Retirai-lhe a lembrança desses prazeres, e ela estará mal, sem suspeitar que tenha alguma necessidade: pois, para sentir a necessidade de uma coisa, é preciso ter algum conhecimento dela. Ora, na suposição que acabamos de fazer, ela não conhece outro estado além daquele em que se encontra. Mas quando se lembra de um estado mais feliz, sua situação presente logo lhe faz sentir a necessidade dele. É assim que o prazer e a dor sempre determinarão a ação de suas faculdades (CONDILLAC, 1993, I, § 25, p. 71).

A chave para entendermos como as necessidades derivam da experiência é dada pela capacidade de comparação. Essa capacidade torna possível falar das necessidades no âmbito mental. Pois, ao vivenciar experiências desagradáveis, a memória lembra sensações passadas. Ao comparar os estados agradáveis e desagradáveis ela busca repetir os primeiros. Sobre isso, Quarfood comenta que para a estátua “a necessidade é ligada à ideia de que qualquer coisa necessária lhe falta, e essa ideia só é possível pela combinação do princípio do prazer e dor com a memória” (QUARFOOD, 2002, p. 132). Diante disso, podemos notar que a necessidade caracteriza uma ação das capacidades mentais subordinada ao par prazer/dor. Em resumo, para o autor, a dinâmica entre prazer/dor é responsável por engendrar as primeiras necessidades da estátua. Após assinalar a origem das necessidades, algumas considerações sobre a noção de desejo.

A necessidade é uma espécie de desconforto que indica para estátua que algo lhe falta. Sendo assim, o autor vai definir o desejo enquanto “ação das faculdades em direção daquilo que se sente falta” (CONDILLAC, 1993, I, § 1, p.79) – que nesse primeiro momento só pode ser das suas maneiras de ser vivenciadas como agradáveis. Não pode buscar objetos uma vez

que ela ainda não sabe a que deve suas sensações. O aspecto que aqui nos interessa notar é a caracterização do desejo como ação das faculdades. O desejo de fruir algo surge vinculado à necessidade de sair de um estado desagradável em direção a outro mais agradável. Nesse processo a memória desempenha papel decisivo. Cabe a ela o poder de lembrar os estados anteriormente vividos e pôr o organismo em busca do apetecido. Se a necessidade surge para a estátua enquanto falta, o desejo aparece como uma atividade que visa sanar o desconforto que a própria necessidade suscita. Sendo assim, o desejo é condição de possibilidade da paixão, entendida enquanto um desejo que domina frente à privação de um bem que se julga necessário. A paixão diz respeito a esse desejo que se impõe e domina a estátua. “A paixão é um desejo que não permite ter outros, ou que pelo menos é o mais dominante” (CONDILLAC, 1993, I, § 3, p. 79). Domina a tal ponto que todas as capacidades operativas da estátua se ocupam exclusivamente dele. Em outras palavras, a intensidade com que a paixão afeta, põe todas as capacidades em ação.

As sensações agradáveis ou desagradáveis configuram ainda as capacidades de amar ou odiar da estátua. “*Amar* é sinônimo de gozar ou desejar, e que *odiar* é igualmente de sofrer mal-estar, descontentamento na presença de um objeto” (CONDILLAC, 1993, I, § 5, p. 80). Amar e odiar são capacidades ligadas às sensações de prazer e dor. Não podemos esquecer que a estátua ainda não tem qualquer conhecimento dos corpos, portanto ela ama ou odeia apenas suas maneiras de ser.

Por fim, ainda na primeira parte do *Tratado*, o autor apresenta a gênese da vontade. Sobre essa, assinala que diante das lembranças de ter satisfeito alguns de seus desejos, a estátua julga que poderá satisfazer todos os outros. O sentido da concepção condillaciana de vontade²⁰ fica claro na seguinte passagem, diz ele: “não conhecendo obstáculos que se impõem a isso (...) ela não se limita a desejar, ela quer, pois se entende por *vontade* um desejo tão grande e absoluto que pensamos que uma coisa desejada está em nosso poder” (CONDILLAC, 1993, I, § 9, p. 81).

As considerações feitas até aqui visaram realizar uma síntese de como o autor explica a gênese das faculdades do entendimento e da vontade com base nas sensações e movidas pelo par prazer/dor constituídos em princípio. Dito isto, cabe algumas considerações sobre o

²⁰ O termo vontade possui em Condillac dois sentidos distintos. O primeiro seria o sentido próprio que caracteriza o desejo de uma coisa que julgamos e consideramos em nosso poder, seja porque consideramos possuir os meios de lhe obter, seja porque nós temos direito; o segundo seria um sentido mais amplo, que designa todas as operações que se originam da necessidade, por diferença com o entendimento que designa as operações que nascem da atenção (BERTRAND, 2002, p. 56.). Para o autor, os filósofos erram quando realizam abstrações como se a alma fosse dividida em faculdades distintas. Isso significa dizer que vontade e entendimento “não são senão sensações transformadas, reportadas por abstração seja ao sentimento agradável ou desagradável, seja as capacidades representativas” (loc.cit.).

debate acerca da vontade que Monzani retoma em seu livro *Desejo e prazer na idade moderna* (2011). De acordo com ele, as concepções condillacianas acerca da vida passional do sujeito deram margem entre os críticos a duas grandes linhas de interpretação. A primeira, denominada voluntarista, tem em Cassirer, seu maior representante. A segunda e também a mais difundida, defendida por J. Deprun pode ser denominada de intelectualista (MONZANI, 2011, p. 243).

A tese de Cassirer considera que dado que o estado original da estátua é determinado pelo mal-estar, o motor originário do espírito não reside na representação e sim no desejo ou esforço de sair desse estado. Dessa perspectiva, “a vontade deixa de ser causada pela representação, passando esta na verdade, a ser causada por aquela” (loc. cit.). Nesse sentido, Monzani defende a tese de que Condillac seria o primeiro a postular uma atitude “voluntarista, cujos rastros seguem até a filosofia de Schopenhauer” (loc.cit.). Diferentemente desta, a segunda linha de interpretação tem na argumentação de J. Deprun a ideia de que o desejo surge do mal-estar e este último nada mais seria do que a privação de um objeto primeiramente julgado agradável, então o juízo e, portanto, o campo da representação, destaca Monzani – é primordial. Desse ponto de vista, o filósofo seria “herdeiro de uma postura intelectualista”. Nesse caso, acrescenta ele, “seria melhor inverter a formula de Cassirer e dizer que, em Condillac, a vontade é causada pela representação” (MONZANI, 2011, p. 243 e 244). Diante das linhas de interpretação mencionadas, Monzani sugere uma hipótese de leitura que busca, em última instância, conciliar ambas as perspectivas. A sua análise distingue dois níveis na questão.

O primeiro desses, “respeita a ordem genética – do *Tratado* –, o mal-estar e o esforço são realmente originários” (MONZANI, 2011, p. 244). De início, não há para a estátua, um objeto representado, na falta do qual orientaria seu desejo e ação – o desejo é constituído a partir da experiência. Para ele, essa maneira de pensar se adequaria melhor com a tese condillaciana sobre o primado do prazer e da dor na constituição do desejo do sujeito (loc.cit.). O segundo nível da questão, considera já estabelecido o circuito da necessidade e desejo “quer dizer, que já tinha havido a ligação ao campo representacional adequado então, e só então, a representação do objeto passa funcionar como o polo que aciona tanto a necessidade quanto o desejo” (MONZANI, 2011, p. 244). Nesse caso, o exame do comentarista busca mostrar que a constituição do circuito como algo teleologicamente orientado é simultâneo à introdução do campo representacional que agora exerce o primado. Contudo, o que deve ficar claro é que o respectivo campo “é construído e derivado. Ele superpõe-se a um solo mais originário onde o campo representacional é instaurado e não

instaurador” (loc.cit.). Com base nessas observações, o comentarista defende que a posição de Cassirer seria mais próxima da intenção de Condillac no *Tratado* – nesse sentido, estamos de acordo e seguimos Cassirer e Monzani.

Com base no anterior, Monzani defende que há um primado do âmbito prático sobre o teórico no *Tratado*²¹. Ao examinar a concepção de vida passional na modernidade, o autor identifica uma reviravolta operada por Condillac no livro citado. Em particular, o texto condillaciano joga contra um pressuposto central na filosofia clássica. Nas palavras do comentarista: “deixa-se definitivamente de se pensar na preexistência de um bem objetivo do qual o sujeito deve necessariamente acercar-se e abandona-se também a tese correlata do primado representacional sobre o volitivo” (MONZANI, 2011, p. 250). Em contrapartida, todo domínio da vida mental se encontra subordinado ao princípio do prazer. “Todo domínio do entendimento, todo plano teórico é subordinado a tal princípio. O teórico é derivado” (MONZANI, 2011, p. 251). Em um primeiro momento o que há é um predomínio dos conhecimentos práticos e sua utilidade em detrimento dos conhecimentos teóricos. No *Tratado*, como assinalado por Cassirer, a ordem lógica das nossas ideias deriva de uma espécie de espelho ou de reflexo de ordem biológica. Sendo assim, “aquilo que nos parece importante se dá menos em função da “essência” das coisas e mais em função do nosso interesse, da sua utilidade que contribui para nossa conservação” (CASSIRER, 1997, pg. 149).

Até aqui, nota-se que com base nas sensações simples de cheiro ocasionadas pelo olfato, o filósofo expõe o desenvolvimento das capacidades operativas da estátua, com exceção da capacidade reflexiva. Isso significa dizer que, restrita ao olfato, a estátua ainda não é capaz de voltar o pensamento sobre os próprios conteúdos psíquicos ligados à consciência do corpo próprio, nem a pensar em termos de objetos exteriores – abordaremos o estatuto da reflexão em Condillac no segundo e no terceiro capítulo da dissertação.

Por outro lado, é possível observar em que medida para Condillac prazer e dor determinam a atividade mental concebida como a ação das capacidades mentais da estátua. De acordo com as interpretações de Lefèvre e Le Roy essa noção de atividade mental, tal qual explicitada, parece não apresentar qualquer incompatibilidade com o empirismo condillaciano. Em outras palavras, trata-se de uma atividade cuja origem se encontra explicada a partir da experiência da alternância entre prazer/dor.

²¹ Voltaremos sobre essa questão no terceiro capítulo da dissertação.

Todavia, essa não é a única maneira possível de entender a origem da atividade no *Tratado*. Como veremos na próxima seção, alguns comentaristas do texto condillaciano falam em uma atividade mental inata ou originária. Para introduzir outra maneira de pensar a atividade mental e, conseqüentemente, problematizar o estatuto empírico da mesma no *Tratado*, é interessante considerarmos a nota em que Condillac faz referência ao *princípio de ação* denominado por ele de *força* identificada com uma atividade mental consciente.

1.2 A interpretação inatista acerca da gênese da atividade mental no *Tratado*

Ainda na primeira parte do *Tratado*, Condillac introduz uma nota em que afirma haver em nós um *princípio de ação* denominado de força. A noção de força, como dissemos, dá margem entre os comentaristas do texto condillaciano a uma interpretação a favor do inatismo no que concerne à explicação sobre a origem da atividade mental. Para destacar essa perspectiva, é interessante examinarmos o que diz o autor na nota mencionada. Sobre isso, afirma o filósofo:

Há em nós, um *princípio de nossas ações*, que sentimos, mas não podemos definir: é chamado de *força*. Somos igualmente ativos em relação a tudo o que essa força produz em nós ou fora de nós. Somos ativos, por exemplo, quando refletimos ou movemos um corpo. Por analogia, somos em todos os objetos que produzem alguma mudança uma força que conhecemos ainda menos, e somos passivos em relação às impressões que eles exercem sobre nós. Assim, um ser é ativo ou passivo conforme a causa do efeito produzido esteja nele ou fora dele (*grifos nossos*) (CONDILLAC, 1993, I, p. 111).

A partir do trecho citado, observa-se que Condillac admite haver em nós um *princípio de ação* denominado de força. A rigor, trata-se de uma força que se expressa no âmbito mental e no físico. Um exemplo de atividade e força mental é quando refletimos; por outro lado, um exemplo de atividade e força física é quando movemos um corpo. Dessa perspectiva, o *princípio de ação* enquanto *força*, para alguns dos autores que mencionaremos, sugeriria uma causalidade da atividade mental que não se explica a partir da alternância entre prazer/dor. Essa maneira de compreender a atividade mental, por exemplo, está na base da interpretação de Quarfood apresentada no seu livro *Condillac a estátua e a criança* (2002). O ponto de partida da análise realizada pela comentarista fundamenta-se nos esclarecimentos que o filósofo foi convidado a fazer sobre os questionamentos que surgiram ao texto da sua *Lógica* (1778). Em especial, destaca-se o de Potocki, já mencionado na introdução, que busca saber

como as sensações definidas como passivas poderiam engendrar as faculdades ativas do espírito.

Segundo Quarfood, a resposta à objeção levantada por Potocki indica que para Condillac a atividade é considerada uma “*faculdade inata*”²² do espírito humano (...), e que é nossa atividade que tira das sensações tudo aquilo que elas encerram” (*grifos nossos*) (QUARFOOD, 2002, p. 49). Dito isto, a comentarista defende a tese de que haveria um “espiritualismo latente no sensualismo próprio de Condillac. Em último lugar, ele coloca uma *força indefinível* na alma, que não se explica, mas cujos efeitos se pode notar” (grifo nosso) (loc.cit.). Isso significa dizer que no interior da proposta condillaciana subjazeria uma concepção de consciência ativa e anterior a afecção dos órgãos dos sentidos. Com efeito, haveria uma força ou causalidade do âmbito mental independentemente da afecção dos órgãos dos sentidos. Em outras palavras, não haveria uma passividade absoluta da alma.

Condillac menciona a noção de força na primeira parte do *Tratado*, mas não fornece nenhuma outra consideração sobre a mesma. Isto é, tal como apresentado, o conceito de força carece de maiores esclarecimentos no contexto da obra. No entanto, em sua *Lógica*, a relação entre força e atividade mental é clara quando ele afirma que: “não resta dúvida que esta causa²³ existe ainda que eu não possa perceber pelos sentidos; a denomino força” (CONDILLAC, 1964, p. 59). Para ele, mesmo que o nosso aparato sensorial não permita conhecê-la em si, ainda assim podemos falar sobre ela. De maneira mais precisa, quando “se observa o seu efeito, ou seja, o movimento²⁴” – *no âmbito físico e mental (acréscimo nosso)* (loc.cit.). O que está em questão nessa afirmação é a tese de que não poderíamos acessar a

²² Condillac não fala explicitamente em atividade inata como insiste Quarfood. Com essa afirmação a leitura de Quarfood parece aproximar Condillac de um Leibniz, que considera “as substâncias não podem ser concebidas na sua essência pura sem nenhuma atividade, que a atividade pertence à essência das substâncias (...)” (LEIBNIZ, 1996, p.37).

²³ Em seu *Dicionário de sinônimos*, Condillac define a causa como o que produz um efeito, e por extensão o que é ocasião, ver princípio (CONDILLAC, 1951, p. 112). Ainda no dicionário, princípio designa o que é primeiro e, por extensão, de onde uma coisa tira sua origem. Nesse sentido, princípio, causa e origem são relativos a um efeito, mas a causa marca apenas um efeito produzido, este que é ocasião; o princípio é uma causa que tira um efeito dele mesmo. A origem é uma causa remota; assim, existe entre a origem e o efeito diferentes causas intermediárias (loc.cit.).

²⁴ Para o autor movimento significa passagem sucessiva pela qual um corpo vai de um ponto do espaço a outro, e essa passagem é o efeito de uma qualidade que chamamos força, e que nós não temos nenhuma ideia. Frequentemente dá-se a essa força o nome de movimento. Distinguimos diferentes tipos de movimento (...). A direção das nossas faculdades sobre os objetos que nós pesquisamos, quando dizemos, os movimentos da vontade, movimento de piedade, do amor e em geral, os movimentos das paixões; seguir seu próprio movimento, agir ao seu próprio movimento, significa se conduzir ao seu grau, e por sua escolha. Diz-se ainda, os movimentos da eloquência, porque ela excita os movimentos na alma, quer dizer que ele revela suas paixões (CONDILLAC, 1951, p. 112).

atividade do espírito diretamente, assim como não podemos acessar a alma, e sim suas operações.

A atividade inata da alma, como quer Quarfood seria, em última instância, expressão da consciência enquanto força. Desse ponto de vista, a afirmação de uma atividade mental derivada do par prazer/dor tornar-se-ia desnecessária ou supérflua uma vez que a atividade do espírito seria explicada como efeito ou resultado de uma força que reside na alma que nós desconhecemos, mas cujos efeitos podemos notar. Essa maneira de compreender a origem da atividade mental sugere que a versão do empirismo forjado pelo filósofo no *Tratado* se revelaria menos radical do que a tese principal dessa obra propõe, uma vez que admitir uma atividade mental inata do espírito significa cair naquilo que o anti-inatismo condillaciano buscava verdadeiramente combater. Contudo, essa explicação sobre a origem da atividade proposta por Quarfood não parece a mais adequada para dar conta da questão no *Tratado*. Isso porque a comentarista não termina de demonstrar com base no texto os elementos teóricos que justificam sua tomada de posição; embora fique clara em suas observações a dificuldade do texto do autor em extrair a atividade mental da passividade primitiva da sensação.

Com uma interpretação que segue o rastro do inatismo, Picavet desenvolve um raciocínio distinto do anterior apresentado por Quarfood para explicar a gênese da atividade mental no *Tratado*. No seu estudo introdutório à versão francesa do *Tratado* (1885) ele defende que Condillac, em diferentes passagens do seu texto, “dá provas de que não suprimiu a atividade da alma” (PICA VET, 1885, p. 156). As observações desse comentarista dão forma a uma maneira de compreender a gênese da atividade mental que podemos caracterizar como virtual – no sentido que não se encontra realizada, mas é passível de realização. Para que possamos destacar essa maneira de compreender a origem da atividade, é interessante observar o que diz o filósofo no Sumário analítico do *Tratado*. Nessa parte do texto, – espécie de resumo daquilo que é exposto ao longo do livro e que antecede a leitura do mesmo – Condillac faz referência à atividade nos seguintes termos, diz ele:

Ver-se-ão essas coisas em detalhe no *Tratado das sensações*, onde se explica como, passando de necessidade em necessidade, de desejo em desejo, forma-se a imaginação, nascem as paixões, de um momento para outro a alma adquire mais atividade e se eleva de conhecimentos em conhecimentos (CONDILLAC, 1993, p. 39).

Pode-se ver nessa passagem que para o autor a alma é ativa, mais do que isso, ela adquire atividade e é com base nessa que os conhecimentos se desenvolvem. Nesse sentido, a atividade mental exerce papel fundamental na constituição dos conhecimentos. Ao comentar a

passagem acima destacada, Picavet observa que a respectiva passagem exhibe o “verdadeiro sentido” da filosofia condillaciana, ou seja: “a alma *essencialmente ativa*, mas não manifesta sua atividade por ocasião dos órgãos dos sentidos, apenas poderia manifestá-la depois de ter experimentado as sensações” (*grifos nossos*) (PICALET, 1885, p. 156). Por conseguinte, acrescenta: “Mais ainda, poderia dizer, nesse caso, que a alma desenvolve um poder novo que estava nela quando sentia, mas que ela ainda não havia exercido” (PICALET, 1885, p.156). Com base nessa afirmação, observa-se que o breve exame realizado por esse comentarista ao problema da origem da atividade mental aponta para um virtualismo da mesma. Dito diretamente, a atividade se encontraria na alma potencialmente antes de qualquer afecção dos órgãos dos sentidos. A alma, ao sentir por ocasião dos órgãos dos sentidos, atualizaria essa atividade.

Com isso, não estamos querendo dizer que é o próprio Condillac quem afirma uma concepção essencialista da alma. Uma afirmação acerca da alma “essencialmente ativa” como defende Picavet, não parece a mais correta para imputar à filosofia condillaciana se considerarmos a concepção de metafísica²⁵ que ela traz. Para o filósofo, a metafísica se diferencia em dois tipos. “A primeira, ambiciosa, quer penetrar a essência dos seres e por isso, constitui uma fonte de erro em filosofia. A segunda, mais moderada, adéqua suas pesquisas às fraquezas do espírito humano e sabe conter-se em seus limites” (CONDILLAC, 2002, p. 7). O abade evita tecer qualquer comentário que ultrapasse os limites da própria sensibilidade. Por essa razão, recusa qualquer afirmação de caráter essencialista acerca da alma no *Tratado*. Nesse sentido, é importante ter claro que a afirmação de uma alma essencialmente ativa se dá muito mais em função de uma interpretação de Picavet do que com base em afirmações do filósofo acerca da alma em si.

Essa forma de justificar a gênese da atividade mental, embora partidária do inatismo, não recorre à noção de força como causa da atividade como defende Quarfood. Pelo contrário, subordina e condiciona em algum grau a atividade mental ao empírico. Tal perspectiva adotada por Picavet exclui a possibilidade de falarmos do âmbito mental com alguma autonomia em relação ao empírico. Isso significa dizer que antes dos sentidos serem afetados não haveria qualquer fenômeno ou estado mental que a estátua pudesse notar. Ou seja, não haveria um espírito ativo e anterior à matéria, e nisso sua posição difere da de Quarfood, examinada anteriormente. Do ponto de vista desse comentarista, a filosofia condillaciana seria

²⁵ A concepção de metafísica condillaciana assume de maneira rigorosa uma perspectiva gnosiológica, trata-se de uma teoria do conhecimento que busca afastar-se das justificativas sobrenaturais acerca do conhecimento.

adepta de uma concepção de alma essencialmente ativa, mas uma atividade em potência, que é atualizada a partir da experiência.

Sem reclamar haver necessariamente uma precedência da atividade mental no texto de Condillac no *Tratado*, Dagognet, ao comentar sobre o problema da origem da atividade mental no seu livro *o Animal segundo Condillac* (2004), sugere que é justamente a ausência de uma atividade mental originária que joga contra o projeto anti-inatista radical do filósofo francês. Para esse comentarista, ao iniciar sua pesquisa com base no *eu sinto*, Condillac não poderia excluir dessa experiência aquilo que permitiria em todo caso seu desenvolvimento “uma consciência que precede” (DAGOGNET, 2004, p. 115). Esse seria o círculo que caracterizaria o erro do filósofo: “não reconhecer ou negligenciar o que nos separa rapidamente dessa primeira afecção (a impressão), em seguida um querer (uma consciência que precede) deve suscitar o mover e o inquietar” (loc.cit.). Em outras palavras, o filósofo não teria estabelecido uma distinção entre sensação e consciência e nisso residiria seu equívoco. Se tivesse admitido essa anterioridade reclamada, reconhece Dagognet, “ele retornaria ao que ele sempre descartou, o inatismo sobre suas formas mais variadas (Descartes, Locke, etc)” (DAGOGNET, 2004, p. 115).

Empenhado em eliminar o caráter dicotômico – externo (sensação) / interno (reflexão) – da experiência tal como aparece em Locke, Condillac recusa, como vimos, qualquer precedência do âmbito mental em relação ao físico. Da perspectiva genética assumida em sua investigação, a consciência não é dada, ela tem origem concomitante às primeiras sensações ocasionadas pelos sentidos. De maneira mais específica, a consciência nada mais é do que “o sentimento do que se passa em nós” (CONDILLAC, IV, 1993, p.233). Ao identificar a consciência com o sentir, o filósofo acredita solucionar a oposição entre sensação e reflexão. Isso significa dizer que antes dos sentidos serem afetados, não haveria qualquer manifestação de uma realidade interior da estátua, isto é, modos de ser em que ela pudesse dar atenção. Como visto, no momento em que lhe é apresentada uma rosa “(...) *ela não será senão o próprio odor dessa flor*”. (grifos nossos) (CONDILLAC, I, 1993, § 2, p. 63). Nesse caso, a consciência está identificada com o sentir. Sobre esse ponto Dagognet critica Condillac, pois, para o comentarista, faz-se necessário distinguir nessa primeira afecção duas coisas: aquele que sente dos conteúdos percebidos, em outras palavras, consciência de sensação. Dessa perspectiva, haveria uma precedência do sujeito em relação aos conteúdos percebidos enquanto condição de possibilidade do desenvolvimento mental – e essa realidade o abade teria desconsiderado como ponto de partida da sua pesquisa.

A principal dificuldade do texto condillaciano consiste em mostrar como é possível retirar do “eu sinto, passivo, a atividade mental” (DAGOGNET, 2004, p. 115). Trata-se da mesma crítica feita por Potocki em carta já citada na introdução. Crítica que será apresentada e intensificada em outro momento por Maine de Biran, como nos mostra o comentarista, na seguinte formulação: “Como o que não contém a atividade pode lhe engendrar?” (loc.cit.). Ao estabelecer uma distinção entre consciência e conteúdos percebidos, em outras palavras, entre sentir e sentir o que se sente, Dagognet indica que o equívoco de Condillac consiste em desprezar a consciência como dado elementar da vida mental. O que está em questão aqui é uma concepção de consciência que pressupõe certa autonomia e precedência do âmbito mental em relação ao empírico. A consciência expressaria uma atividade mental originária que estaria na base do desenvolvimento das ideias e capacidades mentais humanas. Uma consciência que seria, em última instância, responsável por conduzir, como dito, o mover e o inquietar. A consciência como causa da ação.

Do ponto de vista de Dagognet, evidenciar o erro de Condillac deixa vulnerável o seu empreendimento anti-inatista radical. Assim, levada às últimas consequências essa posição teórica, uma versão radical e coerente do empirismo não poderia prescindir de algum grau de inatismo. Nesse caso, um inatismo que remete à consciência como força, fonte da atividade, condição de possibilidade de constituição das ideias e faculdades mentais. O que deve aqui ficar claro é que Dagognet reprova no texto condillaciano a ausência de uma noção de consciência que se manifeste como causa ou força. Contudo, as conclusões a que chega Dagognet sobre o equívoco de Condillac não são suficientemente desenvolvidas para chegar a uma conclusão sobre a gênese da atividade mental no *Tratado*.

Como veremos a seguir, a análise realizada por Mondolfo acerca do estatuto da atividade mental no *Tratado* apresenta alguns elementos teóricos que escapam ao exame realizado por Dagognet ao tempo em que enfatiza no texto condillaciano a presença de um princípio de atividade originária que sugere haver uma anterioridade do sujeito em relação aos conteúdos percebidos.

No capítulo III da sua introdução à versão em espanhol do *Tratado*, Mondolfo tem como objetivo investigar aquilo que ele considera o principal erro de Condillac na *primeira parte* dessa obra²⁶. Para dar conta do que propõe explicitar, começa sua investigação com o seguinte questionamento: a tentativa de reconstrução sintética – da experiência humana

²⁶ Na primeira parte do *Tratado*, Condillac examina os sentidos que por eles mesmos não julgam os objetos exteriores – olfato, audição, paladar e visão.

através da ficção da estátua como quer o abade – obteve êxito? Em resposta, defende que nessa intervém duas condições que se vinculam entre si e que são contrárias ao sucesso da síntese mental que o filósofo se esforçava em alcançar, a saber: 1) o isolamento de um único sentido com respeito a todos os demais; 2) a suposição de uma alma que seja passividade originária, a partir da qual deveria engendrar-se toda a atividade espiritual por obra da sensação (MONDOLFO, 1963, p. 27).

A ficção da estátua caracteriza a posição anti-inatista mais radical para explicar a gênese da vida mental do homem (MONDOLFO, 1963, p. 28). A estátua, organizada interiormente como nós, como dissemos, possui de início apenas a capacidade de sentir, passiva²⁷. Com os órgãos dos sentidos cobertos por uma camada de mármore, ela se encontra impossibilitada de experimentar sensações ocasionadas por esses. Logo, não possui qualquer ideia ou faculdade mental. A partir do momento em que o filósofo retira uma de cada vez a camada de mármore que encobre cada um dos sentidos, vemos sua explicação acerca da gênese das ideias e capacidades operativas com base exclusivamente nas sensações.

Contudo, destaca Mondolfo, “essa prova sobre o desenvolvimento mental do homem somente é possível se nos colocarmos – como reivindica o filósofo em sua advertência ao leitor – no lugar da estátua” (MONDOLFO, 1963, p.28). Para uma compreensão sem prejuízos da sua obra, afirma Condillac, “é necessário começar a existir como ela, ter apenas um sentido quando ela tem apenas um; contrair apenas as ideias que ela adquire; contrair apenas os hábitos que ela contrai: numa palavra, é preciso ser apenas o que ela é” (CONDILLAC, 1993, p. 27). Assim, cabe ao leitor suspender o juízo e colocar-se de maneira incondicional no lugar da estátua observada. Aquele que seguir essas orientações, ao final do *Tratado* verá demonstrada uma nova concepção acerca da constituição da vida mental.

Entretanto, objeta Mondolfo, “essa condição exigida pelo filósofo para demonstrar sua tese não seria possível de ser efetivada na realidade” (MONDOLFO, 1963, p. 28). Isso porque nossa posição no experimento apresenta uma ambiguidade com aquilo que é exigido pelo autor. Quer dizer, “somos, por um lado, a estátua mesma sobre a qual operam as impressões, a fim de poder examinar de dentro, em si e por si, como sujeito sensitivo” (loc.cit.). Por outro lado, diz ele “somos os operadores que de fora efetuamos os experimentos mediante os vários estímulos e suas combinações simultâneas e sucessivas” (loc.cit.). Dessa maneira, as perspectivas objetiva e subjetiva se misturam de modo que essa última “nem sempre se

²⁷ A passividade da alma, como faz notar Dewaule não é absoluta (DEWAULE, 1892, p. 127). Sobre isso, o comentarista nos envia a *Arte de escrever de Condillac*, onde ele defende que “nós somos sempre sensíveis e a calma não é senão um movimento em menor grau” (CONDILLAC, p.281 apud DEWAULE, 1892, p. 127).

conserva pura e genuína no desenvolvimento que lhe atribui Condillac” (loc.cit.). Dito de outra maneira, dada nossa condição simultânea de observador e objeto observado na realização do experimento, haveria uma impossibilidade de assumirmos a perspectiva estritamente subjetiva tal como requerida pelo abade para demonstração da sua tese.

As críticas à ficção com uma ou outra especificidade já foram realizadas por outros autores²⁸ (MONDOLFO, 1963, p. 27). Por essa razão ela possui importância secundária na análise de Mondolfo; para ele, interessa fundamentalmente destacar outro assunto que perpassa a ficção e escapa aos demais críticos. Trata-se do problema da origem da memória e da distinção dessa com relação à sensação. Essa sim lhe parece uma questão “inicial e fundamental” já que ela apresenta “todo defeito da ficção e dos sentidos isolados” (MONDOLFO, 1963, p. 29). Antes, porém, de examinarmos esse aspecto da crítica – que nos interessa diretamente porque nela reside o problema da origem da atividade mental – é oportuno tecer algumas considerações acerca da ficção.

A decomposição analítica da experiência executada por Condillac com a ficção é algo artificial. A análise isolada dos diferentes sentidos só é possível mediante abstração da realidade humana. Embora a finalidade dessa hipótese seja dar conta da realidade mental do sujeito, é certo que para o filósofo a aquisição de nossas ideias não deriva primeiro de um dos sentidos, depois do outro e assim sucessivamente como vemos ocorrer com a estátua. O que temos em nosso estado natural é afecção simultânea dos diferentes órgãos sensíveis, ou seja, uma experiência complexa. Nesse caso, o que importa destacar são os resultados alcançados pelo autor a partir dessa abstração e o que eles supostamente revelam acerca da vida mental e sua gênese.

Feitas essas observações sobre a ficção, retomamos a crítica de Mondolfo em vista do que ela apresenta sobre o problema da origem da atividade mental. Para ele é certo que Condillac faz surgir a atividade mental na estátua com a memória; entretanto, considera que o filósofo não termina de esclarecer em seu texto a origem dessa capacidade. Consequentemente, podemos dizer que a própria justificativa condillaciana acerca da gênese da atividade mental seria enigmática. Sobre esse assunto, Mondolfo coloca que:

²⁸ Além da crítica de Mondolfo, em sua investigação Quarfood assinala uma série de críticos que levantaram objeções à ficção da estátua desde o século XVIII (QUARFOOD, 2002). Dentre essas, a mais clássica e repetida concerne àquela realizada por Grimm que acusa Condillac de ter plagiado no *Tratado* uma estratégia de investigação já executada por Diderot na *Carta sobre os surdos e mudos*. Cabe destacar que essa foi à única crítica que Condillac respondeu ao fim do *Tratado*. “Concordo que o autor dessa carta propõe decompor um homem; mas já de longa data Mlle. Ferrand havia-me comunicado tal ideia. Várias pessoas sabiam, inclusive, que era este o objeto de um tratado em que eu trabalhava, e o autor das *Cartas sobre os Surdos e Mudos* não o ignorava” (CONDILLAC, 1993, p. 257).

A tabula rasa originária, a alma totalmente vazia, receptáculo puro das sensações, não pode ser senão passividade; de modo que para Condillac a atenção não é outra coisa, originariamente, que o fato do sujeito encontrar-se submetido a uma impressão que seja única ou que prevaleça sobre as demais por sua intensidade. Condillac faz surgir a atividade com a memória; porém o nascimento dessa última permanece sem explicação, como um mistério (MONDOLFO, 1963, p. 31).

O comentarista na passagem acima busca salientar que para Condillac a atividade mental tem relação direta com a memória. Isso significa que não basta sentir para que deslanche o progresso mental, é necessário que haja alguma conservação das sensações experimentadas para que se estabeleça a base que possibilitará o desenvolvimento não apenas da atividade mental, mas todo o progresso dos conhecimentos. Como afirma o filósofo acerca da experiência da estátua “se não lhe restasse nenhuma lembrança de suas modificações, a cada turno ela acreditaria estar sentindo pela primeira vez: anos inteiros viriam a se perder em cada momento presente” (CONDILLAC, I, 1993, § 5, p. 65). Nesse sentido, acrescenta: “assim limitando sempre sua atenção a uma única maneira de ser, nunca levaria em conta duas juntas, nunca julgaria suas relações: gozaria ou sofreria sem ter ainda desejo nem temor” (loc.cit.). Aqui fica clara a relevância dessa capacidade enquanto base da aprendizagem. A memória permite à estátua conservar, evocar, comparar e diferenciar sensações ampliando cada vez mais seus conhecimentos.

A diferenciação e comparação entre sensações tem que nascer “sobre o terreno da sucessão temporal; implicam memória cujo nascimento constitui a condição prévia indispensável para qualquer desenvolvimento mental. Mas como surge a memória?” (MONDOLFO, 1963, p 29). Como vimos, o filósofo explica a origem da memória quando a capacidade de sentir é afetada por sensações ocasionadas pelos órgãos dos sentidos, nisso consiste a atenção, passiva. Por conseguinte, supõe na atenção uma força de retenção das impressões sensíveis. Nas palavras do autor: “as sensações não escapam tão logo o órgão deixa de ser afetado, a atenção concedida retém a sensação e resta uma impressão mais ou menos forte conforme a atenção tenha sido mais ou menos viva, eis a memória” (CONDILLAC, I, 1993, § 6, p. 65). Ao sobrevir outra sensação, a estátua tem sua capacidade de sentir dividida entre a memória (atenta à sensação passada) e o órgão sensível (atento à sensação presente). Sobre isso, diz Condillac:

Há nela, portanto, duas maneiras de sentir, que diferem apenas porque uma se remete a uma sensação atual e a outra a uma sensação que não existe mais, mas cuja impressão ainda perdura. Ignorando que existem objetos que agem sobre ela, ignorando até mesmo que possui um órgão, *normalmente ela não distingue entre a lembrança de uma sensação e uma sensação atual a não ser sentindo debilmente o*

que ela foi e sentindo vivamente o que ela é (grifos nossos) (CONDILLAC, I, 1993, § 8, p. 66).

O texto acima destacado indica que para o autor a memória serve como alicerce da consciência do *eu*²⁹ e da percepção do tempo. Nesse caso, a noção de *eu*³⁰ estaria identificada a um conjunto de sensações. Desprovida da memória, a estátua não poderia diferenciar as sensações que nela se dão. A possibilidade de discriminar os diferentes estados pelos quais passa, estabelece as condições intelectuais que permitem o desenvolvimento da ideia de sucessão. As diferenças entre sensações marcam uma descontinuidade, um intervalo entre elas. Assim, “a estátua não pode sentir que deixa de ser o que era sem se representar nessa mudança uma duração de dois instantes” (CONDILLAC, 1993, I, § 11, p. 85). Um instante passado, outro presente. Um instante nada mais é do que a presença sem sucessão de uma ideia na alma. Ao deixar de ser o que era ela representa uma duração passada – considerando o sentido do olfato, ela deixa de ser um determinado cheiro, por exemplo. Por outro lado, ela representa uma duração futura, pois, devido ao hábito, julga que após uma sensação deve-se seguir outra.

A ideia de futuro pressupõe uma repetição. É preciso, diz Condillac, “que ela tenha passado muitas vezes pela mesma sequência de sensações e tenha formado o hábito de julgar que, após uma modificação deve seguir outra” (CONDILLAC, 1993, I, § 12, p. 86). A rigor, a duração pode ser conhecida pela estátua com base na sucessão de suas ideias pela memória ou através da afecção dos órgãos sensíveis. Nesse ponto, podemos observar o esforço do filósofo para dar conta da noção de tempo de maneira empírica. Essa questão da duração traz consigo o problema da duração do que ou de quem dura. A esse respeito, Mondolfo faz a seguinte objeção:

(...) Mesmo se prescindirmos do fato de que as vezes – segundo agrega o próprio Condillac –, esta proporção de vivacidade entre sensação presente e passada pode ser invertida³¹, podemos perguntar: quem as distingue da maneira a que se refere Condillac? Nós que somos simultaneamente experimentadores do exterior e

²⁹ Discutiremos de maneira pormenorizada a concepção do *eu* e constituição do sujeito no terceiro capítulo da dissertação.

³⁰ Nesse momento, o *eu* da estátua “não passa do conjunto de sensações que ela experimenta e que a memória lhe recorda. Numa palavra, é ao mesmo tempo a consciência do que é e a lembrança do que foi” (CONDILLAC, 1993, I, p. 91).

³¹ Digo normalmente porque a lembrança nem sempre será um sentimento débil, nem a sensação um sentimento vivo. Pois todas as vezes que a memória lhe lembrar suas maneiras de ser com grande força, e o órgão, pelo contrário, receber apenas leves impressões, o sentimento de uma sensação atual será bem menos vivo do que a lembrança de uma sensação que não existe mais (CONDILLAC, 1993, I, § 9, p. 66).

conscientes do interior ou a estátua que possui apenas esta segunda condição? (MONDOLFO, 1963, p. 30).

Na citação acima o principal nas perguntas colocadas diz respeito ao problema da distinção entre memória e sensação. A objeção levantada pelo comentarista incide sobre a consideração condillaciana de que a estátua normalmente não poderia distinguir entre lembrar uma sensação e ter uma sensação ao menos que ela – a estátua – sinta em um grau elementar o que foi e sinta de maneira mais vivaz o que ela é. Considerando que a estátua na primeira parte do *Tratado* se encontra restrita a um único sentido e possui apenas a perspectiva interior, subjetiva, o problema aqui é saber exatamente quem realiza essa distinção entre uma lembrança passada e uma sensação presente: nós que operamos o experimento da perspectiva exterior e conscientes do interior ou a estátua que experimenta apenas a última das perspectivas mencionadas. Não se trata de uma questão trivial, o que está em jogo nesse momento é a própria explicação condillaciana de como se dá a passagem da sensação à memória, bem como a distinção entre essas. Outra dificuldade aqui presente consiste em ter claro se nessa tentativa de explicação da distinção entre sensação e memória já não estaria operando, por exemplo, uma noção de si.

Em sua investigação, Mondolfo indica que Johnson, em crítica apresentada em seu estudo introdutório à edição alemã do *Tratado* de (1870) já havia censurado Condillac por não explicar o nascimento da distinção entre passado e presente. O raciocínio que envolve essa crítica é seguinte: “se a memória não é outra coisa que uma maneira de sentir, isto é, uma sensação presente, como pode surgir de duas sensações presentes a ideia de passado?” (MONDOLFO, 1963, p. 30). A dificuldade no texto de Condillac é, para Mondolfo, ainda mais séria do que essa explicitada por Johnson. Para evidenciar essa dificuldade, ele introduz a seguinte pergunta: “se a presença simultânea de memória e sensação não é nada mais que coexistência de dois modos de sentir, que diferença existe para a estátua entre este caso e o outro, da presença contemporânea de dois estímulos, um mais forte outro mais débil?” (loc.cit.). Logo em seguida acrescenta que se considerarmos a circunstância dos sentidos isolados em que o filósofo reconhece que “os estímulos simultâneos se confundem em uma impressão única em que prevalece a mais forte sobre as demais, resta saber (...). Como pode apresentar-se para estátua, em tais condições, uma memória distinta da sensação?” (MONDOLFO, 1963, p.31).

Segundo o comentarista, essa dificuldade não é resolvida por Condillac na primeira parte do *Tratado* em que ele apresenta os efeitos mentais na estátua reduzida aos primeiros quatro sentidos isolados – olfato, audição, paladar e visão. Nessa direção, defende a tese de

que o autor “não poderia resolvê-lo por conta do isolamento, subjetividade e passividade originária que os toma” (MONDOLFO, 1963, p. 31). Está por detrás desse raciocínio a ideia de que para que ocorra a distinção entre sensação e memória seria necessário algo mais que a mera passividade originária com que o filósofo toma os sentidos acima mencionados. Para salientar o problema em Condillac, nos diz Mondolfo:

Para resolvê-lo, deveria fazer nascer no sujeito sensitivo a distinção entre as impressões; e acredita ter obtido êxito, porque por um lado disse que as impressões coexistentes chegam a distinguir-se somente depois de havê-las distinguido na sucessão; por outro, quer que a distinção entre as impressões sucessivas saia de sua coexistência, produzida pela persistência da impressão velha quando sobrevém uma nova. Deste modo as impressões coexistentes nos remetem as sucessivas, e estas novamente aquelas; e nos encontramos sempre com o mesmo problema não resolvido (MONDOLFO, 1963, p. 31).

Se considerarmos que memória e sensação são maneiras presentes de sentir, não se entende como que a estátua, da perspectiva subjetiva e interior, reduzida a um único sentido poderia apresentar uma memória distinta da sensação. Apesar dessa dificuldade, haveria no texto condillaciano – perspectiva de leitura defendida por Mondolfo – certos elementos para solução do problema; “porém não seria possível para o autor apresentá-los de maneira coerente sem abandonar o isolamento abstrato dos sentidos e a receptividade puramente originária do sujeito” (MONDOLFO, 1963, p.32). Nesse caso, cabe indicar que essa afirmação do comentarista está ancorada em uma consideração apresentada pelo próprio filósofo na quarta parte do *Tratado* onde ele defende que na falta de uma reação ativa da alma o homem seria “incapaz de notar os objetos que o cercam, incapaz de observar o que se passa em si (...). Assemelhando-se de certo modo a um espelho, recebe incessantemente novas imagens e nunca retém nenhuma delas” (CONDILLAC, 1993, IV, § 1, p. 212). Nesse caso, pode-se afirmar que o filósofo reconhece em seu texto que o espírito absolutamente passivo seria incapaz de engendrar qualquer conhecimento de si ou do mundo exterior.

Portanto, a diferenciação entre sensações e constituição do conhecimento não pode surgir de uma alma meramente passiva tal como apresentada na primeira parte do *Tratado*. Nessa direção, Mondolfo recorre a outro texto de Condillac, a saber, o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746), para mostrar que o autor, nesse texto, já havia reconhecido que se faz necessário conservar as sensações para que nasça a distinção entre elas. Na obra mencionada, a conservação e diferenciação entre as sensações “implica uma vinculação entre as sensações diferentes, a qual não nasce entre elas senão enquanto cada uma delas se vincula com *sentimento do nosso ser*” (MONDOLFO, 1963, p. 32). No *Ensaio*, Condillac defende a tese de que as “coisas atraem nossa atenção pela relação que elas têm

com o nosso temperamento, nossas paixões e nosso estado” (CONDILLAC, 2002, I, § 14, p. 25). Essas relações contribuem de maneira decisiva para que as coisas nos afetem com mais força e para que nós tenhamos delas uma consciência mais viva (loc.cit.).

Essa afirmação do *Ensaio* parece sugerir uma precedência do sujeito como polo unificador das vivências em relação à experiência. Tal precedência, como defende Mondolfo, estaria identificada com a noção de *sentimento do nosso ser*. Sobre isso, diz ele: “quando os objetos atraem nossa atenção, as impressões que ocasionam em nós se ligam com o *sentimento do nosso ser*, e com tudo que pode ter com ele alguma relação” (grifo nosso) (loc.cit.). O conceito de sentimento do nosso ser, por sua vez, tem relação com a noção de reminiscência³² tal como o autor a entende. Nesse sentido, o abade considera que não é apenas a consciência que nos oferece conhecimento das nossas percepções. Se elas se repetem, nos “advertem que nós já as temos tido e nos faz conhecer como pertencentes a nós mesmos, apesar de sua variedade e sucessão, um ser que é constantemente o mesmo nós” (loc.cit.). Para o filósofo, a consciência considerada com relação a esses efeitos seria uma operação nova que a cada instante nos serve, e é o fundamento da experiência. “Sem essa, cada momento da nossa vida nos pareceria o primeiro e nosso conhecimento não se estenderia para além de uma percepção. Dar-lhe-ei o nome de reminiscência” (loc.cit.).

A menção realizada por Mondolfo aos conceitos de sentimento do nosso ser e sua relação com a reminiscência tal como aparecem no *Ensaio*, tem função estratégica em sua argumentação. Esses são decisivos para que possamos compreender a crítica que ele dirige a Condillac no *Tratado*. Nessa direção, deve-se destacar que o conceito de *sentimento do nosso ser* aparece no *Ensaio* “como princípio subjetivo de reação às impressões e ao mesmo tempo fundo constante, sobre o qual sua variação pode projetar-se e adquirir as condições de relevo, vinculação e diferenciação, necessárias para consciência” (MONDOLFO, 1963, p.32). Por outro lado, o *sentimento do nosso ser* tal como afirmado pelo filósofo nessa obra “a cada impressão sensível particular, enquanto o homem era tomado na concreta complexidade de sua realidade (...). Reaparece – e aqui estamos diante do ponto decisivo da análise de Mondolfo – a partir da segunda parte do *Tratado* sob o nome de *sentimento fundamental da vida*” (loc.cit.). Ao resgatar no *Ensaio* o conceito do *sentimento do nosso ser*

³² A reminiscência, como entendida por Condillac, é uma operação que nos informa que tivemos em outro momento determinada percepção. Ela é uma capacidade que nos mostra, por um lado, uma repetição das percepções e, por outro, uma capacidade que permite nos reconhecermos como tendo tido tal percepção (CONDILLAC, 2002, p. 25). Essa compreensão da reminiscência tem um sentido muito diferente da daquele presente na tradição platônica. Ou seja, não se trata aqui de recordações da alma de algo visto noutra mundo.

e aproximá-lo no *Tratado* com o *sentimento fundamental*, o comentarista fornece a chave explicativa do erro de Condillac nessa obra.

Com efeito, desprovida de um princípio de atividade na primeira parte do livro, a estátua não poderia agir, nem reagir às sensações. Por essa razão, o par prazer dor, defende Mondolfo, “não poderia ser entendido como inerentes à própria sensação. Esses não são a sensação mesma, senão sua relação com o sujeito, que tem que possuir uma realidade concreta sua, e não reduzir-se totalmente à impressão cada vez como um recipiente vazio” (MONDOLFO, 1963, p. 33). Ao retirar da experiência da estátua – na primeira parte do *Tratado* – um princípio de atividade que reage às impressões particulares, o filósofo comete um erro em sua exposição que consiste em excluir da vida mental aquilo que em todo caso seria condição de possibilidade do seu desenvolvimento, dito mais uma vez: um princípio de atividade originário, constante, permanente. A falta desse princípio caracterizaria o erro da exposição condillaciana na primeira parte do *Tratado* e apenas nessa. Isto significa dizer que um princípio de atividade originária estaria presente na redação condillaciana no *Tratado*. A atividade apareceria na segunda parte do livro – vinculado ao conceito de sentimento fundamental ou sentimento do nosso ser.

Com base no antecedente, importa examinarmos a passagem em que o filósofo faz referência ao sentimento fundamental e ver o que ele coloca de novo para pensarmos o problema da atividade:

Nossa estátua, privada do olfato, da audição, do paladar, da visão, e limitada ao sentido do tato, existe a princípio pelo sentimento que tem acerca da ação mútua das partes do seu corpo, e principalmente dos movimentos de respiração: é este o menor grau de sentimento a que se pode reduzi-la. Denominá-lo-ei de *sentimento fundamental*, porque é com este jogo da máquina que começa a vida do animal: ela depende exclusivamente dele (CONDILLAC, 1993, II, § 1, p. 117).

Por conseguinte acrescenta:

Por fim, notaremos que ela poderia dizer *eu*, tão logo ocorresse alguma mudança em seu sentimento fundamental. Em sua origem, portanto, esse sentimento e seu *eu* são a mesma coisa (CONDILLAC, 1993, II, § 3, p. 117).

Nos trechos acima citados, é possível notar que, ao assimilar o *eu* com *sentimento fundamental* o filósofo parece apontar para uma camada elementar do *eu*, no sentido de uma consciência do que se passa espelhado mentalmente, anterior à *autoconsciência* plena enquanto sujeito que se contrapõe ao *não eu* e que, do ponto de vista genético, como veremos no terceiro capítulo, se encontra subordinada à reflexão. Quando Condillac introduz o *sentimento fundamental* na vida da estátua “é que se tem, pois em sua constância e

continuidade o princípio de atividade permanente que reage a cada impressão particular, fundo sobre o qual a mudanças das impressões se destaca e se faz consciente” (MONDOLFO, 1963, p. 33). Contudo, não podemos desconsiderar, como vimos, que o autor afirma um princípio de atividade na primeira parte do *Tratado* quando faz referência à noção de *força*. Sobre a noção de força, Mondolfo observa que se considerarmos a passividade e receptividade do sentido do olfato tomado de maneira isolada, “esse princípio ativo permanece ininteligível” (loc.cit.). Não fica claro na exposição condillaciana na primeira parte do texto como é possível conciliar de maneira coerente o estado estritamente passivo da estátua reduzida às sensações olfativas com a noção de força ou princípio ativo das nossas ações.

Segundo Mondolfo, se o filósofo tivesse relacionado a intuição de que o homem submetido a inércia espiritual seria como um espelho, com aquilo que afirma no *Ensaio*, quando reconhece que toda vinculação entre sensações particulares pode estabelecer-se apenas quando existe o sentimento do nosso ser – teria visto o erro da primeira parte do *Tratado* (loc.cit.). De maneira mais precisa:

Teria visto, em outras palavras, que o desenvolvimento espiritual, quer dizer a transformação da sensação em memória e em todas as outras atividades mentais que se desenvolvem sucessivamente necessita de condições que faltam na primeira parte do *Tratado*, vale dizer, *um princípio de atividade que seja originária e não derivada da passividade*; que se realize continuamente em um fenômeno de consciência constante e não transitório como são as impressões exteriores particulares; que seja sentido em sua continuidade pelo contraste com a descontinuidade destas; que precisamente por isso entre em relação com cada uma delas, e as vincule todas em uma relação recíproca, a consequência da conexão que une todas consigo mesmo (grifo nosso) (MONDOLFO, 1963, p. 35).

A ausência de um princípio de atividade enquanto condição necessária ao desenvolvimento mental assinalaria o erro da ficção da estátua e do exame dos sentidos isolados tal como apresentado por Condillac na primeira parte do *Tratado*. Nessa direção, é interessante salientar que uma diferença importante da análise sobre o problema da gênese da atividade mental feita por Mondolfo em relação àquela desenvolvida por Dagognet – que acusa Condillac de ter negado uma precedência da atividade mental em relação aos conteúdos percebidos – reside no fato dele demonstrar no interior do texto condillaciano a existência de um princípio de atividade originário, identificado com o sentimento fundamental que caracteriza, como vimos, um fenômeno de consciência constante. Nesse horizonte, a questão que se coloca para nós é a de compreender o sentido exato desse princípio de atividade originário reivindicado pelo comentarista. Se o princípio de atividade for vinculado ao

sentimento fundamental enquanto fenômeno de consciência constante como quer Mondolfo, então, poder-se-ia considerar que tal princípio deriva dos estímulos corporais (movimento de respiração, ação mútua das partes do corpo umas sobre as outras), dessa perspectiva, o mesmo seria derivado e independente da passividade da alma, contrariamente ao afirmado por Mondolfo que o considera originário. Assim, pode-se dizer que a sua explicação não termina de resolver o problema da origem da atividade mental.

Em resumo, no presente capítulo foram apresentadas e examinadas diferentes posições teóricas encontradas na bibliografia secundária sobre a gênese da atividade mental no *Tratado*. Ainda que essa seja uma questão controversa, não restam dúvidas de que a filosofia condillaciana *não* prescinde da atividade como característica da vida mental. Embora a alma receba passivamente as sensações por ocasião dos órgãos dos sentidos, reside nela a atividade responsável por extrair das sensações todas as nossas ideias e faculdades. Todo o problema é saber se essa atividade é inata ou derivada. Limitamo-nos aqui a destacar o problema e mencionar possíveis consequências de uma ou outra interpretação para sua filosofia. Essa questão guarda, em última instância, a coerência ou não da versão do empirismo da gênese apresentada pelo filósofo no *Tratado*.

No capítulo a seguir, examinaremos o conceito de sensação tal como empregado pelo filósofo no seu Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos e *Tratado* das buscando salientar de que maneira o respectivo conceito se articula com a passividade e a atividade mental na explicação do autor sobre a constituição das ideias representativas.

CAPÍTULO II

O conceito de sensação na filosofia condillaciana

No capítulo anterior foi examinado o problema da atividade mental e as diferentes perspectivas para compreender a gênese da mesma no *Tratado*. Sobre essa questão, dissemos que a origem da atividade mental na obra citada é problemática, aberta, com pelo menos duas perspectivas distintas e excludentes de interpretação, caracterizadas nessa dissertação como *empirista* e *inatista*. Embora o problema da gênese da atividade mental permaneça em aberto, é certo que a filosofia condillaciana considera a atividade fundamental para explicar o progresso da vida mental e, desse ponto de vista, pode-se dizer que a passividade da alma na versão do empirismo forjada pelo abade não é absoluta. Isto é, ainda que as sensações sejam recebidas passivamente pela alma, nessa última reside a atividade responsável por constituir ideias e faculdades mentais.

Posto isso, o presente capítulo tem como objetivo examinar o conceito de sensação tal como empregado na filosofia condillaciana, especialmente, entre o *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746), primeira obra do autor, e o *Tratado das sensações* (1754) buscando salientar de que maneira o respectivo conceito se articula com a passividade e a atividade mentais na sua explicação sobre a constituição do conhecimento em geral e das ideias representativas em especial. Para cumprir o proposto, divide-se o capítulo em duas seções: na primeira, expõe-se o conceito condillaciano de sensação no *Ensaio*. Nesse particular, salienta-se a maneira ambígua com que o abade define o respectivo conceito e a repercussão disso na maneira como ele compreende as ideias representativas de objetos nessa obra. Na segunda seção, salienta-se o sentido específico do conceito de sensação tal como empregado pelo filósofo no interior da sua explicação genética acerca das ideias no *Tratado*. Embora o filósofo não aborde explicitamente a dinâmica entre passividade e atividade mentais, essa nos parece subjacente à constituição das ideias de objetos.

2.1 O conceito de sensação no *Ensaio* de 1746

Ao combater as filosofias defensoras das ideias inatas, autores da tradição empirista dos séculos XVII e XVIII encontram na noção de sensação³³ – sobretudo a partir de Locke –, a

³³ Em geral, ainda que as sensações sejam consideradas por diferentes autores da tradição empirista os elementos constitutivos de todo o conhecimento humano, existem aproximações, mas também diferentes sentidos, ou,

chave explicativa para responder as perguntas sobre como conhecemos e o que podemos conhecer. Do ponto de vista empirista, qualquer passo na explicação filosófica que extrapole o âmbito da experiência caracterizaria, em última instância, uma solução quimérica acerca do problema do conhecimento. Nesse sentido, as sensações nada mais seriam do que os elementos simples que se associariam ou se ligariam entre si permitindo aos homens desenvolver todo o conhecimento de que são capazes. Locke, que representava, para os pensadores iluministas, uma autoridade em relação à teoria do conhecimento³⁴, inaugura essa maneira de explicar a constituição do conhecimento humano no seu *Ensaio acerca do entendimento humano*.

Sobre a explicação de Locke acerca da constituição das ideias, vimos na introdução, que ele estabelece, para além da sensação, a reflexão, enquanto uma segunda fonte de aquisição de ideias simples pelo sujeito que não derivam diretamente da experiência dos órgãos dos sentidos. Da perspectiva desse autor, a reflexão seria uma potência ativa do espírito irredutível à sensação. Sobre esse ponto, Cassirer comenta que, em linhas gerais, a psicologia francesa busca ultrapassar Locke numa única direção, a saber: “a liquidação do que resta de dualismo no princípio de sua análise, a distinção da experiência “interior” e “exterior” que ela quer eliminar para reduzir todo o conhecimento humano a *uma só e mesma fonte*” (*grifo nosso*) (CASSIRER, 1997, p. 143); reduzir o conhecimento humano a uma única fonte é reduzi-lo aos sentidos, ou melhor, às sensações. Assim, para Condillac – que busca aprofundar a investigação de Locke acerca do entendimento humano – essa dupla fonte de aquisição dos conhecimentos caracterizaria uma dicotomia na experiência humana em interior e exterior que deveria ser superada.

Dito isto, em um primeiro momento, examinaremos o conceito de sensação tal como Condillac o entende no curso do seu trabalho filosófico, pois a maneira como ele emprega o conceito em questão repercute na sua explicação acerca das ideias representativas.

Ao abordar o conceito de sensação no seu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*³⁵ (1746), Condillac nos diz que “é uma coisa tão evidente que as ideias que chamamos sensações são tais que se estivéssemos privados dos sentidos, jamais poderíamos

especificidades, acerca desse conceito na maneira como cada um dos autores da tradição mencionada o entende (LIÉBANA, 1998).

³⁴ Como expressa Voltaire em suas *Cartas filosóficas*, “após tantos especuladores que escreveram o romance da alma, veio um sábio que escreveu modestamente sua história. Locke expôs ao homem a razão humana, como um excelente anatomista explica os mecanismos do corpo humano” (VOLTARE, 2007, XIII, p. 54).

³⁵ O projeto de Condillac no *Ensaio* é semelhante ao proposto no *Tratado*: derivar ideias e faculdades apenas das sensações.

adquiri-las” (CONDILLAC, 2002, I, § 9, p. 16). Aqui se observa uma crítica à tradição filosófica que defende a existência de ideias inatas. Com efeito, para Condillac, só temos sensações e ideias porque temos órgãos sensíveis. Por conseguinte, o autor acrescenta que esses filósofos, referindo-se aos inatistas, “pretenderam que essas sensações não são ideias; como se por elas mesmas não fossem tão representativas como qualquer outro pensamento da alma” (*grifos nossos*) (loc.cit.). Nessa afirmação tem lugar uma tese fundamental do abade no *Ensaio*, a saber: que as sensações, consideradas nelas mesmas, são ideias necessariamente representativas de objetos. Para ele, “a mais ligeira atenção deve nos fazer conhecer que, quando percebemos luz, cores, solidez, essas sensações e outras semelhantes, são mais que suficientes para dar-nos todas as ideias que nós comumente temos dos corpos” (CONDILLAC, 2002, I, § p. 16). Com efeito, as sensações se apresentariam, para nós, plenamente determinadas, isto é, já dotadas de um valor objetivo e referencial. Em outras palavras, as sensações referem sempre aos objetos na realidade exterior.

O sentido exato daquilo que se pretende indicar com a tese das sensações enquanto ideias necessariamente representativas pode ser captado através da oposição explícita do autor a Locke – e por extensão a Berkeley e Voltaire³⁶ – quando, ao tratar do problema de Molyneux³⁷, defende que “um cego de nascença distinguiria apenas com a visão um globo de um cubo porque reconheceria as mesmas ideias que havia formado deles com o tato³⁸” (CONDILLAC, 2002, I, § 14, p. 95). Segundo o abade, a percepção visual por si só seria suficiente para captar o mundo externo e seus objetos. Isto é, bastariam sensações visuais para percebermos, não apenas luz, cores, mas também, extensão, linhas, figuras, distância e posição. (CONDILLAC, 2002, I, p. 16 e 97). Nesse caso, é possível afirmar que as sensações ou ideias são tomadas pelo filósofo enquanto imagens representativas de objetos na realidade exterior. Isto é, o filósofo não duvida que as nossas sensações ou ideias correspondam a

³⁶ Sobre esse ponto, ver Chottin 2014 p. 182.

³⁷ Molyneux dirige a seguinte questão a Locke, apresentada por esse último no seu *Ensaio* de 1690: Suponha-se um homem adulto, cego de nascença, que tenha aprendido a distinguir, pelo tato, um cubo de uma esfera, feitos do mesmo material e com tamanhos próximos. Suponha-se agora que o homem recobra a visão, e que se ponha, diante dele, numa mesa, o cubo e a esfera que o seu tato distinguia. A questão é: poderia ele distinguir, com a mera visão, de dizer, antes de tocá-los qual é o globo, qual é o cubo? (LOCKE, 2012, p. 144-145).

³⁸ Voltaremos sobre essa questão no terceiro capítulo da presente dissertação para destacar as diferentes soluções dadas pelo abade ao problema de Molyneux em sua filosofia. Nesse particular, examinaremos a reformulação do conceito de juízo em Condillac e sua repercussão para pensar o processo de constituição das ideias representativas.

objetos independentemente de nós enquanto realidade extramental³⁹ – nessa tese reside uma posição de tipo realista. Formulada dessa maneira, a tese condillaciana das sensações como ideias necessariamente representativas parece sugerir que a mera afecção dos órgãos dos sentidos seria suficiente para proporcionar-nos ideias representativas de objetos.

No entanto, é importante dizer que no curso do *Ensaio* a compreensão do conceito de sensação enquanto ideia necessariamente representativa não parece ser a única maneira com que o autor entende o conceito de sensação nesse texto. Sobre isso o filósofo afirma que: “todas as nossas ideias primeiras foram particulares; eram certas sensações de luz, de cor e etc., ou certas operações da alma. Todas essas ideias apresentam uma verdadeira realidade, pois elas não são *nada mais que nosso ser modificado de certo modo*” (grifo nosso) (CONDILLAC, 2002, I, § 6, p. 82-3). Nessa definição, é interessante notar que o autor toma as sensações ou ideias enquanto uma modificação do nosso ser, sem valor objetivo e referencial. Com efeito, as sensações ou ideias consideradas nelas mesmas não seriam necessariamente uma cópia de objetos materiais independentes de nós na realidade exterior. Mas sim, os elementos simples (ocasionados por algo fora de nós) que quando combinados formariam noções complexas ou ideias representativas.

A constituição das ideias representativas como resultado da combinação de elementos simples no *Ensaio* é reivindicada explicitamente por Condillac quando introduz diferenças essenciais entre as *ideias simples* e as *complexas*. Nessa direção, ele afirma que “o espírito é puramente passivo na produção das primeiras; ele não poderia ter uma ideia de cor sem que a tenha visto: e é, ao contrário, ativo na geração das últimas; elas são obra de uma experiência reflexiva” (CONDILLAC, 2002, I, § 13, p. 65). Diferentemente das ideias simples vinculadas diretamente com a passividade do espírito, nota-se, no caso das ideias complexas, que há um processo de constituição que subordina ou condiciona sua origem a uma atividade reflexiva⁴⁰. Nesse caso, é possível perceber que o autor atribui papel

³⁹ Sobre isso, o filósofo afirma que “seja qual for a natureza das nossas percepções e o modo como essas são produzidas, se nela buscarmos a ideia de extensão, de uma linha, de um ângulo ou de algumas figuras, é certo que nós a encontraremos muito claramente e distintamente. Se nós buscarmos ainda a que nos reportarmos essa extensão e essas figuras, perceberemos, também claramente e distintamente, que essas não se referem a nós, o que em nós está é o sujeito de pensamento, mas a qualquer coisa fora de nós” (CONDILLAC, 2002, I, § 11, p. 17).

⁴⁰ No *Ensaio*, Condillac explica a origem da reflexão a partir da constituição da memória e da imaginação. Nesse texto, a capacidade reflexiva pressupõe o uso dos signos. Sobre isso, diz ele: “assim que a memória é formada, e que o exercício da imaginação depende de nós, os signos que ela evoca e as ideias que ela desperta, começam a retirar a alma da dependência que ela tem dos objetos que agem sobre ela mesma” (CONDILLAC, 2002, § 47, p. 38). Mais adiante, acrescenta que a maneira de “aplicar nós mesmos a nossa atenção alternativamente aos diferentes objetos ou as diferentes partes de um, é o que eu chamo *refletir*. Assim, ver-se sensivelmente como a reflexão nasce da imaginação e da memória” (CONDILLAC, 2002, § 48, p. 38). Entendida dessa maneira, a

fundamental à reflexão enquanto operação mental responsável por constituir as ideias complexas. Desse ponto de vista, as ideias representativas de objetos não poderiam ser pensadas como resultado de uma combinação automática e passiva das sensações. A captação passiva das sensações seria necessária, mas não suficiente para engendrar ideias representativas de objetos. Para tanto, é fundamental que intervenha sobre as sensações, como dito, uma atividade reflexiva.

A ênfase na atividade reflexiva enquanto operação decisiva na constituição das ideias complexas ou representativas de objetos volta a ser afirmada no *Ensaio* quando o abade defende que “as impressões que não foram objeto de reflexão⁴¹ não são propriamente ideias. Elas não são nada mais que impressões causadas na alma as quais falta, para serem ideias, ser consideradas como imagens” (CONDILLAC, 2002, I, § 25, p.79). Aqui é possível observar uma vez mais que as impressões ou sensações consideradas nelas mesmas não são necessariamente ideias representativas de objetos. A rigor, não são imagens; elas nada mais são do que uma modificação do espírito sem qualquer valor objetivo e referencial. As impressões ou sensações são convertidas em ideias representativas de objetos enquanto realidade extramental quando uma atividade reflexiva opera sobre elas, as sensações. A necessidade de que uma atividade reflexiva intervenha sobre os elementos simples condicionando o surgimento das ideias representativas de objetos contraria a própria declaração condillaciana de que as sensações consideradas nelas mesmas são ideias necessariamente representativas de objetos – o que tornaria a atividade mental desnecessária ou supérflua.

Com base nas considerações realizadas até aqui, destaca-se – como já observado por Duchesneau – que Condillac utiliza de maneira ambígua o conceito de sensação no *Ensaio*. O filósofo emprega o conceito de sensação nessa obra como: (i) uma imagem representativa de

reflexão caracteriza uma operação através da qual a alma dispõe, ela mesma, sua atenção. Diferentemente de Locke, nota-se que o filósofo não toma a reflexão enquanto uma capacidade mental inata responsável por produzir ideias simples.

⁴¹ Sobre isso, é importante considerar, como salientado por Charrak que Condillac teria tido, uma “inteligência mais profunda da gênese” que comporta “uma dimensão retroativa” (CHARRAK, 2009, p. 69). Aqui é preciso entender bem o que quer fazer entender o especialista com a noção de dimensão retroativa da gênese. Para ele, da perspectiva empirista condillaciana, não haveria um processo linear e cumulativo na ordem de aquisição dos conhecimentos. Mas sim, um conhecimento em que cada nova etapa altera a precedente: “as novas etapas modificam aquelas já percorridas e que, ao mesmo tempo, não se dão jamais na nudez de sua determinação primitiva” (CHARRAK, 2009, p. 70). É sobretudo com a reflexão que a dimensão retroativa da gênese se faz evidente. A capacidade reflexiva permite ao sujeito manipular os conteúdos (sensações e ideias) das respectivas capacidades. De maneira mais precisa, a reflexão, ao emergir, possibilita modificar não apenas as sensações, mas as próprias faculdades que permitem sua emergência – memória e imaginação. A rigor, a reflexão pode atuar, nas palavras do próprio autor, “sobre a imaginação e a memória produzida, lhe dando, a sua maneira, um novo exercício” (CONDILLAC, 2002, § 49, p. 38) – nisso reside sua dimensão retroativa.

objetos reais e, por outro lado, define a sensação enquanto (ii) uma mera afecção da consciência ou modificação do próprio ser (DUCHESNAU, 1999, p.80). Com efeito, nota-se que o duplo conceito de sensação redundava numa imprecisão quanto à maneira do filósofo explicar a constituição das ideias representativas de objetos nesse texto. Isto é, o autor ora considera as sensações nelas mesmas como necessariamente ideias representativas de objetos, o que parece desprezar a relevância por ele atribuída à atividade reflexiva na constituição das respectivas ideias; ora considera necessário que a reflexão intervenha sobre as impressões ou sensações simples para que tenhamos ideias complexas ou representativas de objetos. No primeiro caso, as ideias representativas de objetos parecem derivar exclusivamente da passividade do espírito; no segundo caso, tais ideias parecem resultar de uma atividade reflexiva que intervém sobre as sensações captadas passivamente por ocasião dos órgãos sensíveis lhes atribuindo valor objetivo e referencial.

Em resumo, o texto condillaciano no *Ensaio* é marcado por essa imprecisão conceitual na maneira com que o autor entende a noção de sensação e, conseqüentemente, explica a constituição das ideias representativas de objetos. Diante do duplo conceito de sensação tal como empregado pelo filósofo, cabe perguntar, entre esses, qual o mais apropriado para interpretar o seu texto e, conseqüentemente, entender as ideias representativas no *Ensaio*? Para repondê-la, é oportuno examinar algumas problematizações realizadas por Chottin acerca da ligação de ideias no *Ensaio* apresentadas em seu artigo *A ligação de ideias em Condillac: a linguagem no princípio do empirismo* (2014). Em especial, a análise realizada por essa comentarista traz para nossa discussão aspectos do conceito de sensação no *Ensaio* que nos permitem não apenas responder sobre aquele mais adequado para interpretar a obra citada, como também, refletir – em momento oportuno, na próxima seção e terceiro capítulo da presente dissertação – sobre o conceito de sensação adotado por Condillac no *Tratado* e a nova maneira encontrada por ele para explicar, nesse texto, a constituição das ideias representativas.

Em seu artigo, Chottin⁴² estabelece como objetivo desfazer aquilo que ela considera uma aparente contradição presente no *Ensaio* de Condillac. Questionando como entender que o filósofo coloque a sensação na origem dos conhecimentos ao mesmo tempo em que atribui à ligação entre ideias o estatuto de princípio. O ponto de partida da comentarista incide diretamente sobre o estatuto de *princípio* atribuído pelo filósofo ao conceito de ligação de

⁴² Seguiremos o fio condutor da argumentação de Chottin ao longo do seu artigo, fazendo a interlocução com considerações de Condillac e outros comentaristas.

ideias. Esta é tomada como um fato constatado, ou melhor, uma experiência primeira consciente, capaz de explicar como se constrói todo o conhecimento humano (CONDILLAC, 2002, p. 9, 31 e 185).

Ao atribuir à ligação de ideias o estatuto de princípio⁴³ explicativo da vida mental, Chottin considera que o autor “retira-o da periferia à qual lhe tinha confinado Descartes e seus sucessores; para lhe atribuir a função de princípio da metafísica⁴⁴ que ele entende promover” (CHOTTIN, 2014, § 1). Não mais considerada uma fonte de erro que engendram, em última instância, a loucura no espírito⁴⁵; mas sim, como já indicado por Charrak, a ligação de ideias como “um princípio positivo da geração dos conhecimentos humanos” (CHARRAK, 2003, p. 39).

A compreensão da sensação como origem de todo o conhecimento humano está presente em diferentes textos de Condillac⁴⁶. Dessa perspectiva, salienta Chottin, “nossos conhecimentos começariam com as sensações e não com a ligação de ideias: começaríamos por sentir, em seguida, combinaríamos essas sensações para obter, enfim, as ideias” (loc.cit.). Nesse caso, salta aos olhos do leitor, certa “prioridade cronológica da sensação sobre as ligações de ideias” (loc.cit.). Assim, a autora destaca a verdade que encerra o paradoxo através do qual somos confrontados, a saber: que o princípio da ligação de ideias defendido por Condillac é algo derivado na ordem do conhecimento. Diante disso, ela introduz o seguinte problema: “secundária à sensação, como a ligação de ideias poderia se encontrar no

⁴³ Sobre essa questão, cabe assinalar que Condillac “estima ser o inventor, não do conceito, mas do estatuto de princípio da ligação de ideias” (CHOTTIN, 2014, §2). Essa pretensão condillaciana, diz Chottin, “não deixa de ser paradoxal” (loc.cit.). Isso por que o autor não escapa a um lugar comum na tradição empirista das luzes “que estabelece a sensação como *origem e princípio* do conhecimento” (CHOTTIN, 2014, §3). Nesse caso, ela está enfatizando o fato de a filosofia condillaciana tomar a ligação de ideias como princípio⁴³ ao mesmo tempo em que, vinculada à tradição das luzes, estabelece as sensações como *origem e princípio* do conhecimento – nisso reside o paradoxo e a aparente contradição que ela propõe desfazer em sua investigação.

⁴⁴ Trata-se aqui da metafísica enquanto teoria do conhecimento. O filósofo diferencia a metafísica em dois tipos: a má metafísica ou metafísica ambiciosa, que busca penetrar e conhecer a essência das coisas e é fonte de erro em filosofia; e a boa metafísica – que ele quer promover – que contém e adéqua a investigação filosófica aos limites da sensibilidade (CONDILLAC, 2002, p.7).

⁴⁵ Essa perspectiva assinala uma diferença importante entre Condillac e Locke. Para o filósofo inglês as associações entre ideias são consideradas causa da loucura humana. Sobre isso, ver o artigo de Radica: *Le principe de la folie et de la raison. Association des idées et liaison des idées aux XVIIe et XVIIIe siècles. Astériorion* 12 | 2014. Voltaremos ao assunto da ligação de ideias e sua relação com a constituição do conhecimento quando tratarmos, mais à frente na dissertação, da oposição que faz Condillac no verbete *Associer* – no seu *Dicionário de sinônimos* – entre os termos *ligação de ideias* e *associação de ideias*.

⁴⁶ Sobre isso, a autora assinala que no *Tratado dos sistemas* de 1754, o abade defende a tese de que “*todos os nossos conhecimentos vêm dos sentidos*” (CHOTTIN, 2014, §3). Assim, a leitura do *Ensaio* “desqualifica a tentação de ver a obra sobre esse ponto, entre 1746 e 1754, uma evolução do pensamento condillaciano” (loc.cit.). Isso porque no *Ensaio* o abade já havia afirmado a tese de que “os sentidos são a fonte do conhecimento” (loc.cit.).

princípio – quer dizer, para uma filosofia que pretende identificar os dois sentidos desse termo, não apenas ao fundamento, mas ainda ao começo do conhecimento?” (CHOTTIN, 2014, § 4). O estatuto de princípio atribuído à ligação de ideias por Condillac põe em xeque uma das suas principais teses: “o atomismo epistemológico que a sua filosofia supõe encarnar” (loc.cit.).

Para a comentarista, uma solução simples para o problema levantado consistiria em compreender as ligações de ideias como ligação de sensações. As primeiras não seriam nada mais que ligação das últimas que Condillac coloca na origem dos conhecimentos. Em outras palavras, “longe de se apresentarem à alma como impressões desconexas e isoladas, as impressões, conhecidas como ideias, seriam já ligadas por um ato de pensamento” (CHOTTIN, 2014, § 5). Contudo, “uma explicação assim não resiste a uma leitura cuidadosa do *Ensaio*. Isso porque nunca, na verdade, o abade identifica sensação e ideia” (*grifo nosso*) (loc.cit.). Nessa direção, ela salienta que a dimensão representativa – como vimos⁴⁷ – é própria apenas da segunda; a dimensão representativa, portanto, não caracteriza a primeira (loc.cit.).

Tal distinção pode ser observada, segundo Chottin, através da decomposição da sensação tal como proposta por Condillac no *Ensaio*. Para ele, faz-se necessário distinguir três coisas nas sensações: “1º a percepção que experimentamos; 2º a relação que dela fazemos com alguma coisa fora de nós; 3º o juízo de que aquilo que referimos as coisas lhes pertence efetivamente” (CONDILLAC, 2002, I, §11, p. 17). Com base nessa decomposição, diz Chottin: “se sentir consiste em perceber (1), mas também em reportar essa percepção com qualquer coisa fora de nós (2) e a julgar que o que reportamos as coisas lhes pertence (3), então a percepção não é uma ideia, mas uma modificação da alma sem significado objetivo” (loc. cit.). Em resumo, essa decomposição da sensação proposta pelo filósofo guardaria uma clara diferenciação entre sensação e ideia. Dessa perspectiva, a sensação considerada nela mesma não seria uma ideia, ela nada mais seria do que uma modificação do espírito sem valor objetivo e referencial; a ideia, por sua vez, estaria subordinada a uma atividade reflexiva que, como vimos, intervém sobre as sensações dotando-as de valor objetivo e referencial. Quando e somente quando a reflexão opera sobre as próprias sensações, é que se tem, pois, ideias representativas.

⁴⁷ “As impressões que não foram objeto de reflexão não são propriamente ideias. Elas não são nada mais que impressões causadas na alma as quais falta, para serem ideias, ser consideradas como imagens” (CONDILLAC, 2002, p.79).

Com base no anterior, as sensações nelas mesmas não são necessariamente ideias representativas. Dessa perspectiva pode-se reconhecer, como salienta Chottin, que as ligações entre ideias não seriam as primeiras na ordem do conhecimento: “essencialmente derivadas como efeito da reflexão, as *ideias ligadas* não poderiam constituir a origem dos conhecimentos” (loc. cit.) uma vez que são condicionadas por algo anterior a elas, em outras palavras, sensações simples, não representativas. Diante disso, a autora introduz a seguinte questão: “como a ligação de ideias poderia ser um *princípio* se ela mesma é fundada por outra coisa?” (*grifo nosso*) (CHOTTIN, 2014, § 23). Para desfazer a aparente contradição – fio condutor da sua investigação – é fundamental considerarmos aqui o conceito de princípio com que Condillac trabalha. Em sua introdução ao *Ensaio*, nos diz o abade:

Nosso primeiro objeto de estudo é o espírito humano (...). Só pelo caminho da observação podemos fazer essa pesquisa com sucesso; e nós não devemos aspirar senão que descobrir uma *primeira experiência*, que pessoa alguma *possa colocar em dúvida*, e que seja suficiente para explicar todas as outras. Ela deve mostrar de modo perceptível que ela é a fonte de nossos conhecimentos, seus materiais, por quais princípios eles são colocados em obra, que instrumentos se empregam, e a maneira necessária de utilizá-los. A meu juízo, encontrei a solução de todos esses problemas na *ligação de ideias*, seja com os signos, seja entre elas mesmas: será possível julgar isto na medida em que se avance na leitura dessa obra (*grifos nossos*) (CONDILLAC, 2002, p. 9).

Para o filósofo o fundamento do conhecimento deve estar subordinado a uma experiência primeira e indubitável. Deve-se partir da observação da experiência para encontrar o princípio explicativo da vida mental enquanto um fato bem constatado. Diferentemente do *Tratado* em que, como vimos, o princípio do prazer e dor permite ao filósofo explicar a constituição do domínio mental, no *Ensaio* é o princípio da ligação de ideias que desempenha esse papel. Nesse particular, nota-se que o filósofo parte da observação da experiência para encontrar os elementos simples irreduzíveis (as sensações) que constituem o entendimento humano regulado por um princípio, a ligação de ideias. Em outras palavras, a ligação de ideias enquanto um fato constatado é o princípio que cumpre essa função ordenadora e explicativa da vida mental no *Ensaio*. A noção de princípio tal como empregada pelos empiristas no século das luzes⁴⁸ se caracteriza, como indica Chottin: “por sua plena determinação e exigência de apercepção” (CHOTTIN, 2014, § 28). Para ela, a ligação de ideias no *Ensaio* cumpriria aos dois requisitos necessários para ocupar o lugar de princípio: o de plena determinação e a exigência de apercepção.

⁴⁸ Sobre isso, ver A. Charrak *Labyrinthe* com o título: *Les systèmes du savoir au XVIII^e siècle. Une analyse de la raison connaisseuse*, *Labyrinthe* n^o 34, 2010, 1, E. Cassan éd. p. 26.

Todavia, se por um lado é justamente o “estatuto de experiência que faz da ligação de ideias um princípio possível do conhecimento” (loc.cit.), por outro, como pode ser entendida como princípio no sentido de primeira experiência, se a vida consciente começa com sensações/percepções? (loc.cit. § 29). Deparamos-nos aqui com a profundidade da sua análise. Para resolver a questão colocada, Chottin enfatiza a importância de se evitar compreender essa primeira experiência – exigida pelo filósofo – “como uma primeira vez em matéria de conhecimento, mas sim como uma origem em matéria de gênese empirista”. Isso significa que a ligação de ideias seria, em todo o caso, “uma primeira experiência na ordem da análise, ou melhor, a última a qual é possível remontar. Dito de outra maneira, quando fazemos abstrações dos juízos que aprendemos a portar sobre o mundo, restam ideias ligadas” (loc.cit. § 30). Está por detrás do raciocínio da comentarista a tese condillaciana implícita no *Ensaio* de que não temos experiência consciente dos átomos sensíveis. O método analítico seria incapaz de remontar aos átomos sensíveis que precedem as ligações entre ideias. Embora o conhecimento comece com as sensações, a gênese, da perspectiva empirista, capaz de estabelecer as bases, ou melhor, a origem do conhecimento, tem como ponto de partida uma *primeira experiência* consciente, fato constatado, na qual os átomos sensíveis já aparecem ligados uns aos outros. Como salientado por Chottin “(...) as sensações somente aparecem ao final de uma construção que assinala seu caráter ficcional” (CHOTTIN, 2014, § 33).

Para captar o sentido do caráter ficcional das sensações em Condillac, cabe examinar algumas considerações de Charrak sobre a questão no seu artigo *Les systèmes du savoir au XVIII^e siècle. Une analyse de la raison connaissante*. No artigo mencionado, o autor, ao referir a noção de ficção no empirismo das luzes em geral e, em particular o de Condillac, indica que o não aparecimento (*inapparaissant*) do fato, em certos casos, não é uma objeção anuladora. Ele pode ser uma ficção, por exemplo, como é o estado de natureza. Nesse sentido, pergunta Charrak: “o que é que constitui a ficção em um fato?” Para os empiristas das luzes, salienta o comentarista, “o fato é o primeiro dado”, ele apresenta um caráter de exterioridade. Isso não significa, segundo esse autor, que não se possa “engendr-lo às vezes de maneira ficcional”, senão que ele é um dado do mundo exterior, uma expressão do externalismo metodológico de um Condillac (CHARRAK, 2010, p. 26); logo, acrescenta ele, “o fato é determinado e essa determinação lhe permite cumprir sua *função de princípio*” (loc.cit.). É através do desdobramento das associações que prescreve sua determinação primitiva de fato que podemos alcançar a ordem natural do sistema de consequências de que é suposto constituir o princípio. “É verdade do direito político, da filosofia da percepção, da metafísica, tal como Condillac a entende” (loc.cit.). O fato, em último caso, “é um dado determinado que, por sua

determinação, prescreve certa ordem de engendramento das proposições do sistema” (loc.cit.). Por fim, o autor demonstra que o fato pode ser considerado uma ficção: “o que significa etimologicamente o termo ficção? Ele é um fato produzido. Mas é um fato. Que ele seja produzido não altera o caráter de exterioridade que lhe pressupõe” (*grifos nossos*) (loc.cit.).

Com base nessas considerações, pode-se dizer que o caráter ficcional das sensações, tal como reivindicado por Chottin, implica aceitar que as sensações não se apresentam para nós como elementos conscientes, mas como consequência da análise aplicada às ligações de ideias que revelariam todo desdobramento de associações que terminariam por nos mostrar as respectivas ligações como um fato. A afirmação a seguir encerra o sentido exato do que se diz sobre a ficção, segundo Condillac: “a uma necessidade é ligada a ideia de uma coisa que é própria a lhe aliviar; a essa ideia é ligada aquela do lugar onde essa coisa se encontra; a esta, a das pessoas que ali se viu; a essa última a dos prazeres e dores recebidos e várias outras” (CONDILLAC, 2002, § 29, p. 31). Encontra-se as sensações como ficção quando se aplica a análise sobre as ideias – a decomposição da ideia revela aquilo que lhe constitui, ou seja, átomos sensíveis. Nesse sentido, a comentarista observa que “(...) em suma, não temos sensações, o que nós temos são sensações ligadas (CHOTTIN, 2014, § 33)”.

Com efeito, o seu exame sobre o *Ensaio* aponta, em última instância, para ligação de ideias como algo derivado. Ao analisar a ligação de ideias, nos diz ela, “descobrimos ligação de sensações derivadas, nós o sabemos, de átomos sensíveis definitivamente perdidos” pelo espírito (CHOTTIN, 2014, § 35). Nesse sentido, o paradoxo inicialmente mencionado vai sendo diluído. As sensações qualificam o começo do conhecimento na medida em que são consideradas condição de possibilidade da ligação de ideias – entendida como princípio, experiência primeira que o espírito é capaz de remontar. Nesse ponto temos a origem, a gênese, o ponto fixo a partir do qual se erige todo o conhecimento da perspectiva empirista. Por fim, outra contribuição relevante de Chottin em seu artigo consiste em mostrar que não apenas as ligações de ideias constituem o princípio dos conhecimentos, mas também “que o princípio do conhecimento no *Ensaio* é a *ligação de ideias ligadas aos signos da linguagem*” (grifo nosso) (CHOTTIN, 2014, § 36). Na ausência dos signos, apenas sensações se podem ligar. Isso significa dizer que não temos consciência dos átomos sensíveis, as ideias quando aparecem para nós, *surgem já mediadas pelos signos da linguagem*, ou seja, pelas palavras. “Para Condillac, a ligação de signos e ideias condicionam a ligação de ideias entre elas mesmas⁴⁹” (CHOTTIN, 2014, § 37).

⁴⁹ “As ideias se ligam com os signos, e não é senão por esse meio, como provarei, que elas se ligam entre elas” (CONDILLAC, 2002, p. 9).

A ligação de ideias constitui, como defende Chottin, (o segredo da análise): se fazer descobertas requer um enfoque genético do progresso dos conhecimentos, um tal progresso supõe ligar as ideias depois das ligações já construídas. Por essa razão, a ligação de ideias caracteriza o princípio mais simples e fecundo para assegurar a ordem do saber. “Segredo da análise é, sobretudo, aquele que empossa a sensação na origem dos conhecimentos”. Em suma, a ligação de ideias revela a originalidade da sensação. Condillac, contra suas próprias declarações, defende a autora, dissocia princípio de origem (CHOTTIN, 2014, § 51). Em última instância, o *Ensaio* condillaciano, (...) “parte da ligação de ideias como primeira experiência para reconstruir como ficção a ligação de sensações e a sensação nela mesma” (loc.cit.).

Por fim, o exame realizado por Chottin amplia nossa compreensão do conceito condillaciano de sensação no *Ensaio* na medida em que faz notar nele duas questões importantes. A primeira, concernente à distinção entre sensação ou percepção e ideia – salientando o aspecto *não representativo* da primeira e o caráter *representativo* dessa última por ocasião da reflexão. A segunda questão diz respeito ao atomismo epistemológico de Condillac que põe as sensações no começo do conhecimento como uma ficção. Isso implica aceitar que nós não temos experiência consciente dos átomos sensíveis. Ou seja, os átomos sensíveis não ascendem à consciência de maneira dispersa ou isolada. A rigor, apenas captamos conscientemente ideias, essas, constituídas por sensações já ligadas aos signos da linguagem.

Em resumo, no que concerne ao conceito de sensação no *Ensaio*, fica estabelecido que, nesse texto, o filósofo reivindica as sensações como ideias representativas. Contudo, o exame do *Ensaio* termina por revelar um sentido duplo do conceito de sensação tal como empregado por Condillac: (i) a sensação ou ideia como uma imagem representativa de objetos; (ii) a sensação como uma mera afecção da consciência ou modificação do próprio ser, sem valor objetivo. Essa imprecisão conceitual redundante, por sua vez, em certa ambiguidade na maneira como o próprio autor explica as ideias representativas. Como vimos, ora considera as sensações nelas mesmas ideias representativas de objetos; ora considera necessário que a reflexão intervenha para que tenhamos ideias complexas ou representativas. Diante do duplo conceito de sensação tal como empregado pelo autor, perguntamos: entre esses, qual o mais apropriado para interpretar o texto do *Ensaio* e, por outro lado, entender a constituição das ideias representativas?

O exame realizado por Chottin acerca da ligação de ideias em Condillac demonstra detalhadamente que, embora o filósofo reivindique explicitamente no *Ensaio* a tese de que as

sensações são ideias necessariamente representativas de objetos, a sua redação nessa obra, como vimos, emprega ainda o conceito de sensação ou ideia como modificação da alma sem qualquer valor objetivo e referencial. Esse último sentido parece de longe o mais coerente e adequado para interpretar o texto condillaciano no *Ensaio*. Essa perspectiva de leitura e interpretação levada a cabo pela comentarista implica compreender, por sua vez, a constituição das ideias representativas de objetos como condicionadas por uma atividade reflexiva que intervém sobre as sensações inicialmente não representativas dotando-as de valor objetivo.

Ainda sobre a questão colocada, se considerarmos, como indica Liébana, o projeto intelectual de Condillac no *Ensaio* – remontar até a origem dos nossos conhecimentos para mostrar como as ideias e operações da alma se desenvolvem a partir de uma percepção simples (CONDILLAC, 2002, I, § 1, p. 13) – o deslize do autor nesse texto pode ser facilmente resolvido. Para esse comentarista, uma vez que o abade pretende explicar o desenvolvimento dos conhecimentos e operações do espírito a partir de uma percepção simples, “de nada lhe serve considerar a sensação como imagem expressiva de um mundo transcendente material” (LIÉBANA, 1998, p. 281). A perspectiva atomista em tese já desqualifica uma leitura das sensações como ideias necessariamente representativas de objetos. Embora o filósofo não assuma explicitamente uma compreensão das sensações ou ideias como uma modificação do espírito, tal perspectiva, defende Liébana, “tende a ser mantida por Condillac ainda que de maneira insensível” – não apenas no *Ensaio* – mas na sua filosofia em geral (loc.cit.). Independentemente do sentido empregado ao conceito sensação pelo abade no *Ensaio*, ele não duvida que as nossas sensações revelem a existência de objetos enquanto entidades reais fora de nós. Assim, pode-se dizer que a redação do filósofo encerra, como já mencionado, uma posição realista acerca dos objetos. Isto é, para ele, em nós está o sujeito do pensamento; extensão, figuras e etc. referem sempre a algo fora de nós enquanto realidade extramental (CONDILLAC, 2002, I, § 11, p. 17).

Dito isto, cabe acrescentar que a maneira controversa com que o autor define o conceito de sensação coloca para sua versão do empirismo elaborada no *Ensaio* algumas dificuldades. Após examinar o texto condillaciano em questão, Diderot observa em sua *Carta sobre os cegos* (1749) que o realismo subjacente às teses de Condillac precisa ser melhor justificado, pois, uma das principais teses defendidas pelo filósofo no seu *Ensaio*⁵⁰ é também resultado do primeiro *Diálogo* de Berkeley⁵¹ e fundamento de todo o seu sistema idealista⁵².

⁵⁰ Na abertura do seu *Ensaio*, Condillac afirma: “seja que nos elevemos, para falar metaforicamente, até aos céus; seja que desçamos até aos abismos, não saímos de nós jamais, e somente o nosso pensamento é o que

Para ele, a tarefa de combater o idealismo deveria ser levada adiante pelo filósofo francês: “não ficarias curiosa senhora em presenciar o embate de dois inimigos cujas armas se assemelham tanto?” (DIDEROT, 2006, p.43). Com esse comentário o autor alerta Condillac para as semelhanças entre as suas teses e as de Berkeley e, por outro lado, o consequente risco do abade trilhar pelo idealismo do bispo inglês. O cerne da reflexão de Diderot, portanto, consiste em assinalar que a ambiguidade do conceito de sensação do *Ensaio* termina por encerrar uma afirmação acrítica sobre a existência de um mundo exterior material, diferente do sujeito. Em outras palavras, a existência de mundo exterior enquanto realidade extramental careceria de justificação. Dessa maneira, caberia ao filósofo examinar os argumentos de Berkeley com a finalidade de demonstrar a existência dos corpos enquanto entidades materiais independentes do sujeito.

Essa tarefa particularmente reclamada por Diderot a Condillac é algo que se espera, em última instância, dos metafísicos franceses do século XVIII – como é possível observar no *Discurso preliminar* de d’Alembert à *Enciclopédia* (1751). Nesse texto, o autor considera a tese de que “as nossas sensações possuem, de fato, fora de nós, a causa que supomos” (d’ALEMBERT, 2015, p. 50). Contudo, o filósofo evita entrar em disputas em torno dessa questão. Em última instância, d’Alembert indica que provar que as nossas sensações possuem de fato, fora de nós, a causa que lhe supomos ficaria a cargo dos metafísicos esclarecidos resolverem. Caberia a eles, portanto, determinar em suas investigações, na medida do possível, “que progressão a nossa alma observa, nesse primeiro passo que dá para fora de si mesma, por assim dizer impelida, e ao mesmo tempo retida, por inúmeras percepções que, de um lado, a levam para objetos exteriores, e de outro, pertencem propriamente apenas a ela (...) (loc.cit.)”. O desafio aqui colocado aos metafísicos é o de demonstrar como a alma passa das nossas sensações ao conhecimento dos corpos.

conhecemos. Qualquer que sejam nossos conhecimentos; se quisermos remontar a sua origem, nós chegaremos enfim a um primeiro pensamento simples (...)” (CONDILLAC, 2002, I, § 1, p 13.).

⁵¹ No curso do primeiro diálogo entre Hylas e Philonous, Berkeley – que fala através de Philonous – busca convencer – o Hylas, que de fato é convencido – da tese de que não podemos sair das nossas próprias sensações para provar que existe um mundo de ordem material fora de nós. A rigor, para Berkeley, não existiria objetos fora da mente. As coisas corpóreas nada mais são do que ideias (BERKELEY, 2005, p. 79-126).

⁵² São chamados idealistas esses filósofos que, não tendo consciência senão de sua existência e das sensações que se sucedem dentro deles próprios, não admitem outra coisa: sistema extravagante que só podia ao que me parece, dever seu surgimento aos cegos; sistema que, para vergonha do espírito humano e da filosofia, é o mais difícil de combater, embora seja o mais absurdo de todos. Está exposto com tanta franqueza como clareza em três *Diálogos* do doutor Berkeley. Seria conveniente chamar o autor do *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* para examinar essa obra: nela encontrará matéria para observações úteis, agradáveis, finas e tais, como só ele sabe fazer. O idealismo merece ser denunciado; e essa hipótese tem como que incitá-lo (DIDEROT, 2006, p. 42-3).

Em resumo, tanto o desafio proposto por Diderot quanto os questionamentos de d'Alembert serão aceitos por Condillac, que medita sobre as questões durante algum tempo até a publicação do seu *Tratado*⁵³ em 1754. As observações dos enciclopedistas são decisivas para entendermos como Condillac pensa o conceito de sensação no *Tratado*. Dito isto, passemos, pois, na próxima seção, ao exame do conceito de sensação tal como empregado pelo filósofo no *Tratado* e a sua repercussão para pensarmos as ideias representativas nesse texto.

2.2 O conceito de sensação no *Tratado* de 1754

O objetivo da presente seção é examinar o conceito de sensação adotado por Condillac no *Tratado* e as implicações decorrentes do uso desse para pensarmos a constituição das ideias representativas. Nessa direção, como mencionado no primeiro capítulo, para demonstrar a sua tese de que ideias e faculdades⁵⁴ derivam das sensações, o filósofo utiliza-se da ficção metodológica de uma estátua revestida por uma camada de mármore que ganha vida gradativamente na medida em que os canais sensíveis vão sendo abertos um de cada vez. Com auxílio dessa ficção, ele decompõe a experiência humana em diferentes partes. Essa decomposição analítica consiste em examinar, em um primeiro momento e de maneira isolada, a contribuição específica de cada um dos sentidos na gênese da vida mental. Em um segundo momento, o filósofo considera todos os sentidos associados uns aos outros salientando como esses se educam e se instruem mutuamente para a constituição de todo o nosso conhecimento⁵⁵.

Essa estratégia adotada pelo filósofo para demonstração da tese mencionada deriva, em grande medida, da exigência de demonstração do mundo exterior tal como colocada por Diderot em sua *Carta sobre os cegos*. Condillac quer demonstrar quais ideias e faculdades mentais derivam das sensações ocasionadas por cada um dos órgãos sensíveis. Trata-se de evidenciar através desse experimento mental como passamos das nossas sensações ao conhecimento dos corpos e a qual sentido, sobretudo, devemos a ideia de exterioridade. Com

⁵³ É consenso entre os comentaristas do texto condillaciano a importância dessa questão para o autor escrever o *Tratado*.

⁵⁴ No primeiro capítulo indicamos a gênese das capacidades mentais na estátua – com exceção da reflexão. Em função do nosso propósito nesse capítulo, a presente seção enfatiza apenas a gênese das ideias.

⁵⁵ Na presente seção não será abordada a análise condillaciana que considera todos os sentidos reunidos, apenas os sentidos isolados.

essa finalidade, na primeira das quatro partes que compõem o *Tratado*, o autor delimita sua investigação aos sentidos do olfato, audição, paladar e visão considerados por ele como sentidos subjetivos uma vez que, por si sós, não julgam objetos exteriores. Na primeira parte do texto, o filósofo nos apresenta a estátua reduzida a um único sentido de cada vez. De início, como veremos, considera-a restrita ao sentido do olfato, em seguida, limitada à audição, ao paladar e à visão respectivamente. Na segunda parte do livro, analisa as contribuições apenas do sentido do tato. Na terceira parte, examina os sentidos associados uns aos outros. Por fim, na quarta e última parte, apresenta a estátua ou o homem de posse de todos os sentidos vivendo na natureza sem contato com outras pessoas e em meio aos outros seres vivos.

Uma pergunta em comum perpassa essa exposição que faz o autor, a saber: o que um ser reduzido a um único sentido poderia conhecer? Antes de passarmos à análise das sensações e ideias ocasionadas pelos sentidos citados, um detalhe deve ser mencionado. Ele diz respeito à própria estratégia condillaciana de começar sua investigação pelo olfato. Porque começar a investigação pelas contribuições do olfato e não por qualquer um dos demais sentidos? Essa peculiaridade da investigação permite considerar que para o filósofo existe certa hierarquização entre os sentidos em termos de relevância cognitiva. Sobre isso, nota-se que a sua análise começa com o sentido mais limitado (o olfato) até o mais objetivo (o tato) que é para ele o sentido da realidade. Em outras palavras, o autor parte do sentido mais simples e rudimentar até o mais complexo.

Feitas essas considerações introdutórias, passemos diretamente ao exame do conceito de sensação tal como apresentado pelo filósofo no interior de sua explicação genética no *Tratado*. Começemos pelas sensações e ideias ocasionadas pelo olfato.

2.2.1 Sensação e ideias do olfato

Condillac começa a operar o experimento mental da estátua, como vimos, nos apresentando a estátua limitada apenas ao sentido do olfato. Consequentemente, a gênese da vida mental começa com as sensações de cheiro ocasionadas por esse sentido. Dessa maneira, o autor assegura aquilo que para ele seria a condição mínima necessária para salientar o progresso das nossas ideias e faculdades operativas⁵⁶. Dito diferente, como consequência exclusiva das sensações e ideias do olfato, teríamos o requisito básico para o desenvolvimento

⁵⁶ Com exceção da ideia de objeto e da faculdade reflexiva.

de todo o conjunto da vida mental. Nessa direção, o filósofo procura demonstrar passo a passo a transformação das sensações olfativas em ideias e capacidades mentais. Assim, afirma que:

Se nós lhe apresentarmos uma rosa, ela será para nós uma estátua que cheira uma rosa; mas, para si, ela não será senão o próprio odor dessa flor. Ela será, pois, odor de rosa, de cravo, de jasmim, de violeta, segundo os objetos que agirem sobre seus órgãos. Numa palavra, os odores, sob este aspecto, não passam de suas próprias modificações ou maneiras de ser; e ela não conseguirá se acreditar outra coisa, *visto que são estas as únicas sensações as quais ela é suscetível* (grifo nosso) (CONDILLAC, 1993, I, § 2, p.63).

No trecho acima, nota-se, em primeiro lugar, que as sensações simples de cheiro são entendidas pelo autor como passivas, isto é, os cheiros modificam o sentimento da estátua quando o olfato é afetado/estimulado; em segundo lugar, observa-se que, consideradas nelas mesmas, as sensações olfativas são apenas uma maneira de ser da própria estátua. A rigor, elas não possuem qualquer valor objetivo ou referencial. A compreensão do conceito de sensação enquanto mera modificação do pensamento no *Tratado* indica, como já observado por Le Roy, que Condillac aceita momentaneamente o ponto de vista idealista de Berkeley acerca da sensação (LE ROY, 1947, p. XVIII). A fim de evitar qualquer equívoco em torno do conceito de sensação – tal como ocorrera no *Ensaio* – o abade parte no *Tratado* de uma perspectiva idealista das sensações para demonstrar, em última instância, com base nelas, gradativamente vai sendo engendrado todo o nosso conhecimento, o sujeito e os objetos enquanto realidade extramental. O problema aqui é como partir de uma posição idealista para chegar noutra não idealista.

Como vimos, o filósofo considera que toda sensação possui um conteúdo específico – cor, sabor, cheiro, som ou solidez e uma qualidade comum prazer/dor. Nesta última, Condillac identifica o *princípio explicativo* do desenvolvimento das ideias e capacidades mentais – “observar a influência desse princípio é o único meio de estudar a nós mesmos” (CONDILLAC, IV, 1993, § 3, p. 242). A atenção visa o estado prazeroso de modo a repetir as experiências agradáveis em detrimento daquelas que lhe causaram algum sofrimento. O estatuto de princípio explicativo outorgado pelo abade ao par prazer/dor marca no *Tratado* uma diferença fundamental na sua filosofia com relação ao *Ensaio*. Nessa última, como vimos, ele reivindicara a ligação de ideias enquanto princípio explicativo do desenvolvimento da vida mental. Agora, no *Tratado*, é o par prazer/dor que assume essa função explicativa. Isso significa dizer que a ligação de ideias tenha perdido aqui o papel que outrora exercia no *Ensaio*? Nesse momento do texto, não é o caso de responder a questão colocada, por hora, é suficiente indicá-la – responderemos a essa questão no terceiro capítulo da dissertação.

As sensações olfativas não permitem à estátua formar ideia alguma de matéria, portanto, não é possível para ela tomar os objetos como causa das sensações; ela não sabe a que deve as sensações que experimenta. Os cheiros nada mais são do que maneiras de ser da própria estátua, ela é, para si, apenas cheiro, agradável (prazer) ou desagradável (dor). “Pois se a capacidade de sentir está inteiramente concentrada num odor agradável, é gozo; e se está concentrada num odor desagradável, é sofrimento” (CONDILLAC, 1993, I, § 2, p.64). Nesse caso, cabe dizer que Condillac não considera o prazer e a dor uma propriedade da flor. Ou seja, não é o objeto em si que é agradável ou desagradável, mas sim, a qualidade sensível apresentada na mesma sensação que manifesta prazer ou desprazer. Se as sensações afetam de maneira prazerosa ou desagradável, os sentimentos ou estados mentais pelos quais a estátua passa são basicamente de dois tipos: contentamento (gozo) ou descontentamento (sofrimento). Nesse caso, a memória conserva as ideias de contentamento e descontentamento que são comuns a várias de suas maneiras de ser. Com base nessas, têm origem as primeiras ideias abstratas e gerais da estátua. Sobre isso, Condillac afirma que:

Abstrair é separar duas ideias que parecem naturalmente unidas. Ora, considerando que as ideias de contentamento e descontentamento são comuns a várias modificações suas, ela contrai o hábito de separá-las de tal modificação particular, da qual não as distinguiria inicialmente; formula, portanto, noções abstratas, e essas noções se tornam gerais porque são comuns a várias de suas maneiras de ser (CONDILLAC, 1993, I, § 2, p. 81-82).

No trecho citado deve-se observar que as primeiras ideias gerais e abstratas formadas pela estátua derivam das sensações de prazer e dor⁵⁷. Em particular, as noções abstratas nada mais são do que ideias formadas daquilo que há de comum em várias modificações do seu sentimento. A abstração é uma operação caracterizada por dois movimentos: o primeiro consiste em considerar as qualidades sensíveis de uma determinada modificação do sentimento de maneira isolada; o segundo consiste na generalização e aplicação dessas qualidades às diferentes modificações do sentimento. Aqui é possível notar aspectos da posição empirista de Condillac ao tornar manifesto que para ele não existe ideia geral que não

⁵⁷ Acrescenta-se ainda, que o modo agradável/desagradável com que as sensações afetam, dão origem aos sentimentos estéticos da estátua. Os cheiros agradáveis fixam as condições para que a estátua forme ideia de bom (CONDILLAC, 1993, IV, § 1, p. 222). Para o filósofo a noção de bom não diz respeito a algo absoluto ou independente de qualquer condição: bom e belo são noções relativas ao caráter de quem julga (CONDILLAC, 1993, IV, p. 223). Logo, não são propriedades das coisas em si. Por encontrar-se isolada de toda relação com os homens, as noções de *bom* e *belo* são relativas as suas afecções e livres de qualquer convenção social. Nem tudo que a estátua julga ser *bom* será moralmente *bom*, assim como nem tudo o que é *belo* será realmente *belo* (CONDILLAC, 1993, IV, p. 243). Mesmo isolada, baseada em como ela é afetada pelas diversas sensações o autor faz ver que a estátua é capaz de desenvolver uma estética rudimentar desde o começo da experiência em um nível individual.

tenha sido primeiramente uma ideia particular – toda ideia é de início particular⁵⁸. Os cheiros que dão origem às respectivas ideias não podem caracterizar para a estátua uma *ideia geral* de objeto visto que ela não sabe que existem objetos. As ideias gerais e abstratas dizem respeito apenas às modificações do seu sentimento, portanto, não são ideias de objetos já que as sensações derivadas desse sentido não possuem caráter representativo. Reduzida ao olfato, a estátua está identificada com uma posição estritamente subjetiva em que não é capaz de distinguir *eu* (sujeito) e *não eu* (objeto).

Portanto, insistimos nesse ponto, consideradas nelas mesmas, as sensações de cheiro não possuem valor representacional, isto é, não representam qualidades dos objetos, apenas modificam, como dito, o sentimento da estátua. Por desconhecer que existem objetos em seu entorno, ela não pode considerar que os odores que sente sejam comuns, por exemplo, a várias flores. Assim, para ela um odor nada mais é do que *ideia particular* de uma maneira de ser que lhe é própria. “Os odores de cada espécie de flor, não passam para ela de ideias particulares” (CONDILLAC, 1993, I, § 8, p. 84). Dessa maneira, todas as vezes que sentir o cheiro de uma flor da mesma espécie, a estátua experimentará uma mesma maneira de ser e terá acerca desse cheiro uma ideia particular.

Na medida em que a experiência ocorre e os cheiros sucedem uns aos outros, ela conhece os diferentes estados pelos quais passa. Ao diferenciar tais estados, forma ideia de número. Ela tem ideia de unidade sempre que tem ou recorda uma sensação, assim como possui ideias de dois e três por ocasião da memória que lembra duas ou três maneiras de ser distintas (CONDILLAC, 1993, I, § 5, p. 82). Limitada ao olfato ela não pode distinguir dois odores apresentados de maneira simultânea uma vez que os diferentes cheiros são tomados enquanto unidade ou único cheiro⁵⁹. Por essa razão, a noção de número que a estátua é capaz de elaborar só pode derivar efetivamente da memória. Sobre essa questão, Condillac afirma:

Mas ela não estenderá muito seus conhecimentos a esse respeito. Como uma criança que não aprendeu a contar, ela não poderá determinar o número de suas ideias quando a sucessão já for um pouco extensa (CONDILLAC, 1993, I, § 7, p. 83).

Por conseguinte, acrescenta:

Parece-me que, para descobrir a maior quantidade de que ela é capaz de conhecer distintamente, basta considerar até onde nós mesmos poderíamos contar com o signo

⁵⁸ A filosofia condillaciana, ao que tudo indica, está apontando aqui para uma espécie de nominalismo. A estátua, ao raciocinar, tem sempre particulares em mente.

⁵⁹ Isso que o autor diz sobre o olfato pode ser ilustrado com o seguinte exemplo: imaginemos adentrando em uma perfumaria pela primeira vez, o cheiro que impregna o ambiente e se faz notar é para nós tomado como um único cheiro embora o mesmo nada mais seja do que diferentes cheiros mesclados.

um. Quando os conjuntos formados pela repetição dessa palavra não puderem mais ser apreendidos de uma só vez de maneira distinta, teremos o direito de concluir que as idéias precisas dos números neles contidos não podem ser adquiridos apenas pela memória (loc.cit.).

E, por fim, afirma:

Ora, dizendo um e um, tenho a ideia de dois; e dizendo um, um e um, tenho a ideia de três. Mas se, para exprimir dez, quinze, vinte, eu dispusesse apenas da repetição desse signo, nunca poderia determinar as ideias daqueles números: pois a memória não poderia me assegurar que repeti *um* quantas vezes fosse exigidas por cada um deles. Parece-me até mesmo que, por esse meio, eu não conseguiria formular a ideia de quatro; e que preciso de algum artifício para ter certeza de que não pronunciei nem a mais nem a menos o signo da unidade (...) (loc. cit.).

Com base nos trechos citados, é possível observar a gênese de uma matemática rudimentar da estátua. Contudo, a noção de número é para ela bastante limitada. Sem o auxílio dos signos os conhecimentos matemáticos por ela desenvolvidos são muito restritos. A constituição dos signos seria responsável por condicionar, em última instância, o distanciamento gradual da estátua do âmbito prático – entendido como os hábitos adquiridos com a experiência que contribuem para preservação da sua vida – em vista do teórico, ampliando de maneira progressiva seus conhecimentos. As considerações do filósofo no *Tratado* estão circunscritas ao estado de natureza, anterior à cultura. Isso quer dizer que a estátua desenvolve apenas os conhecimentos necessários a sua sobrevivência. A passagem do estado da natureza para o estado da cultura envolve linguagem de sons articulados que, por sua vez, pressupõe relação entre os homens – variável que Condillac não explora no *Tratado*⁶⁰.

Assim sendo, fica estabelecido que sem a ajuda dos signos a memória não poderá determinar o número de suas ideias quando a sucessão dessas for mais extensa. Graças à memória a estátua pode formar ideia do possível e do impossível. Ela tem o hábito de ser, deixar de ser e voltar a ser um mesmo odor. Por essa razão, julga que é *possível* ou não existir de uma determinada maneira. Como conhece diferentes maneiras de ser, ela nota que quando é uma deixa de ser outra e julga ser *impossível* que seja das duas maneiras simultaneamente (CONDILLAC, 1993, I, §9-10, p. 84-5). Se não houvesse a memória enquanto capacidade de retenção das sensações, toda sensação pareceria ser para ela sempre a primeira sensação. Por outro lado, faltariam as condições para fazer deslanchar a vida mental. A constituição da memória, portanto, é uma condição fundamental para o progresso das operações intelectuais.

⁶⁰ No seu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* é que o filósofo discorre sobre a constituição de uma linguagem teórica articulada e da ciência entre os homens. Nesse processo, o comércio entre os homens desempenha papel decisivo.

Desprovida da memória não haveria qualquer resquício das sucessivas modificações às quais a estátua está submetida, logo, não haveria registro das vivências.

Pela memória é que a estátua pode diferenciar os diferentes odores que nela se dão. Essa capacidade de discriminar odores estabelece as condições que permitem a gênese da ideia de sucessão. Como dissemos anteriormente, as diferenças entre sensações marcam uma descontinuidade, um intervalo entre elas. Assim, a estátua não pode sentir que deixa de ser o que era sem se representar nessa mudança uma duração de dois instantes (CONDILLAC, 1993, I, § 11, p. 85). Um instante passado, outro presente. Um instante nada mais é do que a presença sem sucessão de uma ideia na alma. Ao deixar de ser o que era ela representa uma duração passada – ela deixa de ser um determinado cheiro. Por outro lado, ela representa uma duração futura, pois, devido ao hábito, ela julga que após uma sensação deve-se seguir outra. A passagem de uma sensação a outra dá a ideia de passado. Por conseguinte, a ideia de futuro pressupõe uma repetição. É preciso, diz Condillac, “que ela tenha passado muitas vezes pela mesma sequência de sensações e tenha formado o hábito de julgar que, após uma modificação deve seguir outra” (CONDILLAC, 1993, I, § 12, p. 86).

A duração pode ser conhecida com base na sucessão de suas ideias pela memória ou através da afecção dos órgãos sensíveis. Nesse ponto, podemos observar o esforço do filósofo para dar conta da noção de tempo de maneira empírica, *a posteriori*. A noção de sucessão e duração configuram a gênese de uma noção de tempo primitiva para a estátua. Quanto a essa questão, Bertrand nos mostra que “primeiro ele é uma consciência rítmica – dada pela sequência em que as sensações afetam os sentidos. Em seguida, a temporalidade é linear, derivada da memória – que conserva as sensações na ordem em que a experiência ocorre” (BERTRAND, 2002, p. 29). Uma vez constituída a noção de duração, cabe indicar que não se trata de uma duração absoluta e sim relativa à maneira da estátua experimentar as sensações. A ideia de duração deriva da sucessão de odores que são ocasionados pelo olfato ou lembrados pela memória – uma sensação após outra. A estátua não conheceria mais de um instante se a ação do primeiro corpo odorífero sobre seu órgão tivesse agido sobre ela de maneira uniforme (CONDILLAC, 1993, I, § 17, p. 87-8). É necessário haver variação da intensidade ou do conteúdo das sensações para marcar uma diferença entre as mesmas configurando assim as noções de instante e duração. Para o abade, a noção de tempo não se explica em função de uma estrutura *a priori* da sensibilidade e condição de possibilidade da experiência. A temporalidade deriva da experiência e tem na memória o alicerce da percepção do tempo.

Dito isto, cabe então destacar que é com base na variação da intensidade e conteúdos das sensações que o autor apresenta as primeiras notas características do seu conceito de *eu*⁶¹ no *Tratado*. Sobre essa questão, o filósofo afirma que:

Na verdade ela não o diria no primeiro odor. O que se entende por essa palavra parece-me convir apenas a um ser que nota que, no momento presente, não é mais o que foi. Enquanto não muda, ele existe sem nenhuma volta a si mesmo: mas tão logo muda ele julga ser o mesmo que foi antes de tal maneira e diz *eu* (CONDILLAC, 1993, I, p. 91).

E, por conseguinte, acrescenta:

Os odores que a estátua não recorda, portanto, não entram na ideia que ela faz da sua pessoa. Tão estranhos a seu eu quanto as cores e os sons dos quais ainda não tem qualquer conhecimento, são para ela como se jamais os tivesse sentido. Seu eu não passa do conjunto de sensações que ela experimenta e que a memória lhe recorda. Numa palavra, é ao mesmo tempo a consciência do que é e a lembrança do que foi (CONDILLAC, 1993, I, p. 91).

Ao examinar as passagens citadas nota-se que o conceito do *eu*, tal como apresentado nesse momento do texto, diz respeito a um conjunto de sensações⁶² atuais e lembranças das sensações passadas. Somente quando ocorre uma mudança ou variação nos sentimentos da estátua é que está dada a possibilidade dela se reconhecer como sendo a mesma independentemente das mudanças suscitadas em seu sentimento. O *eu* concerne, por um lado, a um sentimento contínuo e, por outro lado, reporta aos acontecimentos que ocorrem no curso da experiência na qual o mesmo *eu* permanece e se reconhece nas mudanças. Nesse caso, o sentimento de continuidade e permanência surge em função da memória, das sensações lembradas e das experimentadas no aqui/agora. Para explicar o sentimento de continuidade e permanência no *Tratado*, Condillac não recorre como fizera no *Ensaio* ao conceito de reminiscência – definida como capacidade responsável por nós advertir já ter experimentado tais e tais percepções.

Em síntese, com base nas sensações proporcionadas pelo olfato, o autor expõe o desenvolvimento das ideias da estátua. De maneira mais específica, ela forma ideias particulares acerca dos odores que vivencia e forma ideias gerais e abstratas de

⁶¹ A ideia do *eu* será apenas indicada no presente capítulo. Trataremos dela de maneira mais extensa no terceiro capítulo da presente dissertação.

⁶² Essa é uma primeira nota característica da definição do *eu* dada por Condillac – *eu* enquanto modificações dos sentimentos. Em relação a essa questão, salienta-se que a noção do *eu* no *Tratado* vai se configurando gradativamente ao longo da obra. Em um primeiro momento, na primeira parte do livro, o *eu* aparece como conjunto de sensações; a partir da segunda parte, o eu é definido como conjunto de sensações ligados à consciência do corpo próprio – examinaremos essa questão no terceiro capítulo da presente dissertação.

contentamento, descontentamento, bom e belo, de número, do possível, do impossível e do *eu*. Nesse sentido, é importante enfatizar uma vez mais que as sensações olfativas consideradas em si mesmas possuem um caráter não representativo, ou seja, não permitem formar ideia de nenhuma realidade diferente da estátua. Nessas condições de limitação sensorial não pode dar-se para a estátua conhecimento de matéria; nem sequer sentimento de exterioridade, menos ainda ideia de corpo.

As conclusões destacadas no parágrafo anterior podem ser rigorosamente estendidas aos efeitos das sensações ocasionadas pelos sentidos da audição, do paladar e da visão. Isso significa dizer que se a investigação sobre a gênese das ideias tivesse começado com qualquer das sensações simples ocasionadas por algum desses sentidos, os resultados gerais alcançados não seriam diferentes do apresentado com o olfato. Isto é, se o experimento tivesse iniciado com algum outro sentido – com exceção do tato –, a única coisa que mudaria seria o conteúdo da sensação que colocaria todo o processo de desenvolvimento mental em marcha.

Assim, após apresentação e análise mais detalhada sobre as ideias proporcionadas pelo olfato, exponho de modo breve as ideias específicas derivadas da audição e do paladar. Quanto à investigação acerca dos efeitos das sensações e ideias derivadas desses sentidos, devemos raciocinar com eles de modo semelhante ao realizado com o olfato. Dito isto, passemos então, na próxima seção, às contribuições dos sentidos da audição e, em seguida, às do paladar na gênese das ideias.

2.2.2 Sensação e ideias da audição e do paladar

Nesta seção, devemos considerar a hipótese em que a estátua se encontra limitada apenas ao sentido da audição. O que seria possível a um ser reduzido a esse sentido conhecer? Segundo Condillac, a estátua perceberia dois tipos de sensações: som e ruído: “o ouvido é organizado para captar uma relação determinada entre um som e outro som; mas entre um ruído e outro ruído ela capta uma relação vaga” (CONDILLAC, 1993, I, § 2 p. 93). Ou seja, restrita ao uso desse sentido, o conhecimento elaborado pela estátua não poderá se estender além de sons e ruídos. Tais sensações ocasionam apenas modificações no seu sentimento e não revelam para ela a existência de nenhuma realidade diferente de si. Os primeiros sons percebidos caracterizam para ela ideias particulares. Por conseguinte, os estados de contentamento e descontentamento vivenciados engendram as ideias abstratas e gerais. Em particular, os sons experimentados enquanto agradáveis dão origem ao sentimento estético de belo. Para Condillac “um som isolado pode ser belo” (CONDILLAC, 1993, IV, § 7 p. 223),

desde que seja percebido de modo agradável. Com base nessas observações, cabe dizer que o sentido da audição é, para o autor, um sentido menos rudimentar do que o do olfato. Essa conclusão justifica-se pelo fato do respectivo sentido poder ocasionar sons e ruídos enquanto que o sentido do olfato ocasiona apenas cheiro⁶³.

Sobre essa distinção, Didier observa que essa maneira de Condillac compreender a questão pode ser esclarecida a luz da teoria dos harmônicos de Rameau (DIDIER, 1982, p. 397). Nessa direção, fazendo menção a experimentos da sua época, o abade comenta “que foi observado que, na ressonância dos corpos sonoros, o som dominante vem acompanhado por outros dois que mantêm com ele uma relação determinável e calculável⁶⁴” (CONDILLAC, 1993, p. 112). Portanto, da perspectiva do autor, a distinção entre som e ruído se explica em função da própria constituição do sentido da audição e a forma como os mesmos são afetados: “o ouvido bem organizado é capaz de apreender essas relações e é por isso que se diz que ele aprecia os sons. O ruído por sua vez é resultado de sons que não possuem harmônicas comuns, ele é, portanto, um som inapreciável” (CONDILLAC, 1993, p. 112). Em resumo, os sons são entendidos como sensações em que se pode determinar sua relação com relação a outras; e o barulho ou ruído são sensações em que não é possível determinar qualquer relação.

Posto isso sobre a audição, examinaremos a seguir as sensações e ideias que surgem por ocasião do paladar. Restrita ao sentido do paladar, Condillac dota apenas o interior da boca da estátua de sensibilidade. O experimento vai sendo manipulado de acordo às necessidades do filósofo. Dessa maneira, a estátua não pode tomar os alimentos, mas o autor supõe que o ar leve até sua boca todas as espécies de sabores. Semelhante ao observado com odores e sons, os sabores caracterizam ideias particulares sobre as diferentes maneiras de ser da estátua. Em geral, os sabores afetam a estátua de maneira agradável ou desagradável ocasionando estados de contentamento e descontentamento. Esses estados são comuns às suas diferentes maneiras de ser e, por ocasião deles, ela forma ideias abstratas e gerais. Com base nas sensações agradáveis ocasionadas pelos sabores que vivencia ela pode formar ideia de *bom* (CONDILLAC, 1993, IV, § 7 p. 222). Assim, conclui-se que as sensações e ideias dos sabores ocasionadas pelo paladar não passam de modificações dos sentimentos da estátua, tudo que

⁶³ Como vimos, reduzida ao sentido do olfato a estátua experiencia uma sensação simples e uniforme de cheiro. Se ela fosse exposta de maneira simultânea a diferentes odores, esses se mesclariam uns aos outros e ela não poderia notar que um não é o outro.

⁶⁴ Chamam-se as harmônicas do som dominante. Fazem-se ouvir na duodécima e na décima-sétima, e com elas se fazem a terça e a quinta (CONDILLAC, 1993, p. 112).

ela pode conhecer são suas maneiras de ser; ela ainda não sabe quais objetos dão origem aos sabores.

Portanto, os resultados alcançados com a análise desse sentido são semelhantes àqueles obtidos com o olfato e a audição. Dessa maneira, Condillac vai desenhando os limites daquilo que é possível conhecer com cada um dos sentidos. Por fim, cabe apenas indicar certa superioridade do paladar em relação aos sentidos do olfato e da audição, pois, como reconhece o próprio Condillac, o paladar contribui de maneira mais intensa para a felicidade ou a infelicidade da estátua, já que “os sabores afetam com mais força que os odores; os sabores contribuem mais que os sons para felicidade da estátua já que a necessidade dos alimentos os torna mais significativos” (CONDILLAC, 1993, I, § 2, p. 98).

Feitas essas considerações sobre a audição e o paladar, podemos passar ao exame das sensações e ideias ocasionadas pelo sentido da visão.

2.2.3 Sensações e ideias da visão

No *Tratado*, ao falar sobre o sentido da visão, Condillac tece algumas considerações preliminares dedicadas, segundo ele, a combater preconceitos acerca do respectivo sentido. Para o autor, afirmar que o olho não é capaz de ver um espaço fora de si pareceria aos leitores algo extraordinário. Esse espanto teria uma razão, o hábito – entendido por ele como a facilidade de fazer o que se fez. Para o filósofo, temos o hábito de julgar com a visão os objetos a nossa volta – nisso reside o preconceito – que dificilmente imaginaríamos como teríamos julgado assim que nossos olhos se abriram à luz. No entanto, frente a preconceitos dessa natureza diz o abade, a filosofia dá um novo passo: “a novidade da filosofia diz respeito à descoberta de que as nossas *sensações* não são qualidades próprias dos objetos, e, pelo contrário, não passam de modificações da nossa alma” (CONDILLAC, 1993, § 1 p. 101). Essa forma de definir o conceito de sensação no *Tratado* não deixa dúvida de que nessa obra Condillac resolve o problema da ambiguidade com que empregava, como vimos, o conceito de sensação no *Ensaio*.

Sobre o anterior, é necessário acrescentar que os preconceitos a serem combatidos sobre o sentido da visão, como reconhece o próprio autor, dizem respeito aos seus preconceitos expressos no *Ensaio* quando sustentava contra Locke “que o olho julga naturalmente figuras, grandezas, posições e distâncias” (CONDILLAC, 1993, p. 55). Dessa perspectiva, as próprias sensações visuais não passam de uma modificação da alma; consideradas nelas mesmas, tais sensações são não representativas de objetos ou figuras. Nesse particular, a filosofia

condillaciana é influenciada no *Tratado* pela nova teoria da visão de Berkeley – para quem “não há nenhum outro objeto imediato da vista além de luz e cores” (BERKELEY, 2010, p. 223). Nesse sentido, o abade também defende que a estátua reduzida ao sentido da visão, não vê senão luz e cores, logo, “ela não pode julgar que existe alguma coisa fora de si” (CONDILLAC, 1993, I, § 2 p. 102). Em outras palavras, as sensações e ideias de cor não passam de modificações dos sentimentos da estátua – o que significa dizer que ela percebe luz e cores como suas próprias maneiras de ser.

Ao abrir os olhos pela primeira vez, a estátua percebe inúmeras cores e não nota nenhuma de modo particular. Essa primeira atenção, segundo o abade, “abarca todas as cores de uma maneira muito confusa” (CONDILLAC, 1993, I, § 2 p. 102). Mas como poderá a estátua formar uma noção particular de cor se as vê de modo confuso? A chave para essa resposta é dada pelo prazer que atua desde o começo da experiência como critério de seleção e determinação da atenção. “A razão que leva a estátua a perceber uma cor em detrimento de outra, não tem qualquer motivação teórica e sim prática” (CASSIRER, 1993, III, p. 148). Assim, entre tantas cores, aquela que for mais agradável levará a estátua a conceder sua atenção⁶⁵. Em resumo, é o prazer que estabelece as condições para que a estátua consiga diferenciar as cores. Na medida em que seus olhos forem se exercitando, a estátua notará cores diferentes. Ao conceder sua atenção durante algum tempo a uma mesma cor, seus olhos se cansam. Nesse caso, os olhos podem se cansar tanto pela vivacidade com que a cor age sobre os olhos quanto pelo fato dos olhos não conseguirem deter-se numa mesma posição durante muito tempo. Frente ao desconforto gerado por ambas as situações, seus olhos executam um movimento maquinal e são atingidos por uma nova cor.

Esse movimento que faz o olho, só se deterá quando a estátua encontrar uma cor mais viva que seja mais agradável. Diante dessa nova cor, seus olhos repousam. Essa outra cor percebida apresentará para ela uma nova maneira de ser (CONDILLAC, 1993, § 2 p. 102). Mas, a sensação de cor é uma sensação extensa. A sensação de cor, nos diz o filósofo, “oferece extensão à alma que modifica, porque ela mesma é extensa (...). É tão impossível conceber uma cor sem extensão quão impossível é conceber um som extenso” (CONDILLAC, 1993, I, § 8, p. 106). Para o abade, essa seria uma percepção que não poderíamos recusar para a estátua “pois ela sente que se repete fora de si mesma em todas as vezes que há cores a modificá-la. Quando ela é o vermelho, sente-se fora do verde (...)” (loc.cit). Contudo, é necessário destacar que para Condillac essa extensão “não é nem

⁶⁵ “A cor que ela distingue de maneira particular, que vê como que à parte: será aquela para a qual o prazer irá determinar sua atenção com certo grau de vivacidade” (CONDILLAC, 1993, I, § 3, p. 103).

superfície nem grandeza determinada” (CONDILLAC, 1993, I, § 8, p. 106). Aqui se observa o esforço do filósofo em demonstrar a impossibilidade de a visão representar objetos. “Não poderia ser superfície, pois a estátua ainda não formou ideia de sólido. Se não é superfície muito menos será uma grandeza determinada, já que uma grandeza nada mais é do que uma extensão circunscrita dentro de limites” (CONDILLAC, 1993, I, § 8, p. 107). A ideia de limite é condição sem a qual não é possível constituir ideias representativas de objetos enquanto realidade extramental.

Com base no anterior, é interessante considerarmos uma observação pertinente de Mondolfo que reconhece certa incerteza de Condillac com relação ao sentido da visão. Sobre isso, o comentarista sugere que no *Tratado* a visão ocuparia uma posição intermediária entre os dois grupos de sentidos, isto é: o grupo (i) que diz respeito aos sentidos do olfato, audição e paladar; o grupo (ii) que concerne ao tato. A posição intermediária da visão justificar-se-ia pelo fato desse sentido proporcionar à estátua, entre os atributos do mundo corpóreo, não a solidez e sim a extensão – visto que as cores são extensas (MONDOLFO, 1963, p. 37). No entanto, cabe salientar que essa extensão é percebida pela visão de maneira imprecisa, um sentimento vago que não permite à estátua descobrir limite nos corpos ou discriminar qualquer propriedade como as de comprimento, largura ou profundidade. Isso significa dizer que a extensão latente nas cores não fornece à estátua nenhuma ideia de tamanho ou figura, visto que essa extensão não é captada por ela enquanto um limite determinado. Sobre essa questão, Madinier considera que é necessário distinguir duas coisas: “a intuição de extensão e a percepção de um objeto figurado. A vista proporciona a primeira, somente o tato sugere a segunda” (MADINIER, 1967, p.15). A visão confere ao cognoscente uma extensão vaga, confusa, uma espécie de matéria de extensão. Portanto, o fato das sensações simples e uniformes de cor ocasionarem um sentimento vago de extensão, não garante que a estátua tenha ou forme com base nelas ideia de exterioridade.

A visão não aporta nenhuma noção de situação nem de movimento pois, para que a estátua tenha uma noção de situação é fundamental que ela veja um objeto fixado em um ponto ou local determinado. Por outro lado, para formar noção de movimento ela precisa perceber a mudança desse objeto de um local a outro. Dessa maneira, a capacidade visual ainda não permite captar os objetos em local determinado. O que a estátua vê não passa de manchas de diferentes cores. O trânsito dos objetos face aos seus olhos é captado de maneira desorganizada, confusa, enquanto realidade subjetiva. Nesse ponto, o filósofo antecipa algumas objeções. “Visto que com a visão a estátua percebe cores, logo percebe extensão. A

extensão que lhe parece imensa, desenha figuras. A estátua acreditará ser essas figuras? Terá ideias de figuras tão logo tem as sensações de cor?” (CONDILLAC, 1993, I, § 8, p. 107).

Para o abade, não basta ter sensações para termos ideias; nossos conhecimentos se limitam exclusivamente às ideias que aprendemos a notar ou descobrir nas sensações. (loc.cit). Assim, para formar uma ideia de extensão não basta ver, nos diz o abade, é necessário aprender a olhar: “parece-se ignorar que existe diferença entre ver e olhar; e, no entanto, não formamos ideias tão logo vemos; formamo-las apenas quando olhamos com *ordem e método*” (grifos nossos) (CONDILLAC, 1993, I, § 8, p. 173). Ver é algo que se impõe, possui, portanto, uma dimensão passiva caracterizada pela afecção sensível dos olhos constrangidos por algo. No entanto, ver não implica necessariamente ter uma ideia disso que se vê. Diferentemente de ver, olhar, como salientaremos no terceiro capítulo da dissertação, envolve aprendizagem e requer a colaboração do sentido do tato.

Com base no antecedente, é possível dizer que a estátua, restrita a esse sentido, não possui conhecimento de nenhuma realidade diferente de si. As ideias particulares de cor forjadas por ela não são nada mais que suas maneiras particulares de ser. As ideias de contentamento, descontentamento e *belo* – pois, para o abade, tudo que agrada a visão é belo – caracterizam noções gerais e abstratas formadas por ela com base nesse sentido. As ideias derivadas da visão não proporcionam – no *Tratado* – qualquer ideia de espaço, objeto, posição, movimento ou figura. O sentido da visão é, como todos os outros examinados até aqui, um sentido subjetivo, pois as sensações e ideias por ele ocasionadas não passam de meras modificações dos sentimentos da estátua.

Em resumo, fica estabelecido que as sensações ou ideias ocasionadas pelos sentidos subjetivos do olfato, audição, paladar e visão como quer Condillac não permitem à estátua formar qualquer conhecimento de objetos ou de exterioridade. Em outras palavras, as sensações e ideias ocasionadas por esses sentidos, consideradas nelas mesmas são estritamente afetivas e não representativas⁶⁶. Aqui é interessante indicar que a reunião desses sentidos seria responsável apenas por aumentar o número das maneiras de ser da estátua. Nessa condição ela teria “uma cadeia de ideias mais extensa e variada (...). Mas ela continua a ver apenas a si própria, e nada é ainda capaz de arrancá-la de si mesma para conduzi-la ao exterior” (CONDILLAC, 1993, I, § 1, p. 110).

⁶⁶ É interessante indicar que a reunião desses sentidos seria responsável apenas por aumentar o número das maneiras de ser da estátua. Nessa condição ela teria “uma cadeia de ideias mais extensa e variada (...). Mas ela continua a ver apenas a si própria, e nada é ainda capaz de arrancá-la de si mesma para conduzi-la ao exterior” (CONDILLAC, 1993, I, § 1, p. 110).

Feitas essas considerações sobre os sentidos subjetivos – que por si sós não julgam objetos exteriores – passemos, pois, na próxima seção, à análise da gênese das sensações e ideias ocasionadas pelo sentido do tato tal como aparecem na segunda parte do *Tratado*.

2.2.4 Sensações e ideias do tato

Privada dos sentidos do olfato, audição, paladar e visão, devemos considerar a hipótese em que a estátua se encontra reduzida apenas ao sentido do tato com intuito de destacar as sensações e ideias ocasionadas pelo mesmo. Discorreremos na presente seção sobre dois grupos de sensações táteis no *Tratado*: o primeiro, caracterizado pelo sentimento fundamental ligado ao movimento de respiração da estátua e às sensações de calor, frio, prazer/dor e frêmito nas entranhas. O segundo grupo diz respeito à sensação de solidez ligada ao movimento próprio. Para cada um dos grupos mencionados dedica-se uma subseção no texto. Começemos pelo primeiro grupo mencionado.

2.2.4.1 Tato e sentimento fundamental

Restrita ao sentido do tato, em um estado em que se encontra imóvel e passiva, isto é, desprovida de qualquer movimento, com exceção daquele suscitado pela respiração, a estátua existe a princípio, nos diz o abade: “por um sentimento uniforme derivado da ação mútua das partes do seu corpo e principalmente pelo movimento da respiração” (CONDILLAC, 1993, II, § 1, p. 117). Como mencionado no primeiro capítulo, esse é o menor grau de sentimento a que se poderia reduzir a vida da estátua, o autor denomina-o de “*sentimento fundamental*, porque é com este jogo da máquina que começa a vida do animal: ela depende exclusivamente dele” (loc.cit.). Nessa circunstância, a estátua ainda não tem ideia do corpo próprio ou dos objetos enquanto realidade extramental. Exposta às impressões do ar circundante e de tudo que lhes pode opor, ela perceberá modificações no seu sentimento sempre que o ar quente ou frio lhe afetar, quando ocorrer frêmito em suas entranhas ou quando algo externo lhe causar algum impacto. Tais afecções são percebidas por ela como modificações do próprio *eu*: “em sua origem, portanto, esse sentimento e seu *eu* são a mesma coisa” (loc.cit. § 3).

As alterações que ocorrem no seu sentimento por ocasião do frio, calor, prazer, dor, frêmito nas entranhas ou dos impactos que sofre ao ser afetada por algo externo não lhes permite constituir ideia de nenhuma realidade diferente de si. Dessa maneira, Condillac considera que “o sentimento fundamental é uniforme, e, portanto simples para ela; ela não

poderia notar aí as diferentes partes de seu corpo. Assim, não as sente mutuamente exteriores e contíguas (...) e ainda não lhe é possível descobrir que é extensa” (CONDILLAC, 1993, II, § 2, p. 118). Desse ponto de vista, não haveria qualquer vantagem do tato em relação aos demais sentidos. Nesse caso, pode-se afirmar que dentre as sensações ocasionadas pelo tato, as do primeiro grupo possuem um aspecto estritamente subjetivo, isto é, se restringem a modificar os sentimentos da estátua e, por essa razão, não diferem em nada daquelas ocasionadas pelos sentidos do olfato, audição, paladar ou visão.

Dito isto sobre o primeiro grupo de sensações táteis, examina-se na subseção a seguir, o segundo grupo de sensações ocasionadas por esse sentido e o seus efeitos no que concerne à gênese das ideias na estátua.

2.2.4.2 Tato e sensação de solidez

A presente seção é dedicada ao exame do segundo grupo de sensações táteis, isto é, a sensação de solidez ligada ao movimento próprio. Nessa direção, deve-se considerar a hipótese em que a estátua é apresentada privada dos demais sentidos, mas de posse de todos os seus membros em movimento. Como vimos até aqui, Condillac examina através da ficção a contribuição do olfato, audição, paladar e visão na constituição do conhecimento humano, defendendo que sensações e ideias simples derivadas destes sentidos não permitem à estátua constituir ideias representativas – essa conclusão pode ser estendida ao primeiro grupo de sensações táteis: frio, calor, prazer, dor, frêmito nas entranhas. Com efeito, consideradas nelas mesmas, essas sensações não possuem qualquer valor objetivo ou referencial, apenas apresentam qualidades tidas como modos de ser da própria estátua. Em outras palavras, elas são meramente afetivas e não representativas.

No entanto, ao examinar as contribuições do sentido do tato aliado ao movimento, Condillac extrai uma nova consequência das sensações ocasionadas por esse sentido. Tais sensações podem referir não apenas uma modificação do sentimento próprio, mas também ser consideradas uma qualidade dos objetos enquanto realidade extramental. Nas palavras do próprio autor: “a cada descoberta que faz ela – a estátua – experimenta que o próprio de cada sensação é fazê-la tomar conhecimento de algum *sentimento* que *julga em si*, ou de *alguma qualidade que julga no seu exterior*”⁶⁷ (CONDILLAC, 1993, II, § 28, p.144).

⁶⁷ Nesse processo, como veremos, a sensação de solidez desempenha papel importante. A estátua ao tocar o corpo próprio pode voltar o pensamento sobre si; no caso em que ela toca os corpos diferentes de si, é ainda o

Ainda sobre a noção de ideia o filósofo acrescenta: “o próprio de cada sensação é, para ela, o que denominamos ideia, *pois toda impressão que dá um conhecimento é uma ideia*” (*grifos nosso*) (loc.cit.). Em resumo, toda impressão ou sensação é para estátua uma ideia. A noção de ideia compreende dois aspectos: (i) um sentimento que a estátua *julga* em si; (ii) uma qualidade que ela *julga* no seu exterior. Em ambos os casos, é imprescindível observar na redação condillaciana a existência ou necessidade do ato de julgar enquanto atividade capaz de manipular as próprias sensações, dotando-as de significado objetivo e referencial enquanto sentimento próprio (sujeito) ou qualidade de algo externo (objeto). Portanto, está implícita nessa definição do conceito de sensação ou ideia apresentada pelo autor no *Tratado* a própria explicação condillaciana acerca da questão de como as sensações meramente afetivas são transformadas em ideias representativas⁶⁸. Diferentemente do *Ensaio*, em que a reflexão intervém sobre as sensações inicialmente não representativas dotando-as de valor representacional, agora, no *Tratado*, o juízo, tal como entendido pelo autor, parece desempenhar essa função que outrora – no *Ensaio* – era exercida pela reflexão (CHOTTIN, 2014, p. 238). Desse ponto de vista, Condillac parece introduzir uma nova maneira de explicar a gênese das ideias representativas no *Tratado* – voltaremos sobre essa questão no terceiro capítulo da dissertação.

Ainda no *Tratado*, o autor diferencia as ideias em dois tipos, *sensações e ideias intelectuais*: as primeiras dizem respeito às sensações atuais no aqui/agora ocasionadas pelos órgãos sensíveis; as segundas se referem à lembrança de uma sensação enquanto passada (CONDILLAC, 1993, II, § 28 p. 144). As sensações dividem-se ainda em simples e compostas ou complexas. As sensações simples se referem às consequências da afecção atual de um órgão sensível específico, as ideias simples correspondem a lembranças dessas sensações. Nem sensações simples, nem ideias simples, por si sós, são capazes de constituir ideias representativas. De maneira geral, ideias simples, tanto as sensíveis quanto as intelectuais, são não representativas. Por outro lado, as sensações compostas ocasionadas pelo tato em movimento – esse é o único sentido capaz de transmitir ao mesmo tempo diferentes sensações, solidez, calor, frio – se referem a diferentes qualidades sensíveis percebidas simultaneamente — e são as únicas que podem levá-la a constituir ideias representativas.

sentido do tato que lhe permite julgar as diferentes sensações como qualidade das coisas como realidade extramental.

⁶⁸ Aqui apenas indicamos essa questão. No próximo capítulo buscaremos salientar em que consiste o processo de transformação das sensações em ideias representativas.

De maneira mais precisa, o tato aliado ao movimento encontra os corpos que lhe oferecem resistência. Graças ao movimento, o tato pode transmitir à consciência a sensação de solidez/resistência – que não aparecia para a estátua quando ela se encontrava imóvel e passiva. A sensação de solidez/resistência é responsável por estabelecer limite às sensações, redundando na ideia do corpo próprio e dos corpos do entorno. Aqui destacamos uma questão que examinaremos apenas no terceiro capítulo, a saber: a tese condillaciana de que a gênese das ideias representativas – *de sujeito e de objeto* – é condicionada simultaneamente pelo tipo de atenção proporcionada pelo tato. Sobre isso, cabe assinalar que a sensação de solidez/resistência derivada no tato em movimento fornece, como veremos mais adiante, a chave explicativa através da qual Condillac acredita escapar do idealismo de Berkeley. Considerando a definição condillaciana da sensação ou ideia como uma modificação da alma sem valor objetivo, cabe perguntar: a sensação de solidez seria uma exceção a essa definição? Isto é, o simples sentir da sensação de solidez bastaria para que a estátua tenha de imediato ideias representativas acerca do corpo próprio e dos corpos do entorno enquanto objetos na realidade exterior? Responderemos negativamente a essa questão no próximo capítulo, por hora, seguiremos com a exposição das ideias derivadas do tato em movimento.

Nessa direção, ao tocar o corpo próprio e os corpos do entorno a estátua encontra de maneira alternada a solidez e a fluidez, a dureza e a maciez, o calor e o frio: “ela concede sua atenção a essas diferenças, compara-as, julga-as, e são outras tantas ideias com que aprende a distinguir os corpos” (CONDILLAC, 1993, II, § 4, p. 135). A ideia de corpo forjada por ela nada mais é do que as percepções simultâneas de grandeza, solidez, dureza etc., que ela considera reunidas. “Ai está tudo o que o tato lhe revela; e, para formar tal juízo não é necessário dar a essas qualidades um sujeito, uma base, ou como dizem os filósofos um *substratum*” (CONDILLAC, 1993, II, § 15, p. 139). Nesse ponto nota-se que o filósofo evita tecer qualquer comentário que ultrapasse os limites da própria sensibilidade, essa nova realidade corpórea descoberta pela estátua não revela a existência de nenhuma substância, nenhuma essência é captada.

No momento em que se fixa limite às sensações, a extensão é percebida de maneira determinada passando a representar corpos e sua grandeza específica. Por outra, a estátua com o tato em movimento encontra algo que lhe oferece resistência transmitindo à consciência a sensação de solidez, responsável por estabelecer limite às sensações – redundando na descoberta do corpo próprio (ser senciente) e dos corpos do entorno (solidez, grandeza, figura). A sensação de solidez consequência exclusiva do tipo de atenção proporcionada pelo tato, contribui de maneira decisiva para formação da ideia de corpo que permitem ao sujeito

diferenciar o *eu* do *não eu* (através do movimento e resistência). Uma vez constituída a ideia de corpo, o filósofo busca demonstrar em que medida uma espécie de geometria, ainda que rudimentar, tem origem na experiência individual.

Não se trata aqui apenas de reivindicar a origem empírica da geometria, mas também de demonstrar que essa parte da matemática, isto é, as ideias de figura, corpo, grandeza e, em última instância, a ideia de espaço, depende exclusivamente do sentido do tato. Quando a estátua se encontrava reduzida ao sentido da visão, como vimos, seu olho, ainda que percebesse luz e cores, não notava nenhuma figura determinada em seu conjunto. Ou seja, com base no respectivo no sentido da visão ela não constituía ideia de extensão ou de figura. “A mão, pelo contrário possui essa vantagem de não poder manejar um objeto sem notar a extensão e o conjunto das partes que o compõem: ela o circunscreve. Basta para tanto, que ela sinta sua solidez” (CONDILLAC, 1993, II, § 7, p. 136). Dessa maneira nota-se porque privada do tato a estátua de Condillac não poderia formar ideia de corpos extensos e figurados. Para o abade a mão é o principal órgão do tato, sobretudo por que ela tem o poder de se adaptar aos diferentes tipos de superfície, isto é, ela assume a forma das coisas que toca. É essa flexibilidade apresentada pela mão que possibilita à estátua adquirir diferentes ideias de figuras: “a facilidade de estender, encolher, dobrar, separar, juntar os dedos, permite que a mão assumam muitas formas diferentes” (CONDILLAC, 1993, II, § 1, p. 156). Quando as mãos tocam os corpos, a extensão deixa de ser vaga e ilimitada como ocorre com a visão e passa a representar corpos e sua grandeza específica.

Nessa direção, o abade afirma que: “se o tato não lhe transmitisse simultaneamente várias sensações que ela distingue, reúne, circunscreve dentro de certos limites e com as quais, em suma forma um corpo, ela não teria nenhuma ideia de grandeza” (CONDILLAC, 1993, II, § 24, p. 143). Logo em seguida, acrescenta: “portanto a estátua só encontra essa ideia na coexistência de várias sensações (loc.cit.)”. Quando a estátua tem conhecimento de uma grandeza específica, essa ideia se converte no padrão de comparação para as demais. No momento em que a estátua conhece uma grandeza determinada “ela tem um parâmetro que lhe permite medir outras; tem como medir o intervalo que as separa, o intervalo que ocupam; numa palavra tem ideia de espaço” (CONDILLAC, 1993, II, § 24, p. 143). Portanto, a ideia de grandeza é condição de possibilidade da ideia de espaço uma vez que tal ideia pressupõe relação entre coisas ou grandezas já determinadas. De maneira mais precisa, o espaço nada mais é do que o intervalo que separa uma coisa da outra.

O que está em jogo em sua explicação é, em última instância, o problema da origem empírica ou *a priori* do espaço. Sobre isso, cabe dizer que o filósofo não toma o espaço como

algo dado, autoevidente que se impõe e se estabelece por si. Muito menos o considera estrutura universal ou forma *a priori da* sensibilidade. A sua explicação quer dar conta da gênese da ideia de espaço como algo derivado exclusivamente da experiência, ou seja, *a posteriori*. Trata-se de mostrar que devemos à percepção, ou melhor, à ideia de espaço, sobretudo, ao sentido do tato. Portanto, o sentido da visão, como acreditava o filósofo no *Ensaio*, não tem como objeto imediato o espaço e os objetos do mundo externo. Com efeito, se observa que a posição sensista-empirista de Condillac no *Tratado* atribui uma importância cognitiva fundamental ao tato no processo de captação e constituição do mundo externo. Por essa razão, o tato se converte para ele, no sentido da realidade.

O acesso à realidade exterior se dá baseado em qualidades táteis: solidez, extensão, grandeza, figura. Ao estabelecer o tato enquanto canal privilegiado de acesso ao real, o autor vai à contramão de toda uma tradição filosófica que atribui à visão⁶⁹ uma primazia no acesso à realidade⁷⁰. Por outro lado, cabe acrescentar que essa perspectiva assumida pelo filósofo para dar conta da existência do mundo externo revela, em última instância, a sua posição anti-cartesiana acerca dessa questão.

Para Descartes, a extensão, apesar de ser atributo do corpóreo, não é objeto próprio dos sentidos ou da imaginação. O clássico exemplo da cera deixa claro que somente o entendimento, a apreensão do espírito pode conceber de maneira clara e distinta a essência da coisa material. “Ora, o que se deve notar é que sua percepção não é um ato de ver, de tocar, de

⁶⁹ Em particular, Condillac está falando aqui contra Aristóteles que defende em sua *Metafísica* a visão como o sentido mais importante na aquisição dos conhecimentos humanos.

⁷⁰ Essa primazia do tato reivindicada por Condillac no processo de captação e constituição do mundo externo tem dado lugar nos dias atuais, sobretudo com os trabalhos de Liébana, a uma perspectiva de pensamento que busca esboçar os paradigmas de uma nova gnosiologia e metafísica alicerçadas naquilo que Liébana denomina de paradigma *volitivotátil*. Em particular, no realismo volitivo reivindicado pelo comentarista, a consciência não é concebida no âmbito de conteúdos cognitivos passivamente recebidos, mas como um conjunto de impulsos e tendências, como vontade e esforço originário ao que se opõe a realidade exterior em forma de obstáculo e resistência. Liébana defende a tese de um realismo volitivotátil, pois, somente o tato pode revelar à consciência a coisa ou o objeto transcendente. O filósofo advoga que o ponto de partida da metafísica e da teoria do conhecimento deve ser fixado no encontro do *eu volitivo* com o *não eu* resistente. “É por ocasião do tato em movimento que se estabelece as condições para constituição do mundo, do ser, e da realidade. O real material identifica-se, portanto, com o tato movente. A história do desenvolvimento espiritual da humanidade em todas suas expressões e manifestações tem sido a história de um determinado tipo de desenvolvimento espiritual: o desenvolvimento espiritual do vidente” (LIÉBANA, 2000, p. 172). O comentarista observa que a “metafísica tradicional (e os seus conceitos, categorias, modelos etc.) de Tales de Mileto a Heidegger foi totalmente elaborada sobre uma perspectiva sensorial: a perspectiva do olho – metafísica oculocêntrica. Os conceitos de eidos, morphé, extensão e pensamento, intuição pura e categoria; termos como “ideia”, “teoria”; metáforas de luz, iluminação, sol, (comumente empregadas em ontologia e teoria do conhecimento) são uma boa prova do que dizemos” (LIÉBANA, 2000, p. 172). Frente a essa perspectiva predominante e em complemento a ela Liébana propõe uma interpretação alternativa do *ser* concebendo-o como obstáculo e resistência e a consciência sendo pensada enquanto esforço, impulso e vontade. Essa ontologia volitivotátil encontra suas raízes nos caminhos abertos por Condillac no seu *Tratado das Sensações*.

imaginar, e nunca o foi, embora o parecesse, mas é uma inspeção só da mente” (DESCARTES, 2008, II, p. 31). De maneira diferente, Condillac toma a extensão enquanto conjunto de qualidades sensíveis percebidas pelo cognoscente enquanto fenômeno. Isto é, ele não afirma que a extensão seja qualidade própria dos corpos, muito menos que possamos conhecê-la de maneira clara através do entendimento. A estátua não percebe os corpos neles mesmos, o que ela percebe são suas próprias sensações que, por sua vez, não revelam nenhum tipo de essência.

Embora a sensação de solidez e resistência oferecida pelo tato revele para a estátua a exterioridade, é a penetração essencial dos corpos que permanece inalcançável. Condillac não tece qualquer comentário acerca da realidade dos corpos em si, evitando assim, trilhar os caminhos da metafísica ambiciosa – que busca penetrar a essência dos seres, considerada por ele uma fonte de erros em filosofia. Para o autor, os limites do conhecimento estão dados pelas próprias sensações. O que se pode conhecer do real se adequa aos limites da própria sensibilidade, o entendimento não pode conhecer nada mais que fenômenos. Esse seria, portanto, o alcance do nosso conhecimento e conseqüentemente da metafísica moderada presente no *Tratado*.

Recapitulando, a estátua com o tato em movimento pode constituir ideia de corpo, extensão, figura, espaço, solidez, fluidez, dureza, moleza, repouso, movimento. Por outro lado, o tato, aliado ao movimento, transmite à consciência a sensação de solidez e resistência estabelecendo limite às sensações originando a reflexão em sentido específico tal como o filósofo a entende. Com efeito, a gênese da reflexão deriva das sensações do tato aliadas ao movimento sem recorrer à linguagem. É necessário salientar que a versão do empirismo apresentada pelo autor no *Tratado* exhibe uma constituição progressiva das ideias na estátua. A sua explicação é clara quanto à contribuição particular de cada um dos sentidos na gênese das ideias. Entretanto, como já frisado, o mesmo não pode ser dito em relação à dinâmica entre passividade – enquanto recepção de conteúdos proporcionados pelos sentidos – e atividade mental – enquanto operar sobre conteúdos mentais – e o modo como essa dinâmica intervém para a formação das ideias representativas.

Por fim, no que concerne à maneira com que Condillac compreende a noção de sensação no *Tratado*, cabe destacar que nessa obra: (1º) o abade abandona definitivamente a tese das sensações enquanto ideias necessariamente representativas de objetos. Nesse texto, as sensações consideradas nelas mesmas são não representativas. Inicialmente, elas nada mais são do que uma modificação da alma sem valor objetivo e referencial, o estatuto representacional encontra-se subordinado a reflexão surgida com as sensações táteis e a

cooperação sensorial; (2º) por outro lado, o filósofo reivindica a totalidade das ideias e das faculdades mentais como resultado das *sensações transformadas*; (3º) Diferentemente do *Ensaio*, obra em que o filósofo considera a ligação entre ideias enquanto princípio explicativo da vida mental; no *Tratado* é o par prazer/dor que assume a função de princípio explicativo do desenvolvimento das ideias e faculdades mentais; esse princípio está encerrado nas próprias sensações.

No capítulo a seguir buscar-se-á explicitar o processo de constituição das ideias representativas e sua relação com a passividade e atividade mental.

CAPÍTULO III

O processo de constituição das ideias representativas no *Tratado*

O objetivo do presente capítulo é explicitar o papel que jogam passividade e atividade mentais no processo de constituição das ideias de sujeito e de objeto na respectiva obra. Para cumprir o proposto, divide-se o capítulo em duas seções. Na primeira, buscar-se-á abordar o problema da atividade mental relacionado com a capacidade reflexiva e, por conseguinte, destacar a dinâmica anteriormente mencionada no processo de constituição da ideia de sujeito ou *eu como si mesmo*⁷¹. Na segunda seção, destaca-se, em um primeiro momento, o papel da passividade e da atividade mentais no processo de constituição das ideias representativas de objetos e, em seguida, examina-se a repercussão da cooperação sensorial na gênese das respectivas ideias.

3.1 O problema da atividade mental: a gênese da reflexão

De acordo com Charrak, a análise gnosiológica conduzida pelos empiristas nos séculos XVII e XVIII termina por elaborar “uma filosofia da reflexão” originada, diretamente, “da crítica leibniziana de Locke” (CHARRAK, 2009, p. 25). O raciocínio aqui é o seguinte: a reflexão não teria em Descartes a função de princípio ou origem que ela assume em Locke. É apenas com esse último que tal capacidade será considerada uma fonte autônoma do conhecimento humano responsável por originar ideias simples que não derivam diretamente da experiência. A apropriação e reelaboração de Leibniz da concepção de reflexão tal como entendida por Locke será herdada – de maneira crítica – pelos empiristas franceses e alemães do XVIII e, para o que nos ocupa na dissertação, Condillac.

No *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke estabelece a experiência enquanto fundamento do conhecimento humano (LOCKE, 1999, § 2 p. 106). A noção de experiência postulada por ele não pode ser tomada como um processo unitário e homogêneo. Isso se deve ao fato da experiência, para esse autor, se desdobrar, como assinala Cassirer, “em dois momentos fundamentais e distintos que aparecem entrelaçados na estrutura do nosso mundo dos fenômenos” (CASSIRER, 1979, III, p. 201). O desdobramento mencionado revela que para Locke a sensação e a reflexão são duas fontes distintas através das quais se originam as

⁷¹ A noção de sujeito ou do *eu como si mesmo* são utilizados como sinônimos na presente seção. Ambas, quando empregadas, referem aquele que reconhece os próprios conteúdos psíquicos ligados à consciência do corpo próprio.

ideias simples no sujeito. Os sentidos, como vimos, são os responsáveis por transmitir à mente “muitas percepções distintas de coisas”. É assim que, segundo ele, “nos deparamos com nossas ideias de amarelo e branco, de calor e frio, de macio e duro, de amargo e doce, de todas as qualidades que chamamos sensíveis” (LOCKE, I, 2012, p. 98).

Diferentemente desta, a reflexão, “outra fonte da qual a experiência fornece ideias para o entendimento é a percepção, dentro de nós, de operações de nossa própria mente com ideias que adquiriu” (loc.cit.). Tais operações, uma vez refletidas e consideradas pela alma vão nos proporcionar uma série de outras ideias que não derivam diretamente dos objetos externos; esse seria o caso, por exemplo, das ideias de “percepção, pensamento, dúvida, crença, raciocínio, conhecimento e demais atos de nossa própria mente” (loc.cit.). Ainda que o projeto empirista de Locke no *Ensaio sobre o entendimento humano* tenha como objetivo a refutação das filosofias defensoras das ideias inatas, Leibniz encontra na noção de reflexão elaborada pelo filósofo inglês um ponto de apoio para argumentar a favor do inatismo.

De maneira mais precisa, na reflexão enquanto uma fonte autônoma dos conhecimentos humanos⁷² reside à chave encontrada pelo filósofo de Hanover para reabilitar o inatismo das ideias concomitantemente às verdades necessárias. Nessa direção, Leibniz afirma na introdução do seu *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1765), que Locke “após ter utilizado todo seu primeiro livro para refutar as ideias inatas, reconhece, no início do segundo, e também a seguir, que as ideias que não têm origem na sensação provêm da reflexão” (LEIBNIZ, 1996, p. 25). Assim, Leibniz argumenta que a reflexão nada mais seria do que “uma atenção àquilo que está em nós” uma vez que os sentidos não seriam capazes de nos fornecer “aquilo que já trazemos dentro de nós”. É desta forma, nos diz Leibniz, “que as ideias e as verdades estão inatas em nós: como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais, e não como ações” (LEIBNIZ, 1996, p. 25).

Desse modo, a noção de reflexão, fonte autônoma dos conhecimentos segundo Locke, é apropriada por Leibniz, mas não em função de uma explicação empirista que visa combater as ideias inatas, mas sim a favor da defesa das ideias inatas nas quais residem, segundo ele, as verdades necessárias que não chegariam a nós pelos sentidos. O discurso de Filaleto encerra a posição de Leibniz contra Locke. Diz Filaleto a Teófilo: “Entretanto, todos aqueles que quiserem dar-se ao trabalho de refletir com um pouco de atenção sobre as operações do

⁷² Essa maneira de compreender a reflexão é censurada por Condillac que vê na definição lockeana da reflexão uma autonomia do espírito característica do inatismo das capacidades mentais que deve, portanto, ser superado. Sobre isso, Cassirer observa que todo o desenvolvimento da doutrina empirista de Locke à Berkeley à Hume, busca dissolver a diferença entre sensação e reflexão (CASSIRER, 1997, p. 143).

entendimento acharão este consentimento que o espírito dá sem esforço a certas verdades depende da faculdade do espírito humano” (LEIBNIZ, 1996, I, I, § 11, p. 25). Dessa perspectiva, a reflexão enquanto capacidade mental que consiste em voltar o pensamento sobre os próprios conteúdos mentais seria responsável por atualizar as ideias e verdades necessárias que estariam potencialmente na alma. Mas não apenas isso, da perspectiva leibniziana, além de uma fonte de ideias (como em Locke), a reflexão é ainda condição de possibilidade do conhecimento da substância.

Para Charrak, como dito no começo da presente seção, “Leibniz joga um papel decisivo na reelaboração das teses de Locke entre os filósofos das luzes” (CHARRAK, 2009, p. 9). A filosofia condillaciana marca uma recepção crítica da discussão entre Leibniz e Locke acerca do estatuto da reflexão e do papel da mesma na constituição do conhecimento humano. Nesse sentido, o reducionismo empregado pelo autor em sua investigação, sobretudo no *Tratado* – como já mencionado – expressa uma recusa vigorosa ao inatismo das ideias (Descartes, Leibniz) e das capacidades mentais, sobretudo, a reflexão. O anti-inatismo radical condillaciano consiste, como vimos, em explicar a gênese não somente das ideias, mas da própria reflexão com base apenas na sensação. Nesse sentido, o método analítico empregado pelo autor em sua pesquisa acerca da gênese da vida mental termina por engajar como mostra Charrak “decisões sobre a natureza mesma do espírito, onde se questiona se todas as suas operações são derivadas da simples sensibilidade física” (CHARRAK, 2009, p. 20).

Pode-se dizer que a perspectiva anti-inatista, ponto de partida da investigação analítica condillaciana, culmina no problema da reflexão e o seu estatuto inato ou derivado. Assim, na pergunta pela gênese da atividade, a questão do surgimento da reflexão ocupa um lugar central. No *Tratado*, a culminação do processo da gênese da atividade mental encontra-se com o surgimento da reflexão – aqui não podemos perder de vista, como dito no primeiro capítulo, que a atenção referida à memória e imaginação já supõe mente ativa, mas nesse caso a noção de atividade mental está identificada com a ação das faculdades mencionadas e não com um operar sobre as sensações extraíndo delas ideias e faculdades.

Na base desse problema outro se coloca, a saber: haveria uma anterioridade do sujeito em relação ao conteúdo percebido? Formulada de outra maneira, a gênese da capacidade reflexiva é concomitante à gênese do sujeito? Essas questões deverão ser respondidas na subseção a seguir cujo objetivo é explicitar a dinâmica entre passividade e atividade subjacente ao processo de constituição da ideia de sujeito no *Tratado*. Para cumprir nosso objetivo, consideraremos as duas definições do *eu* fornecidas pelo filósofo nessa obra, a saber:

(i) o *eu* enquanto conjunto de sensações; (ii) o *eu* enquanto conjunto de sensações ligados à consciência corporal. Começamos pela primeira definição do *eu*.

3.1.1 O *eu* enquanto conjunto de sensações

Para destacar a concepção condillaciana do *eu enquanto coleção de sensações*, tal como aparece na primeira parte do *Tratado*, é necessário retomar rapidamente a ficção da estátua em seu momento inicial para assinalar as primeiras notas características do conceito do *eu* fornecidas pelo abade. Nessa direção, dissemos no primeiro capítulo que a vida da estátua começa assim que o filósofo retira a camada de mármore que encobre o sentido do olfato. Dotada apenas desse sentido, todo o conhecimento que ela é capaz não vai além das diferentes maneiras de ser suscitadas pelos cheiros. Dada essa condição de limitação sensorial, o filósofo imagina a hipótese em que é apresentada para a estátua uma rosa. Diz ele, “se nós lhe apresentarmos uma rosa, ela será para nós uma estátua que cheira uma rosa; mas para si, ela não será senão o próprio odor dessa flor”. (CONDILLAC, I, 1993, § 2, p. 63). Será uma rosa apenas para nós observadores do experimento da perspectiva exterior, mas, do ponto de vista da estátua, o odor nada mais é do que sua maneira de ser. “Ela será, pois, odor de rosa, de cravo, de jasmim, violeta, segundo os objetos que agirem sobre seu órgão” (loc.cit.). As consequências desse tipo de atenção suscitada pelos odores revelam a consciência em um nível elementar que, no interior da perspectiva genética adotada pelo filósofo, ainda não permite a estátua diferenciar o *eu* do *não eu*.

Os odores percebidos por ela “não passam de suas próprias modificações ou maneiras de ser” (CONDILLAC, I, 1993, § 2, p. 63). Ela não sabe que possui um corpo, muito menos que os odores que vivencia derivam de um objeto específico. As sensações olfativas não escapam completamente assim que o corpo odorífero deixa de agir sobre esse sentido, a atenção que lhe foi dada, nos diz o abade, “retém esse odor; e resta uma impressão mais ou menos forte, conforme a própria atenção tenha sido mais ou menos viva, eis a memória” (CONDILLAC, 1993, I, § 6 p. 65). Uma vez constituída a memória enquanto capacidade que permite conservar e evocar ideias, o filósofo fixa as condições teóricas necessárias para introduzir as primeiras notas características acerca do conceito do *eu* no *Tratado*. Diz ele:

Sendo nossa estátua capaz de memória, ela só é um odor se se lembrar de ter sido um outro odor. Eis sua personalidade: pois se ela pudesse dizer *eu*, di-lo-ia em todos

os instantes de sua duração; e a cada vez seu *eu* abarcaria todos os momentos de que ela guarda lembrança (CONDILLAC, 1993, I, § 1, p. 90).

E, mais à frente, afirma:

Os odores que a estátua não recorda, portanto, não entram na ideia que ela faz da sua pessoa. Tão estranhos *a seu eu* quanto as cores e os sons dos quais ainda não tem qualquer conhecimento, são para ela como se jamais os tivesse sentido. Seu *eu* não *passa do conjunto de sensações* que ela experimenta e que a memória lhe recorda. Numa palavra, é ao mesmo tempo a consciência do que é e a lembrança do que foi (CONDILLAC, 1993, I, § 3, p. 91).

Ao examinar as passagens acima citadas é possível notar que o *eu* tal como entendido pelo autor na primeira parte do livro diz respeito a um conjunto de sensações atuais e lembranças de sensações passadas. Nessa definição, observa-se que Condillac não identifica o seu conceito do *eu* com a noção de substância – isto é, conceber o *eu* enquanto coleção de sensações não significa dizer que podemos conhecer a substância tal como ela é nem que o eu seja substancial. Por outro lado, cabe assinalar que ao definir o *eu* como conjunto de sensações o filósofo não o relaciona ou subordina a uma capacidade reflexiva enquanto condição de possibilidade do *eu*; não se trata aqui de um *eu* consciente das próprias operações mentais. Entendido como um conjunto de sensações o *eu* parece derivar da mera recepção passiva das sensações e, nesse sentido, a posição de Condillac estaria de acordo, como já assinalado por Ryding, “com a posição de Berkeley e Hume” (RYDING, 1955, p. 128). O primeiro define o *eu* enquanto “conjunto de percepções”; o segundo declara que o *eu* “é a imagem de uma cena passiva onde se joga o drama das impressões” (RYDING, 1955, p. 123). Contudo, a noção do *eu* implicar mera passividade não é tão evidente. Para destacar essa questão, é necessário introduzir outra nota característica do conceito do *eu* apresentada pelo filósofo ainda na primeira parte dessa obra, diz ele:

Na verdade, ela não o diria – referindo-se ao *eu* – no primeiro odor. O que se entende por essa palavra parece-me convir apenas a um ser que nota que, no momento presente, não é mais o que foi. Enquanto não muda, ele existe sem nenhuma volta a si mesmo: mas tão logo muda, ele julga ser o mesmo que foi antes de tal maneira e diz *eu* (CONDILLAC, 1993, I, § 2, p. 91).

Ao experimentar um primeiro odor observa-se que a estátua não diz *eu*, ou seja, ela não é capaz de voltar o pensamento sobre os próprios conteúdos mentais reconhecendo-os como seus; assim, ela não pode distinguir entre ela e o cheiro percebido. Nessa primeira afecção, não há – nem mesmo em germen – uma capacidade reflexiva enquanto um sentido interno que operaria sobre o conteúdo recebido. Colada nessa definição do *eu* está a ideia de que antes mesmo da afecção dos sentidos, isto é, antes mesmo de qualquer experiência, a estátua não

poderia ter nenhuma experiência dela mesma⁷³. Contudo, é interessante dizer que, ao sobrevir à alma outra sensação, a mudança por ela proporcionada estabelece a condição de possibilidade para que o *eu* surja: “*Enquanto não muda, ele existe sem nenhuma volta a si mesmo: mas tão logo muda, ele julga ser o mesmo que foi antes de tal maneira e diz eu*”. O filósofo, dissemos antes, recusa como ponto de partida da sua pesquisa a existência de qualquer princípio ativo inato do espírito. Entretanto, nessa definição do *eu* o problema é a capacidade reflexiva mínima que supõe esse julgamento sobre ser o mesmo ao longo das diversas sensações. Assim, sua redação parece deixar entrar uma atividade reflexiva na estátua que não se põe de acordo ou justificada do ponto de vista anti-inatista da sua investigação.

Esse deslize do autor, retomando as considerações do primeiro capítulo, possivelmente se deu em função das condições requeridas para demonstração da sua tese de que ideias e faculdades derivam exclusivamente da sensação. Nesse particular, ao decompor a experiência humana com a ficção da estátua – procedimento criticado por muitos⁷⁴ – o filósofo teria abstraído das vivências o sujeito enquanto um polo unificador – ou sentimento fundamental da vida – que, por sua vez, seria condição de possibilidade da experiência. Diante da condição subjetiva e passiva da estátua em seu momento inicial, isto é, quando a estátua se encontra desprovida do sentimento fundamental, Mondolfo observa que “somos levados a pensar (...) que seria suficiente que novas sensações sucedessem as anteriores para que a percepção da mudança fosse efetivada e a estátua pudesse dizer *eu*” (MONDOLFO, 1963, p. 32). Contudo, essa maneira de introduzir o *eu* na primeira parte da obra contrastaria, como mostra o comentarista, com o que afirma o próprio Condillac mais adiante no *Tratado* quando reconhece que na falta de uma reação ativa no homem, ele nada mais seria do que “um animal mergulhado na mais profunda letargia”. Em uma condição estritamente passiva do espírito, o homem seria incapaz de notar a si e ao seu ambiente “assemelhando-se de certo modo a um espelho, recebe incessantemente novas imagens e nunca retém nenhuma delas” (CONDILLAC, 1993, IV, § 1, p. 212).

⁷³ Condillac desconsidera a vida fetal.

⁷⁴ Em Condillac, a estátua está posta enquanto um ser que corresponde por analogia, ao homem. Nesse sentido, ele adota um recurso literário comum ao século das luzes onde diferentes pensadores representavam o *eu* através de metáforas (QUARFOOD, 2002, p.121). Esse recurso metodológico quer dar conta em última instância da vida mental do sujeito. No entanto, questiona-se se tal hipótese seria a mais adequada para explicar tal realidade. Nesse quesito, existem diversas críticas ao procedimento adotado pelo filósofo. Harivel acusa Condillac de ter violentado a natureza com sua análise; para Boullier, a hipótese de Condillac mutila a alma humana (loc.cit.). Grimm, por sua vez, considera o procedimento de Condillac válido, porém não se trata da imagem mais adequada do comportamento sensitivo em seu estado natural (LIÉBANA, 1996).

Isso significa dizer que o desenvolvimento da vida mental (ideias e capacidades mentais) não poderia prescindir da atividade que residiria no sujeito como polo unificador das vivências. O problema aqui é o seguinte: haveria uma anterioridade do sujeito com relação aos conteúdos percebidos é necessária? Se considerarmos a filosofia de Condillac no *Ensaio* a resposta a essa questão é positiva. A noção de reminiscência surge com as primeiras sensações e se constitui em condição de possibilidade da experiência na medida em que garante ou assegura a identidade do eu. Como observado por Bertrand, tal capacidade “supõe uma conservação das percepções que condicionam todas as outras operações e que dão uma continuidade à sucessão das experiências” (BERTRAND, 2002, p. 44). No entanto, no *Tratado* a resposta à questão colocada é negativa. A perspectiva anti-inatista radical defende a unidade das experiências pela mera ligação entre sensações e ideias à medida que vão acontecendo sem supor necessariamente uma anterioridade do sujeito que sente – uma posição difícil de sustentar se considerarmos a noção de força ou sentimento fundamental da vida.

O contraste salientado por Mondolfo aponta como vimos no primeiro capítulo, para ausência na primeira parte do *Tratado* de um “princípio de atividade que seja originário e não derivado da mera passividade do espírito” (MONDOLFO, 1963, p. 34). Para ele, esse princípio apareceria na segunda parte do livro quando Condillac introduz o sentimento fundamental na vida⁷⁵ da estátua (ação mútua das partes do corpo e respiração), condição de possibilidade da experiência e, conseqüentemente, de todo o desenvolvimento mental. Ao desconsiderar, na primeira parte do *Tratado*, essa realidade elementar do sujeito tal como ele é desde o primeiro momento da sua vida, Condillac parece se equivocar, pois, como ele mesmo admite, com base na pura passividade do espírito não seria possível adquirir posteriormente qualquer conhecimento acerca de si ou dos objetos. O sujeito, defende Mondolfo, “tem que possuir uma realidade concreta sua, e não reduzir-se a impressão que lhe chega como um recipiente vazio” (MONDOLFO, 1963, p. 33). Por realidade concreta o comentarista está reclamando um estatuto próprio do sujeito e não um simples acúmulo de impressões.

A crítica realizada por Mondolfo sugere que antes mesmo dos sentidos serem afetados pelos objetos externos, a estátua já teria uma experiência dela mesma circunscrita pelo

⁷⁵ O sentimento fundamental da vida ou do próprio ser, representaria em Condillac, “o equivalente do que era em Hobbes o “*conatus primus*”, a necessidade originária do ser, de onde se engendra com o prazer e a dor em relação às impressões que sobrevêm, todo desenvolvimento dos sentimentos e das atividades do homem” (MONDOLFO, 1963, p.14).

sentimento fundamental enquanto sentimento de respiração e ação mútua das partes do corpo e tal condição colocaria uma espécie de anterioridade do sujeito em relação aos conteúdos percebidos – a anterioridade do sujeito está identificada com o sentimento fundamental da vida suscitado pela ação mútua das partes do corpo e pela respiração. Na ausência do sentimento do próprio ser enquanto princípio de atividade que reagiria às impressões recebidas passivamente, não seria possível o desenvolvimento das ideias e faculdades mentais. Essas, portanto, não poderiam derivar da pura passividade do espírito. Da perspectiva desse comentarista, afasta-se uma possível interpretação de que numa explicação como a de Condillac a origem do *eu* possa ser explicada com base em uma completa passividade do espírito, uma vez que o *eu* é identificado, como veremos na próxima seção, com o *sentimento fundamental* enquanto princípio de atividade constante, permanente. Em resumo, não seria possível qualquer progresso das ideias e capacidades mentais com base em um *eu* entendido em função da pura passividade do espírito tal como sugerido pelo abade na primeira parte do *Tratado*.

Ainda sobre a definição do *eu* citada anteriormente, Ryding antecipa uma possível objeção: “se o *eu* significa meu conteúdo psíquico, por que a estátua seria menos capaz de criar a ideia de um *eu* quando seu conteúdo psíquico é formado por apenas uma única percepção do que quando ele é formado por diferentes percepções?” (RYDING, 1955, p. 129). A resposta a essa questão, defende o comentarista, é que o abade mantém no *Tratado* a mesma opinião esboçada no seu *Ensaio* acerca do *eu* considerando-o como uma “unidade na diversidade” (RYDING, 1955, p. 129). Isto é, “o *eu* é, por uma parte, a soma das percepções de um homem, e, de outra parte, o laço que junta as percepções” (loc.cit.). Aqui é preciso entender bem o que a interpretação desse autor sugere, a saber: que o *eu* tal como concebido por Condillac não poderia ser entendido como algo passível de ser reduzido à mera soma das sensações recebidas passivamente pelo espírito; mas como atividade que liga ou une as sensações. Para destacar a atividade do *eu*, Ryding envia ao conceito condillaciano de sensação transformada, afinal, “nós não permanecemos nas sensações: nós transformamos os materiais que nos oferecem os sentidos” (RYDING, 1955, p. 130) em qualidade dos objetos.

Essa transformação das sensações meramente afetivas em qualidades inerentes aos objetos é considerada por Condillac “um erro” (CONDILLAC, 1993, II, § 16, p. 141) que, frize-se, cabe ao tato induzir. Para Ryding, o império das sensações na filosofia condillaciana, “não é absoluto como pretende os historiadores da filosofia” (loc.cit.). A rigor, defende o comentarista: “nem a ideia de um *eu*, nem a ideia de um mundo exterior podem ser explicadas pela suposição de uma recepção passiva das sensações: as sensações nelas mesmas sofrem

uma transformação, elas se tornam mais claras e nuançadas por uma influência do sujeito” (loc.cit). Não se trata de explicar a gênese das ideias e faculdades como produto de sensações transformadas através de um processo automático e passivo, mas sim como fruto de um fazer em que a atividade do sujeito desempenha papel decisivo.

“Não é se juntando – passivamente – como fragmentos de um quebra-cabeça que as percepções criam nossa imagem do mundo exterior composta de objetos sólidos” (RYDING, 1955, p. 129). Do ponto de vista desse comentarista, pode-se dizer que a atividade do sujeito exerce um papel decisivo na construção do conhecimento, isto é, na ideia que faz de si e dos objetos enquanto realidade extramental. Essa perspectiva de leitura que considera o papel ativo do sujeito na construção das suas representações de mundo me parece a mais adequada para compreender a filosofia condillaciana – ainda que o estatuto da gênese da atividade mental seja problemático.

Com base no antecedente, cabe ainda destacar que a definição do *eu* apresentada pelo filósofo dá margem, como salientado por Ryding, à noção de um *eu formal* – “enquanto não muda, ele existe sem nenhuma volta a si mesmo: mas tão logo muda, ele julga ser o mesmo que foi antes de tal maneira e diz *eu*” (CONDILLAC, 1993, I, § 2, p. 91). A noção do eu formal seria responsável por nos fornecer a ideia de identidade pessoal – a ideia de nossa existência se manifesta através das percepções que mudam. No que concerne à personalidade da estátua, ainda na primeira parte do *Tratado* o filósofo nos diz que “se fosse possível⁷⁶ para ela dizer *eu*, di-lo-ia em todos os instantes de sua duração” (CONDILLAC, 1993, I, § 1, p. 90). O *eu* da estátua se reduziria às sensações atuais e lembranças (sensações passadas) que ela é capaz de reconhecer como sendo suas. O *eu* concerniria, por um lado, um sentimento contínuo e, por outro, reportaria as modificações do sentimento próprio que ocorrem no curso da experiência no qual o mesmo *eu* permanece e se reconhece nas mudanças. O que parece problemático nessa primeira parte é justamente a ideia de que desde os primórdios da experiência da estátua haja algum tipo de autoconhecimento o que pressupõe noção de sujeito como polo unificador.

Com intuito de evidenciar os limites com que Condillac trata a noção de *eu*, irei fazer referência à noção de pessoa em Locke. Segundo o abade, a personalidade da estátua ou a ideia que ela poderia fazer da sua pessoa seria indissociável da memória – enquanto capacidade que permite conservar e evocar ideias – e da reflexão – enquanto atividade que

⁷⁶ Aqui ele introduz uma condicional, pois, reduzida a um único sentido lhe faltam as condições de emergência da reflexão que, como veremos, é um aspecto decisivo para falarmos em identidade pessoal.

consiste em voltar o pensamento sobre os conteúdos psíquicos – e identificá-los como seus. Assim, as sensações que a estátua não é capaz de lembrar não entrariam na ideia que ela poderia fazer da sua pessoa. O senso de identidade pessoal da perspectiva condillaciana estaria relacionado com a continuidade e permanência da consciência de si sem que para tanto seja necessário identificar a noção de pessoa com a de uma substância. Ou seja, para o filósofo não há uma natureza ou essência necessária da pessoa enquanto algo que é ou subsiste necessariamente. Para ele, as substâncias (espiritual e a corporal) existem, contudo, substância é apenas um nome dado para algo que não podemos conhecer em si⁷⁷ (CONDILLAC, 1951, p. 521). Nesse sentido, Condillac permanece próximo a Locke para quem a noção de identidade pessoal já se encontra subordinada à consciência do *eu*. Sobre esse assunto, o filósofo inglês então afirma:

Sendo a premissa da qual devemos partir para descobrir em que consiste identidade pessoal, devemos considerar o que a palavra pessoa representa. Segundo penso, essa palavra representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, (...) é impossível percebermos sem percebermos que percebemos. Isso vale para toda sensação ou percepção presente, e é o que faz de cada um, para si mesmo, o que chama de si mesmo. Não é preciso considerar, nesse caso, se o si mesmo persiste numa mesma substância ou em diversas. A consciência que sempre acompanha o pensar é o que faz, de cada um, o que ele denomina si mesmo, distinguindo-se assim de todas as outras coisas pensantes. A mesmice de um ser racional é, portanto, o que significa identidade pessoal. O alcance da identidade de uma pessoa é igual à extensão retrospectiva da consciência que ela tem de uma ação ou de um pensamento; ela é agora tão ela mesma quanto era antes; e o eu mesmo presente, que agora reflete sobre uma ação passada, executou ele mesmo a ação (LOCKE, 2012, II, § 9, p. 352 e 353).

Por conseguinte, acrescenta:

Pessoa, no meu entender, é o nome desse *eu*. Onde quer que o homem encontre aquilo que chama de si-mesmo, ali está, poderá dizer um outro, a mesma pessoa. Pessoa é um termo forense que abrange ações e méritos destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e de aflição (...) (LOCKE, 2012, II, § 26, p. 367).

Com base nos trechos acima destacados, nota-se que a compreensão de Locke acerca da identidade pessoal exige, antes de tudo, uma especificação do que a palavra pessoa refere. No que concerne a essa questão, o autor identifica, em um primeiro momento, a noção de pessoa ao ser pensante que é capaz de reflexão. Nesse particular, pode-se dizer que ele subordina – e nisso Condillac o segue – a noção de identidade pessoal à consciência do *eu*. O *si mesmo* nada mais é do que a consciência do que se passa em nós.

⁷⁷ Da perspectiva condillaciana, não podemos conhecer a substância espiritual tal como ela é.

Aqui, é importante insistir nesse ponto, Locke não vincula a noção de pessoa ou do *si mesmo* com o conceito de substância e sim à consciência do *eu* que permanece e se reconhece o mesmo apesar das mudanças. Por outro lado, diferentemente do filósofo francês, Locke outorga à noção de pessoa um estatuto forense que abrange as ações humanas e sua relação com as leis e, nesse particular, pode-se dizer que ele emprega e entende a noção de pessoa em um sentido mais amplo do que faz Condillac no *Tratado*.

Sobre a definição de pessoal apresentada por Locke, Descombes, faz notar que na respectiva definição está em jogo a tentativa do filósofo inglês em operar uma reforma em torno do conceito de pessoa em terreno empirista. Nessa direção, Descombes assinala que toda uma tradição filosófica busca reformar o conceito de pessoa em um sentido subjetivo de modo que se considera indispensável pôr a questão em primeira pessoa: “quem sou eu?” (DESCOMBES, 2013, p. 100). Depois de Locke, acrescenta ele, “reformular o conceito de pessoa em sentido subjetivo teria pelo menos dois motivos: um motivo metafísico e outro moral” (loc.cit) – e no sentido metafísico Condillac o segue.

O primeiro motivo teria como finalidade desprender ou liberar o conceito de pessoa do âmbito metafísico indefensável no interior de uma perspectiva empirista: “o conceito de substância não poderia derivar de uma experiência sensível, ele não pode servir a conceber uma pessoa” (loc.cit.) O segundo motivo, isto é, o moral, é o de que a noção de pessoa “deveria ser colocada com a nossa concepção de responsabilidade: eu posso ser responsável apenas pelo que sei ter feito” (loc.cit.). Essa maneira de pensar a noção de pessoa tal como esboçada por Locke introduz uma ruptura, ou melhor, “uma reforma em relação ao antigo conceito de pessoa identificado com o conceito de substância” tal como se observa na definição de Boécio que define a pessoa como “uma substância individual de natureza racional” (DESCOMBES, 2013, p. 101). Posto isso, é importante destacar que Condillac não aborda em sua pesquisa o aspecto forense em torno da noção de pessoa tal como introduzido pelo filósofo inglês.

De maneira mais precisa, como observado por Bertrand, o abade abandona no *Tratado* “a distinção minuciosa que Locke opera entre as três identidades, a de substância, a de homem e a de pessoa. (...) evitando assim desenvolver hipóteses de fim teológico em torno do julgamento final” (BERTRAND, 2002, p. 29-30). Assim, estamos em condição de dizer que a filosofia condillaciana segue no *Tratado* uma definição de pessoa semelhante a Locke, mas o faz em sentido restrito. Isto é, sua análise subordina a noção de identidade pessoal à consciência, buscando, como Locke, separar o conceito de pessoa do âmbito metafísico.

No que concerne a essa questão, é necessário apenas acrescentar que para o filósofo a noção do *eu* como *si mesmo* pressupõe, como veremos, a consciência do corpo próprio e, por essa razão, a estátua, reduzida apenas ao sentido do olfato, não poderia constituir noção da sua pessoa. Assim, para examinar a gênese do *eu como si mesmo* da perspectiva condillaciana é necessário destacar uma segunda definição do *eu* apresentada pelo abade no *Tratado*, isto é: o *eu* enquanto conjunto de sensações ligado à consciência corporal. Em torno disso define-se o objetivo da próxima subseção.

3.1.2 O *eu* enquanto conjunto de sensações ligado à consciência corporal

Na segunda parte do *Tratado*, ao introduzir o sentimento fundamental na vida da estátua, Condillac apresenta uma segunda definição do *eu* – ou uma nova nota característica desse conceito que vem complementar as anteriores. Sobre isso, diz o filósofo:

Nossa estátua, privada do olfato, da audição, do paladar, da visão, e limitada ao sentido do tato, existe a princípio pelo sentimento que tem acerca da ação mútua das partes do seu corpo, e principalmente dos movimentos de respiração: é este o menor grau de sentimento a que se pode reduzi-la. Denominá-lo-ei de *sentimento fundamental*, porque é com este jogo da máquina que começa a vida do animal: ela depende exclusivamente dele (CONDILLAC, 1993, II, § 1, p. 117).

A seguir acrescenta:

Por fim, notaremos que ela poderia dizer *eu*, tão logo ocorresse alguma mudança em seu sentimento fundamental. Em sua origem, portanto, esse sentimento e seu *eu* são a mesma coisa (CONDILLAC, 1993, II, § 3, p. 117).

Ao assimilar o *eu* com *sentimento fundamental* o filósofo parece apontar para uma camada elementar do *eu* – no sentido de uma consciência do que se passa com o organismo, anterior à constituição da ideia do sujeito ou do *eu como si mesmo* dependente da reflexão – mais complexa que a ideia de *eu* enquanto conjunto de sensações e ideias tal como aparece na primeira parte do texto. Nesse caso, o autor parece sugerir que o homem antes de se tornar “um animal reflexivo ele é um animal sensciente capaz de zelar pela sua própria conservação” (LE ROY, 1947, p. XX) – é com o “sentimento fundamental que começa a vida do animal”, diz o abade. Embora o *eu* seja definido acima como *um conjunto de sensações*, é necessário enfatizar que, a partir da segunda parte, se trata de um conjunto de sensações ligado à consciência corporal por intermédio do tato e não apenas o *eu* como conjunto de sensações dissociado do *sentimento fundamental da vida* tal como concebido pelo autor na primeira parte do livro – conforme indicamos na seção anterior.

Reduzida ao sentimento fundamental, a estátua não sabe que possui um corpo, ou seja, não faz ideia de *si mesma* ou dos objetos enquanto realidade extramental. “O *sentimento fundamental é uniforme*, e portanto simples para ela; ela não poderia notar aí as diferentes partes de seu corpo” (grifo nosso) (CONDILLAC, 1993, II, § 2, p. 118). Portanto, o sentimento uniforme não é capaz de proporcionar para a estátua a ideia de extensão e, especialmente, a ideia do corpo próprio. É o conhecimento do volume do nosso corpo, nos diz o abade, “que nos faz atribuir extensão a um sentimento uniforme” (CONDILLAC, 1993, II, p. 159). O sentimento fundamental ou *eu* refere uma interioridade sentimental que nada mais é do que um fenômeno de consciência homogêneo suscitado pela ação mútua das partes do corpo e movimento de respiração. Ao identificar o *eu* com o sentimento fundamental, a redação condillaciana estaria apontando, ainda que de maneira insensível, para uma anterioridade e precedência do *eu* como polo unificador das vivências em relação às sensações ocasionadas pelos órgãos dos sentidos. Nesse ponto parece possível uma objeção a essa afirmação. Poder-se-ia questionar aqui se o sentimento fundamental enquanto fenômeno de consciência constante não seria ele mesmo derivado da ação mútua das partes do corpo e, portanto, não teria um estatuto originário e sim empírico, derivado. Dentro desse quadro interpretativo, o problema da precedência ou não do sujeito permanece em aberto.

Nesse momento, é interessante retomar mais uma vez as observações de Mondolfo, para quem o sentimento fundamental caracteriza no *Tratado* um “princípio subjetivo de reação às impressões e, ao mesmo tempo, fundo constante, sobre o qual sua variação pode adquirir condição de relevo, vinculação e diferenciação, necessários para consciência” (MONDOLFO, 1963, p. 32). A diferenciação entre as sensações e conseqüentemente o desenvolvimento de todo o conhecimento nasce entre a vinculação do conteúdo recebido com o sentimento do próprio ser. No momento em que Condillac estabelece o sentimento fundamental na ficção, temos, pois, “um princípio de atividade que seja originária, e não derivada da passividade; que se realize em um fenômeno de consciência, constante e não transitório como são as impressões exteriores particulares” (MONDOLFO, 1963, p. 33-34). Tal fenômeno é sentido em sua continuidade através do contraste com a descontinuidade das impressões exteriores; e precisamente por isso, nos diz o comentarista, “entre em relação com cada uma delas, e as vincule todas em uma relação recíproca, a conseqüência da conexão que une todas consigo mesmo” (loc.). Nesse caso, nota-se que para além da recepção passiva das sensações, o *eu* enquanto princípio de atividade permanente desempenharia papel decisivo na ligação de ideias sedimentadas na memória. Dessa perspectiva, a constituição de todo o conhecimento, do sujeito e do mundo não poderia resultar de uma sedimentação passiva das sensações, mas

estaria alicerçada, em última instância, no *eu* ou sentimento fundamental enquanto fenômeno de consciência constante que reagiria às sensações recebidas passivamente por ocasião da estimulação dos órgãos dos sentidos.

Portanto, o sentimento fundamental ou *eu*, é condição de possibilidade do desenvolvimento dos conhecimentos da estátua. Na ausência de um princípio de atividade não se daria para a estátua progresso do conhecimento, do próprio sujeito e dos objetos enquanto realidade extramental. Como dissemos, o filósofo define as sensações no *Tratado* como uma modificação do pensamento, logo, elas só podem ser maneiras dessa substância. Ainda que o pensamento comece em seu nível mais primitivo com o conhecimento dos sentimentos, a alma se estende para além das próprias maneiras de ser, pois, se assim não fosse, seria impossível a descoberta do corpo próprio e dos corpos do entorno. Contudo, a estátua apenas passará ao conhecimento dos corpos (corpo próprio e objetos) na medida em que as sensações “produzirem o fenômeno da extensão” (CONDILLAC, 1993, II, § 1, p. 116). E, como dito, esse fenômeno não deriva do sentimento fundamental. Para tanto, é necessário que a estátua se movimente. Mas qual a causa dos movimentos da estátua?

A primeira descoberta de uma criança, nos diz o filósofo, “é o seu corpo. portanto, não é propriamente ela que a faz, é a natureza que lha mostra já inteiramente feita” (CONDILLAC, 1993, IV, p. 122). Pois, tudo em nós, da perspectiva condillaciana, tem seu começo dado pela natureza. “No início nossos conhecimentos são obra exclusivamente dela, que instruímo-nos apenas com suas lições e que toda a arte de raciocinar consiste em prosseguir tal como ela nos fez começar” (loc.cit). Desse ponto de vista, cabe dizer que os primeiros movimentos de que a estátua é capaz não possuem uma intencionalidade ou fim específico, “eles são obra da natureza, cabe a ela produzir os primeiros movimentos nos membros da estátua” (CONDILLAC, 1993, II, § 1, p. 123). Tomar a natureza como responsável por produzir os primeiros movimentos da estátua significa, nas palavras do próprio filósofo:

Se ela – a natureza – lhe dá uma sensação agradável, concebe-se que a estátua poderá gozá-la conservando todas as partes de seu corpo na posição em que se encontram, tal sensação parece tender mais ao repouso do que ao movimento (CONDILLAC, 1993, II, § 2, p. 124).

Logo em seguida, acrescenta:

Mas se lhe é natural se entregar a uma sensação que lhe agrada, e gozá-la em repouso, é lhe igualmente natural se recusar a uma sensação que a fere (...). É uma consequência de sua organização que seus músculos, contraídos pela dor, agitem seus membros, e que ela se mova sem ter essa intenção, sem saber que está se movendo (loc.cit.).

Os trechos acima destacados nos mostram que o filósofo encontra na alternância entre prazer e dor, dor e prazer experimentados a chave explicativa dos primeiros movimentos da estátua. A estátua se movimenta e o faz a princípio sem intenção: “é naturalmente, maquinalmente, por instinto e sem percebê-lo que ela se move” (CONDILLAC, 1993, II, § 2, p. 124). No decorrer desses movimentos é de maneira fortuita, isto é, sem intenção que ela toca seu corpo e toca os objetos diferentes de si. Contudo, esses toques sem previsão ou planejamento prévio não são capazes de proporcionar para ela *ideia* do corpo próprio ou ideia dos objetos que se encontram próximos. A chave para entender como pode dar-se para ela a descoberta e diferenciação dos corpos é fornecida, especialmente, pela sensação de *solidez* transmitida à consciência por ocasião do *tato em movimento*.

Como mencionado na seção anterior, o tato aliado ao movimento encontra os corpos que lhe oferecem resistência. Graças ao movimento o tato pode transmitir à consciência sensação de solidez redundando na descoberta do corpo próprio e dos corpos do entorno. É com base na sensação de solidez que a estátua julga que os corpos são impenetráveis. Nesse sentido, Condillac reconhece que a impenetrabilidade é uma propriedade inferida e atribuída a todos os corpos: o mesmo lugar não pode ser ocupado por vários corpos: cada qual exclui todos os outros do lugar que ocupa. Cabe observar que o filósofo não a considera uma sensação já que não sentimos os corpos impenetráveis. O que a estátua faz é julgar que os corpos são impenetráveis em consequência das sensações que eles exercem sobre ela. Essa conclusão acerca da impenetrabilidade deriva da sensação de solidez, pois, é com base nessa sensação que a estátua percebe os corpos se excluírem de maneira recíproca, ela os percebe de maneira distinta, logo, julga que são dois (CONDILLAC, 1993, II, § 3, pg. 125). Portanto, diz o filósofo:

(...) não se passa com a sensação de solidez o que ocorre com as sensações de som, cores ou odor, percebidas naturalmente pela alma que não conhece seu corpo como modificações onde ela se encontra e encontra apenas a si; visto que o próprio desta sensação é representar ao *mesmo tempo* duas coisas que se excluem mutuamente, *a alma não perceberá a solidez como uma dessas modificações* em que encontra apenas a si mesma; ela a perceberá necessariamente como uma modificação onde encontra duas coisas que se excluem, e por conseguinte irá percebê-la nessas duas coisas.

Aí está, pois, uma sensação por meio da qual a alma passa de si para fora de si, e começamos a compreender como ela descobrirá corpos (CONDILLAC, 1993, II, § 3, p. 125).

A citação acima faz notar que diferentemente das sensações de cheiro, cor, sabor e som, vivenciadas pela estátua como simples modificações do seu sentimento, a sensação de solidez

e resistência ocasionadas pelo tato em movimento – que não surgia para a estátua quando ela se encontrava imóvel e passiva – introduz a possibilidade de alteridade na sua experiência, pois é próprio dessa sensação representar duas coisas que se excluem mutuamente. Tal sensação é a única que pode transmitir para a estátua o sentimento de oposição, resistência, obstáculo, que vai redundar na descoberta do corpo próprio e dos corpos externos (mundo). Portanto, reside na sensação de solidez, como indicamos no capítulo anterior, a chave encontrada por Condillac para explicar como é possível passarmos das nossas sensações ao conhecimento dos corpos. E isso somente ocorre na medida em que a sensação de solidez e resistência garante a presença de uma coisa ou um isso, que existiria independentemente da nossa percepção.

Cabe à sensação de solidez, portanto, conduzir a estátua a essa passagem de si para fora de si. É nesse momento que a vemos encontrar uma realidade diferente dela mesma. Esse é o trunfo do filósofo para dar conta da ideia de exterioridade e sua contrapartida, isto é, a tese de que existe um mundo exterior independente do sujeito cognoscente. Como observado por Jaquet, nesse momento da ficção, Condillac pretende colocar fim ao ceticismo subjacente que se encontraria um homem desprovido do tato: “longe de reconduzir ao ceticismo, a ficção de um despertar gradativo dos sentidos é um modelo de empirismo imaginário a serviço de um empirismo verdadeiro (...). O idealismo nada mais é do que uma filosofia sem mão” (JAQUET, 2013). Dessa maneira pode-se pensar que Condillac cumpre a exigência inicial de Diderot que considerava o idealismo um sistema absurdo, que deveria ser denunciado⁷⁸.

Posto isso, retomamos a questão introduzida no capítulo anterior, na qual perguntamos: o simples sentir da sensação de solidez é suficiente para que a estátua forme ideias representativas acerca do corpo próprio e dos corpos do entorno enquanto objetos na realidade exterior? Responderemos negativamente a essa questão uma vez que para forjar as respectivas ideias é necessário que a estátua seja capaz de voltar o pensamento sobre as próprias sensações lhes atribuindo valor objetivo e referencial. Em última instância, a constituição da

⁷⁸ Sebastien Charles defende uma posição contrária a esse respeito. Em seu artigo *O solipsismo como forma extrema de ceticismo no Século das Luzes* o autor investiga o problema do mundo externo no século XVIII e examina as diferentes respostas dadas ao problema nesse período. Entre essas, a de Condillac, cuja chave para resolução do problema é dada pelo tato em movimento. Como vimos, Condillac acredita escapar desse subjetivismo na medida em que a sensação de solidez e resistência garante a presença de uma coisa ou um isso, que existiria independentemente da nossa percepção. O juízo de impenetrabilidade garante para estátua que existem outros corpos diferentes dela. Diante disso, o comentarista busca mostrar que esse existente que resiste a mim é sempre existente a título de ser percebido. Portanto, o problema da saída do eu subsiste integralmente de modo que o problema do egoísmo, do solipsismo permanece insolúvel (CHARLES, 2007, p. 28).

ideia de si (corpo e alma) ou dos objetos – como veremos – enquanto realidade extramental resulta do hábito de julgar, portanto, não é algo que a sensação de solidez por si só revela; as ideias representativas em última instância são frutos de um fazer. Nesse processo de constituição e diferenciação da noção de si e de objeto, as modificações do *eu* ou sentimento fundamental jogam um papel importante. Nessa direção, nos diz o abade:

A estátua aprende, pois, a conhecer seu corpo e a se reconhecer em todas as partes que o compõem; porque, tão logo põe a mão uma delas, o mesmo ser sensiente, de certa forma, responde a si mesmo de uma parte à outra: *sou eu, ainda sou eu!* Ele se sente em todas as partes do corpo. Assim, não lhe ocorre mais se confundir com suas modificações: ele não é mais o calor e o frio, mas sente calor numa parte e frio noutra (CONDILLAC, 1993, II, § 4, p. 126).

Por conseguinte, acrescenta:

Enquanto a estátua põe as mãos apenas em si mesma, é para si como se fosse tudo o que existe. Mas se toca um corpo estranho, o eu, que se sente modificado na mão, não se sente modificado nesse corpo. Se a mão diz eu, não recebe a mesma resposta. Com isso, a estátua julga as maneiras de ser de tal corpo totalmente externas a si. Tal como formou seu corpo a partir dessas maneiras de ser, do mesmo modo ela forma todos os outros objetos. A sensação de solidez que lhes deu consistência num caso dá-lhes também noutra caso, com a diferença de que o eu, que respondia a si mesmo, cessa de responder (CONDILLAC, 1993, II, § 5, p. 127).

Com base nos trechos acima destacados é possível notar, em primeiro lugar, a relevância cognitiva outorgada ao sentido do tato por Condillac e, nesse particular, salientar que para ele o respectivo sentido é responsável por condicionar simultaneamente as ideias de sujeito e de objeto. Para fins expositivos, nesse momento da dissertação, nos concentraremos apenas no processo de constituição da ideia de sujeito⁷⁹. Nessa direção, é interessante dizer que no processo de constituição da ideia do corpo próprio, como é possível notar na citação acima, a estátua volta o pensamento sobre si reconhecendo-se em todas as partes que toca como sendo o mesmo *eu*.

Aqui é possível marcar na argumentação condillaciana a noção de reflexão, em seu sentido genérico, como uma volta do pensamento sobre os próprios conteúdos mentais – a origem da reflexão⁸⁰ no *Tratado* se explica a partir das sensações táteis e não antes. Nessa

⁷⁹ Na próxima seção, voltaremos sobre o processo de constituição da ideia representativa de objeto.

⁸⁰ Posto isso, cabe apenas registrar que, entre o *Ensaio* e o *Tratado*, há, como já observado por Mondolfo no seu *Condillac um psicólogo associacionista*, uma diferença importante na filosofia condillaciana. (...) “Não no que concerne a fonte dos nossos conhecimentos, única ou dupla” (MONDOLFO, 1902, p. 35), mas sim a maneira como o filósofo entende a reflexão. A reflexão no *Tratado*, como veremos na segunda seção e terceiro capítulo, “torna-se secundária e derivada a respeito da sensação, enquanto que no *Ensaio* ela depende da memória e imaginação” (loc.cit). Enquanto no *Ensaio*, como mencionamos, a reflexão nasce da memória e da imaginação e

direção, observa-se que, ao tocar o corpo próprio, o sentimento fundamental enquanto fenômeno de consciência constante não cessa de responder. “O mesmo ser sensiente, de certa forma, responde a si mesmo de uma parte à outra: *sou eu, ainda sou eu!*”. Nesse caso, o *eu* descobre-se circunscrito dentro de limites e surge a consciência do corpo próprio ou *eu* corporal. Portanto, a consciência do *eu como si mesmo* surge, segundo Condillac, indissociada da consciência do corpo próprio.

Sobre o anterior, Buisnière defende que não existiria para Condillac uma oposição entre *eu* e corpo. Do ponto de vista “biológico e biográfico, *eu sou meu corpo*” (BUISSIÈRE, 2005, p. 253). A gênese do *eu como si mesmo* encontra-se subordinada à reflexão introduzida pelas sensações táteis (solidez/resistência). Nesse particular, é importante assinalar que o tato aliado ao movimento acrescenta a experiência da estátua novas condições⁸¹ que são fundantes da capacidade reflexiva que, por sua vez, é responsável por condicionar a gênese do sujeito⁸² e, como veremos na próxima seção, sua respectiva diferenciação em relação ao *não eu* (os objetos).

De maneira mais específica, a possibilidade de se autorreferenciar, ou seja, de voltar o pensamento sobre os próprios conteúdos psíquicos é regulada por um fluxo de sensações reunidas em um limite sob o qual o *eu* responde: “quando várias sensações distintas e coexistentes são circunscritas pelo tato dentro de limites em que o *eu* responde a si mesmo, ela toma conhecimento de seu corpo” (CONDILLAC, 1993 II, § 7, p. 127). Assim pode-se dizer que o tato, aliado ao movimento, transmite à consciência a sensação de solidez e resistência estabelecendo limite às sensações originando a reflexão em sentido específico tal como o filósofo a entende: “esta atenção, que combina sensações, que forma conjuntos exteriores e que, por assim, dizer, compara-os sob diferentes relações, é o que denomino reflexão”(CONDILLAC, 1993, I, § 14, p. 139). Diferentemente dos sentidos do olfato, audição, paladar e visão, o tato é o único sentido que origina a reflexão enquanto capacidade que permite combinar sensações e formar conjuntos estáveis de diferentes qualidades sensíveis, conjuntos esses entendidos como *eu* e *não eu*.

pressupõe uso dos signos arbitrários, no *Tratado*, por sua vez, ela deriva de sensações táteis e não depende dos respectivos signos.

⁸¹ Quando se encontrada reduzida aos demais sentidos, a estátua encontrava-se desprovida do sentimento de exclusão entre o interior e o exterior que estabeleceria as condições de possibilidade para que ela analisasse suas próprias sensações (BERTRAND, 2002, p. 33).

⁸² Reconhecimento dos conteúdos mentais ligados à consciência do corpo próprio.

Em um nível pré-linguístico, a reflexão deve ser entendida enquanto uma capacidade que permite a estátua comparar diferentes complexos de ideias constituídos pelo tato. Desse ponto de vista a faculdade reflexiva não poderia nem ser inata, nem ter início com os demais sentidos, visto que com esses a estátua não conseguiria referir a *si mesma*⁸³ enquanto coleção de sensações que se descobre circunscrita em um limite⁸⁴. Assim, no momento em que as sensações são reunidas pelo tato em um limite, elas deixam de ser meras modificações dos sentimentos da estátua, ganhando sentido e significado cognitivo enquanto *eu como si mesmo* – captado como conjunto de sensações ligadas à consciência do corpo próprio por intermédio do tato. Pode-se dizer, então, que não basta a mera recepção passiva das sensações para constituir a ideia de si. A recepção passiva das sensações é necessária, mas não é suficiente para engendrar a noção de sujeito, pois é fundamental que uma atividade do sujeito (juízo e reflexão) intervenha sobre as sensações recebidas passivamente lhes atribuindo valor objetivo e referencial enquanto *eu como si mesmo*⁸⁵.

Feitas essas considerações acerca da noção de sujeito, reunimos as condições teóricas para tratar na seção a seguir do processo de constituição das ideias representativas de objetos em que a atividade do sujeito desempenha papel fundamental.

3.2 Gênese das ideias representativas de objetos

O objetivo da presente seção é explicitar a dinâmica entre passividade e atividade mental subjacente ao processo de constituição das ideias representativas de objetos no

⁸³ Ou aos objetos, como veremos na próxima seção.

⁸⁴ Em última análise, a reflexão é caracterizada por uma “sequência de juízos que se faz como consequência de uma série de comparações; e posto que nas comparações e nos juízos só há sensações, se deduz que na reflexão não há outra coisa que sensações” (CONDILLAC, 1964, p. 70). Embora o juízo perceptivo, como vimos no primeiro capítulo, seja caracterizado como capacidade que permita comparar sensações, o que sugere, ainda que de maneira incipiente uma atividade reflexiva de volta sobre os conteúdos, o tato e o movimento parecem acrescentar novas condições para estabelecer mais plenamente a reflexão ao discriminar entre *eu e não eu* o que, evidentemente, envolve comparação e registro da relação entre diferentes sensações.

⁸⁵ Contudo, a noção do sujeito ou *eu como si mesmo*, tal como constituída pela estátua, deve ser nuançada. Nessa direção, Bertrand comenta que o *eu* no *Tratado* define uma espécie de “interioridade sentimental que é uma condição necessária, mas não suficiente da geração do sujeito” (BERTRAND, 2002, p. 30). Por conseguinte, ela acrescenta que “(...) o discurso permite a construção de uma identidade de um novo tipo que liga o sentimento de si com um nome” (loc.cit.). Estamos de acordo com a comentarista no que concerne à impossibilidade de falarmos do sujeito numa perspectiva moral no *Tratado*. Em sentido genérico, devemos entender por sujeito aquele que reconhece os conteúdos psíquico e o próprio corpo. Em última instância, trata-se do sujeito como capacidade de iniciativa que determina o conhecimento e, nesse particular, desempenha um papel ativo na constituição das suas próprias representações – isso está dado em germen a nível do indivíduo, independentemente do comércio com os homens e dos signos arbitrários.

Tratado. Na seção anterior, acompanhamos a gênese da ideia de sujeito ou *eu como si mesmo* subordinada à atividade reflexiva introduzida pelo tato. Uma vez constituída a noção de um *eu sensciente* – que responde a si mesmo ao tocar-se – instauram-se as condições cognitivas para que a estátua possa perceber a si como diferente dos objetos. Como vimos, quando a estátua toca as mãos apenas em si, ela é para ela tudo o que existe. Por outro lado, se ela tocar um corpo estranho, nos diz o filósofo, “o *eu*, que se sente modificado na mão, não se sente modificado nesse corpo. (...) Com isso a estátua julga as maneiras de ser de tal corpo totalmente externa a si” (CONDILLAC, 1993 II, § 5, p. 127). A sensação de solidez, que lhes deu consistência num caso, acrescenta o abade “dá-lhes também noutra caso, com a diferença de que o *eu*, que respondia a si mesmo, cessa de responder” (loc.cit). Portanto, são as modificações no sentimento fundamental da estátua que tornam possível para ela o conhecimento não apenas de si, mas também dos objetos enquanto realidade extramental.

Sobre o processo de diferenciação entre o *eu como si mesmo* e os objetos, Bardout assinala que “a partir de um material fenomenológico originário homogêneo, o sentimento fundamental, se engendra a distinção secundária do corpo próprio e dos corpos exteriores. O tato assume assim a unidade da consciência de si e do mundo” (BARDOUT, 2003, p. 194). De maneira mais precisa, o reconhecimento dos objetos como algo distinto do próprio *eu* surge em função da modificação do sentimento fundamental da estátua quando, ao tocar os corpos diferentes de si, seu *eu* “cessa de responder” e ela já não se reconhece naquilo que toca e, por essa razão, *julga* o “isso” que toca como algo diferente de si. Por ocasião da sensação de solidez e resistência ocasionada pelo tato em movimento é que a estátua, como dissemos, pode diferenciar a si mesma dos objetos – “visto que o próprio desta sensação é representar ao *mesmo tempo* duas coisas que se excluem mutuamente” (CONDILLAC, 1993, II, § 3, p. 125). Por ocasião da sensação de solidez é que a estátua pode fazer a passagem de si para fora de si, caracterizando assim, uma distinção entre sujeito e objeto a partir dos limites estabelecidos a cada um desses – limite determinado, sob o qual cada um responde.

Nessa direção, vimos que somente quando várias sensações distintas e coexistentes são circunscritas pelo tato dentro de limites em que o *eu* responde a si mesmo é que a estátua “toma conhecimento de seu corpo” (CONDILLAC, 1993 II, § 7, p. 127). Por outro lado, o filósofo acrescenta que “quando várias sensações distintas e coexistentes são circunscritas pelo tato dentro de limites em que o eu não responde a si, ela tem a ideia de um corpo diferente do seu” (loc.cit). No primeiro caso, as sensações não são nada mais que qualidades da própria estátua; no segundo caso, as sensações são consideradas qualidades de algo diferente dela mesma.

A sensação de solidez, ao introduzir a ideia de limite às sensações, engendra a reflexão entendida como capacidade que permite a estátua representar objetos como conjuntos estáveis de diferentes qualidades sensíveis, aos quais se atribui objetividade. Dessa maneira, salienta-se que tanto a noção de limite quanto a atenção proporcionada pela reflexão, fornecem a chave para entendermos como o sujeito constitui ideias representativas de objetos. Acerca das especificidades da atenção tátil e gênese da reflexão, o autor observa que:

A atenção tátil combina sensações, forma conjuntos exteriores, compara um objeto a outro, compara-os sobre diferentes relações, é com o tato que ocorre a reflexão. Assim, os efeitos da atenção tátil diferem do tipo de atenção apresentada pelos demais sentidos; pois ao combinar sensações constituem-se conjuntos exteriores, o sujeito faz comparações de um objeto a outro caracterizando assim, a reflexão (CONDILLAC, 1993, II, § 14, p.139).

A análise da atenção tátil revela duas consequências cognitivas que se impõem à estátua. A primeira diz respeito a uma capacidade de compor objetos com base na multiplicidade de sensações; a segunda dessas consequências aponta para a evidência de algo exterior a ela. Nesse ponto, explicita-se que para o filósofo é a partir da experiência que a estátua desenvolve uma estrutura de percepção que lhe permite representar objetos. A ideia de objeto só é formada quando diferentes qualidades sensíveis são captadas unificadas em um limite determinado. A reflexão permite comparar e discernir diversos conjuntos de qualidades sensíveis, sendo cada um pensado em sua unidade como um objeto.

Pode-se dizer que o tato, como veremos, guia os demais sentidos, permitindo à estátua julgar diferentes qualidades sensíveis como partes de todos discerníveis entre si, relacionando, assim, suas sensações a corpos exteriores. Essas considerações indicam que para o abade não existe qualquer estrutura da sensibilidade *a priori* que determine a forma como o sujeito percebe objetos. Esse ponto destaca aspectos do seu empirismo, ao reconhecer que a percepção de objetos depende de uma capacidade e de um aprendizado que se originam, em último caso, da experiência – ou seja, são capacidades e conhecimentos adquiridos.

A noção de limite se estabelece e se impõe como elemento determinante na organização da sensibilidade, eis o crivo a partir do qual um objeto é concebido. De maneira geral, só é possível pensar em um objeto em relação a um sujeito cognoscente. Na esteira do sujeito cognoscente, um objeto só pode ser melhor percebido quando diferentes *qualidades sensíveis são reunidas, combinadas e julgadas em um limite circunscrito*. Portanto, perceber um objeto pressupõe, por um lado, a coordenação dos dados dos diferentes sentidos; por outro, pensar nesse objeto supõe conexão estável entre ideias simples unificadas pela reflexão. Nessa

direção, é possível notar a dinâmica entre passividade e atividade subjacente ao processo de constituição das ideias representativas de objetos. Tais ideias não resultam de uma captação automática e passiva das sensações por ocasião dos órgãos dos sentidos. Para que a estátua possa constituir ideias representativas de objetos, é necessário algo mais que uma mera recepção analítica e passiva das sensações pelo espírito; é indispensável que uma atividade do sujeito (juízo, reflexão) opere sobre as sensações, dotando-as de valor objetivo e referencial. Dessa maneira é que as sensações meramente afetivas vão sendo transformadas em ideias representativas de objetos.

Assim, nos resta examinar, na próxima subseção, a constituição das ideias representativas de objetos mediante ligação das diferentes sensações simples ocasionadas pelos diferentes sentidos em função da cooperação sensorial. Nesse processo, é importante dizer que o filósofo enfatiza o aprendizado recíproco que há entre os sentidos como condição sem a qual não é possível tomar as sensações – conteúdos mentais subjetivos – como qualidades dos objetos enquanto realidade extramental. No que concerne a esse assunto, cabe, em especial, salientar a função do tato enquanto sentido educador, uma vez que, compete a esse sentido ensinar os demais sentidos a objetivar suas sensações e projetá-las ao exterior.

3.2.1 Aprendizagem sensorial e ideias representativas de objetos

Como vimos nos capítulos anteriores, reduzida aos sentidos do olfato, audição, paladar e visão, a estátua não conhecia senão suas distintas maneiras de ser. Diferentemente desses sentidos, o tato em movimento por ocasião da sensação de solidez e resistência proporcionada, revela para ela a existência de uma ordem de entidades diferentes de si. É com a sensação de solidez que a estátua pode sair dela mesma e conhecer os objetos enquanto realidade extramental. Dessa maneira, o filósofo acredita escapar do idealismo ao modo de Berkeley. No entanto, essa solução dada pelo autor para justificar como passamos das sensações meramente afetivas ao conhecimento dos corpos, isto é, as ideias representativas, põe, para ele, um novo problema. Sobre isso, Le Roy comenta que Condillac teria percebido que ao diferenciar dois tipos de sensações e opor o tato aos demais sentidos, sua filosofia corria o risco “de introduzir um corte profundo na faculdade mesmo de sentir”. “Podemos imaginar, na sensibilidade, uma heterogeneidade radical, na medida em que a experiência revela, ao contrário, uma inegável unidade?” (LE ROY, 1947, p. XIX). A solução para essa questão aparece na terceira parte do *Tratado* quando o filósofo une o sentido do tato, gradativamente, aos demais sentidos.

Como foi possível acompanhar até aqui, Condillac, estabelece uma relevância cognitiva distinta entre os sentidos na aquisição dos conhecimentos humanos. Os órgãos dos sentidos constituem campos sensoriais particulares e distintos uns dos outros, ou seja, cada sentido é especialista em ser ocasião de um tipo específico de sensação. No entanto, como assinalado por Le Roy, o filósofo busca em sua pesquisa “atenuar toda oposição que há entre os sentidos”; de maneira mais exata, a análise condillaciana se esforça por mostrar, em última instância, “que os sentidos se completam uns aos outros” (loc.cit). No que concerne a essa questão, é interessante mencionar o papel que, segundo o abade, o tato desempenha enquanto sentido responsável por educar os demais.

Nesse processo, quando o filósofo une o sentido do tato aos demais sentidos – o que é feito gradativamente ao longo da sua exposição – a experiência da estátua vai se tornando cada vez mais rica e complexa de maneira que, a cooperação sensorial entre os diferentes sentidos permite para ela relacionar suas sensações aos corpos externos. Assim, a constituição das ideias representativas de objetos exige uma ligação entre sensações simples ocasionadas pelos diferentes órgãos dos sentidos. Sobre isso Le Roy observa que Condillac “insiste sobre essa penetração recíproca dos dados sensíveis; ele vê evidências de uma estreita colaboração entre o tato e os demais sentidos” (loc.cit). Nessa direção, observa que Condillac, com a finalidade de explicar como os diferentes dados sensíveis condicionam as ideias representativas de objetos enquanto realidade extramental, passa a examinar o que a cooperação sensorial ou mútua educação entre os sentidos pode produzir (LE ROY, 1947, p. XIX e XX). Assim, ocorre que a aprendizagem sensorial concomitantemente à atividade do pensamento estabelece as condições de possibilidade para que a estátua extraia das sensações novos conhecimentos que não poderia derivar das sensações simples ocasionadas por algum dos sentidos em particular.

Desse ponto de vista, a versão do empirismo elaborada pelo filósofo francês no *Tratado* vai delineando uma concepção de aprendizagem sensorial em que a ideia representativa de objeto aparece como resultado de uma construção. Nesse particular, a atividade do sujeito concomitantemente a uma educação dos sentidos desempenha um papel decisivo. Dessa perspectiva, para Condillac não dispomos desde os primórdios da experiência do desempenho pleno de cada um dos nossos sentidos. Em outras palavras, os órgãos dos sentidos precisam ser educados. Com efeito, cheirar, ouvir, saborear, ver e tocar envolve em todo caso um aprendizado, ou seja, são hábitos adquiridos. Nesse sentido, o tato assume toda sua relevância cognitiva uma vez que lhe compete ensinar, como mencionamos, os demais sentidos a objetivar suas sensações e projetá-las ao exterior. A descoberta pela estátua da causa das suas

sensações deriva de uma colaboração e instrução recíproca entre os sentidos. Para destacar o que se diz, é necessário examinar as considerações de Condillac na terceira parte do *Tratado*.

De início, o filósofo apresenta a hipótese em que são concedidos para a estátua os sentidos do olfato e do tato. Nesse momento do experimento mental, é devolvida para ela a lembrança dos juízos que ela foi capaz de formar quando se encontrava reduzida apenas ao olfato. “Conduzamo-la por um canteiro semeado de flores; todos os seus hábitos redespertam, e ela acredita ser todos os odores que sente” (CONDILLAC, 1993, III, § 1, p.163). Nessa circunstância, não podemos perder de vista que a estátua não sabe qual a causa das suas sensações. Embora o tato tenha lhe ensinado, como vimos, a existência de objetos enquanto realidades extramentais, “ele ainda não ensinou que um deles é o princípio dos sentimentos que acabamos de lhe devolver” (loc.cit). Portanto, a estátua ainda considera os cheiros como suas maneiras de ser e não imagina que os corpos possam contribuir para tal.

Contudo, é por acaso que, num primeiro momento, ela leva a mão sobre os objetos com que se depara e ela então pega uma flor que permanece entre seus dedos. Seu braço, movendo-se inicialmente sem intenção, aproxima-a e afasta-a alternadamente do rosto. Nesse momento, ela se sente de uma certa maneira, com mais ou menos vivacidade. Espantada, nos diz o abade, ela repete essa experiência. “Pega e larga a flor várias vezes. Confirma a si mesma que ela é ou deixa de ser de uma certa maneira, conforme aproxima ou afasta essa flor. Por fim, começa a suspeitar que lhe deve o sentimento que a modifica” (CONDILLAC, 1993, III, § 4, p.164).

Na medida em que repete essa experiência, ela pode comparar a flor presente com o sentimento produzido e, por outro lado, pode comparar a flor ausente com o sentimento extinto; “confirma a si mesma que ele lhe vem da flor, e julga que o odor está na flor” (loc.cit.). Em função da atividade do sujeito, isto é, do ato de julgar é que os odores recebidos passivamente pelo espírito deixam de ser meras modificações dos sentimentos da estátua transformando-se em qualidade dos corpos. O ato de julgar, portanto, é responsável por dotar as sensações olfativas de valor objetivo e referencial – no que concerne à capacidade de julgar, o que está em questão aqui é a tentativa de o filósofo ir além de Locke que considerava que se mesclariam juízos apenas as sensações visuais (LOCKE, 2012, II, IX, § 9, p. 145).

Diferentemente do filósofo inglês, o abade defende que se mesclam juízos, sem exceção, a todas as nossas sensações, e não apenas as visuais como sustentado por Locke: “Esse inglês (...) não atentou à maioria dos juízos que se mesclam a todas as nossas sensações; que não reconheceu quão necessário nos é aprender a tocar, a ver etc; sem Molyneux, talvez jamais tivesse tido ocasião de notar a presença de juízos nas sensações da visão”

(CONDILLAC, 1993, p. 33). Ainda sobre essa crítica a Locke, Condillac acrescenta que o autor “negava expressamente – referindo aos juízos – que isso ocorra nos outros sentidos. Acreditava, pois, que servimo-nos naturalmente deles, por uma espécie de instinto, sem que a reflexão tenha contribuído para que os utilizemos” (loc.cit). Portanto, não basta ter órgãos dos sentidos para conhecer, é necessário aprender a utilizá-los. No que concerne ao olfato, a estátua aprende a cheirar, ela aprende, em última instância, com auxílio do tato a julgar os odores nos corpos.

Feitas essas observações sobre o sentido do tato com o olfato, o autor acrescenta na experiência da estátua o sentido da audição que vem, doravante, juntar-se aos dois anteriores. Agora o filósofo concede para a estátua todos os hábitos contraídos com o sentido da audição. Nesse caso ela nada mais é do que “o canto dos pássaros, ali é o ruído de uma cascata, mais adiante o das árvores agitadas, um momento depois o ruído do trovão (...)” (CONDILLAC, 1993, III, § 1, p.167). Aqui ela não suspeita que tais modificações possam ser ocasionadas por algo fora dela. Contudo, no momento em que volta a se ocupar dos objetos, encontra algo que a princípio não procurava. Imaginemos, sugere o abade, o momento em que ela pega um corpo sonoro: “agita-o sem intenção; e por acaso aproximando-o e afastando-o alternadamente de seu ouvido, é o que basta para determiná-la a aproximá-lo e afastá-lo repetidas vezes; depois de repetir essa experiência, julga os sons nessa parte (...)” (CONDILLAC, 1993, III, § 2, p.167). Aqui, é possível salientar a dinâmica entre passividade e atividade mental subjacente ao processo de transformação das ideias meramente afetivas em ideias representativas de objetos.

Isto é, por ocasião do sentido da audição, a alma recebe passivamente os sons; o ouvir do som é uma vivência estritamente passiva que se dá à revelia do sujeito quando o sentido da audição é constrangido por algo; todavia, julgar que os sons escutados derivam dos corpos caracteriza uma operação ativa por parte do sujeito. No julgar reside a atividade do responsável por transformar as sensações meramente afetivas em qualidade dos corpos externos. Desse ponto de vista, que as ideias de objetos sejam sensações transformadas implica na atividade do sujeito que atribui as sensações captadas passivamente valor objetivo. Na medida em que essa experiência se repete, a estátua, ao invés de perceber os sons como suas maneiras de ser, os percebe como maneiras de ser de um corpo sonoro de modo que ela passa a ouvir os sons nesse corpo. Julgar os sons nos corpos torna-se um hábito em que a estátua “já não nota qualquer intervalo entre o momento que os sons atingiram seus ouvidos e o momento em que ela julga estarem os sons nesses corpos” (CONDILLAC, 1993, III, § 4, p.168).

Ainda sobre o sentido da audição, cabe apenas acrescentar que é através dele que ela começa julgar as distâncias e posições. “A cada ruído que atinge seu ouvido, parece-lhe de início que basta estender o braço para pegar o corpo que o emite: pois ela ainda não aprendeu a julgá-lo mais distante” (CONDILLAC, 1993, III, § 7, p.169). No entanto – a estátua aprende por tentativa e erro – tendo se enganado ela então dá um novo passo e à medida em que avança “observa que o ruído aumenta, até o momento em que o corpo que o produz está o mais próximo possível dela. Essas experiências lhe ensinam aos poucos a julgar as diferentes distâncias desse corpo” (loc.cit). Esses juízos – se convertem num hábito entendido pelo abade como a facilidade de fazer o que se fez – confundem-se com a própria sensação e a estátua enfim começa a reconhecer as distâncias pelo ouvido. Dito isto acerca dos sentidos do tato, olfato e audição reunidos, o autor então acrescenta o sentido da visão à estátua.

Cabe aqui recapitular o que foi dito no segundo capítulo sobre a estátua reduzida ao sentido da visão para retomar a distinção entre ver e olhar posta por Condillac. Restrita ao respectivo sentido, vimos que a estátua percebia apenas luz e cores e não era capaz de formar uma ideia precisa daquilo que via. Isto é, não era possível para ela julgar as grandezas, distâncias ou posições. Nesse particular, o filósofo introduz uma distinção entre ver e olhar. Pois, para formar uma ideia de extensão não basta ver, é necessário aprender a olhar: “parece-se ignorar que existe diferença entre ver e olhar; e, no entanto, não formamos ideias tão logo vemos; formamo-las apenas quando olhamos com *ordem e método*” (grifos nossos) (CONDILLAC, 1993, I, § 8, p. 173). Ver é algo que se impõe, possui, portanto, uma dimensão passiva caracterizada pela afecção sensível dos olhos constrangidos por algo. No entanto, ver não implica necessariamente ter uma ideia disso que se vê. Diferentemente de ver, olhar envolve aprendizagem. O fato das cores ocasionarem um sentimento vago de extensão para a estátua não garante que ela tenha ou forme ideia de exterioridade ou de objetos enquanto conjuntos figurados. O ato de ver, passivo, é necessário, mas não suficiente para que a estátua forme ideia distinta de extensão.

Segundo Condillac, a estátua vê tudo que exerce impressão aos seus olhos. Contudo, para formar uma ideia precisa sobre isso que vê, é necessário aprender a olhar – para tanto é fundamental que se articule tato e visão. O sentimento vago de extensão proporcionado pelas sensações visuais só se tornará precisamente uma ideia para a estátua quando ela for capaz de discriminar diferentes qualidades nas sensações que afetam seus olhos. Sobre isso, o filósofo acrescenta que “é preciso que nossos olhos *analisem*: pois não captarão o conjunto da figura menos composta possível a menos que tenha observado cada parte em separado, uma após outra na ordem que mantêm entre si” (CONDILLAC, 1993, III, § 6 p. 173). Nesse caso, a

análise não parece reduzir-se a mera passividade perceptiva. Isto é, para formar uma ideia daquilo que os olhos captam, faz-se necessário operar de maneira analítica sobre os conteúdos recebidos passivamente pelo espírito.

Dessa perspectiva, a ideia de figura se encontra subordinada a uma atividade mental que intervém sobre as sensações de cor e luz recebidas passivamente pelo espírito. Assim, notar algo nas sensações, ou seja, constituir uma ideia disso que se vê exigiria uma atividade do próprio sujeito sobre as sensações recebidas passivamente. As discussões empreendidas por Condillac em torno da percepção não se restringem às discussões gnosiológicas do século XVIII – nomeadamente com os enciclopedistas – que, por sua vez terão continuidade com filósofos da transição ao século XIX, como Maine de Biran, Destutt de Tracy e Cabanis. Em particular, no debate contemporâneo acerca da percepção, do ponto de vista da neurofisiologia, é possível encontrar rastros da antes mencionada distinção entre ver e olhar, vinculada com a dualidade análise/síntese⁸⁶.

Da perspectiva condillaciana, a coordenação do movimento dos olhos requer um aprendizado, um condicionamento proporcionado apenas pelo movimento das mãos. O olho, “precisa do auxílio do tato para formar o hábito dos movimentos próprios à visão, para se acostumar a relacionar, pelo menos aproximadamente, suas sensações com as extremidades dos raios, e para assim julgar as distâncias, as grandezas, as posições e as figuras” (CONDILLAC, 1993, III, § 2, p. 171). Somente com o auxílio do sentido do tato é que a estátua poderá então relacionar suas sensações visuais aos objetos entendidos enquanto conjuntos estáveis de diferentes qualidades sensíveis aos quais se atribui objetividade. Para olhar, “é preciso que os olhos saibam se dirigir a um objeto dentre todos que vêem; e para fazer uma ideia de figura desse objeto, por menos composta que seja, é preciso que eles saibam se dirigir sucessivamente a cada uma de suas partes, e na ordem que mantêm entre si” (CONDILLAC, 1993, I, § 6, p. 172).

⁸⁶ Meyer mostra no seu livro *O olho e o cérebro* (2002) que “a neurofisiologia descobriu capacidades de detectar eventos básicos de que a visão não tem consciência (...) [o que sugeriria] que após análise da informação visual se segue uma notável atividade de síntese” (MEYER, 2002, p. 47). Com efeito, poder-se-ia falar, da perspectiva desse autor, em um processo de construção da imagem visual. Nessa direção, Meyer indica haver uma opinião unânime – em psicologia –, no sentido de que o sentido da visão “não é uma percepção que ocorre por inércia, uma recepção de objetos exteriores que se impõem em bloco a células visuais passivas e complacentes. O sistema de captação de fótons é necessário, mas insuficiente para induzir uma imagem do mundo que nos cerca” (MEYER, 2002, p. 78). Isso significa dizer que “ele deve ser completado por uma atividade cerebral que transforme informações implícitas em informações explícitas, que coordene descargas elétricas neuronais digitais numa paisagem coerente” (loc.cit.). Uma captação passiva das sensações – consideradas nelas mesmas não representativas – e, por outro lado, uma atividade que intervenha sobre as sensações transformando informações implícitas em explícitas, isto é, em imagem representativa, parece caracterizar a distinção entre ver e olhar apresentada por Condillac.

Para salientar o que se diz sobre essa aprendizagem recíproca que se estabelece entre o sentido da visão e o do tato na aquisição de novos conhecimentos, cabem algumas observações sobre a resposta do autor ao problema de Molyneux no *Tratado*. Antes, no entanto, é necessária uma breve referência ao *Ensaio* para destacar como Condillac resolve o respectivo problema nesse texto e, nesse particular, salientar sua crítica à teoria do juízo de Locke. Feito isso, estaremos em condições de compreender aquilo que Chottin denomina de “requalificação do conceito de juízo” operado pelo autor no *Tratado* (CHOTTIN, 2014, p. 238) e sua repercussão no problema da atividade mental e constituição das ideias representativas nesse texto.

No *Ensaio*, como dissemos no capítulo anterior, Condillac reivindicava as sensações visuais como representativas de objetos. Sobre isso, é imprescindível assinalar que ao sustentar que as sensações visuais são por si sós representativas de objetos, o filósofo busca introduzir uma diferença importante entre o seu empirismo e o de Locke. Com isso ele está reivindicando que, para que tenhamos tais ideias, não seria necessário recorrer, como defende o filósofo inglês em sua consideração ao problema de Molyneux⁸⁷, a juízos que nós não temos consciência e que intervém na percepção visual. Na passagem que precede a sua resposta ao problema mencionado, Locke afirma que:

Considera-se ainda, acerca da percepção, que muitas vezes o juízo de pessoas já adultas altera, inadvertidamente, ideias recebidas das sensações. A ideia que imprime na mente o globo de cor uniforme posto diante de nós é um círculo liso, variadamente sombreado, como muitos graus de luz cujo brilho salta aos olhos. O uso acostuma-nos a perceber como corpos convexos aparecem para nós e como a diferença entre as figuras sensíveis dos corpos altera os reflexos de luz. O costume habitual prontifica o juízo a alterar as causas das aparições de tal maneira que a variação de sombra ou de luz a incidir na figura passa por marca da figura. O juízo constrói assim, para si mesmo, a percepção de uma figura convexa uniformemente colorida, enquanto a ideia que dela recebemos é de um plano variadamente colorido (LOCKE, 2012, p. 144).

Nesse trecho, observa-se que para Locke somente vemos as figuras convexas em função de juízos que formamos e que são convertidos pela repetição em hábitos. Assim, se recebemos pela visão a ideia de um plano variadamente colorido, isto é, sem uma figura determinada, é

⁸⁷ Suponha-se um homem adulto, cego de nascença, que tenha aprendido a distinguir, pelo tato, um cubo de uma esfera, feitos do mesmo material e com tamanhos próximos. Suponha-se agora que o homem recobra a visão, e que se ponha, diante dele, numa mesa, o cubo e a esfera que o seu tato distinguia. A questão é: poderia ele distinguir, com a mera visão, de dizer, antes de tocá-los qual é o globo, qual é o cubo? *Ao que respondo: não. Pois, apesar de sua experiência de afetação do tato pelo globo e pelo cubo, não tem experiência que aquilo que afeta seu tato desta ou daquela maneira deve afetar sua visão da mesma maneira, ou que o ângulo protuberante do cubo que pressiona desigualmente sua mão pressiona deve aparecer para os olhos tal como para o tato (grifo nosso)* (LOCKE, 2012, p. 144-145).

somente por ocasião do hábito, ou melhor, do juízo, que somos capazes de perceber a forma arredondada de maneira uniforme. Assim, os juízos que se mesclam às sensações visuais nos fazem ver as figuras convexas. No seu *Ensaio*, Condillac considera que aqui Locke faz suposições falsas e sem prova, uma vez que a sensação visual, como acredita o abade, representa muito mais que um círculo plano: “experiência a qual me parece tão natural de me reportar” (CONDILLAC, 2002, I, § 3, p. 90). Para ele, na nossa percepção das figuras não é necessário supor a existência de juízos dos que não temos consciência.

Isto é, não devemos a percepção das figuras a nenhum juízo já que, como ele acredita, as sensações visuais, por si sós, para além de luz e cores, nos proporcionariam as ideias de figura, distância e posição. Aqui se observa a recusa do filósofo em introduzir em sua explicação empirista qualquer capacidade da qual ele mesmo não possa ter consciência. Sobre isso, Condillac afirma: “não ter atribuído à alma nenhuma operação que não pudesse aperceber em mim; mas os filósofos, por razão dos fenômenos da visão, supõe que formamos certos julgamentos que não temos nenhuma consciência” (CONDILLAC, 2002, I, § 1, p. 89). Ainda nessa direção, acrescenta: “essa opinião – referindo-se aos juízos inconscientes⁸⁸ que intervém na percepção – é tão geralmente aceita que Locke, o mais cauteloso dos filósofos a adotou” (loc.cit). Nesse ponto se observa que os juízos inconscientes derivados do hábito que nos fazem ver com a visão os objetos figurados, como quer Locke, são recusados veementemente pelo abade.

Condillac, ao discorrer no seu *Ensaio* sobre o que aconteceria com um cego de nascença que obteria a visão, defende que, ao abrir os olhos, um cego de nascença “não goze de imediato do espetáculo produzido pela natureza por esta mescla admirável de luz e cor. Esse é um tesouro escondido nas novas sensações que ele experimenta; apenas a reflexão pode lhe descobrir, e lhe dar o verdadeiro gozo” (CONDILLAC, 2002, I, §, 14, p. 94). De maneira mais específica, é necessário, ao cego, aplicar sua reflexão, decompor seu entendimento em elementos simples a fim de sentir as diferentes figuras que os objetos lhe ocasionam. A reflexão, portanto, faria com que ele fosse capaz de reconhecer com os olhos aquilo que já havia conhecido com o tato (loc.cit). Com base nesse argumento, o filósofo não admite, por exemplo, que os resultados da cirurgia de Cheselden⁸⁹ pudessem infirmar sua tese sobre a

⁸⁸ A expressão inconsciente não possui conotação psicanalítica. O inconsciente aqui corresponde ao hábito que nada mais é do que a facilidade de se fazer o que se faz sem que tenhamos clareza dos juízos que lhes mantêm. Nesse sentido, Condillac recusa que pudessem existir juízos que regulassem nossas ações e não fossem percebidos por nós.

⁸⁹ Mesmo depois do resultado da cirurgia de catarata bem sucedida em um cego de nascença feita por Cheselden em 1729, na qual o cego passa a enxergar e não reconhece com os olhos aquilo que antes diferenciava pelo tato,

visão. O autor no *Ensaio* “não faz intervir o julgamento⁹⁰ no processo perceptivo, mas sim a reflexão” (CHOTTIN, 2014, p. 237). O julgamento da perspectiva genética no *Ensaio*, deriva da reflexão “é propriamente a reflexão que distingue, compara, compõe, decompõe e analisa (...). Dela se formam, por uma sequencia natural, o julgamento, o raciocínio (...)” (CONDILLAC, 2002, I, § 74, p. 48).

Do ponto de vista de Condillac, situar no coração da percepção sensível julgamentos inconscientes – como ele acredita ter sido feito por Locke – jogaria contra a viabilidade do seu projeto empirista da gênese (CHOTTIN, 2012, p. 182-3) que, para ser efetivado, reivindicava uma experiência primeira consciente (CONDILLAC, 2002, p. 9). Ora, se estabelecer o fundamento do conhecimento significa encontrar, como dissemos, uma experiência consciente indubitável, não faz sentido para Condillac aceitar a premissa de que a alma fosse capaz de constituir ideias sem que ela mesma perceba que as constitui.

No entanto, é importante dizer que a tese condillaciana de que o *julgamento se forma naturalmente* termina por revelar, no interior do *Ensaio*, a presença de uma capacidade natural que não é compatível com seu projeto empirista da gênese (CHOTTIN, 2014, p. 239). Assim, um dos objetivos do filósofo no *Tratado* consiste em demonstrar como que esses julgamentos outrora considerados naturais são engendrados e integrados à exposição genética. Nessa direção, faz-se necessário retornar ao problema de Molyneux através da ficção da estátua no *Tratado*. Posto isso, encerramos nossa breve referência ao *Ensaio* para destacar, através do problema mencionado, a aprendizagem recíproca que se estabelece entre o sentido da visão e o do tato na aquisição de novos conhecimentos.

Segundo Condillac, a estátua – ou um cego de nascença com é o caso no problema apresentado por Molyneux a Locke – só poderá diferenciar pela visão um globo de um cubo depois de ter aprendido com o sentido do tato a relacionar suas sensações aos corpos externos. Nessa direção, o filósofo afirma que:

Condillac não vê aí motivos para mudar de posição. Para ele o cego só não enxerga pelo fato da córnea e do cristalino estarem muito pouco exercitados já que não eram utilizadas por pelo menos 14 anos – idade do paciente operado. Para o filósofo, bastava que lhes desse algum tempo mais para que com base na reflexão ele conseguisse reconhecer com os olhos aquilo que antes reconhecia com o tato (CONDILLAC, 2002, I, § 15, p. 95). Na verdade, a descrição de que o paciente de Cheselden era cego de nascença é errônea. Na verdade, ele era “cego desde a tenra idade” (BERMAN, 2000, p. 30).

⁹⁰ Não faz intervir o julgamento a maneira de Locke. No *Ensaio*, o julgamento é definido por Condillac “como dupla operação de afirmação e negação que nos faz conhecer que nossas ideias são as mesmas sob certas relações mas que elas também são diferentes sob certas relações. Essa operação, depende da linguagem. (...) a comparação e o julgamento são gerados pela ligação dos signos instituídos” (BERTRAND, 2002, p 21).

Na primeira vez que dirige a vista para um globo, a impressão recebida representa um círculo plano mesclado de sombra e luz. Portanto, ainda não vê um globo: pois seus olhos não aprenderam a julgar o relevo sobre uma superfície em que a sombra e a luz estão distribuídas numa certa proporção. Mas ela toca, e como aprendeu a ter com a visão os mesmos juízos que tem com o tato, esse corpo assume sob seus olhos o relevo que tem sob suas mãos.

Ela reitera essa experiência, e repete o mesmo juízo. Com isso, ela liga as ideias de rotundidade e convexidade à impressão que uma certa mescla de sombra e luz exerce sobre si. A seguir, tenta julgar um globo que ainda não tocou. De início, certamente encontra alguma dificuldade: mas o tato tira a incerteza; e criando o hábito de julgar que vê um globo, ela forma esse juízo com tanta presteza e segurança, e liga com tal força a ideia dessa figura a uma superfície em que a sombra e a luz estão numa certa proporção, que, finalmente, a cada vez, vê apenas o que tão amiúde disse a si mesma que deveria ver (CONDILLAC, 1993, III, § 11, p. 175).

Em um primeiro momento, observa-se que o círculo plano que constringe os olhos da estátua não lhe permite notar nele nada mais que sombra e luz. Sem tocar o globo, seus olhos não são capazes de discriminar no respectivo círculo que se imprime a ideia do globo enquanto um conjunto figurado. Para tanto, é necessário que ela aprenda a julgar esse relevo que constringe passivamente seus olhos. Nesse processo, o tato desempenha instruí os olhos da estátua a engendrar os mesmos juízos já formados por ele. Na medida em que essa experiência se repete, os juízos são convertidos em hábitos e a estátua, com o sentido da visão, poderá reconhecer apenas com esse último sentido mencionado, o globo.

Aqui é importante salientar que para Condillac a possibilidade de perceber o globo enquanto conjunto figurado requer em última análise uma ligação entre ideias que, por sua vez, implica uma colaboração recíproca entre os diferentes sentidos – nesse caso, tato e visão. Assim, ocorre uma interpenetração dos dados sensíveis através da aprendizagem sensorial e, dessa maneira, pode-se dizer, que a respectiva aprendizagem é responsável por produzir um conhecimento novo que não está dado pelos sentidos em particular.

A aprendizagem do cubo se dará de maneira semelhante ao do globo. A estátua somente aprenderá a ver um cubo quando “tendo seus olhos estudado as impressões que recebem no momento em que a mão sente os ângulos e as faces dessa figura, ela contrair o hábito de notar os mesmos ângulos e as mesmas faces nos diferentes graus de luz, e só então discernirá um globo de um cubo” (CONDILLAC, 1993, III, § 12, p. 175). Assim, pode-se afirmar que a resposta de Condillac, no que concerne a um cego de nascença que venha adquirir a visão, é a de que o cego em questão não distinguiria com os olhos aquilo que antes diferenciava com o tato. A distinção visual entre um globo e um cubo implica um aprendizado de conjunto no qual o tato cumpre papel decisivo.

Com base nas considerações feitas até aqui sobre o problema de Molyneux na filosofia condillaciana, observa-se as diferentes soluções dadas para o mesmo problema pelo autor no *Ensaio* e no *Tratado*. Em relação a essa questão, Chottin destaca que a diferença entre esses dois textos se baseia em duas concepções distintas acerca da aprendizagem sensorial (CHOTTIN, 2008, p. 48). No *Ensaio*, a primeira concepção de aprendizagem sensorial diz respeito a um *aprender a ver*. A tese do filósofo nessa obra, como vimos, é a de que os olhos julgam naturalmente figuras, grandezas, extensão. Privado da visão, o cego de Molyneux precisa *aprender* a servir-se dos seus olhos. O cego precisa “*aprender a ver*” mediante a reflexão que lhe auxilia na atualização das sensações (CHOTTIN, 2008, p. 52-3). Diferentemente dessa perspectiva, no *Tratado*, teríamos segundo Chottin outra concepção de aprendizagem sensorial. Trata-se, agora, de um *aprender a olhar* e não mais *um aprender a ver*. No *Tratado*, as sensações visuais não são representativas de objetos ou plenamente determinadas. Isto é, as ideias representativas de objetos não nos são dadas à simples vista, mas resultam de um fazer. Para formar uma ideia de figura, como vimos, é necessário aprender a olhar, processo no qual o tato intervém, conferindo às sensações visuais uma dimensão representativa. Os sentidos atuam concomitantemente para formar ideia de globo, cubo, figura etc. De maneira que os olhos, com o auxílio do tato, aprendem a olhar.

Por fim, no que concerne ao *Tratado*, cabe observar que nessa obra os juízos não percebidos que o abade censurava em Locke, correspondem aos hábitos consolidados nos primórdios da experiência e que, por essa razão, dificilmente são percebidos por nós. “É verdade que não notamos os juízos que utilizamos para apreender o conjunto de um círculo ou um quadrado. Mas também pouco notamos os que nos permitem ver as cores fora de nós (...) essa aparência é efeito de certos juízos que o hábito nos tornou familiares (CONDILLAC, 1993, II, § 8, p. 108). Mas que nós não notemos os juízos, não significa dizer, da perspectiva condillaciana – como veremos – que não tenhamos dele alguma consciência e nesse aspecto reside uma diferença fundamental em relação a Locke.

Em resumo, diferentemente do *Ensaio*, obra em que Condillac recusava, contra o filósofo inglês, como dissemos, a possibilidade de qualquer intervenção do julgamento no processo perceptivo, agora, no *Tratado*, o *julgamento perceptivo* é uma operação decisiva para compreender como captamos os objetos enquanto conjuntos figurados. Assim, pode-se dizer que ele opera no *Tratado*, como defende Chottin: “uma requalificação do conceito de julgamento” em relação ao *Ensaio* (CHOTTIN, 2014, p. 238). Para destacar e examinar

aspectos da crítica condillaciana do julgamento realizada no *Tratado* em relação ao seu *Ensaio* seguiremos Chottin⁹¹ em sua análise sobre essa questão.

No *Tratado*, o filósofo rejeita o tipo julgamento que, no *Ensaio*, foi requerido para perceber figuras. Sobre esse último texto, vimos que o autor sustentava que um cego de nascença que viesse a recuperar a visão julgaria naturalmente as figuras – então, o que ele faz no *Tratado* é recusar a existência desse tipo de julgamento. Pois, como mencionado, o mesmo não seria coerente com um projeto empirista que propõe derivar todos os nossos conhecimentos de uma percepção simples (CHOTTIN, 2014, p. 239). Ciente dessa dificuldade, Condillac recusa nessa obra que um cego de nascimento, ao adquirir a visão, fosse capaz de analisar suas sensações visuais gozando das formas que essas encerrariam. O cego de nascimento ou a estátua, ao abrir os olhos não via nada mais que cor e luz. “Ora, por qual motivo – pergunta a comentarista – um cego de nascença se engajaria a decompor as sensações visuais para evidenciar as ideias de globo e cubo?” (loc.cit.) No *Tratado*, Chottin assinala que o abade deixa claro – como se observa na citação abaixo – uma evidente recusa de que estátua tenha qualquer razão para portar julgamentos necessários na identificação das figuras, diz ele:

Nossos conhecimentos se limitam exclusivamente as ideias que aprendemos a notar: nossas necessidades são a única causa que determina que nossa atenção se dirija a umas e de preferências a outras; e as ideias que demandam maior número são também as que adquirimos por último. Ora, não imagino qual a espécie de necessidade capaz de impelir nossa estátua a formar todos os juízos necessários para ter a ideia de figura mais simples (CONDILLAC, 1993, I, § 8, p. 108).

Na passagem citada, observa-se que uma questão é colocada e deixada em aberto pelo filósofo, a saber, qual seria a necessidade capaz de estimular a estátua a constituir juízos necessários para condicionar a ideia de uma simples figura. Sobre isso, Chottin mostra que “a causa eficiente do julgamento não se faz objeto de nenhuma gênese: considerada como natural ou inata, ela escapa ao projeto da análise integral de Condillac” (CHOTTIN, 2014, p. 239). No *Tratado*, portanto, o filósofo apresenta ter consciência do caráter incompleto da sua primeira tentativa – realizada no *Ensaio* – de aperfeiçoar o projeto empirista de Locke ao apresentar não apenas a gênese das ideias mas também das operações do espírito. Cumprir

⁹¹ A questão em torno do juízo não é enfrentada pelos comentaristas de Condillac, pelo menos nos que tivemos contato no curso de realização dessa dissertação. Em geral, na bibliografia secundária encontramos poucas referências ao juízo tal como entendido pelo filósofo. Apenas em Chottin temos um exame minucioso e detalhado do julgamento no interior da teoria da percepção de Condillac.

esse objetivo exige, no *Tratado*, realizar uma correção em sua exposição acerca da gênese: “a gênese da necessidade necessária à emergência dessas operações. Ora, essa correção se efetua por ocasião do retorno ao problema de Molyneux” (CHOTTIN, 2014, p. 240). Contudo, lembra a comentarista, tanto no *Ensaio*⁹² quanto no *Tratado*⁹³ Condillac faz da necessidade ou interesse a fonte da atenção e de toda operação do espírito. “Ambas as obras partem de uma tese massiva: a percepção longe de ser uma atividade desinteressada ou com finalidade contemplativa, depende estritamente do interesse que a comanda” (loc.cit.).

Assim, com intuito de determinar se um cego de nascença que adquirisse a visão seria capaz de produzir os julgamentos necessários para o reconhecimento das figuras, é importante, antes de tudo, “demandar se tais julgamentos fariam neles mesmos objeto de um interesse ou de uma necessidade”. A resolução do problema de Molyneux depende dessa questão – interesse ou necessidade (loc.cit). Nesse particular, a solução encontrada pelo filósofo no *Tratado* “diverge radicalmente do *Ensaio*” (loc.cit). Na primeira dessas obras, Condillac faz intervir o julgamento sobre a sensação para descobrir as figuras porque o sujeito, enfatiza Chottin “perceberia nelas um sabor natural”; no segundo dos textos mencionados, o abade “recusa considerar as formas contidas na sensação como objeto de interesse imediato” (loc.cit). Dessa maneira, Condillac renuncia no *Tratado* “ao resquício de inatismo” sobre o qual sua versão do empirismo elaborado no *Ensaio* repousava (loc.cit.). No entanto, a comentarista antecipa uma objeção: “porque a estátua não teria nenhum gosto pelas figuras? Dito diferente, porque um cego, após adquirir a visão, não efetuará julgamentos necessários à percepção do cubo e da esfera? Qual interesse ou qual necessidade lhe faltaria?” (loc.cit). Para ela, a resposta do filósofo às questões colocadas pode parecer, em um primeiro momento, arbitrária. Nessa direção, afirma o abade:

Ora, sendo a luz e as cores o lado mais sensível, pelo qual a estátua se conhece, por onde goza a si mesma, ela será levada a considerar suas modificações mais como maneiras de ser iluminadas e coloridas do que figuradas (CONDILLAC, 1993, I, § 8, p. 108).

Como vimos no primeiro capítulo, a estátua, ao abrir os olhos pela primeira vez percebia inúmeras cores e não era capaz de notar nenhuma em particular. As cores eram captadas nesse primeiro momento de maneira muito confusa. Mas como poderá a estátua formar uma noção

⁹² No *Ensaio*, afirma o abade “as coisas atraem nossa atenção pelo lado em que elas tem mais relação com nosso temperamento, nossas paixões e nosso estado” (CONDILLAC, 2002, I, §14, p. 25).

⁹³ Nessa direção, diz ele no *Tratado*: “Vemos os mesmos objetos; mas por não termos o mesmo interesse em observá-los, cada um de nós tem ideias muito diferentes acerca deles” (CONDILLAC, 1993, I, § 8, p. 107).

particular de cor se as vê de modo confuso? A chave para essa questão está dada pelo prazer que atua como critério de seleção e determinação da atenção. “A cor que ela distingue de maneira particular, que vê como que à parte: será aquela para a qual o prazer irá determinar sua atenção com certo grau de vivacidade” (CONDILLAC, 1993, I, § 3, p. 103). Sobre isso, Chottin salienta que para Condillac isso acontece porque as “qualidades segundas” são mais “sensíveis” do que as qualidades primeiras; isto é, as cores são mais agradáveis que as figuras (CHOTTIN, 2014, p. 241). Portanto, se considerarmos que “a mola da necessidade não é outra coisa senão que a busca do prazer ou a fuga da dor” a estátua condillaciana ou um cego de nascença portaria sua atenção somente sobre as cores uma vez que nelas residiriam um prazer mais imediato e por essa razão não buscaria julgar as figuras (loc.cit).

Sobre o anterior, Chottin considera importante nuançar que Condillac em momento algum afirma que haveria uma “superioridade definitiva” das cores agradáveis em relação às formas em termos de prazer propriamente estéticos: “ele enuncia apenas que elas oferecem um prazer mais imediato – o que é dificilmente contestável. De fato, as cores nelas mesmas engendram os julgamentos necessários para sua determinação” (loc.cit). As figuras subjacentes às cores, pelo contrário, para que a estátua delas faça uma ideia, exige, necessariamente, como vimos, análise dessas sensações com a mediação do tato. Logo, um cego de nascença que viesse adquirir a visão não poderia realizar julgamentos necessários sobre um globo ou um cubo. Ora, se não são necessários, são com base no interesse, o prazer imediato e, nesse caso, o critério é pragmático e utilitário.

Segundo Chottin, Condillac, ao sustentar no *Ensaio* que o cego de nascença não aplicaria seu julgamento às sensações visuais “se omite de produzir” em sua investigação a gênese de um julgamento dessa natureza. Nesse sentido, o *Tratado*, como mencionado, vem a corrigir o erro do *Ensaio*. Nessa obra, o autor não termina de realizar a análise das operações do espírito, condição de possibilidade para aprofundar o empirismo do filósofo inglês. No que concerne a essa questão, Chottin afirma que “não é que a gênese das operações nelas mesmas não tenha sido efetuada nessa obra”, mas sim, “que a sua aplicação – das operações – à sensação é ainda considerada como natural”. Dessa perspectiva, “a atividade intelectual permanece irreduzível à percepção sensível, e a análise empirista largamente inacabada” (loc.cit.). Portanto, subjazeria traços do inatismo das capacidades mentais no projeto condillaciano do *Ensaio* que o *Tratado* pretende resolver.

Nessa direção, a autora levanta ainda algumas questões em torno da solução apresentada pelo filósofo ao julgamento no *Tratado*: “como Condillac pode então sustentar, no *Tratado*, que se mesclam julgamento a todas as nossas sensações?” Por outro lado, ela então

acrescenta: “Não é contraditório recusar, a naturalidade do julgamento perceptivo, quer dizer, de estimar que a sensação, primitivamente, não é acompanhada de nenhum julgamento, e, de outra parte, afirmar que ela não se apresenta jamais pura, mas comporta sempre operações judicativas? (CHOTTIN, 2014, p. 241). Essa aparente contradição do texto condillaciano, como indicado por ela, pode ser considerada sobre aquilo que Charrak denomina “a dimensão retroativa” da gênese (CHOTTIN, 2014, p. 242). Como mencionado no segundo capítulo, segundo Charrak, a vertente progressiva da análise tal como efetivada por Condillac em sua pesquisa, não deve ser compreendida como um processo linear e cumulativo no que concerne à ordem de aquisição dos conhecimentos. Isto é, não se trata de explicar a gênese da vida mental com base na sensação como se a mesma desse origem à atenção, à memória, à imaginação, à comparação e etc. sem que houvesse qualquer interferência de uma etapa ou capacidade sobre a outra.

Para ele, cada uma dessas etapas altera aquela que lhe precede, “as novas etapas modificam aquelas já percorridas e que, ao mesmo tempo, não se dão jamais na nudez de sua determinação primitiva” (CHARRAK, 2009, p. 70). Nesse particular, é sobretudo com a reflexão – como vimos ocorrer no *Ensaio* – que a dimensão retroativa da gênese se faz evidente. A capacidade reflexiva – cujo surgimento encontra-se subordinado nessa obra à memória e à imaginação – permite ao sujeito manipular os conteúdos (sensações e ideias) das respectivas capacidades. De maneira mais precisa, a reflexão, ao emergir, possibilita modificar as próprias faculdades que permitem sua emergência – memória e imaginação. Como dito, a reflexão pode atuar segundo o abade sobre a imaginação e a memória produzida, lhe dando, a sua maneira, um novo exercício (CONDILLAC, 2002, § 49, p. 38). Aqui, resgatar a dimensão retroativa é peça importante na exposição realizada por Chottin acerca do julgamento no *Tratado*. Assim, para o que ocupa a comentarista em sua investigação: “o julgamento que é uma faculdade derivada da sensação, retroage sobre ela ao ponto de lhe tornar quase irreconhecível: ao passo em que a sensação, em sua dimensão original, e absolutamente pura, ela não aparece depois que se põe no meio de julgamentos (...)” (CHOTTIN, 2014, p. 242).

A esse respeito, Chottin nos mostra que, no *Tratado*, a sensação primitiva que o abade busca isolar nada mais é do que uma “verdadeira ficção” (loc.cit). Dizer que a sensação possui um caráter ficcional, significa reconhecer que a mesma escapa à experiência sensível de modo que “não pode ser metodicamente reconstruída: a sensação primitiva a qual ascende Condillac não é aquela que Locke e Berkeley fazem objeto de uma experiência possível, mas um fato que nós não podemos experimentar, porque ela não nos é mais possível sentir sem julgar (...)”

(loc.cit). Dizer que não podemos sentir as sensações sem julgar significa que, sem exceção, “todas as nossas sensações aparecem nos objetos, cuja determinação supõe um julgamento” (loc.cit). Isto é, as sensações embora captadas analiticamente, não são percebidas por nós como átomos sensíveis isolados, mas sempre como qualidades dos objetos – ainda que sejam apenas uma modificação da alma.

Dessa perspectiva, “somente uma experiência de pensamento permite ascender à essa sensação originária. Tais são os sentidos e a função da estátua” (CHOTTIN, 2014, p. 243). E, sobre isso a comentarista nos lembra do *aviso importante ao leitor*⁹⁴ apresentado por Condillac como condição de demonstração da sua tese. Nesse particular, Chottin comenta que a compreensão do empirismo como quer Condillac “não repousa apenas sobre aqueles argumentos e demonstrações que lhes sustentam: ele supõe, antes de tudo, uma condição muito particular de empatia, aquela que consiste em se imaginar sentir como um cego de nascimento ou estátua de mármore” (loc.cit.).

Posto isso, é necessário assinalar que no *Tratado*, o julgamento não se “restringe a decidir sobre a conformidade das figuras visíveis com as táteis: ele acompanha toda sensação atual de figura” (loc.cit). Nesse texto, como vimos, o abade sustenta que se mesclam julgamentos a todas as nossas sensações, sem exceção. Afinal, sempre as percebemos já transformadas como qualidade dos corpos externos. Assim, captar o conjunto da mais simples figura requer em última análise uma sequência de juízos sobre cada uma das partes que a constituem. “É preciso que nossos olhos analisem: pois não captarão o conjunto da figura menos composta possível a menos que tenha observado cada parte em separado, uma após outra na ordem que mantêm entre si (CONDILLAC, 1993, III, § 6 p. 173). A constituição da ideia de figura exige em todo caso um papel ativo por parte do sujeito que opera sobre as sensações captadas por ocasião do sentido da visão de forma analítica e passiva. Sobre isso, nos diz o abade: “Não basta ao olho ver um figura para formar uma ideia sua, tal como lhe basta ver uma cor para conhecê-la. Ele não capta o conjunto da mais simples figura sem tê-la antes analisado, isto é, ter antes observado sucessivamente todas as suas partes” (CONDILLAC, 1993, I, § 9 p. 107).

Ainda sobre a constituição da ideia de uma determinada figura, o filósofo então acrescenta que “é-lhe necessário um juízo para cada uma em particular, e outro juízo para

⁹⁴ Esqueci-me de alertar sobre uma coisa que deveria ter dito e talvez repetido em várias passagens desta obra; mas conto que o reconhecimento deste olvido venha a compensar as repetições, sem ter seus inconvenientes. Aviso, pois, que é muito importante colocar-se exatamente no lugar da estátua que iremos observar. É preciso começar a existir como ela, ter apenas um sentido quando ela tem somente um; adquirir apenas as ideias que ela adquire; contrair apenas os hábitos que ela contrai: numa palavra, é preciso ser apenas o que ela é (...) (CONDILLAC, 1993, p. 27).

reuni-las; ele precisa dizer a si mesmo: eis um lado, eis outro, eis um terceiro; eis o intervalo que eles delimitam, e de tudo isso resulta esse triângulo” (loc.cit.). Apreender um conjunto figurado, isto é, a aparência de um globo, cubo, triângulo etc. resulta sempre de juízos efetivados pelo sujeito sobre as próprias sensações – cuja repetição os convertem em hábito que quando tornados familiares já não somos capazes de lembrar como os formamos no primeiro momento que percebemos uma determinada figura pela primeira vez.

É importante notar, que apenas as sensações primitivas como nos mostra Chottin “são desprovidas de julgamento. Tais sensações são para nós, definitivamente perdidas, e não as percebemos jamais como fenômenos: a experiência lhes há irremediavelmente transformado” (CHOTTIN, 2014, p. 244). A leitura dessa comentarista está apontando para a sensação pura como uma ficção na explicação empirista do abade no *Tratado*. Dizer que o filósofo toma a ficção como um fato, não significa que ele pretende colocar na base da experiência a sensação como um elemento que não se pode apreender, o que seria de todo incoerente com sua tentativa de corrigir e aprofundar o empirismo de Locke. O caráter ficcional da sensação, como reivindica Chottin, é justamente o que introduz a condição de possibilidade para reconstruir o fato⁹⁵, “quer dizer, a experiência que lhe teria dado lugar (em tal e tal circunstância)” (loc.cit).

Condillac, ao defender, no *Tratado*, a tese de que a todas as nossas sensações se mesclam juízos, o faz com o propósito de se afastar de Locke para quem, como vimos, se mesclam juízos apenas as sensações visuais. Contudo, de maneira paradoxal, Chottin observa que o abade com essa tese, termina por se aproximar de Malebranche (CHOTTIN, 2014, p. 245), mas quanto a essa aproximação o próprio Condillac introduz algumas ressalvas, diz ele:

Malebranche, creio, eu, é o primeiro a ter dito que a nossas sensações mesclam-se juízos. Ele observa que muitos leitores ficarão chocados com tal opinião; mas ficarão chocados principalmente ao ver as explicações dadas por esse filósofo, pois ele evita um preconceito apenas para cair num erro. Não conseguindo como nós próprios formaríamos esses juízos, ele os atribui a Deus: maneira de raciocinar muito cômoda, e quase sempre expediente dos filósofos⁹⁶ (CONDILLAC, 1993, III, § 3 p. 188).

⁹⁵ Sobre essa questão, Charrak nos mostra, no que concerne aos filósofos das *Luzes* em geral e Condillac, em particular, que o fato é inicialmente “um dado”, ele apresenta um “caráter de exterioridade”. “Isso não quer dizer que nós não podemos por vezes engendrará-lo de maneira ficcional, mas que ele é um dado do mundo exterior, uma expressão do externalismo metodológico de um Condillac, por exemplo” (CHARRAK, 2010, p. 26). Nessa direção, acrescenta Charrak: “o fato é determinado e essa determinação permite preencher sua função de princípio” (loc.cit). Com base no desdobramento das associações – quando se aplica a análise à experiência como faz Condillac – é possível encontrar a determinação primitiva do fato estabelecendo “a ordem natural do sistema de consequências de que ele supõe constituir o princípio” (loc.cit).

⁹⁶ Condillac cita diretamente Malebranche em seu *Da procura da verdade* “creio advertir, que não é nossa alma que forma os juízos da distância, da grandeza etc. dos objetos; (...) mas que é Deus, em consequência das leis da

Ao defender contra Locke que se mesclam juízos a todas as nossas sensações e não apenas à da visão como esse autor sustentava, a posição de Condillac se põe de acordo com Malebranche no sentido de que ambos concordam acerca da generalização dos juízos sobre as sensações. Sobre isso, é necessário nuançar que essa aproximação não se efetiva de maneira indiscriminada ou acrítica por parte do abade uma vez que ele não segue Malebranche no tipo de ocasionalismo que a sua filosofia professa; não que a versão do empirismo forjada por Condillac recuse por completo uma explicação do tipo ocasionalista no *Tratado*⁹⁷; o faz, mas não em termos malebranchianos. Sobre essa questão, Chottin defende que “o ocasionalismo do oratório faz ecos no sensualismo condillaciano. Mas aparece ao mesmo tempo tudo que separa ambas as doutrinas” (CHOTTIN, 2014, p. 245) uma vez que o ocasionalismo de Malebranche “encontra abrigo na ignorância” (loc.cit) – na ignorância, porque ele faz residir em Deus a causa dos juízos por ele denominados de naturais e sob esse aspecto Condillac o censura. Em resumo, o abade se põe de acordo com Malebranche no que diz respeito à tese de que se mesclam juízos a todas as nossas sensações, mas as causas desses juízos, da perspectiva condillaciana, podem ser explicadas sem recorrer ao sagrado.

Sobre o anterior, Chottin salienta que os respectivos julgamentos não significam em hipótese alguma que os mesmos sejam tomados por Condillac como causas das sensações, “mas simplesmente que eles revelam o conteúdo – processo que o sujeito, contrariamente aos julgamentos naturais de Malebranche, é perfeitamente capaz de assumir o comando” (loc.cit). Dessa perspectiva, a versão do empirismo que vai sendo forjada pelo abade no *Tratado* busca em última instância garantir ao sujeito um papel decisivo no processo de constituição dos próprios conhecimentos. Nessa direção, é importante salientar que o julgamento que o autor “situa no coração da sensação não é natural: ele deve ser determinado por uma necessidade que os movimentos do corpo vêm satisfazer” (CHOTTIN, 2014, p. 246). Porém, problematiza Chottin “dizer que se mesclam ainda julgamentos a todas as sensações, não é subordinar a percepção à uma operação do espírito irreduzível à experiência sensível?” (loc.cit.). Aqui, não podemos perder de vista que Condillac, no *Tratado* – como vimos na resposta que ele oferece ao problema de Molyneux nessa obra – parece aceitar a tese de que existem juízos

união da alma e do corpo: é por isso que denominei naturais esses tipos de juízos, para assinalar que eles se fazem em nós, sem nós e a despeito de nós (...) Somente Deus pode nos instruir num instante sobre a grandeza, a figura, o movimento e as cores dos objetos que o cercam (MALEBRANCHE, I, IX *apud* CONDILLAC, 1993, III, § 3 p. 188).

⁹⁷ Para Condillac, só a alma sente. Os sentidos não passam de causa ocasional. Isto é, eles não sentem, é apenas a alma que sente por ocasião dos órgãos (CONDILLAC, 1993, p.31).

inapercebidos que nós próprios formamos e convertemos em hábito e que esses seriam os responsáveis por condicionar nossa percepção das figuras. Assim, ele reivindica nessa obra, algo que, no seu *Ensaio* ele censurava haver em Locke quando esse fazia intervir juízos inapercebidos na percepção das figuras.

Essa tese de Locke, como vimos, era considerada por Condillac absurda na medida em que ela jogaria contra a constituição coerente do seu projeto empirista da gênese – ele não poderia aceitar que houvesse operações no espírito que nós somos incapazes de notar. Sobre isso, pergunta Chottin: “Ora, o caráter inapercebido dos julgamentos não é o que era necessário a todo custo reduzir para garantir a efetividade da gênese?” (CHOTTIN, 2014, p. 246) e, por conseguinte, acrescenta outra: “como Condillac pode doravante sustentar que nossas percepções contém julgamentos que passam despercebidos?” (loc.cit.). As razões apresentadas pelo filósofo, como nos mostra a autora são semelhantes aquelas defendidas por Locke, como se observa na afirmação de Condillac, indicada a seguir, diz ele:

(...) Ora, os olhos de nossa estátua seriam obrigados, para ver uma figura inteira, a fazer aquilo que fazem os nossos para ver um quadro todo. Sem dúvida, nós mesmos o fizemos na primeira vez que aprendemos a ver um quadrado. Mas hoje a rapidez com que, por hábito, percorremos os lados não mais nos permite perceber a sequência de nossos juízos (CONDILLAC, 1993, III, § 8 p. 108-9).

A passagem acima evidencia que para o filósofo os juízos que condicionam a percepção de uma figura para a estátua – ou um cego de nascença – são construídos, derivados da experiência. Essa experiência, na medida em que se repete, converte-se em um hábito que nada mais é do que uma sequência de juízos. Sobre isso, Chottin observa que Condillac: “sustenta doravante que nós efetuamos julgamentos que não notamos: porque na sensação, se dão os elementos sensíveis, mas não as relações que lhes determinam, ainda hoje devemos julgar para apreender pelos sentidos a mais simples figura” (CHOTTIN, 2014, p. 247).

No que diz respeito a essa questão, é interessante acrescentar que o abade, no *Tratado*: “não afirma, portanto, que nós julgamos inconscientemente – o que não é de todo a mesma coisa. Em outras palavras, Condillac constata que nós não prestamos atenção aos juízos que de fato nós realizamos sempre conscientemente” (loc.cit). Contudo, Chottin introduz outra questão: “de que maneira o abade pode defender que não notamos os juízos que utilizamos para constituir as diferentes ideias acerca das figuras se é justamente isso que ele condena no *Ensaio* ao criticar o filósofo inglês?” (loc.cit). E, dessa maneira, é possível então perguntar: “Como os argumentos que ele opôs a Locke poderiam então não voltar contra ele?” (loc.cit).

Introduzidas essas questões, nos deparamos com a fineza e profundidade da análise realizada pela comentarista acerca do julgamento tal como entendido pelo abade no *Tratado*.

Sobre as questões mencionadas Chottin nos mostra que “Condillac, contrariamente à Locke, consegue sustentar que os julgamentos perceptivos passam inapercebidos sem o ser verdadeiramente, graças ao seu conceito de *sensação transformada (grifo nosso)*” (loc.cit.). Para o abade, como dissemos, o juízo, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma não são nada mais que sensações que se transformam de diversas maneiras (CONDILLAC, 1993, p. 36). Dessa perspectiva, observa Chottin: “não apenas o julgamento provém das sensações, mas ele se identifica com certa colocação em relação a essas últimas” (loc.cit.). Isto é, o julgamento apresenta de alguma maneira uma ação em relação ou sobre as próprias sensações. O julgamento retroage sobre as sensações recebidas passivamente pelo espírito extraindo delas novos conhecimentos. O que está em questão na explicação condillaciana acerca do julgamento no *Tratado* é uma nova atribuição outorgada a essa capacidade com relação ao seu *Ensaio*. Sobre isso, a comentarista observa que “não se trata aqui da tese do *Ensaio*, onde Condillac tira igualmente o julgamento da sensação, mas lhe conserva uma natureza essencialmente distinta” (loc.cit.). Aqui, acrescenta a comentarista, “a sensação produz uma operação que é heterogênea a ela; lá, ela permite ao sujeito cognoscente julgar sem sair da imanência do sensível” (loc.cit), isto é, quando o julgamento era considerado – como no seu *Ensaio* – algo de ordem natural, constitutivo do sujeito – daí a necessidade de demonstrar no *Tratado* a própria gênese disso – o julgamento.

Mas o que vem a ser exatamente o julgamento⁹⁸ no *Tratado*? Sobre essa capacidade vimos nos capítulos anteriores, que Condillac apresenta o juízo enquanto operação mental, não discursiva. A capacidade de julgar, da perspectiva genética, nada mais é do que uma atividade de superposição/comparação de imagens que estabelece a relação entre essas (CHOTTIN, 2014, p. 247). Assim é que, para o abade, um juízo nada mais é do que a percepção de duas ideias comparadas. Por outro lado, é necessário dizer, como destacado pela comentarista, que “a percepção consciente e simultânea das diferentes sensações” supõe que as mesmas tenham sido “percebidas inicialmente de maneira separada, e retidas”. Nessa circunstância “o julgamento repousa, portanto, sobre a memória, que nela mesma não é senão

⁹⁸ Desde que há comparação, há juízo. Nossa estátua não pode estar ao mesmo tempo atenta ao odor de rosa e ao de cravo sem perceber que um não é o outro; e não pode estar atenta ao odor de uma rosa que aspirou sem perceber que são a mesma modificação. Um juízo, portanto, é apenas a percepção de uma relação entre duas ideias comparadas (CONDILLAC, 1993, I, § 15, p. 67-8).

uma sensação que se conserva sob forma de traço, depois que os objetos deixam de agir sobre os órgãos dos sentidos” (loc.cit).

No *Ensaio*, como vimos, o abade sustentava que para percebermos as cores não era necessário nada mais que abrir os olhos; agora, no *Tratado*, diz Chottin, “é necessário julgar e esse julgamento não é nem natural nem instantâneo (...)” (loc.cit). Ele é, supõe o abade, antes de tudo, derivado da comparação entre sensação passada (memória) e sensações atuais ocasionadas pelos órgãos dos sentidos, o juízo nada mais é do que uma sensação transformada. Em resumo, nessa obra ele exclui da vida da estátua um julgamento natural; o julgamento encontra-se reduzido à sensação.

Nessa direção, Chottin observa que quando o abade defende nesse texto que “se mesclam juízos a todas as nossas sensações, seja qual for o órgão pelo qual elas são transmitidas a alma” (CONDILLAC, 1993, III, § 3, p. 189) ele não opera aqui “um retorno às teses de Locke” cujas ideias, representariam um impedimento ao desenvolvimento coerente do empirismo da gênese (loc.cit.). “Se julgar não é outra coisa que sentir, a operação que condiciona a percepção não poderia escapar a atenção que busca uma operação intelectual” (loc.cit). Isto é, essa operação – assim como todas as outras operações da alma – deve ser necessariamente consciente uma vez que sentir é sinônimo de ter consciência. Nessa direção, diz, a autora: “ao passo em que os julgamentos aos quais Locke condiciona a percepção, desde que a atenção não poderia lhe buscar, não poderiam ser senão inconscientes, os de Condillac, que não são outra coisa que sensações, são necessariamente conscientes (tanto como elas)” (loc.cit.). O filósofo francês resolve o problema da inconsciência do julgamento ao resolver aquele da sua origem. “Porque o julgamento foi reduzido à sensação, seu caráter inapercebido deixa de ser problemático: enquanto ele sente, o julgamento passa inadvertidamente a consciência” (loc.cit). Ao solucionar à sua maneira a questão da origem do julgamento no *Tratado*, o filósofo acredita estabelecer as condições teóricas necessárias para realizar, nesse texto, o seu projeto empirista da gênese o que lhe permitiria reconduzir, em definitivo, todas as operações da alma à sensibilidade.

Nesse particular, é importante observar que aquilo que o autor denominava de reflexão no *Ensaio* é, doravante, “qualificado de julgamento” no *Tratado* (loc.cit). Isto é, afirmar que nesse último o julgamento desempenha uma função que outrora era exercida pela reflexão, significa reconhecer que o julgamento permite, em última análise, manipular as sensações recebidas passivamente pelo espírito dotando-as de conteúdo representacional; ou seja, as sensações são convertidas em ideias representativas de objetos quando o julgamento intervém sobre as sensações nelas mesmas não representativas, conferindo-lhes valor objetivo e

referencial⁹⁹. Sendo assim, “o julgamento não se limita a regular sobre a conformidade ou não da sensação à realidade das coisas, mas ele não constrói o objeto dos sentidos, não mais: ele contribui simplesmente para sua atualização” (CHOTTIN, 2014, p. 249). Desse ponto de vista, o julgamento enquanto capacidade que permite comparar conjuntos de sensações, atualizar sensações ou relacionar as sensações aos objetos enquanto realidade extramental, não seria diferente do que vem a caracterizar a reflexão no *Tratado*¹⁰⁰.

Com base no anterior, é possível observar que a exposição condillaciana vai desenhando uma versão do empirismo em que a ligação de ideias que redundam em ideias representativas não possui um caráter exclusivamente automático e passivo¹⁰¹. Para destacar o que se diz, faz-se necessária algumas considerações sobre como o autor entende o conceito de ligação em sua filosofia. Segundo Condillac, o conceito de ligação de ideias se opõe àquele de associação de ideias da tradição empirista inglesa. Essa diferenciação traz para discussão a questão da atividade do sujeito que dispõe das ideias à sua maneira. Sobre isso, o filósofo, no verbete *associar* apresentado no seu *Dicionário de sinônimos* afirma que:

Associamos também ideias, e então essa palavra é sinônimo de ligar. Ligamos as ideias quando nós lhes colocamos em uma ordem que faz sentir as relações que existem entre elas. Nós associamos, quando nos habituamos a ver juntas ideias que não tem relação. Nós associamos, por exemplo, a ideia de escuridão com aquelas de espíritos, de fantasmas; e nós ligamos as ideias que formam um bom sistema. A ligação entre ideias é o verdadeiro meio de adquirir conhecimentos, a associação entre ideias é a fonte dos erros (CONDILLAC, 1951, p. 61).

Nessa diferenciação e oposição entre o fenômeno da ligação entre ideias e o de associação entre ideias, nota-se que Condillac busca destacar a positividade do primeiro em relação ao segundo – fonte de desvio e erro. Por outro lado, essa distinção nos mostra também que a

⁹⁹ “A cada descoberta que faz ela – a estátua – experimenta que o próprio de cada sensação é fazê-la tomar conhecimento de algum *sentimento* que *julga em si*, ou de *alguma qualidade que julga no seu exterior*” (CONDILLAC, 1993, II, § 28, p.144). Logo em seguida o autor acrescenta que “o próprio de cada sensação é, para ela, o que denominamos ideia, *pois toda impressão que dá um conhecimento é uma ideia*” (*grifos nosso*) (loc.cit.). Em resumo, toda impressão ou sensação é para estátua uma ideia. A rigor, a noção de ideia compreende dois aspectos: (i) um sentimento que a estátua julga em si; (ii) uma qualidade que ela julga no seu exterior. Em ambos os casos, é imprescindível observar que está implícita na redação condillaciana a existência ou necessidade do ato de julgar enquanto atividade capaz de manipular as próprias sensações, dotando-as de significado objetivo e referencial enquanto sentimento próprio (sujeito) ou qualidade de algo externo (objeto).

¹⁰⁰ “Esta atenção, que combina sensações, que forma conjuntos exteriores e que, por assim, dizer, refletindo de um objeto a outro compara-os sob diferentes relações, é o que denomino reflexão (...)” (CONDILLAC, 1993, I, § 14, p. 139).

¹⁰¹ Em alguma medida, se estabelecem séries de ligação de ideias de maneira automática e passiva, isto é, em que o sujeito não tem sobre elas qualquer poder. Esse é, sobretudo, o caso das primeiras cadeias ou séries de ligação de ideias que são registradas na memória de acordo a ordem e sucessão da experiência à revelia do sujeito.

explicação condillaciana sobre a constituição do conhecimento não adota um modelo de funcionamento do tipo mecânico – como em Hume, que explica as associações entre ideias com base em relação de semelhança, contiguidade no tempo e no espaço e causa e efeito¹⁰². O conceito de ligação de ideias tal como entende Condillac aponta para o papel ativo que desempenha o sujeito no processo de constituição das suas próprias representações. Sobre isso, Radica comenta que as explicações de um funcionamento do tipo mecânico do espírito não impedem um autor como Condillac de “reintroduzir a atividade do sujeito, por redefinir a partir da ligação de ideias, como uma ligação entre ideias opostas àquelas da associação, e graças a qual o espírito recupera a maestria e disposição de suas ideias (...)” (RADICA, 2014, § 7). Sendo assim, estamos autorizados a afirmar que a especificidade da versão do empirismo forjado pelo abade no *Tratado* parece caracterizar, em última instância, uma explicação sobre a constituição da vida mental do homem, em particular, das ligações entre ideias, que outorga um papel necessário à atividade do sujeito no processo de aquisição dos conhecimentos.

Ainda sobre a maneira com que o filósofo pensa esse o conceito de ligação de ideias no *Tratado*, cabe destacar algumas diferenças em relação ao seu *Ensaio*. Sobre essa última obra mencionada, dissemos no segundo capítulo que o conceito de ligação de ideias opera nesse texto como princípio explicativo de constituição da vida mental. Diferentemente do *Ensaio*, no *Tratado* é o par prazer/dor que desempenha essa função de princípio explicativo¹⁰³. Isso não significa – e aqui respondendo a questão colocada por nós no capítulo anterior – que a ligação de ideias tenha perdido sua função elucidativa.

O que ocorre é que no *Tratado* a aplicação do filósofo do método analítico sobre a experiência humana com vistas a estabelecer a gênese da vida mental termina por revelar uma precedência – em relação ao princípio da ligação de ideias – do par prazer/dor como princípio explicativo. Dessa perspectiva, o princípio do prazer/dor não seria apenas anterior à ligação de ideias, mas também o responsável por condicionar as próprias ligações entre ideias. Assim, é possível afirmar que o aprofundamento da investigação condillaciana com vistas a estabelecer

¹⁰² Embora as filosofias de Hume e Condillac tenham em Locke um tronco em comum (RICKEN, 2000), o filósofo francês não teve acesso aos textos de filosofia Hume. Portanto, ao introduzir a atividade do sujeito como elemento decisivo na ligação de ideias, o autor não mira o modelo humeano como algo que deve ser combatido ou superado.

¹⁰³ “Sem o prazer, nossa estátua nunca teria vontade de se mover; sem a dor ela se locomoveria com segurança e inevitavelmente morreria. É preciso, pois, que ela esteja sempre exposta a sensações agradáveis ou desagradáveis. Tal é o princípio e a regra de todos os seus movimentos. O prazer a liga aos objetos, impele-a a lhes dar toda a atenção de que é capaz e a formar sobre eles ideias mais exatas. A dor a afasta de tudo o que pode prejudicá-la, torna-a ainda mais sensível ao prazer, leva-a a adotar os meios de gozá-lo sem risco e lhe dá lições de habilidade; numa palavra, o prazer e a dor são seus únicos mestres” (CONDILLAC, 1993, II, § 1 p. 134).

a gênese das ideias e capacidades mentais no *Tratado* introduz por detrás do princípio da ligação de ideias um outro e novo princípio explicativo: o par prazer/dor.

É assim que, segundo Condillac: “mal os objetos tomam sob a mão certas formas, certas grandezas, logo o olfato, a audição, a visão e o paladar porfiam em espalhar suas sensações sobre eles, e as modificações da alma se tornam as qualidades de tudo o que existe fora dela” (CONDILLAC, 1993, p. 44). Nesse caso, é necessário salientar que no momento em que as sensações deixam de ser meras modificações do ser da estátua e passam a representar objetos, ocorre que as próprias sensações percebidas enquanto agradáveis ou desagradáveis serão relacionadas a esses corpos. As primeiras lhe ensinam quais objetos ela deve buscar; as segundas lhe ensinam quais devem ser evitados. Portanto, uma vez constituída a ideia de objeto, o prazer continua orientando a experiência da estátua levando-a buscar aqueles objetos mais agradáveis em detrimento daqueles que lhe causaram sofrimento. Assim, destaca-se que os prazeres vinculam a estátua aos objetos externos que passam a ser a finalidade dos seus desejos. Sobre isso, o filósofo afirma que “os desejos, ao invés de concentrar nossa estátua em suas maneiras de ser, como acontecia com os outros sentidos, arrastam-na continuamente para fora de si” (CONDILLAC, 1993, II, § 6, p. 130). Ora, agora são seus próprios desejos que indicam para a estátua que para além dela existe algo.

Nesse ínterim, Condillac defende que o amor da estátua pelos corpos “é efeito do amor que tem por si mesma: sua única intenção ao amá-los, é a busca do prazer ou a fuga da dor; e é isso que vai lhe ensinar a se conduzir no espaço que a estátua está começando a descobrir” (CONDILLAC, 1993, II, § 7, p. 130). Aqui podemos notar uma dimensão pragmática nas ações da estátua. Isto é, seu interesse, seus desejos agora possuem algo específico que deve, portanto, orientar sua experiência, suas ações. Desse ponto de vista, quando dizemos que o par prazer/dor condiciona a ligação de ideias é porque no curso das vivências vão se organizando cadeias de ideias na memória. Consequentemente, os hábitos são desenvolvidos na medida em que a experiência vai estabelecendo as tendências na memória que, orientada pelo prazer, visa repetir experiências prazerosas, gozosas, evitando as que lhe são desagradáveis. Dessa maneira as ligações entre ideias têm por finalidade a obtenção do prazer a serviço, em última instância, da preservação da vida – o princípio do prazer/dor é responsável por introduzir uma espécie de teleologia nas ações da estátua.

Com base no anterior, é possível indicar aquilo que Monzani caracteriza como sendo a “reviravolta operada” por Condillac no *Tratado* no que diz respeito a vida passional do sujeito na filosofia moderna. Segundo o comentarista, como dissemos no primeiro capítulo, a filosofia condillaciana faz vir abaixo um pressuposto da filosofia clássica, a saber, que não há

no mundo “um bem objetivo que o sujeito deve acercar-se” e sua contrapartida, isto é, que não há qualquer primazia “do representacional sobre o volitivo” (MONZANI, 2011, p. 250-1). Do ponto de vista do filósofo francês, todo o domínio da vida espiritual encontra-se subordinado ao que Monzani denomina de “princípio do prazer”. “É porque causa prazer que o objeto é apetecido” (loc.cit.). O objeto não é nele mesmo agradável, o prazer, nesse caso, não é objetivo, mas sim, um fenômeno subjetivo que tem haver com a maneira como que o sujeito – a estátua – é afetado (a) pelos objetos¹⁰⁴. “Todo domínio do entendimento, todo plano teórico é subordinado a tal princípio. O teórico é derivado” (loc.cit.). Esse último, como assinala Monzani, “é uma camada semântica que se sobrepõe a outra mais original, a das ações determinadas pelas necessidades” (MONZANI, 2011, p. 256). Com Condillac, o desejo (construído) e o prazer ocasionado pelos objetos passam a operar como elementos decisivos na estruturação do sujeito em seu nível mais elementar.

¹⁰⁴ Ao encontrar os objetos, os prazeres ocasionados por esses faz com que a estátua dedique a eles mais atenção. Porque lhes são mais agradáveis é que “a estátua forma ideias mais exatas sobre eles” (CONDILLAC, 1993, II, § 1, p. 134).

Considerações finais

Dado que Condillac assume em seu projeto intelectual uma perspectiva anti-inatista radical em relação à filosofia de Locke e, por outro lado, defende em carta a Potocki a atividade como característica da vida mental, propusemos examinar na presente dissertação como o autor explica a atividade mental e o seu papel na constituição dos conhecimentos humanos.

Para dar conta das questões colocadas, investigamos, em um primeiro momento, o problema da gênese da atividade mental no *Tratado*. Nesse particular, encontramos na bibliografia secundária pelo menos duas posições ou maneiras distintas de interpretar e compreender a gênese da atividade mental.

A primeira delas, a posição empirista, defendida basicamente por autores canônicos do texto condillaciano como Le Roy e Lefèvre, identifica a atividade mental com a ação das faculdades e explica a gênese da ação ou da atividade mental por uma combinação das impressões afetivas de prazer e dor com os conteúdos das nossas sensações. Essa maneira de explicar a atividade mental permite problematizar, em última instância, a forma como se entende a noção de atividade mental em geral no texto condillaciano. De maneira mais precisa, a atividade mental enquanto ação das faculdades relativas à atenção da memória, imaginação etc. difere do sentido específico que assume a atividade quando identificada com a atividade reflexiva que opera sobre as sensações extraindo delas, conhecimentos. Em última instância, a reflexão seria um caso especial de atividade mental. Em outras palavras, a culminância da gênese da atividade mental tem lugar com a reflexão proporcionada pelas sensações do tato aliado ao movimento.

Diferentemente dessa perspectiva de interpretação, a noção de força tal como aparece no *Tratado* serve como ponto de apoio a alguns comentaristas que encontram na referida noção uma chave de interpretação que assinala resquícios de inatismo na filosofia condillaciana. Dentro desse quadro interpretativo, temos posições variadas que, em geral, sustentam que deveria haver uma precedência do sujeito com relação à experiência. Dessa perspectiva, o projeto intelectual condillaciano seria menos radical do que o suposto como ponto de partida da sua pesquisa.

Examinamos e sistematizamos as diferentes posições teóricas encontradas na bibliografia secundária sobre o problema da gênese da atividade mental no *Tratado*. Sobre isso, cabe observar que cada uma das perspectivas analisadas encerram dificuldades que não nos permitem – pelo menos até o presente momento – decidir entre as vias interpretativas

mencionadas qual seria a mais adequada para compreender a filosofia de Condillac. Assim, fica evidenciado que o problema da gênese da atividade mental é aberto, polêmico com perspectivas diversas e excludentes de interpretação. Em termos de teoria empirista, a interpretação de Le Roy e Lefèvre que subordina a gênese da atividade mental ao princípio do prazer e da dor seria a mais vantajosa com o projeto condillaciano no *Tratado*. O problema com essa explicação de tipo empirista que identifica a atividade mental com ação das faculdades é que ela não dá conta de responder sobre a noção de força como princípio de nossas ações – a noção de força parece introduzir uma causalidade do âmbito mental que não se explica com recurso ao princípio do prazer/dor.

Ainda que a gênese da atividade seja uma questão controversa, a filosofia condillaciana não prescinde da atividade como característica da vida mental. Embora a alma receba passivamente as sensações por ocasião dos órgãos dos sentidos, da perspectiva do autor, residiria nela uma atividade responsável por extrair das sensações todas as nossas ideias e faculdades. Desse modo, o problema não só permanece em aberto, mas desdobra-se em saber como entender a noção de atividade mental em geral, se essa atividade é inata ou derivada e, por último, se derivada, de que maneira. A coerência ou não do projeto empirista condillaciano está ligada a essa questão. No texto nos limitamos a circunscrever em um primeiro momento o problema da atividade mental e sistematizar as vias interpretativas anteriormente mencionadas.

Visto que a atividade se estabelece como característica fundamental da vida mental, passamos, em um segundo momento, a investigar o papel da referida atividade na constituição dos conhecimentos. Nesse caso, o escopo da investigação se deu acerca do conceito condillaciano de sensação tal como empregado pelo autor em sua filosofia. Sobre isso, destacamos que o autor utiliza o conceito em questão, no *Ensaio*, sua primeira obra, de maneira instável: ora apresenta as sensações como ideias necessariamente representativas de objetos; ora as considera uma modificação da alma sem qualquer valor objetivo e referencial. Diante disso, perguntamos, dentre os sentidos do conceito de sensação empregados pelo autor, qual o mais adequado para interpretar seu texto no *Ensaio* e, conseqüentemente, compreender as ideias representativas de objetos.

Nessa direção, com auxílio da bibliografia secundária, estabelecemos o conceito de sensação enquanto uma modificação da alma, sem valor objetivo e referencial como sendo o mais coerente para interpretar não só o *Ensaio*, mas a filosofia condillaciana de maneira geral, em particular, o *Tratado*. Nessa última, destacamos que o autor no curso de sua investigação genética, ao assumir um sentido unívoco para o conceito de sensação, isto é: a sensação

enquanto uma modificação do pensamento, elimina toda ambiguidade do respectivo conceito tal como aparecia no *Ensaio*.

Descontente com a sua primeira tentativa do *Ensaio* de derivar ideias e faculdades apenas das sensações, no *Tratado* o filósofo introduz modificações na exposição da gênese das ideias e faculdades. Em primeiro lugar, Condillac não recorre nesse texto à ligação de ideias como princípio explicativo da vida mental; agora é o prazer e a dor que cumprem essa função ordenadora e explicativa. Em segundo lugar, o filósofo abandona definitivamente a ambiguidade do conceito de sensação tal como empregado no *Ensaio*, estabelecendo um sentido específico ao conceito em questão, a saber: as sensações como uma modificação do sentimento. Isto é, consideradas nelas mesmas as sensações não possuem qualquer valor objetivo e referencial. Constatamos, dessa maneira, o significado preciso da afirmação de que as ideias de sujeito e objeto não estão dadas com o início da experiência. Assim, com auxílio da ficção da estátua, o filósofo parte dessa perspectiva idealista das sensações para demonstrar como que, a partir delas, engendramos as ideias de sujeito, objeto e do mundo exterior. Em última instância, ideias e faculdades nada mais são do que sensações transformadas.

Contudo, ainda que o autor discrimine em sua pesquisa a contribuição particular de cada um dos sentidos na gênese dos conhecimentos humanos, sua explicação não aborda a dinâmica entre passividade e atividade mental que nos parece implícita ao processo de constituição dos conhecimentos. A referida dinâmica lança luz sobre o próprio conceito de sensação transformada. Isto é, a captação analítica e passiva das sensações é necessária, mas não suficiente para constituir conhecimentos. Em outras palavras, o conhecimento é produto de uma atividade mental que opera sobre as sensações recebidas passivamente. Identificada a dinâmica em questão, nos ocupamos na última parte da pesquisa em explicitar o papel que joga passividade e atividade mental na gênese dos conhecimentos, em especial, o caso particular das ideias de sujeito e de objeto.

A perspectiva anti-inatista radical assumida pelo filósofo como ponto de partida da sua pesquisa redundava no problema da gênese da atividade mental e o estatuto inato ou derivado da capacidade reflexiva. No seu *Ensaio*, o filósofo identifica a gênese da atividade reflexiva com a ligação de sensações, ideias e signos de instituição. A constituição e manipulação dos signos que se efetivam plenamente através da reflexão permitem ao sujeito descolar gradativamente da experiência sensível na qual a alma se encontra submetida às sensações ocasionadas pelos objetos. Todavia, a identificação entre o uso dos signos de instituição com a gênese da atividade reflexiva não permanece no *Tratado*. Nessa obra, a gênese da reflexão deriva das sensações do tato aliadas ao movimento sem recorrer à linguagem. A atividade reflexiva

introduzida pelo tato é responsável por condicionar simultaneamente as ideias de sujeito e de objeto. Tais ideias surgem em um momento específico do desenvolvimento do indivíduo a partir da complexificação da experiência proporcionada pelo sentido do tato.

Nesse caso, a sensação de solidez derivada do tato em movimento por si só não é suficiente para engendrar as ideias mencionadas. No caso da gênese da ideia de sujeito ou *eu como si mesmo*, a possibilidade de autorreferenciação, isto é, a volta do pensamento sobre os próprios conteúdos psíquicos é regulada por um fluxo de sensações circunscritas pelo tato em um limite sob o qual o *eu* responde – a noção de sujeito diz respeito aos próprios conteúdos psíquicos ligados à consciência do corpo próprio. Se as sensações no primeiro momento aparecem como modificação do sentimento, desprovidas de valor objetivo, é em função do tato que as mesmas ganham valor referencial. O ato de tocar o corpo próprio converte as sensações em qualidade dos corpos – nesse caso, do corpo próprio. Assim, pode-se dizer que a noção de *si mesmo* não deriva de uma mera afecção passiva das sensações; a ideia acerca de si implica uma volta do pensamento sobre os próprios conteúdos mentais por intermédio do tato, ou melhor, do corpo.

De maneira semelhante ao que ocorre com a constituição da ideia de sujeito, a atenção reflexiva introduzida pelo tato condiciona as ideias de objetos. No entanto, na explicação condillaciana acerca da constituição das ideias de objetos, a educação dos sentidos, ou melhor, a cooperação sensorial joga um papel fundamental. O tato é o sentido educador que ensina aos demais a percepção dos objetos enquanto realidade extramental. A atenção reflexiva introduzida pelo tato forma conjuntos estáveis de diferentes qualidades sensíveis que são entendidos em sua unidade como objetos. As sensações proporcionadas pelos diferentes sentidos são projetadas sobre os conjuntos constituídos pelo tato; elas são transformadas, através do julgamento, em qualidade dos corpos, ganhando assim sentido e significado cognitivo enquanto realidade extramental. A cooperação sensorial cumpre uma função importante na constituição das ideias representativas. Em última instância, o objeto de percepção é construído mediante aprendizado recíproco entre os sentidos. Isto é, existe algo que é dado pela reunião dos diferentes sentidos que não se encontra em uma sensação ou sentido em particular. Em resumo, o juízo, a reflexão e a cooperação sensorial caracterizam o papel ativo do sujeito na constituição dos seus conhecimentos.

Com base no anterior, reunimos as condições teóricas que nos permitem sugerir que a versão do empirismo elaborada por Condillac no *Tratado* vai delineando uma explicação de tipo construtivista. Em sentido genérico, o construtivismo em filosofia é caracterizado como uma perspectiva teórica que compreende o progresso do conhecimento humano enquanto

produto de uma inteligência ativa ou construtiva da mente. Uma nota característica fundamental do construtivismo refere, sobretudo, o papel ativo do sujeito na construção das suas representações de mundo. Com efeito, pode-se dizer que tal perspectiva se contrapõe a versões do empirismo nas quais o conhecimento humano poder-se-ia explicar como resultado de uma estrita captação automática e passiva dos dados sensoriais por estímulos dos órgãos dos sentidos. Embora o abade não tenha desenvolvido explicitamente uma teoria acerca do construtivismo, é possível defender que no seu *Tratado*, vai sendo forjada uma explicação de tipo construtivista assentada na atividade como característica da vida mental, como examinado até aqui. A noção de construtivismo que a filosofia condillaciana nos parece encerrar é um tema a ser explorado em uma eventual pesquisa futura.

Referências Bibliográficas

- BAERTSCHI, Bernard. “La statue de Condillac, imagée du real ou fiction logique”. In: **Revue Philosophique de Louvain**. Quatrième série, tome 82, n°55, 1984. p. 335-364.
- BALSLEZ, A., J MOHANTY - [Recensão a] G. W. LEIBNIZ - *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. e introdução por Adelino Cardoso. **Revista Filosófica de Coimbra**. Vol. 3, N° 6 (1994). Acessado em 9/05/2016. Disponível em: https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/33692/1/RFC6_artigo6.pdf?ln=pt-pt
- BERMAN, David. **Berkeley: filosofia experimental**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo. Ed: Unesp, 2000.
- BERTRAND, Aliénor. **Le vocabulaire de Condillac**. Paris, Ed: Ellipses, 2002.
- BERKELEY, George. **Tratados sobre a visão**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas. Ed: Unicamp, 2010.
- _____. Três diálogos entre Hylas e Philonous. Tradução de Gil pinheiro. São Paulo, Ed: Ícone, 2005.
- BONGIE, L. “Introdução” a leitura **As Monadas**. In: CONDILLAC, E.B. **As Monadas**. Traduzida do inglês por François Heidsieck com a colaboração de Frank Pierobon. Grenoble: Ed: The Voltaire Fondation – Oxford 1980.
- BUISSIÈRE, Evelyne. **Cours sur le corps**. Livre électronique. Disponível em: http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/cours_corps_ebuissiere.pdf Acessado em: 08/06/2015.
- CASSIRER, Ernest. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- _____. **El problema del conocimiento**. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de cultura económica. 2ªed. 1979, II, p. 237-288.
- CHARLES, Sébastien. “O solipsismo como forma extrema de ceticismo no século das luzes”. Tradução de Luis Alves Eva. In: **doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.13-38, outubro, 2007.
- CHARRAK, André. **Empirisme et métaphysique: l’Essai sur l’origine des connaissances humaines de Condillac**. Paris, Ed. Vrin, 2003.
- _____. **Empirisme et théorie de la connaissance**. Paris, Ed. Vrin, 2009.
- _____. “Les systèmes du savoir au XVIII^e siècle. Une analyse de la raison connaissante”. In : **Labyrinthe** n° 34, 2010, 1, E. Cassan éd., p. 26.
- CHOTTIN, Marion. “La liaison des idées chez Condillac: le langage au principe de l’empirisme”. In: **Astérior**, 12/2014, mis en ligne le 24 juin 2014, consulté le 25 avril 2015. URL : <http://asterion.revues.org/2503>.
- CONDILLAC. **Correspondance**. In : Oeuvres philosophiques de Condillac. Paris, Presses Universitaires, (1947). v. II.
- _____. **Cours d’études pour l’instruction du prince de Parme**. In : Oeuvres philosophiques de Condillac. Paris, Presses Universitaires, (1947). v. II.
- _____. **Dictionnaire des synonymes**. In : Oeuvres philosophiques de Condillac. Paris: Presses Universitaires, (1951). v. III.
- _____. **Essai sur l’origine des connaissances humaines**. Paris, Vrin, 2002.
- _____. La Logique ou les premiers développemens de l’art de penser. In : **Oeuvres philosophiques de Condillac**. Paris, Presses Universitaires, (1947). v. 2.
- _____. **Lógica y extracto razonado del Tratado de las Sensaciones**. Traducción de Josefina Amalia Villa y J.Gimeno. Buenos Aires: Ed. Aguilar

1964.

_____ **Tratado das sensações.** Tradução de Denise Bottmann, Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

_____ **Tratado dos sistemas.** Tradução de Luiz Roberto Monzani. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DAGOGNET, François. **L’animal selon Condillac.** Paris, Ed. Vrin, 2004.

D’ALEMBERT, Jean. “Discurso Preliminar” In: DIDEROT, Denis e D’ALEMBERT, Jean. **Enciclopédia.** Tradução de Fúlvia Moretto e Maria das Graças de Souza. São Paulo. Ed: Unesp, p. 43-265.

DEWAULE, Léon. **Condillac et la Psychologie Anglaise Contemporaine.** Paris, Ed. Ancienne Librairie, 1892.

DAL PRA, M. **Condillac.** Milano, Ed. Bocca, 1942.

DESCOMBES, Vincent. **Les embarras de l’identité.** Paris, Ed. Gallimard, 2013.

DEWAULE, Léon. **Condillac et la Psychologie Anglaise Contemporaine.** Paris, Ed. Ancienne Librairie, 1892.

DIDEROT, Denis. (1749). **Carta sobre os cegos endereçadas àqueles que enxergam.** Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Ed. Escala, 2006.

DIERSE, U. “**Iluminismo como antropologia sensorialista e filosofia da linguagem**”. In: KREIMENDAHL, Lothar (org). *Filósofos do Século XVIII. História da Filosofia.* Tradução de Dankwar Bernsmuller, São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007, p 214-235.

DIDIER, Béatrice. “Condillac et la musique”. In : In : SGARD, J. **Condillac et les problèmes du langage.** Ed. Slatkine, Paris, 1982, p. 395-405.

DUCHESNAU, François. *Condillac critique de Locke.* **Revue de métaphysique et de morale,** 1999 (1).

JAQUET. “La statue de Condillac : une fiction contre le scepticisme”. In : DUMOUCHEL, D e BINOCHET, B. **Passages par la fiction. Expériences de pensées et autres dispositifs fictionnels de Descartes à Madame de Staël.** Paris, Ed. HERMAN, 2013.

LEFÈVRE, Roger. **Condillac ou la joie de vivre.** Paris, Ed. Seghers, 1966.

LE ROY, “Introduction a l’ouvre philosophique de Condillac”. In: **Ouvres philosophiques de Condillac.** Paris, Presses Universitaires, (1947). v. I, p. VII-XXXV.

LEIBNIZ, Gottfried (1765). **Novos ensaios sobre o entendimento humano.** Tradução Luiz João Baraúna. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

LIÉBANA, Ismael, Condillac: Conocimiento y mundo externo; **Éndoxa: Series Filosóficas,** n. 11, 1999, p. 297-320. UNED, Madrid.

_____ **La sensación transformada o el delirio del sensismo.** Madrid: Ed. Organización Nacional de Ciegos Españoles. 1998. Disponível em:

http://sid.usal.es/idocs/F8/FDO23221/teoria_sensacion_transformada.pdf. Acessado em: 09/09/2016.

_____ “Notas sobre la doble idea de sensación em la filosofía de la modernidad”. **Revista de Filosofía.** 3º época. vol Xi, 1998, p. 275-283. Universidade Complutense, Madrid.

_____ **Tacto y objetividad. El problema en la psicología de Condillac.** Madrid: Ed. Organización Nacional de Ciegos Españoles. 1996. Disponível em: http://sid.usal.es/idocs/F8/FDO23222/tacto_y_objetividad.pdf. Acessado em: 30/05/2015.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano.** Tradução de Pedro Paulo Garrido Pimenta, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2012, vol. I e II.

MADINIER, Gabriel. **Conscience et mouvement.** Paris : Ed. Nauwelaerts, 1967.

MEYER, Philippe. **O olho e o cérebro: biofilosofia da percepção visual.** Tradução de Roberto Leal Ferreira, São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

MONDOLFO, R. “Estudio Preliminar”. In: CONDILLAC É. B. **Tratado de las sensaciones**. Tradución de Gregorio Weinberg, Buenos Aires: Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1963, p. 5-57.

_____ **Un psicologo associazionista**. Palermo, Ed: Remo Sandron, 1902.

MONZANI, L. R. **Desejo e prazer na idade moderna**. Curitiba: Ed. Champagnat, 2011, p. 187 – 256.

_____ “O empirismo na radicalidade, introdução à leitura do **Tratado das Sensações**”. In: CONDILLAC É. B. **Tratado das sensações**. Tradução de Denise Bottmann, Campinas: Ed. Unicamp, 1993, p. 7-23.

PICAVET, F. Notes historiques et explicatives, d’une introduction et d’éclaircissements. In : **Traité des sensaions**, Paris, Ed. Librairie ch. Delagrave, 1885, p. I-CXXXII.

QUARFOOD, Christine. **Condillac: La Statue et L’Enfant**. Traduit par Yvette Johansson. Paris, Ed. L’Harmattan, 2002.

RADICA, G. “Le principe de la folie et de la raison. Association des idées et liaison des idées aux XVIIe et XVIIIe siècles”. **Astériorion** 12 | 2014, disponível em:

<http://asterion.revues.org/2473>

RYDING, E. “La notion du Moi chez Condillac”. **Theoria**, 21, 1955, p. 123-130.

TAKESADA, T. “Imagination et langage dans l’Essai sur l’origine des conanaissances humaines de Condillac”. In : SGARD, J. **Condillac et les problemès du langae**. Ed. Slatkine, Paris, 1982, p. 47-58.

VOLTAIRE. **Cartas Filosóficas**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2007.