

A COMPREENSÃO DE CONDILLAC DA LOUCURA

Kayk Oliveira Santos¹

Universidade Federal da Bahia (UFBA)

 <https://orcid.org/0000-0001-6806-0024>

E-mail: kayk.psi@gmail.com

RESUMO:

No presente artigo, proponho examinar e explicitar a compreensão de Condillac da loucura e a relação desse fenômeno com o conceito de associação de ideias e com elementos de fisiologia. Nessa direção, concentro o escopo da investigação em duas obras do filósofo francês: *o Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746) e *o Dicionário de sinônimos* (1951). Nos textos mencionados, o filósofo mobiliza uma concepção de loucura que está identificada com o desregramento da razão. O afastamento da razão, os erros e desvios do raciocínio encontram a sua chave explicativa no conceito de associação de ideias e na maneira com que essas se ligam na faculdade da imaginação. Todavia, no interior dessa explicação, se observa uma ambivalência acerca da fisiologia e do seu papel na configuração das experiências da loucura. Ora o filósofo atribui relevância aos argumentos de natureza fisiológica na compreensão das manifestações da loucura, ora relativiza a importância desses argumentos e a função da fisiologia na explicação dessas manifestações. Apesar dessa hesitação, fica estabelecido que a explicação condillaciana toma a associação de ideias como causa da loucura e não dissociada de um componente de natureza fisiológica. Uma vez identificada a gênese do desregramento da razão, o filósofo termina por sugerir um cuidado de ordem pedagógica como alternativa para prevenir a loucura e educar o espírito humano.

PALAVRAS-CHAVE: Condillac; Associação de ideias; Imaginação; Fisiologia; Loucura.

CONDILLAC'S UNDERSTANDING OF MADNESS

ABSTRACT:

In this article, I propose to examine and explain Condillac's understanding of madness and the relationship between this phenomenon and the concept of the association of ideas and elements of physiology. To this end, I focus the scope of the investigation on two works by the French philosopher: the *Essay on the Origin of Human Knowledge* (1746) and the *Dictionary of Synonyms* (1951). In the aforementioned texts, the philosopher mobilizes a conception of madness that is identified with the unruliness of reason. The departure from reason, the errors and deviations of reasoning find their explanatory key in the concept of the association of ideas and the way in which these are linked in the faculty of the imagination. However, within this explanation, there is an ambivalence about physiology and its role in shaping the experiences of madness. At times, the philosopher attributes relevance to arguments of a physiological nature in understanding the manifestations of madness, while at others he relativizes the importance of these arguments and the role of physiology in explaining these manifestations. Despite this hesitation, it has been established that Condillac's explanation takes the association of ideas as the cause of madness and does not dissociate it from a component of a physiological nature. Once the genesis of unruliness of reason has been identified, the philosopher ends up suggesting pedagogical care as an alternative to prevent madness and educate the human spirit.

KEYWORDS: Condillac; Association of ideas; Imagination; Physiology; Madness.

¹ Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador – BA, Brasil. Pesquisa desenvolvida com apoio da FAPESB.

Associação de ideias enquanto causa da loucura, dos erros e desvios do raciocínio

Em seu projeto intelectual apresentado no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746) – doravante, *Ensaio* – Condillac propõe renovar a explicação de Locke acerca do entendimento humano a partir de uma tese fundamental, a saber, que não apenas os nossos conhecimentos, mas também as operações da alma têm origem em uma sensação ou percepção simples (CONDILLAC, 2018, p. 37). Renovar a explicação acerca do entendimento humano como pretende o projeto filosófico do abade, consiste em explicitar não só a origem das nossas ideias, como já fizera Locke, mas, sobretudo, dar continuidade à pesquisa do filósofo inglês com vistas a aprofundar a investigação acerca do espírito humano e assim demonstrar – a partir da experiência e de maneira ordenada – como a alma adquire todas as suas operações e conhecimentos com base nas sensações. Tais considerações estabelecem o âmbito mental enquanto horizonte de pesquisa da sua filosofia.

O conhecimento acerca da origem e da ação das operações do espírito é condição para realizarmos progressos nos conhecimentos humanos. Em contrapartida, a loucura representa um obstáculo ao domínio e compreensão dessas operações e ao desenvolvimento dos nossos conhecimentos; ela aliena o pensamento e joga contra o exercício da atividade racional (CONDILLAC, 1951, p. 283). A rigor, a pesquisa condillaciana busca identificar as causas do problema, oferecendo, em contrapartida, um caminho para prevenir a loucura, os erros e desvios do raciocínio.

Para realizar o que pretende, o autor introduz algumas ressalvas acerca do ponto de partida da sua investigação. Ele adota, nas palavras de Charrak, “uma cautela formal, que prepara o terreno para que ele possa apresentar e desenvolver seus conceitos filosóficos” (CHARRAK, 2003, p. 17). Sobre essa prudência que fixa as condições teóricas necessárias para explicitar as suas teses e conceitos, argumenta Condillac:

[...] Antes do pecado – referindo-se aqui a alma humana –, ela encontrava-se num sistema inteiramente diferente daquele em que se encontra hoje. Isenta de ignorância, ela comandava os seus sentidos, suspendia a ação destes e a modulava a bel-prazer; em suma, tinha ideias anteriormente ao uso dos sentidos. Mas as coisas mudaram muito graças a sua desobediência. Deus privou-a desse império. *Ela tornou-se tão dependente dos sentidos como se esses fossem a causa física de algo do qual são causa ocasional*; e seus conhecimentos restringiram-se aos que lhes são transmitidos por eles. Daí sua ignorância e concupiscência. *Tal é o estado da alma que me proponho estudar, o único que pode ser objeto da filosofia, pois é o único que a experiência da a conhecer* (CONDILLAC, I, 2018, § 6, p. 41, grifo próprio).

No texto acima se observa o cuidado do autor para estabelecer a sua pesquisa em uma base empirista, reduzida, portanto, ao que se pode observar na experiência humana. O estado da alma pós pecado original caracteriza o único estado passível de ser estudado pela filosofia e é essa a condição que o autor se refere e se ocupa em sua investigação. A pesquisa condillaciana acerca do âmbito mental diz respeito à situação do homem pós queda; condição em que a alma se encontra dependente do corpo e subordinada ao âmbito empírico, não se admitindo qualquer estrutura a priori mental, nem da sensibilidade, nem do entendimento responsável por reger o âmbito mental. Dentro desse quadro explicativo, o fenômeno da loucura não pode ser considerado efeito de uma experiência mística ou dom divino, mas um fenômeno próprio da experiência humana que pode ser investigado, analisado e explicado com base na observação da experiência.

Para o filósofo, a verdadeira loucura deve ser entendida enquanto “ausência ou desregramento da razão, do qual não temos dúvida” (CONDILLAC, 1951, p. 283, tradução

própria). A razão nada mais é do que uma operação que permite aos seres humanos “se conduzir com sabedoria nos negócios civis bem como realizar progressos na busca da verdade”. Ela envolve ainda o nosso conhecimento de como “regrar as operações da alma” (CONDILLAC, 2018, p. 105). Por certo, os ditos loucos são aqueles que não dominam, desconhecem ou fazem bom uso das operações do espírito, em particular, da sua capacidade de discernir e julgar, o que os coloca em contradição evidente com os demais homens.

Para explicar o fenômeno da loucura, Condillac mobiliza em sua teoria do conhecimento o conceito de associação de ideias, buscando diferenciá-lo do conceito de ligação entre ideias. A associação é o fenômeno em que uma ideia lembra ou evoca de maneira espontânea outra/s ideia/s que estão com ela associada/s. A associação é caracterizada pela reunião de ideias que não possuem qualquer relação entre si, situação responsável por provocar desvios no raciocínio. Desse ponto de vista, associar ideias seria diferente de ligar ideias uma vez que a ligação seria responsável por estabelecer as condições para o exercício da atividade racional. Diferentemente da associação, a ligação exigiria uma certa prudência do espírito em lidar com as ideias: ligar ideias envolve ser capaz de analisar e dominar os conteúdos do pensamento, ordenar as ideias de maneira coerente, condição indispensável para realizar progressos nos conhecimentos humanos. Sobre a distinção entre os conceitos mencionados, nas palavras do filósofo:

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, tradução própria).

Aqui se observa não apenas uma distinção, mas também uma relação de oposição entre os conceitos de associação e ligação entre ideias: a associação diz respeito ao hábito de colocar juntas ideias que não possuem relação entre si. Entendida dessa maneira, pode-se dizer que a associação exibe um sentido negativo na medida em que caracteriza uma fonte ou causa dos erros e desvios do espírito. Por sua vez, a ligação de ideias é entendida como via mais adequada ou verdadeiro meio para constituição dos conhecimentos humanos – a ligação pode ser entendida na qualidade de um “princípio positivo da geração dos conhecimentos humanos” (CHARRAK, 2003, p. 39). As ligações não podem ser entendidas como produto do aleatório: somos nós quem ligamos as ideias na medida em que as dispomos em uma ordem que termina por expor as relações existentes entre elas. A ligação e ordenamento das ideias deve pavimentar aquilo que o filósofo considera constituir um bom sistema filosófico – isto é, 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” (CONDILLAC, 1973, I, p. 9).

Uma vez estabelecido o sentido daquilo que Condillac entende por associação, estamos em condições de examinar aspectos da relação entre associação de ideias e o fenômeno da loucura. Contudo, não se trata aqui de apresentar uma espécie de classificação nosográfica de diferentes transtornos mentais, mas de salientar distintas manifestações ou desvios do espírito humano que se abrigam, segundo o autor, sob o rótulo de loucura. Da perspectiva do abade, a expressão loucura é empregada para se referir tanto aos episódios de extravagância ou insensatez em que

incorrem homens ditos sábios e sensatos, quanto as manifestações mais severas ou extremas de loucura² como se observa nos casos de delírio, demência e na mania.

No que diz respeito à tematização da loucura pelo filósofo francês, Thuilleaux observa que “é verdade que Condillac tem sido visto como o verdadeiro precursor da psicologia³. Não é surpreendente, portanto, vê-lo profundamente interessado no mecanismo de produção de perturbações mentais” (THUILLEAUX, 1992, p. 86, tradução própria). A descrição realizada pelo filósofo francês acerca da loucura é simples, ele considera que “as perturbações mentais resultam de *associações de ideias mal estabelecidas [...]*” (THUILLEAUX, 1992, p. 87, grifo próprio). Nesse particular, nos interessa salientar, daqui em diante, a relação entre o conceito de associação, o fenômeno da loucura e os elementos de fisiologia tal como aparecem no texto condillaciano.

Associação de ideias, loucura e a ambivalência dos argumentos de fisiologia

Para Condillac, somente é possível compreender o fenômeno da loucura se pudermos “fixar o ponto em que ela começa. E este encontra-se numa imaginação que, de modo insuspeito, *associa ideias* de uma maneira na verdade desordenada e influi as vezes em nossos juízos ou em nossa conduta” (CONDILLAC, 2018, I, § 86 p. 100, grifo próprio). Formulada dessa maneira, a tese em questão evidencia a tentativa de o filósofo explicar a loucura enquanto um fenômeno próprio da experiência humana, relacionado com a faculdade da imaginação e a maneira dessa operação associar ideias. A associação desordenada de ideias pode repercutir no juízo e no comportamento. Isto é, as manifestações da loucura podem ser notadas na desordem das ideias, do pensamento, e nas ações ou comportamentos do indivíduo, e nisso reside o seu estatuto observável.

Se considerarmos que o ponto de partida da pesquisa do autor recusa a possibilidade de ideias e capacidades mentais inatas, qualquer manifestação da loucura somente pode ser compreendida como algo que surge a partir da experiência quando já constituídas as diferentes operações mentais. Nesse caso, não se trata de explicar o fenômeno da loucura com base na estrutura anatômica do cérebro, mas como algo que tem a ver com a função das operações mentais, em particular, com a imaginação e as diferentes maneiras com que as associações de ideias ocorrem nessa faculdade.

O filósofo define a faculdade da imaginação no *Ensaio* enquanto uma operação que tem o “poder de despertar percepções na ausência dos objetos” (CONDILLAC, 2018, I, § 75 p. 93) e, por outro lado, uma capacidade que torna possível realizar “combinações entre diferentes ideias de acordo com a nossa vontade” (CONDILLAC, 2018, p. 94). Note-se aqui dois aspectos no conceito

² Em sentido amplo, Condillac entende a loucura como ausência ou desregramento da razão: “onde quer que haja imprudência ou temeridade, há loucura, porque a imprudência e a temeridade são o efeito de uma razão mal regulada. Assim, existem tantos tipos de loucura como diferentes formas de se afastar da razão. Quando se sai da razão por gosto, e porque se quer, então diz-se que se faz tolices, e não se é menos razoável. Pois a verdadeira loucura consiste em um desregramento da razão, da qual não duvidamos. Esta palavra pode, portanto, ser tomada em partes boas e más, razão pela qual é frequentemente usada apenas para marcar as forças de uma paixão. Adoro-o loucamente”. Sob o rótulo de loucura, o filósofo compreende ainda “as extravagâncias quando se diz ou se faz algo completamente irrazoável, a demência – caracterizada enquanto um falar e agir sem um objeto; o delírio – referindo-se a uma demência que está no discurso ou, em sentido figurado, uma desordem das ideias; mania – entendida como uma demência que se expressa nos movimentos desregrados do corpo [...]” (CONDILLAC, 1951, p. 283, tradução própria).

³ A relação entre os escritos de Condillac e a psicologia é tema importante em comentadores canônicos do seu texto: Dewaule (1892), Mondolfo (1902), e Le Roy (1937). Ainda sobre essa relação, dentre muitos outros estudiosos da história da psicologia, Foulquié reivindica o filósofo francês como precursor dessa ciência: “é sempre em Condillac que se inspira inconscientemente a psicologia clássica e escolar que expõem ainda, em maior medida, os manuais elementares” (FOULQUIÉ, 1951, p. 3). Da perspectiva do Foulquié, esse lugar outorgado ao filósofo deve-se, sobretudo, ao seu método analítico sintético de investigação que teria permitido explicar a gênese das funções complexas e superiores do psiquismo (memória, imaginação, comparação, juízo, reflexão, linguagem) humano a partir de uma sensação simples. Essa preocupação condillaciana termina por revelar que, para ele, “a psicologia é ciência da alma e de suas faculdades, mais que ciência dos fatos da consciência” (FOULQUIÉ, 1969, p. 4).

de imaginação: i) a imaginação como capacidade que desperta percepções; ii) a imaginação como uma operação que permite combinar ideias de maneira arbitrária. As ideias são estabelecidas na imaginação de duas maneiras distintas: “às vezes voluntariamente, outras como mero efeito de uma impressão externa”. Cada uma dessas maneiras possui “vantagens e inconvenientes” (CONDILLAC, 2018, p. 94). As diferentes manifestações da loucura expressam o sentido exato do que o filósofo entende como exemplos de inconvenientes proporcionados pela faculdade da imaginação.

Isso posto, passemos então ao primeiro exemplo de manifestação da loucura mencionado no *Ensaio*: “às vezes acontece de nossas ideias serem retraçadas sem a nossa participação, e de apresentarem-se com tanta vivacidade que nos enganamos, e cremos que o objeto estaria diante de nossos olhos. É o que ocorre com *os loucos e em sonhos*” (CONDILLAC, 2018, I, § 24, p. 63-64, grifo próprio). Ainda sobre esse aspecto, Condillac acrescenta que: “tais desordens são produzidas pela estreita relação entre os movimentos que são a causa invariável da imaginação e os que oferecem a percepção de objetos presentes” (CONDILLAC, 2018, I, § 24, p. 63-64). Aqui o termo loucura aparece vinculado à manifestação de uma vivência ou percepção subjetiva que é reproduzida à revelia do sujeito – trata-se, em última instância, da percepção da ideia de algo ou objeto sem que ele esteja de fato presente, isto é, sem o respectivo estímulo sensorial.

O estado de loucura tal como mencionado, é descrito pela condição em que a pessoa, passiva com relação às percepções que são retraçadas de maneira involuntária e sem estimulação atual ou presente dos sentidos, as considera como realidade extramental e não como uma mera criação da imaginação. Nesse caso, a análise do filósofo aponta para uma desordem das ideias – seja nos sonhos ou nos casos de loucura – em que a pessoa é incapaz de controlar a faculdade da imaginação, responsável por despertar percepções fazendo notar algo na ausência do estímulo sensorial.

O filósofo cogita um argumento de natureza fisiológica enquanto uma possível explicação para tais manifestações da loucura. Dito diretamente, ele considera a possibilidade de que os mesmos movimentos cerebrais operem quando as percepções são suscitadas na imaginação na ausência de estímulo sensorial, ou quando as percepções ocorrem em uma circunstância em que os objetos estão presentes, constringendo os órgãos sensíveis. Dentro desse quadro explicativo, as percepções retraçadas com certo grau de vivacidade e sem a nossa participação direta ou voluntária poderiam ter como causa física a vibração das fibras do cérebro que flexionam por ocasião da ação da imaginação ou nas situações em que os objetos estimulam os órgãos sensíveis. Sobre essa hipótese para explicar os fenômenos perceptivos, indicando, em última instância, um possível desregramento da faculdade da imaginação, Condillac argumenta o seguinte:

Suponho que as percepções da alma têm como causa física a vibração das fibras do cérebro, não por considerar essa hipótese demonstrável, mas por me parecer mais conveniente para explicar o que penso. Se a coisa não acontece desse jeito, é de outro muito parecido. No cérebro só pode haver movimento. De resto, é indiferente para o meu propósito se julgamos que as percepções são ocasionadas pela vibração das fibras, pela circulação dos espíritos animais⁴ ou por alguma outra coisa (CONDILLAC, 2018, p. 64).

⁴ Embora Condillac teça em diferentes momentos considerações acerca dos espíritos animais e a relação desses com o fenômeno perceptivo, o autor não tem uma explicação ou teoria própria acerca deles. A sua compreensão sobre esse assunto “se inscreve na bagagem cultural da época, sem nenhuma pretensão a originalidade” (PAGANINI, 1992, p. 166, tradução própria). A teoria dos espíritos animais foi objeto de análise e considerações de diferentes filósofos ao longo dos anos, entre as contribuições mais relevantes acerca desse assunto, considera-se as realizadas por Bacon e Descartes que trataram do tema explicitamente (GOFFART, 1900). Esse último, sobretudo com as contribuições a partir do *Tratado do Homem* (1662), considerado o primeiro livro europeu de fisiologia. A teoria dos espíritos animais tinha como propósito explicar todo movimento corporal e a percepção. Essa teoria descrevia os nervos como tubos ocos com um fluido sutil movendo-os dentro deles; ao fluido dava-se o nome de espíritos animais (YOLTON, 1996, p. 98).

O autor menciona – de maneira aparentemente genérica e desinteressada – hipóteses de natureza fisiológica que poderiam auxiliar na compreensão das percepções que qualificam certas manifestações da loucura, evidenciando, em última instância, os fundamentos orgânicos dos fenômenos mentais. Ainda que essa hipótese seja apresentada aqui de maneira genérica, é importante dizer que Condillac voltará sobre esse tópico algumas vezes no curso do *Ensaio* na tentativa de explicar o fenômeno perceptivo e, em especial, as manifestações da loucura. Todavia, quando retoma o assunto, as vezes o faz atribuindo força aos argumentos de natureza fisiológica, o que termina revelando uma ambivalência na maneira com que trata da fisiologia e do seu papel na explicação do fenômeno perceptivo em geral e da loucura em particular. Essa hesitação com que o filósofo recorre aos argumentos de fisiologia é possível ser observada quando ele menciona o aspecto transitório e o aspecto permanente do estado de loucura. Sobre esse ponto, o autor afirma o seguinte, diz ele:

[...] observe-se que, fisicamente, imaginação e loucura diferem apenas em intensidade. Tudo depende da vivacidade e da abundância com que os espíritos se comportam no cérebro. É por isso que nos sonhos as percepções são tão vivamente retraçadas, a ponto de, no despertar, às vezes serem tomadas por verdadeiras. Eis aí certamente *um instante de loucura*. A fim de que permanecesse louco bastaria que as fibras do cérebro fossem atingidas com violência suficiente para não se restabelecer (CONDILLAC, 2018, I, § 82, p. 98, grifo próprio).

Condillac reitera uma hipótese de ordem fisiológica para afirmar que imaginação e loucura diferem apenas em intensidade, isto é, entre uma e outra haveria apenas uma diferença de, digamos assim, graus de vivacidade da percepção – sendo essa última subordinada à quantidade de espíritos animais e à intensidade com que esses agem no cérebro. Desse ponto de vista, um instante de loucura ou a condição permanente do estado de loucura poder-se-ia explicar com base na ação dos espíritos animais no âmbito mental. A intensidade com que se movimentam pode fazer despertar ideias com certa intensidade a ponto de a pessoa considerar, aos despertar, tais ideias como verdadeiras, aqui se encontra um instante de loucura; ou pode ainda agir de maneira intensa o suficiente para danificar as fibras cerebrais de modo que essas não mais possam se restabelecer, produzindo assim um estado permanente de loucura. Uma eventual dissolução das fibras cerebrais impediria de dispormos nós mesmos as nossas ideias⁵ pela via da imaginação ou da memória⁶ inviabilizando o domínio ou controle das faculdades operativas.

Aqui não estamos falando necessariamente de um estado de loucura provocado diretamente por ideias que se associam umas com as outras tendo como consequência desvios no raciocínio ou nas ações humanas, mas de um estado de loucura como consequência da intensidade com que os espíritos animais atuam sobre as fibras cerebrais, as danificando, podendo impedir a pessoa de dispor ela mesma das próprias ideias. Diante da impossibilidade de dominar os conteúdos do

⁵ “[...] creio, portanto, ter o direito de concluir que o poder de *despertar nossas percepções*, seus nomes e circunstâncias, deve-se unicamente à ligação que a atenção introduziu entre tais coisas e as necessidades pelas quais elas são postas em relação. Destrua essa ligação, destruireis a imaginação e a memória” (CONDILLAC, 2018, I, § 32, p. 68, grifo próprio).

⁶ Se a imaginação é entendida como capacidade de que permite despertar percepções e combinar ideias; a memória, por sua vez, é entendida pelo filósofo como uma operação que permitiria lembrar o nome das coisas, as circunstâncias que as acompanharam ou uma ideia abstrata de percepção, que podemos formar a qualquer instante, pois nunca pensamos sem ter consciência de uma percepção, e só depende de nós generalizá-la (CONDILLAC, 2018, I, § 18, p. 60). Com efeito, a memória possui uma estreita relação com os signos e é definida mesmo pelo poder que temos de evocar os *signos de nossas ideias* ou circunstâncias que as acompanham, e esse poder só existe graças à analogia dos signos que escolhemos e à ordem em que dispomos nossas ideias (CONDILLAC, 2018, I, § 39, p. 71-72, grifo próprio).

pensamento e ligar ideias, condição para o exercício da atividade racional, os ditos loucos não poderiam se conduzir com sabedoria ou realizar qualquer progresso na busca da verdade. A loucura ou ausência da razão, nesse caso, poderia ser explicada com recurso a um argumento forte de natureza fisiológica.

Com base no que dissemos até aqui, se observa uma ambivalência na maneira com que Condillac recorre aos argumentos de fisiologia para justificar a loucura e desvios do espírito. Isto é, as vezes o filósofo relativiza o papel que desempenha os elementos de fisiologia na explicação do fenômeno da loucura, outras vezes recorre aos argumentos de fisiologia para justificar as perturbações do espírito sem ponderar os argumentos. Essa hesitação pode ser mais bem compreendida se considerarmos o contexto histórico da França do XVIII em que o filósofo desenvolveu a sua atividade intelectual.

No artigo “Psicologia e fisiologia do entendimento em Condillac”, Paganini (1992) examina o papel que desempenha a fisiologia na explicação dos fenômenos mentais na filosofia do abade. No texto em questão, o comentarista toma como pano de fundo da sua análise o contexto histórico, social e político, em especial, uma possível implicação que uma explicação de ordem fisiológica dos fenômenos mentais poderia ter, por exemplo, com as teses materialistas que jogavam contra o princípio da imortalidade da alma. Dentro desse quadro explicativo, somente seria possível entender a maneira como Condillac aborda a fisiologia em seus textos se considerarmos as circunstâncias históricas – essa hipótese de leitura é a que defendem autores como Ricken (1982, 1999) e Paganini (1992) – que forjam um campo de tensão, influenciando o modo com que o filósofo formulou questões e tratou da fisiologia ao longo da sua produção filosófica.

Quando se refere aos elementos de fisiologia, Condillac o faz com certo cuidado em função das desconfianças de promover o materialismo levantadas como consequência do Affaire de Prades⁷, cujas questões suscitadas atravessaram por anos o debate filosófico na França. Uma vez estabelecidos estes pontos de referência, não se deve “subestimar as numerosas referências que constituem um verdadeiro suplemento de fisiologia junto a análise psicológica realizada por Condillac” (PAGANINI, 1992, p. 165-166). Embora o abade reposicione em diferentes momentos os argumentos de fisiologia no curso do *Ensaio*, defendemos aqui uma hipótese de leitura e interpretação em que a sua compreensão do fenômeno da loucura se encontra subordinada ao conceito de associação e não dissociada de elementos de fisiologia

Associação de ideias como causa da loucura e não dissociada da fisiologia

Segundo Condillac, a faculdade da imaginação pode estar a serviço da produção de conhecimentos ou mesmo de infortúnios, um ou outro depende se sabemos ou não guiar essa faculdade (CONDILLAC, 2018, I, § 75, p. 94). Como vimos, o autor identifica as associações estabelecidas pela imaginação como causa da loucura, dos erros e desvios do espírito. Para ele, são duas as maneiras com que as ideias se ligam pela imaginação: as vezes voluntariamente, outras como mero efeito de uma impressão externa. Doravante, examinaremos distintas manifestações da loucura correlacionadas com as maneiras das ideias se ligarem pela imaginação e a relação dessas com elementos de fisiologia

⁷ Jean-Martin De Prades apresentou em 1751 na faculdade de teologia da Sorbonne a sua tese – intitulada *A la Jérusalem Celeste*. A tese teve uma repercussão escandalosa e negativa, uma vez que foi lida e interpretada como sendo contrária aos preceitos estabelecidos pela igreja. De maneira geral, a tese foi condenada pela faculdade de teologia da Sorbonne, pelo arcebispo de Paris, pelo parlamento de Paris e pelo Papa. O julgamento da tese, estipula que ela atenta contra a faculdade de teologia através da tentativa de infiltração do materialismo (QUARFOOD, 2002, p. 29-34). Sobre esse tópico, ver também Ricken (1999).

Ao reconhecer a possibilidade de que as ideias sejam ligadas de maneira voluntária, a perspectiva condillaciana está apontando para o poder que temos de combinar voluntariamente diferentes ideias. Ora, é verosímil pensarmos em uma correlação entre o poder de combinar ideias e o desregramento da razão. A perturbação do espírito não é exclusividade dos ditos loucos, os sábios e sensatos não estão alheios aos perigos da faculdade da imaginação. Acerca desse ponto, afirma Condillac:

O mais sábio não difere do mais louco a não ser pela feliz circunstância de os desmandos de sua imaginação não terem por objeto senão coisas que mal entram no curso ordinário da vida, que o colocam em contradição menos visível com o resto dos homens. Onde se encontraria alguém cuja paixão favorita não leva constantemente, em certas ocasiões, *a conduzir-se de acordo com a forte impressão das coisas sobre a sua imaginação*, incorrendo sempre nos mesmos erros? Observai a respeito um homem em seus planos de conduta, pois, consiste nisso, para maioria, *o obstáculo a razão*. Quanto preconceito, quanta cegueira no homem mais dotado de espírito. Mesmo quando o fracasso o constringe a reconhecer seus equívocos, *ele não se corrige*. A mesma imaginação que o seduziu o seduzirá novamente, e o vereis a ponto de cometer *um erro* semelhante ao primeiro, e em vão tentareis convencê-lo do contrário (CONDILLAC, 2018, I, § 85, p. 100-101, grifo próprio).

Na passagem acima o desregramento da razão expressa um tipo ou uma das maneiras possíveis da loucura se manifestar. No entanto, a diferença entre o sábio, tomado por um preconceito ou por uma paixão, e o louco se justifica apenas pelo fato dos desmandos da imaginação do primeiro o colocarem em uma contradição menos evidente com relação aos demais homens. Thuilleaux identifica aqui um relativismo na medida em que Condillac estabelece que a diferença entre o “psiquismo adoecido e o psiquismo saudável” é apenas de grau e não de natureza. Dessa perspectiva, “o louco está integrado na espécie humana, é explicável, é analisável [...]” (THUILLEAUX, 1992, p. 87). Ainda que o filósofo não estenda os exemplos dos desvios derivados da combinação voluntária entre ideias, o que está em questão aqui é o poder que temos de associar ideias que não possuem qualquer relação entre si. Ideias que, mesmo provadas equivocadas, continuam operando com força suficiente para produzir preconceitos e obstruir o exercício da atividade racional. Entre os desvios do raciocínio que podem ser apresentados tanto por sábios quanto pelos ditos loucos, os últimos apresentariam contradições mais evidentes em relação aos demais homens e, por certo, experimentariam maior dificuldade em se conduzir com sabedoria nos negócios civis.

Dito isso acerca das ligações de ideias estabelecidas de maneira voluntária, podemos então examinar as associações instauradas de maneira diferente dessas, isto é, como efeito de uma impressão externa. Para ilustrar alguns inconvenientes suscitados por esse tipo de associação, remeto as passagens em que Condillac avalia possíveis consequências da leitura de romances sobre o espírito humano. Nessa direção, nos diz o filósofo:

Em minha opinião, não há quem, em momentos de desorientação, não imagine um romance em que ele próprio é o herói. Tais ficções, que os espanhóis chamam de castelos, não ocasionam no cérebro, em geral, mais do que ligeiras impressões, a qual damos atenção e que logo se dissipam diante dos objetos mais reais com que somos obrigados a nos ocupar. Mas quando ocorre um objeto de tristeza, que nos faz evitar nossos melhores amigos e causa desgosto pelo que temos de mais precioso, então, entregues a nosso próprio pesar, nosso romance favorito é a única ideia capaz de nos distrair. Os espíritos animais encarregam-se de dar a esse castelo, aos poucos, fundamentos tão profundos que nada pode abalá-los: dormiremos batendo-os, habitá-los-emos em sonhos, e por fim, quando a impressão dos espíritos pareça ser tal como se tivesse de fato nos atingido, tomaremos, a despeito de nós mesmos, nossas quimeras por realidades. Provavelmente não foi outra a

causa da loucura do ateniense que acreditou que todas as embarcações que adentravam o Pireu⁸ lhe pertenciam (CONDILLAC, 2018, I, § 83, p. 98-99).

A citação em destaque coloca em evidência ao menos dois assuntos para levarmos em consideração: o primeiro diz respeito à maneira como funciona o recurso à literatura por parte de Condillac; o segundo, concerne aos argumentos de fisiologia, em especial, à ação dos espíritos animais no âmbito mental e à relação desses com a loucura. Sobre o primeiro dos assuntos mencionados, nota-se que Condillac faz referência à literatura como fonte de más associações por um lado e, por outro, um instrumento que torna possível demonstrar algumas das suas teses. Nessa direção, se observa o que nos parece ser uma alusão implícita do autor do *Ensaio* ao personagem Dom Quixote de M. Cervantes⁹. Na obra *Dom quixote*, a manifestação da loucura, ou melhor, o delírio – enquanto desordem das ideias ou do discurso – do personagem tem origem nas leituras de cavalaria e se expressa através de uma narrativa em que ele é o próprio herói. Esse personagem forneceria um exemplo de desregramento da imaginação ao mesmo tempo em que evidenciaria os perigos da literatura como fonte de más associações capaz de desencadear a experiência da loucura.

Além dos elementos mencionados, observa-se ainda que o eventual desenlace da loucura por ocasião das ficções ou castelos tem certas nuances e pressupostos que devem ser considerados, a saber: que diante de um estado de tristeza esse tipo de literatura pode se converter em uma espécie de refúgio do espírito. Em tais circunstâncias, as percepções ou quimeras suscitadas pela leitura dos romances podem ser tomadas como realidade. Nesse caso, caberia à imaginação apresentar/constituir as quimeras ao mesmo tempo em que os espíritos animais atuariam para consolidar as respectivas quimeras como realidades no âmbito mental. Condillac retoma aqui o argumento de natureza fisiológica outorgando aos espíritos animais forte protagonismo na maneira como a associação de ideias ocorre na imaginação, contribuindo para consolidar os desvios do espírito. Por ser assim, estamos em condições de sugerir que a posição condillaciana dá margem para um tipo de interpretação que considera o fenômeno associativo como causa da loucura e não dissociado de um componente de natureza fisiológica.

O filósofo menciona ainda algumas variáveis que, quando presentes, caracterizariam uma condição de vulnerabilidade as influências negativas não apenas dos romances, mas também dos livros de devoção em pessoas jovens. Sobre isso, afirma o autor:

[...] A leitura de romances é perigosa para as pessoas mais jovens cujo cérebro é mais delicado. Seu espírito, que de ordinário recebe pouca atenção da educação, aprende com avidez ficções que lisonjeiam as paixões naturais à sua idade. Encontram ali materiais para os mais belos castelos, como diriam os espanhóis; e põe-se a erguê-los com um prazer ainda maior, por ser fomentado pelos anseios de agradar e pelos galanteios que recebem incessantemente. Não é preciso mais do que um ligeiro gracejo para atrair a juvenzinha e

⁸ Aqui Condillac faz referência a um louco ateniense – mencionado por Fontenelle – que aparece no primeiro serão que compõe a obra *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. Sobre o louco em questão, Fontenelle, nos conta que “[...], mas antes que eu vos explique o primeiro dos sistemas deveis notar, por favor, que somos todos naturalmente feitos à semelhança de um certo louco ateniense, de quem ouvistes falar, o qual havia encasquetado que todas as embarcações que chegavam ao porto de Pireu lhe pertenciam” (FONTENELLE, 2013, p. 51).

⁹ Como observa Casanave em texto inédito não publicado intitulado *¿Quién le teme al Genio Maligno?* já no século XVII era reconhecido o prestígio de Cervantes na França. Desse período, datam as primeiras traduções para o francês de *Dom Quixote* e das *Novelas Exemplares* de Cervantes (CASANAVE, p. 5). Considerando o prestígio de Cervantes na França, é muito pouco provável que Condillac não tenha lido Cervantes e não tenha aqui o personagem Dom Quixote em mente quando escreve.

persuadi-la de que é Angélica¹⁰ ou outra heroína qualquer, e fazê-la tomar por um Médor qualquer um que lhe faça corte (CONDILLAC, 2018, I, § 84, p. 99).

A suscetibilidade das pessoas jovens à leitura de romances está assentada em dois elementos: o primeiro, de fundo passional, que Condillac acredita estar relacionado com as paixões e suas manifestações inerentes à idade. Para ilustrar o seu ponto de vista, o abade se serve de mais um exemplo da literatura, a relação entre Angélica e Médor na obra *Orlando Furioso* de Ludovico Ariosto. O segundo dos elementos mencionados tem relação com questões culturais e a educação dos jovens¹¹ – aqui o abade fala das pessoas jovens, mas tem em mente, sobretudo, certa representação sobre a condição da mulher francesa no século XVIII¹². Ainda sobre as influências negativas da leitura para o espírito humano, ele acrescenta que:

Outras obras, embora tenham objetivos diferentes, podem produzir inconvenientes similares. Refiro-me a certos livros de devoção, escritos para produzir fantasias fortes e contagiosas. São capazes, às vezes, de confundir o cérebro de uma mulher a ponto de levá-la a crer que tem visões, que conversa com anjos, ou mesmo está no céu ao lado deles (CONDILLAC, 2018, I, § 85, p. 100).

A leitura dos livros de devoção pode suscitar fantasias fortes e contagiosas como efeito das ligações de ideias na imaginação. A força da fantasia e o excesso de admiração concedida a essa percepção, podem conduzir o espírito ao erro e levar alguém a dialogar ou ter a visão de determinadas entidades. Aqui o filósofo descreve de maneira objetiva aquilo que, como nos mostra Thuillieux, a psiquiatria posteriormente vai caracterizar como “delírio místico” (THUILLEAUX, 1992, p. 87). A forte impressão das coisas ou da leitura sobre a imaginação tem papel relevante na explicação condillaciana da experiência da loucura. A fantasia forte e contagiosa provoca desordem nas ideias, aliena o pensamento e obstrui a razão.

¹⁰ Angélica e Médor ou Medoro, personagens de Ludovico Ariosto na obra *Orlando Furioso*. Na versão de Ariosto, a narrativa apresenta a personagem Angélica sendo perseguida em todo o mundo por Orlando – cujo estado circunstancial de loucura deriva da paixão e do ciúme por Angélica. Na história, Angélica escapa de Orlando e se apaixona e casa com Médor que vence Orlando na rivalidade amorosa por Angélica.

¹¹ Sobre a educação dos jovens nesse período, d’Alembert, no verbete *Colégio* da *Enciclopédia* enfatiza que: “De resto, se a educação da juventude é negligenciada, não devemos esse fato senão a nós mesmos. A desconsideração pelos que são encarregados dela é fruto do espírito de futilidade que reina em nossa nação e absorve, por assim dizer, tudo o mais. Na França, costuma-se fazer pouco dos que se dedicam a cumprir seu dever público; prefere-se que sejam frívolos” (D’ALEMBERT, 2015, p. 71). Antes da instituição da escola pública não confessional em 1879, as questões acerca da educação, como por exemplo: quais conteúdos abordar, qual o público a educação deveria alcançar, de que maneira a educação deveria ser oferecida (pública ou privada), fizeram parte do debate filosófico da tradição iluminista na França. Ainda no verbete mencionado, d’Alembert expressa em parte uma das perspectivas desse debate no qual salienta a necessidade da reforma da educação e dos conteúdos que servem de base para instrução dos cidadãos. Da perspectiva do filósofo, a educação deve ser intelectual, mas, em última instância, direcionada para as exigências da vida prática (D’ALEMBERT, 2015, p. 63-72).

¹² Diferentemente das mulheres burguesas, as mulheres pobres não tinham garantida a oportunidade de estudar. Quarfood comenta que “os pobres não teriam necessidade da educação, sua existência rotineira não necessitaria de inteligência nem autonomia, os hábitos e a obediência lhes seriam suficientes. Isso vale igualmente para a mulher que, por toda a sua vida, deve se submeter ao homem. Para a comentarista, Sofia de Rousseau representa certo modelo ideal da condição e natureza da mulher. Sofia, como sabemos, recebe uma educação tradicional. A mulher é diferente do homem, assim como a criança é diferente do adulto. A mulher tem também a sua perfeição própria, sua inteligência prática e sua capacidade afetiva são superiores às do homem” (QUARFOOD, 2002, p. 235).

Conclusão

Ao fim e ao cabo, a análise realizada pelo filósofo não pretende apenas identificar a causa das manifestações da loucura, ele quer, em última instância, indicar o caminho para que seja possível conduzir o pensamento de maneira assertiva, evitando que se estabeleçam associações de maneira inadequada, acarretando confusão no raciocínio. Para tanto, seria interessante que a educação dos jovens estivesse a cargo de pessoas que conhecessem como a sua imaginação opera: “seria desejável que as pessoas jovens de ambos os sexos fossem devidamente esclarecidas, nessa espécie de leituras, por tutores que conheçam a têmpera de sua imaginação” (CONDILLAC, 2018, I, § 85, p. 100). O autor identifica os riscos de constituirmos associações indevidas na mente, oferecendo, em contrapartida, um possível cuidado de ordem pedagógica como forma de evitá-las. Em última instância, as considerações de Condillac apontam não somente para a associação com causa da loucura e não dissociada da fisiologia, mas também para a necessidade de uma metodologia pedagógica capaz de conduzir e educar o espírito humano, prevenindo erros e desvios no raciocínio.

Educar o espírito, requer, antes de tudo, conhecer a origem, o desenvolvimento e o poder das diferentes operações mentais. De outra parte, exige ainda uma metodologia que esteja subordinada a tais conhecimentos e que seja capaz de levar o aluno a tomar consciência de si, saber como funcionam as suas operações mentais para que possa conduzir a si e as suas capacidades da melhor maneira possível. Essa adequação da pedagogia à psicologia, como observa Quarfood, “não faz com que o abade difira de outros pedagogos” (QUARFOOD, 2002, p. 269). No entanto, ela acrescenta que originalidade condillaciana, reside no fato de “não se contentar em instruir o pedagogo sobre as leis da psicologia, a criança também deve ser esclarecida. O pedagogo tem como missão principal levar a criança a tomar consciência de si” (QUARFOOD, 2002, p. 269). Aqui não é o caso de problematizar o grau de consciência de si possível para a criança, mas sim de enfatizar o nosso protagonismo no autocuidado que está identificado com a nossa capacidade de refletir sobre si, para nos conduzirmos de maneira prudente em vista do conhecimento, evitando os infortúnios e desgraças que podem derivar das más associações.

Referências

- CHARRAK, André. *Empirisme et métaphysique: l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac. Paris: Editora Vrin, 2003.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. Dictionnaire des synonymes. In: CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Oeuvres philosophiques de Condillac*. Paris: Presses Universitaires, 1951. v. 3. p. 1-574.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado dos sistemas*. Tradução de Luiz Roberto Monzani. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção os pensadores).
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos*. Tradução de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- D'ALEMBERT. verbete Colégio. In: PIMENTA, Pedro Paulo; SOUZA, Maria das Graças de (org.). *Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças Souza e Luís Fernandes do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp. v. 2. p. 63-72.
- DEWAULE, Léon. *Condillac et la Psychologie Anglaise Contemporaine*. Paris: Editora. Ancienne Librairie, 1892.
- FONTENELLE. *Diálogos sobre a pluralidade do mundo*. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora Unicamp, 2013.
- FOULQUIÉ, Paul. *A Psicologia contemporânea*. São Paulo: Editora Companhia Nacional, 1969.
- GOFFART, Alexandre. Les Esprits animaux. *Revue néo-scholastique*, [s.l.], n. 26, p. 153-172, 1900. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1900_num_7_26_1698. Acesso em: 20/09/2023.
- LE ROY, G. *La psychologie de Condillac*. Paris: Boivin, 1937.
- MONDOLFO, R. *Un psicologo associazionista*. Palermo, Editora: Remo Sandron, 1902.
- PAGANINI, Gianni. Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac. *Dix-huitième Siècle*, [s.l.], n. 24, Le matérialisme des Lumières, p. 165-178, 1992.
- QUARFOOD, Christine. *Condillac: La Statue et L'Enfant*. Traduit par Yvette Johansson. Paris: Ed. L'Harmattan, 2002.
- RICKEN, Ulrich. Linguistique et anthropologie chez Condillac. In: SGARD, Jean (ed.). *Condillac et les problèmes du langage*. Genève-Paris: Editions Slatkine, 1982. p. 75-93.
- RICKEN, Ulrich. Condillac et le soupçon de matérialisme. In: FINK, Béatrice; STENGER, Gerhardt (ed.). *Être matérialiste à l'âge des Lumières*. [S.l.]: Presses Universitaires de France, 1999. p. 265-274. (Écriture). Disponível em: <https://www.cairn.info/etre-materialiste-a-l-age-des-lumieres--9782130500070-page-265.htm>. Acesso em: 20/09/2023.
- THUILLEAUX, Michel. De la folie dans l'histoire philosophique à une compréhension philosophique de la folie. *Histoire et histoires en psychiatrie*, Toulouse, Questions de psychiatrie, p. 75-107, 1992. DOI: 10.3917/eres.mina.1992.01.0075. Disponível em: <https://www.cairn.info/histoire-et-histoires-en-psychiatrie--9782865862078-page-75.htm>. Acesso em: 20/09/2023.
- YOLTON, John W. *Dicionário Locke*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1996.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Kayk Oliveira Santos. kayk.psi@gmail.com