

CONSCIÊNCIA DE SI A PARTIR DOS SENTIDOS: UM ESTUDO INTERSECCIONAL ENTRE NIETZSCHE E CONDILLAC

Aglaé Caroline Santos Carneiro¹

Resumo

Considerando o tradicional questionamento filosófico sobre o surgimento da consciência de si no sujeito, e levando em conta o aporte usualmente separado das teorias nietzschianas e condillaquianas nos estudos acadêmicos sobre a temática, emerge o seguinte problema: surge a percepção de si (ou a autoconsciência) das sensações experimentadas pelos sentidos, através do corpo? Por meio de uma análise de dados qualitativa e uma metodologia bibliográfica, o presente trabalho se propõe a verificar, como objetivo geral, a possibilidade de aproximação entre os estudos de Nietzsche e de Condillac relativos à percepção de si (pela formação do conhecimento) e à autoconsciência. Os objetivos específicos propõe abordar a questão do surgimento da autoconsciência em Nietzsche e inserir os estudos sensoriais de Condillac na construção nietzschiana sobre a consciência cognitiva ou epistêmica. Para o referido trabalho, seria possível, como hipótese principal, criar uma teoria integrada entre os elementos trazidos por Nietzsche e por Condillac sobre a matéria, suposição que fora ratificada ao longo do artigo, com base em elementos teóricos aproximativos, tais como a existência de considerações similares entre ambos os autores, em certos casos, e argumentos opostos, porém, complementares, em outros. Além dos referidos autores-base (Nietzsche e Condillac), lastreou-se, a presente escrita, por construções teóricas de Kant, Hume, Leibniz, Locke, Schlimgen, Monzani, Falconet, Diderot e D'Alembert.

Palavras-chave: autoconsciência; consciência cognitiva; percepção sensorial; Nietzsche; Condillac.

Abstract

Considering the traditional philosophical questioning about the emergence of self-awareness in the subject, and taking into account the usually separate contribution of Nietzschean and Condillaquian theories in academic studies on the matter, the following problem emerges: self-perception (or self-consciousness) arises of sensations experienced by the senses, through the body? Through a qualitative data analysis and a bibliographic methodology, the present work proposes to verify, as a general objective, the possibility of approximation between Nietzsche's and Condillac's studies concerning the perception of the self (through the formation of knowledge) and the self-awareness. The specific objectives propose to address the issue of the emergence of self-consciousness in Nietzsche and insert Condillac's sensory studies in the Nietzschean construction of cognitive or epistemic consciousness. For this work, it would be possible, as the main hypothesis, to create an integrated theory between the elements brought by Nietzsche and by Condillac on the matter, an assumption that was ratified throughout the article, based on approximate theoretical elements, such as the existence of similar considerations between both authors, in certain cases, and opposing arguments, however, complementary, in others. In addition to the aforementioned base authors (Nietzsche and Condillac), this writing was based on theoretical constructions by Kant, Hume, Leibniz, Locke, Schlimgen, Monzani, Falconet, Diderot and D'Alembert.

¹ Graduada em Direito pelo Universidade Católica do Salvador –UCSal. Advogada. Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia – UFBA. Email: aglaecarneiro@gmail.com

Keywords: self-consciousness; cognitive consciousness; sensorial perception; Nietzsche; Condillac.

Introdução

Já se tornou uma questão tradicional na filosofia o questionamento sobre o surgimento da consciência no indivíduo: há quem acredite que a chamada autoconsciência se determina a partir do intelecto (ou da razão, como é o caso de Descartes), e há quem defenda o nascimento da percepção de si através do corpo (mais especificamente, dos sentidos, como é o caso de Condillac). O tema da presente pesquisa, nesta linha, se insere nos estudos sobre a autoconsciência: a consciência de si, ou melhor, do *self* do referente.

Através da ficção da estátua, e partindo de uma perspectiva sensorial, Condillac tenta, em *Tratado das Sensações*, traçar um caminho sobre como se daria a percepção do mundo, por parte de um sujeito que desconhece a própria existência, desde os sentidos – tato, olfato, visão, paladar etc., situação essa que se pretende inserir na presente exposição. O problema deste trabalho passa, portanto, pela afirmação de que a percepção de si partiria desde o contato com um terceiro através do corpo, e mais especificamente, da sensação que deles nasce através dos sentidos, imbricando esta tratativa na intermediação nietzschiana sobre o intelecto (ou a autoconsciência psíquica, quando em aproximação com uma linguagem freudiana). Surge a percepção de si (ou a autoconsciência) das sensações experimentadas pelos sentidos, através do corpo? – é o problema de pesquisa.

A metodologia é bibliográfica e com análise de dados qualitativa. O objetivo geral é verificar a possibilidade de aproximação entre os estudos de Nietzsche e Condillac relativos à percepção de si e a autoconsciência. E, os objetivos específicos, por fim, são: (1) abordar a questão do surgimento da autoconsciência em Nietzsche e (2) inserir os estudos sensoriais de Condillac na construção nietzschiana sobre a consciência de si (ou consciência cognitiva/epistêmica).

1. O surgimento da autoconsciência em Nietzsche

Antes de adentrar propriamente na exposição sobre Nietzsche e o surgimento da autoconsciência, cumpre trazer elucidações iniciais, neste momento, sobre o conceito filosófico de consciência.

Tradicionalmente, na filosofia, a consciência era compreendida de maneira destituída da sua aceção moral. Não havia que se falar em um sentido ético, tal como se entendia no latim antigo (um julgamento sobre algo). Dizia respeito, unicamente, ao pensar enquanto intencionalidade (direcionado a algo) ou reflexividade (faculdade de conhecer a si mesmo) (SCHLIMGEN, 1999). Em Aristóteles, por exemplo, nota-se uma espécie de desassociação do pensamento à figura do sujeito, de modo que o pensar não se fixava às vivências psíquicas

ou estados mentais de um alguém, mas, a uma faculdade anímica, relativa a um nível divino ou da alma. Mantém-se, no entanto, a concepção relativa à reflexividade ou ao pensar por si mesmo. Esse elemento ético, presente na aceção aristotélica de consciência, é eliminado em Descartes, no início do século XVII, e retomado em Nietzsche, já no século XIX, ocasião em que se passa a distinguir consciência cognitiva (*bewusstsein*) de consciência moral (*gewissen*) (*ibidem*). A primeira, também denominada consciência epistêmica, diz respeito, como visto, às faculdades reflexivas (reflexividade ou consciência pessoal), à capacidade de perceber a si mesmo e ao outro, e é a aceção que estaremos a utilizar no presente trabalho.

Dando continuidade a essa breve exposição de cunho histórico, calha mencionar que, em momento filosófico posterior ao aristotélico (Antiguidade Clássica), mais especificamente, na segunda metade do século XVII, Locke (1991) passa a entender a consciência como uma percepção do intelecto, de maneira muito próxima ao quanto defendido por Hume (2001, 2016), no século seguinte, segundo o qual a consciência (cognitiva, em termos nietzschianos) diria respeito, em sua integralidade, aos conteúdos mentais: “imaginação, representação, conceito” (SCHLIMGEN, 1999, p. 07). Kant (2017), igualmente, e já no século XVIII, defendia que o fundamento de todo conhecimento tinha por base a consciência, ou seja, haveria, para ele, uma unidade sintética de apercepção: a autoconsciência *per se*, da qual advém o entendimento e, portanto, da qual se percebe a si mesmo e ao mundo. A dita autoconsciência, inclusive, era designada por Kant (*ibidem*) de consciência prioritária. Além disso, o referido designava uma escala epistêmica na qual se estabeleciam níveis de consciência – de um lado, um consciente racional e acessível, e de outro, um semiconsciente, que se esconderia abaixo do limiar de atenção e se subdividiria, por sua vez, por uma parcela inconsciente, outra ainda não consciente (pré-reflexiva), e uma terceira não mais consciente (pós-reflexiva).

Esse movimento permitiu uma nova forma de se pensar a consciência epistêmica, já em Nietzsche (século XIX): para ele, existiria um nível de consciência do qual não temos acesso (tal como o conhecimento virtual em Leibniz (1987)), mas, o mais importante a se perceber aqui, no que concerne aos estudos nietzschianos, é que: (1) se, de um lado, essa compreensão sobre o desenvolvimento da consciência cognitiva enquanto nível de consciência se assemelha ao que pode ser aduzido como processo contínuo de conhecimento, percepção ou consciência sobre as coisas, e, por conseguinte, de conhecimento de si mesmo, no campo sensorial ou corpóreo; (2), de outro, cumpre observar também que, pela via desses mesmos sentidos (e, portanto, do corpo), a autoconsciência é socialmente mediada.

No que concerne ao primeiro ponto, é importante expor que esse aspecto reflexivo da consciência em Nietzsche (GC, 354) – o “tornar-se consciente”, como bem pontua o referido (2001, p. 247) em *Gaia Ciência* – diz respeito a um dos níveis de consciência que por ele acreditava-se existir. Como visto, Nietzsche (2001) se aproxima das concepções kantianas e leibnizianas sobre a existência de um grau semiconsciente, virtual ou de pequenas percepções (SCHLIMGEN, 1999), no qual um indivíduo sempre teria acesso aos seus conteúdos mentais, ainda que de maneira turva ou opaca – a chamada por Riccardi (2015) de “inner opacity”. Esse modo turvo de interpretar os fenômenos se daria, segundo Nietzsche (2001), em razão do fato de que, a cada vez que verbalizamos os nossos conteúdos mentais, necessariamente eles se contaminariam com o modo comum ou socializado de interpretar, por meio de signos (palavras), os fatos da vida – fenômeno a que designou “falsificação” da mente, ou “vulgarização do mundo” (também abordado em BM, 268) (NIETZSCHE, 1996, p. 182-183). Parafrazeando Nietzsche (2001, p. 250; 1990): “a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que poderemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado” e “[...] toda autorreflexão do espírito tem seu perigo no fato de que [...] ele se interprete falsamente”².

Através dessa vulgarização do mundo ou falsificação do mental, por assim dizer, se torna possível observar, de maneira inicial, uma aproximação – ainda que relativamente aos níveis de consciência, ao invés do uso de uma perspectiva dualista substancial (dicotomia entre corpo e mente) –, entre a instrumentalização ou uso tanto dos sentidos quanto do intelecto para o desenvolvimento ou formação da percepção de si e do mundo. Se, em Condillac (1993), trata-se do corpóreo de maneira individualizada, abordar questões relativas ao surgimento da autoconsciência em Nietzsche (2001) se justifica pela forma unitária em que este compreende a superada dualidade substancial entre corpo e mente.

Atinente ao segundo ponto anteriormente mencionado, veja-se: em *Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2001, aforismo 357), Nietzsche infere que “a consciência é um acidente de representação, não seu atributo necessário ou essencial”. A partir daí, é possível iniciar o caminho conforme o qual surgiria a autoconsciência desde o contato acidental com o mundo (mais especificamente, com o outro ou com a sociedade). Nessa mesma obra (GC, 354), o autor (NIETZSCHE, 2001, p. 247-248) aponta que o problema da consciência, “ou mais

² Nessa passagem, Nietzsche (KSA 11.638, 40 [21]) pretende evidenciar que a autointerpretação será sempre falsa, pois tende a partir da ideia de que a mente é preponderante em relação ao corpo. Trata-se de uma crítica indireta, portanto, à hipervalorização da razão em detrimento das sensações, que culminaria na falsa percepção de que a mente governa o corpo, de maneira cartesiana e substancialmente dualista.

precisamente, do tornar-se consciente” (*ibidem*), surge a partir dessas elucubrações sobre as possibilidades ou não de viver sem que se tenha essa percepção sobre si mesmo:

Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra; e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho, tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente [...].

Nota-se, como visto, que, em Nietzsche (2001), é clara a existência de uma espécie de “pré-consciente” (em uma linguagem freudiana³), ou melhor, de um nível de experiência que não necessariamente faz parte da percepção consciente sobre as coisas – tal qual Kant (2017) o fizera em seus estudos sobre o semiconsciente ou o inconsciente pré-reflexivo (SCHLIMGEN, 1999). Nessa esteira, a subsequente linha de raciocínio da qual partiria a aceção da existência de um inconsciente, semiconsciente ou pré-consciente, é aquela na qual Nietzsche se questiona sobre a funcionalidade da consciência:

Para que então consciência [...], parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação [...]. Supondo que esta observação esteja correta, posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação [...] (NIETZSCHE, 2001, p. 248).

Neste momento, mostra-se possível iniciar a discussão acerca da dita “linguagem socialmente mediada”, como defende Nietzsche (2001). Na terceira seção (“consciência e linguagem”) do quinto capítulo (“Nietzsche na superficialidade da consciência”) de *Opacidade Interna* (tradução livre), Mattia Riccardi (2015, p. 99) aborda essa relação muito próxima que defende existir entre a consciência e a habilidade dos sujeitos de se comunicarem, ao reafirmar a natureza linguística dos estados de consciência (tradução livre):

[...] o caráter dos estados de consciência de estarem voltados para a comunicação é claramente indicado por Nietzsche pela sua natureza linguística: “o pensamento consciente toma lugar através das palavras, isto é, em sinais de comunicação” (GC 354). Agora, tendo dito que a consciência surge a partir da nossa necessidade de se comunicar, parece natural assumir que ela guarda certa relevante conexão com a linguagem.

³ Sempre que for mencionada a linguagem freudiana, no presente trabalho, estar-se-á fazendo referência à obra “O Eu e o Id”, de Sigmund Freud (2019).

Pelo aforismo mencionado (aforismo 354), Nietzsche (2001, p. 249) assevera que, quanto mais se comunica, mais consciente se torna o sujeito:

[...] pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (...) andam lado a lado. [...] O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si.

Sobre a força dos signos (ou dos símbolos/palavras), Condillac (1993), inclusive, menciona o seu papel fundamental na constituição efetiva do conhecimento - que, aplicado à ficção da estátua, e em interseção com as construções teóricas a serem abordadas no presente trabalho, pode ser interpretada como caminho para a formação da consciência cognitiva/epistêmica, na linha de Nietzsche (2001). Note-se, em citação de Condillac (*ibidem*) constante de Monzani (2011, p. 172):

As ideias ligam-se com os signos, e é apenas por esse meio, como o provarei, que elas ligam-se entre si. [...] assim que um homem começa a ligar ideias e signos que ele mesmo escolheu, vemos a memória formar-se nele. Uma vez esta adquirida, ele começa a dispor por si mesmo de sua imaginação, e a dar-lhe um novo exercício; pois graças ao auxílio dos signos que pode relembrar à sua vontade, ele desperta, ou pelo menos frequentemente pode despertar as ideias que lhe são ligadas.

No trecho do aforismo nietzschiano, portanto, percebe-se a estreita relação entre o desenvolvimento da reflexividade (autoconsciência) e a linguagem, já salientada por Condillac (1993) em *Tratado das Sensações* (por via da formação do conhecimento) e por Mattia Riccardi (2015) em *Inner Opacity*. O que o autor (RICCARDI, 2015) deixa de mencionar, no entanto, e que se mostra presente no referido aforismo nietzschiano (GC, 354), é o papel igualmente fundamental (tal qual a linguagem) do elemento sensorial (este amplamente abordado por Condillac em *Tratado das Sensações*). Observe-se (NIETZSCHE, 2001, p. 249):

Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto: o tomar consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixa-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos.

Esse excerto se assemelha com o quanto dito de maneira expressa por Nietzsche em passagem do mesmo aforismo anteriormente colacionado: a vida parece ser composta de pensamento, sensação e desejos – “vida pensante, sensível e querente” (NIETZSCHE, 2001,

p. 248). É neste ponto que caberia inferir, por parte do presente trabalho, que, não só o intelecto ou a razão, por meio da linguagem, são relevantes na formação da consciência (reflexividade) em Nietzsche (2001), como, também, e, preponderantemente, os sentidos (tato, visão, olfato, paladar, etc.), na mesma linha de Condillac (1993).

Tendo visto que o nosso vocabulário mental, portanto, a nossa consciência, teria se formado a partir de mediações linguísticas (por meio dos sentidos, da fala, logo, do corpo, em unidade com o psíquico) e de aprendizados sociais (pelo contato com o outro ou a sociedade, vide aforismo 354 de *Gaia Ciência*) (NIETZSCHE, 2001) – o que não quer dizer, por outro lado, que todo pensamento é linguisticamente articulado, vez que o acesso aos conteúdos mentais sempre será turvo e também porque existem “graus” ou “níveis” de consciência –, cumpre dar início à exposição sobre os apontamentos de Condillac (1993) sobre como se daria esse movimento de chegada à consciência sobre si mesmo e sobre o mundo, por parte dos sentidos.

2. O desenvolvimento da percepção de si em Condillac

Em *Gaia Ciência*, 354 (NIETZSCHE, 2001, p. 247 - 250), aprendeu-se que a consciência cognitiva, além de socialmente mediada, também está intimamente ligada à existência de outros sujeitos (outras mentes, outros corpos): “consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas” (NIETZSCHE, 2001, p. 248). Considerando, portanto, um caminho de interseção entre Nietzsche (2001, 1996) e Condillac (1993), é possível perceber que a consciência que surge no contato com outros sujeitos é também dada em função do corpo de ambos os sujeitos em interrelacionalidade (como visto, da fala, da percepção corporal de cada um dos referentes, sobre si e sobre os outros, na forma dos sentidos – ou melhor, das sensações experimentadas entre si).

Inobstante a maneira cartesiana com que Condillac (1993) aponta a relação corporeamente, calha apontar que, no presente trabalho, o que se pretende pontuar é justamente a possibilidade de aproximação entre, de um lado, a teoria nietzschiana sobre a formação da consciência cognitiva, que prevê, como uma espécie de requisito, o contato ou a “rede de ligação entre as pessoas” (NIETZSCHE, 2001, p. 248) – mais especificamente, a partir do aforismo 354, de *Gaia Ciência* (NIETZSCHE, 2001, p. 247 - 250) – e, de outro, o modo como Condillac (1993) retrata essa percepção sobre si e sobre o mundo (o “tornar-se consciente”, na linguagem de Nietzsche). Desse modo, embora seja possível interpretar de maneira substancialmente dualista a forma com que Condillac (*ibidem*), em *Tratado das*

Sensações, trata da relação corpo e mente, por outro lado, há momentos em que as construções teóricas nietzschianas e condillaquianas se confluem.

Um exemplo dessa aproximação entre as construções nietzschianas e condillaquianas é o ponto em que Condillac (1993) aborda, no processo de formação do conhecimento, sobre a existência de uma fase inicial ou base comum de percepção para todas as experiências. Nesse caso, a necessidade seria a norteadora das decisões dessa instância de pré-julgamento ainda não consciente. Condillac (*ibidem*) aponta que existe uma fase, no processo de desenvolvimento da consciência cognitiva, em que as experiências sentidas pelo referente são classificadas entre positivas e negativas (ainda de maneira “pré-consciente”, em termos freudianos), sem necessariamente prever que melhores virão (como ainda não teria consciência de si, o referente, mesmo tendo classificado essas experiências, não teria capacidade de desejar, por exemplo, por uma vivência positiva em detrimento de outra). Para o autor (CONDILLAC, 1993), é com o surgimento da consciência cognitiva ou autoconsciência (em uma linguagem nietzschiana), que passa a surgir o julgamento daquilo que se experimenta e a percepção de que se existe (a partir do conhecimento sobre si - que é dotado de preferências sensoriais, mesmo tendo elas sido intermediadas pela razão, ou seja, por essa unidade racional-sensorial a que se pode chamar “corpo-mente”).

Mesmo que pouco se mencione, por parte de Condillac (1993), sobre as questões relativas à parcela do mental, suas formulações teóricas sobre a formação do conhecimento, sobretudo através do modo como é evidenciada a progressiva construção da consciência em momentos de percepção corporal (pelo tato, olfato, paladar, visão...), se aproximam em muito da abordagem nietzschiana sobre o desenvolvimento da consciência de si a exemplo do ponto em que, tanto Nietzsche (GC, 356) quanto Condillac (1993) deixam claro que a necessidade de comunicação confere arrimo para os processos que se desdobram na autoconsciência.. Na abertura da obra condillaquiana, inclusive, o autor (CONDILLAC, 1993, p. 31) já estabelece o objetivo da sua exposição, que põe em evidência a importância dos sentidos e das sensações corpóreas para o desenvolvimento da “arte de pensar”:

O principal objetivo desta obra é mostrar como todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou, para falar mais exatamente, das sensações; pois, na verdade, os sentidos não passam de causa ocasional. Eles não sentem, é apenas a alma que sente por ocasião dos órgãos; e é das sensações que a modificam que ela extrai todos os seus conhecimentos e todas as suas faculdades. Esta investigação pode contribuir imensamente para os progressos da arte de raciocinar; somente ela pode explicá-la até seus primeiros princípios. Com efeito, não descobriremos uma maneira segura de conduzir nossos pensamentos de maneira constante se não soubermos como eles se formaram (sic).

Nesse trecho, é possível notar também que o autor (*ibidem*) considera o corpo como alma (substância metafísica). Da mesma forma, como retromencionado, percebe-se que Condillac (1993) considera o corpo, os sentidos e as sensações como formadores dos pensamentos (ou conteúdos mentais). Todos esses elementos oferecem substrato para a criação de uma espécie de aproximação entre Nietzsche (2001, 1996) e Condillac (1993), de modo a considerar os sentidos e as percepções como fundamentais na formação da consciência sobre si e sobre o mundo.

É possível, ainda, remeter a passagem anterior, extraída de *Tratado das Sensações* (CONDILLAC, 1993), à conceituação do termo “percepção” constante do dicionário de Diderot e D’Alembert (2017, p. 448):

A percepção, ou impressão ocasionada na alma pela atuação dos sentidos é a primeira operação do entendimento; sua ideia é tal que não pode ser adquirida por nenhum discurso, e só pode ser fornecida pelo que experimentamos ao sermos afetados por uma sensação. Não fosse pela percepção, a atuação dos objetos sobre os sentidos seria em vão, e a alma jamais tomaria consciência deles. Perceber é, assim, o primeiro e mais elementar grau de conhecimento.

Nesse caso, observa-se que, tanto nas considerações de Diderot e D’Alembert (2017), como nos escritos de Condillac (1993), a percepção aparece como formadora da consciência sobre si e sobre o mundo, fato este que se aproxima das exposições sobre o surgimento da autoconsciência em Nietzsche (2001, 1996 e 1990).

Algumas outras questões podem vir a se insurgir, a partir das considerações trazidas sobre a percepção (DIDEROT; D’ALEMBERT, 2017): será que todas as etapas perceptivas são conscientes? Será, também, que diferentes tipos de organização da unidade corpo-mente, ou melhor, que características diversas daquele que percebe determinam uma diferença no grau, intensidade ou qualidade da percepção? Essas são reflexões que podem vir a ser discutidas em outro momento, no entanto, circundam todo o debate sobre a unidade corpo-mente no centro da discussão sobre a formação da autopercepção ou da consciência sobre si (terceira ordem de pensamento, em uma linguagem nietzschiana).

Nessa linha de raciocínio, cabe, aqui, colacionar determinados momentos da mencionada obra de Condillac (1993), na qual é possível notar o modo como o referido trata da relação entre os sentidos (ou sensações) e o surgimento da consciência. Inicialmente, veja-se (CONDILLAC, 1993, p. 27):

Aviso, pois, que é muito importante colocar-se exatamente no lugar da estátua que iremos observar. É preciso começar a existir com 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. Ela julgará as coisas como nós tão-somente quando tiver todos os nossos sentidos e toda a nossa experiência; e nós julgaremos como ela tão-somente quando supusermo-nos privados de tudo o que lhe falta.

Nessa primeira passagem, de logo o autor evidencia que há, como dito *ab anteriori*, um processo de subsequente adquirida de consciência por parte do sujeito (ou da estátua), de acordo com a gradual complementação da percepção a partir de um e outro sentido. A capacidade de julgar, de sentir e de perceber a si e ao mundo vai depender dessas etapas processuais de percepção, pela obtenção fictícia de novos sentidos – utiliza-se a ficção da estátua justamente para supor como se daria esse processo de tomada de consciência pela aquisição pontual e complementar de sentidos externos⁴.

O uso da ficção da estátua para tentar mostrar essa gradativa tomada de consciência sobre si e sobre o mundo se justifica pelo quanto evidenciado por Falconet (2017, p. 291) sobre a função “além da estética” da escultura – a dita “ação da obra sobre a alma” (FALCONET, 2017, p. 292):

A escultura [...] é o repositório mais duradouro das virtudes dos homens e de suas fraquezas. [...] Ao propor a imitação das superfícies do corpo humano, a escultura não deve ficar restrita a uma semelhança fria [...]. É a natureza viva, animada, apaixonada, que o escultor deve exprimir sobre o mármore, o bronze, a pedra etc.

Dessa forma, mais do que para finalidades de contemplação ou regozijo do espectador, Condillac (1993) faz o uso ficcional de uma estrutura de representação, para fins filosóficos: a análise da percepção através da suposição de uma paulatina tomada de consciência sobre as coisas ao redor desse sujeito fictício que é a estátua.

Retomando a exposição dos escritos de Condillac (*ibidem*) nos quais é evidenciada essa relação da tomada de consciência a partir dos sentidos, veja-se (CONDILLAC, 1993, p. 107-108):

Uma sensação encerra tal e tal ideia: portanto, temos essas ideias tão logo temos essa sensação. [...] No entanto, não temos todas as ideias encerradas em nossas sensações; temos apenas as que sabemos nelas notar. [...] não basta ao olho ver uma figura inteira 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

⁴ Os sentidos externos aqui são considerados a partir de uma conceituação do termo “sentidos” que já estamos habituados: tato, olfato, paladar, etc. A escolha pelo uso do complemento “externos” se deu em razão da opção da autora pela especificação de que os sentidos a serem abordados aqui fazem referência ao quanto salientado por Jaucourt (2017, p. 453), de um aspecto da fisiologia: “Sentidos externos são os órgãos do corpo em que os objetos exteriores causam as diferentes espécies de sensação às quais damos os nomes de tato, paladar, olfato, audição, visão”.

analisado, isto é, sem ter antes observado sucessivamente todas as suas partes. [...] As figuras, supomos nós, estão encerradas nas sensações que ela experimenta. Mas nossa experiência nos demonstra suficientemente que não temos todas as ideias que nossas sensações trazem consigo.

Igualmente (CONDILLAC, 1999, p. 109-110):

A reunião da visão, do olfato, da audição e do paladar aumenta o número das maneiras de ser de nossa estátua: a cadeia de suas ideias se torna mais extensa e mais variada, os objetos de sua atenção, de seus desejos e de seu gozo se multiplicam [...].

A primeira passagem aqui colacionada se aproxima com as construções teóricas leibnizianas sobre “conhecimento virtual” e “pequenas percepções” (SCHLIMGEN, 1999), as quais, por sua vez, pode-se dizer que deram substrato às teorias nietzschianas sobre a existência de uma fração da consciência da qual não temos acesso (o inconsciente, como diria Freud (2019)). Já o segundo trecho alocado, nos confere substância para concluir que a percepção de si e do mundo, pela estátua, surgiria apenas após ter superado a fase de necessidade em direção à fase de escolha: o voltar-se a atenção⁵ a um ou outro aspecto das suas sensações a partir do prazer ou desprazer⁶ que venha a sentir com ela. Mas, além disso, nos confere fundamento, dentre tantos outros trechos, à concepção condillaquiana de que o conhecimento (e, portanto, a consciência de si) surgiria paulatinamente, através da experimentação dos sentidos (ou melhor, das sensações, por parte da percepção): “Nossas ideias originais são [...] oriundas das sensações, sem as quais estaríamos privados de qualquer possibilidade de montar o edifício do conhecimento” (MONZANI, 2011, p. 168).

A própria forma como *Tratado das Sensações* é organizada, metodologicamente, já nos permite chegar à conclusão que supúnhamos: de que Condillac (1993) se mostra mais empirista do que racional ou dualista, no que diz respeito à discussão sobre corpo e mente. Mesmo assim, as semelhanças teóricas entre o quanto põe Condillac (*ibidem*), relativamente à tomada da consciência, por parte da estátua, e o quanto Nietzsche dá a entender em entrelinhas, são mantidas.

⁵ “Em Condillac, [...] há duas coisas a serem consideradas: o dado inicial, a percepção, e o conjunto das diferenciações progressivas, a que esse dado se submeterá até atingir seu grau pleno, que é o conhecimento [ou a consciência]. Mas, do ponto de vista do desenvolvimento das faculdades do espírito, o elemento determinante e fundamental é a atenção”. (MONZANI, 2011, p. 170).

⁶ Mas, no caso de Condillac (1993), nunca um prazer ou desprazer puro e simples. Sempre um prazer ou desprazer que se vincula às paixões ou à memória daquele que está sentindo: “As coisas atraem nossa atenção pelo lado em que elas mais têm relação com nosso temperamento, nossas paixões, nosso estado. São essas relações que fazem com que tenhamos delas uma consciência mais viva” (CONDILLAC apud MONZANI, 2011, p. 169).

É razoável afirmar, destarte, que, em um ponto de aproximação entre o surgimento da terceira ordem de pensamento em Nietzsche (GC, BM) (2001, 1996) e em Condillac (1993), o segundo complementaria o primeiro a partir das sensações. Nietzsche, inclusive, apesar de ser contrário a algumas determinações empiristas (tal como a alocação da origem do conteúdo consciente na experiência sensorial), compreende o desenvolvimento da razão como um processo externo à consciência humana, “motivado por processos biológicos ou fisiológicos, ou seja, orgânicos” (SCHLIMGEN, 1999, p. 12) – o que, por sua vez, se aproxima das considerações de Jaucourt (2017) sobre os “sentidos externos”. Para Nietzsche (2001; 1996), sem uma posição do eu no fundamento do pensamento, não haveria possibilidade de existir uma base para a realidade empírica dada por nós. Igualmente, sem o eu, não haveria quem apreender, sentir ou vivenciar o que se mostra na vida prática (experiência) (SCHLIMGEN, 1999, p. 08). Sem o eu, aliado à experiência, portanto, na retromencionada unidade corpórea, não haveria autoconsciência (*ibidem*)⁷.

Em atenção a essa dualidade “razão e sensação”, é importante, ademais, mencionar que, em certa medida, Nietzsche admite a falibilidade da primeira no que diz respeito à compreensão ou ao domínio sobre as coisas do mundo:

A consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte. [...] Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em sua, por sua consciência (NIETZSCHE, 2001, p. 62, aforismo 11).

Assim, se nota a consideração nietzschiana de que, antes da razão, a percepção sobre a realidade das coisas (do mundo e, por conseguinte, também de si mesmo) é determinada mais pelos impulsos – conclusão que se depreende também de *A Vontade de Potência* (NIETZSCHE, 2008). Percebe-se que, através desses impulsos a que faz referência, é possível pensar na fragilidade da razão em benefício de uma percepção instintiva ou corpórea (talvez sensorial) – ou melhor, uma submissão da consciência aos instintos, vez que esta emerge daqueles. É neste ponto, também, que se pode afirmar uma integração coerente entre a obtenção da consciência pelos sentidos, em Condillac (1993), e o surgimento da autoconsciência como terceira ordem de pensamento, em Nietzsche (2001; 1996; 2008).

⁷ É importante pontuar que, em Nietzsche (2001; 1996), a concepção de “eu” supera a interpretação idealista. Para o referido, conceitos como sujeito, eu, consciência, autoconsciência e razão são revalorados, passando a assumir um caráter de ficção propositiva, ou, na linguagem de Schlimgen (1999, p. 12-13), “ilusões com propósitos, produtos da consciência que não correspondem a nada na realidade [material]”.

Por fim, conclui-se a presente seção através de outro importante momento de *Tratado das Sensações* que merece destaque, no cerne da exposição condillaquiana sobre a percepção, por parte da estátua (ou do sujeito), sobre as informações externas, por via dos sentidos (CONDILLAC, 1993, p. 110):

[...] sob esse aspecto, não falta nada à estátua. Creio, pois, que ela não tem nada a desejar sob esse aspecto. Com efeito, o que falta às suas mãos? Se existem ideias [ou percepções] que elas [as mãos] não lhe dão prontamente, ao menos colocam-na no caminho para adquiri-las. [...] desigualdades na superfície dos corpos que hoje lhe escapam [...] não mais lhe escaparão quando desfrutar do sentido da visão.

Com esse excerto, chega-se à conclusão de que, desde o princípio, tomar uma posição mais próxima de Nietzsche (2001, 2008, 1996) ou de Condillac (1993) seria deixar de lado toda a contribuição conjunta de ambos para a formação de uma teoria que se completa. Seja Nietzsche, de um lado, com a alocação da formação da consciência cognitiva como gérmen para o desenvolvimento da consciência moral, seja Condillac, de outro, mostrando como o conhecimento se forma a partir das sensações, cada qual, à sua maneira, possui papel decisivo para a construção dessa nova formulação integrada por vias do corpo - ou melhor, dos sentidos externos, como vimos em Diderot e D'Alembert (2017). Se Condillac (1993), em *Tratado das Sensações*, defende que a existência, por si só, dos cinco sentidos, já é o suficiente para que um sujeito tenha domínio de tudo quanto se apresenta no mundo, é através de Nietzsche (2001, 2008, 1996) que passamos à compreensão metafísica de que o corpo não bastaria se não formasse níveis de consciência os quais determinariam a capacidade de percepção do eu sobre aquilo que se toca, ouve, cheira ou vê. Esta situação evidencia, mais uma vez, a possibilidade de uma criação teórica integrada entre os dois autores, com arrimo, dentre outros, nos pontos que foram levantados ao longo do presente artigo.

Considerações finais

Em atenção ao objetivo geral do presente trabalho, chegou-se à conclusão de que era possível realizar uma aproximação entre os estudos de Nietzsche e Condillac relativos à percepção de si (na formação do conhecimento) e à autoconsciência. Tanto assim o foi, que as duas seções trabalhadas, com o fito também de responder aos objetivos específicos, ainda que inicialmente tendo sido imaginadas como formas de expor o pensamento dos dois autores de maneira apartada, em verdade evidenciaram que, naturalmente, os pensamentos de um e de

outro passaram a se complementar. Por esse motivo, foram traçados, ao longo das duas seções, diversos pontos de interseção entre uma construção teórica e outra.

Na primeira seção, alguns pontos principais foram abordados, tal como um apartado geral sobre a concepção do termo consciência para a tradição filosófica, desde Aristóteles até Nietzsche, passando por Locke (1991), Kant (2017), Hume (2001, 2016) e Leibniz (1987). Nesse momento fora salientado como o conceito de consciência poderia ter uma acepção de caráter cognitivo ou epistêmico e outra de qualidade moral. Posteriormente, salientou-se, já adentrando nas exposições nietzschianas, o modo como Nietzsche integra o elemento linguagem nos seus estudos sobre a formação da consciência cognitiva – oportunidade em que se realizou uma aproximação com Condillac por duas vias: uma, em que a linguagem se inseriria no corpo através da fala; e outra, na qual Condillac ressalta a importância do signo, símbolo ou palavra na formação do conhecimento, por parte dos sujeitos.

Outro ponto abordado na primeira seção disse respeito à construção teórica nietzschiana sobre a formação da consciência cognitiva, que em muito se assemelha à condillaquiana sobre a constituição do conhecimento – haja vista que, uma vez construído um conhecimento sobre algo, se advém a percepção (ou o conhecimento *per se*) tanto de que aquela coisa existe, quanto de que o si mesmo (*self*) também existe.

Mencionou-se rapidamente o fenômeno da falsificação do mental da qual defendia Nietzsche, devido à sua relação com o dito “contato acidental da consciência com o mundo”, que, como visto, muito se assemelha à hipótese condillaquiana sobre a formação do conhecimento cognitivo a partir dos sentidos (logo, do “contato”, por via dos sentidos, do sujeito com o mundo). Em seguida, mostrou-se como, em Nietzsche, considera-se a existência de uma fração da consciência sobre a qual não temos acesso, o inconsciente, por assim dizer, e o modo como, para o referido, os estados de consciência possuem uma natureza linguística.

Apontou-se, nessa linha, o modo como o elemento sensorial da fala (viabilizador da linguagem) tinha um papel fundamental para a formação do conhecimento (e, por conseguinte, da consciência); e, além disso, a maneira como Nietzsche parece considerar tanto o elemento sensorial como o pensante e o querente, na concepção da vida humana – o autor faz referência, em *Gaia Ciência*, à vida pensante, sensível e querente. Essa questão foi retomada, mais à frente, quando, em seção sobre Condillac, abordou-se a integração defendida por Nietzsche entre a vida prática (experiência) e o fundamento do pensamento, para a formação da autoconsciência.

Já na segunda seção, ratificou-se a forma como a consciência necessariamente precisaria do contato com outras pessoas, portanto, da necessidade de comunicação, para que

fosse constituída, bem como a maneira pela qual essa consideração se aproximaria da teoria condillaquiana sobre a constituição do conhecimento a partir do corpo (da percepção sobre os fenômenos, a partir dos sentidos). Aventou-se o processo de formação do conhecimento, em Condillac, desde uma base comum perceptiva sobre as experiências vividas, até o surgimento da consciência *per se*, momento em que já conseguiria, o sujeito, realizar comparações entre as sensações experimentadas e optar por uma mais ou menos prazerosa, independentemente da necessidade.

Asseverou-se que, em Condillac, a atenção é o elemento determinante para o desenvolvimento das sensações – para o filósofo, seria preciso que se voltasse a atenção ao objeto que se pretendia conhecer, ponto esse que se distanciaria das concepções nietzschianas, vez que, enquanto Condillac acreditava que os sentidos seriam capazes de fornecer toda a informação sensível necessário sobre o que se pretende apreender, Nietzsche defendia que toda percepção sobre o mundo seria sempre turva, uma vez que haveria parcelas ou camadas da nossa consciência que jamais teríamos condição de acessar.

Expôs-se que, em Nietzsche, a consciência surgiria a partir de uma multiplicidade de impulsos – os quais, por sua vez, fariam parte de um todo a que chamou-se, no presente trabalho, de “corpo-mente”. Evidenciou-se que seria possível, nessa linha, formular uma aproximação da teoria dos impulsos nietzschiana com as construções condillaquianas sobre o sensível – deve-se compreender os sentidos como “expressão sensorial dessa unidade corpo-mente que também pode ser designada vontade de potência”. Para concluir, ao final da seção, e, após tendo sido feitas breves considerações sobre os verbetes “escultura”, “percepção” e “sentidos externos” do dicionário de Diderot e D’Alembert, que, como dito, “desde o princípio, tomar uma posição mais próxima de Nietzsche ou de Condillac seria deixar de lado toda a contribuição conjunta de ambos para a formação de uma teoria que se completa”.

Dessa forma, nota-se que inúmeras foram as passagens em que as construções teóricas nietzschianas e condillaquianas demonstraram interseção, desde a constituição da consciência, pelo primeiro, e até a formação do conhecimento, pelo segundo. De tudo quanto exposto, o problema de pesquisa passa a ser respondido da seguinte maneira: não é o corpo, por si só, através dos sentidos, que determina a formação da consciência, mas, em verdade, e, em interseção com os estudos dos dois autores, é a unidade ficcional corpo-mente, com seus diversos níveis (ou graus) contínuos de consciência que, por meio da linguagem sensivelmente viabilizada pela fala, permite a formação do conhecimento e, por conseguinte, da consciência cognitiva ou epistêmica.

Referências

CONDILLAC, E. B. de, *Tratado das sensações*. Tradução de Denise Bottman. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

DIDEROT, D., D' ALEMBERT, J. L. R. *Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 6: Metafísica. Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza (orgs.). Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Thomas Kawache. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

FALCONET, E., “Escultura” (Belas Artes). In: DIDEROT, D., D' ALEMBERT, J. L. R. *Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 6: Metafísica. Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza (orgs.). Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Thomas Kawache. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

FREUD, S. *O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos*. Obras Completas, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de Bruna Frascolla. Salvador: EDUFBA, 2016.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP / Imprensa Oficial do Estado, 2001.

JAUCOURT, L., “Sentidos externos” (Fisiologia). In: DIDEROT, D., D' ALEMBERT, J. L. R. *Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 6: Metafísica. Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza (orgs.). Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Thomas Kawache. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2017.

LEIBNIZ, G. W. *Princípios de filosofia ou monadologia*. Tradução de L. Martins. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda (Original publicado em 1714), 1987.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano: segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Curitiba: Champagnat, 2011.

NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio P. Fernandes e Francisco José D. de Moraes, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Fragmentos póstumos*. Tradução de Osvaldo Giacóia Junior. Revista Trans/Form/Ação, vol. 13, Jan. 1990. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/5fQfD98ztCfzMLRpFdXMPnk/?lang=pt> Acesso em 10 jan. 2021.

RICCARDI, M. Inner Opacity: Nietzsche on Introspection and Agency. *Inquiry Journal*, Vol. 58, n. 3, 2015. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/toc/sinq20/58/3> Acesso em 15 fevereiro 2021.

SCHLIMGEN, E. *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*. Berlin: de Gruyter, 1999.

Recebido em: 15/03/2022.

Aprovado em: 10/06/2022